

Secuencia y consecuencia del Fenómeno Chullpario. En torno al Proceso de Semantización de las Torres Chullpa *

I. INTRODUCCIÓN

En torno a la idea de las ‘fuentes históricas’, Raúl Porras (1968: 14) distinguiría entre *fuentes monumentales*, aquellos restos de cultura material dejados por las gentes pretéritas y que evidencian sus artes e industrias, *fuentes orales o tradicionales*, es decir, el lenguaje, el mito, y *fuentes escritas*, los documentos. De las primeras se ocuparía la arqueología, de las segundas, la etnología y, finalmente, sería la historia la encargada de las terceras. Nomenclaturas aparte, plantearemos desde este momento que en el fenómeno chullpario, -a priori, desde esta distinción, una fuente monumental susceptible de análisis arqueológico-, coincidirán monumentalidad, referencias escritas de cronistas y viajeros y la tradición de aquellas comunidades indígenas para las que estas ruinas constituyen ejes perceptivos de referencia espacio-temporal. Podríamos decir entonces que el ser humano siempre ha sentido necesidad de explicar su entorno, construyendo así unos universos de referencia simbólica a los que apelar en busca de respuestas y desde los que reglar sus actos. Ahora bien, cuando, como extraños a dichos marcos relacionales, afrontamos la alteridad, se nos presenta lo que desde diversas disciplinas de las Ciencias Sociales se viene dando en llamar la *cuestión del otro*, eso que se ha resuelto llamar ‘encuentro de culturas’, y que, desde entonces, se ha mantenido vigente tanto en la arqueología, la etnografía y la historia.

Nada más lejos de nuestra intención para estas páginas que el detenernos en la dinámica de este *encuentro de culturas* ni en la idea de la *construcción y conocimiento del otro*. Más bien,

* El presente artículo es fruto de la Memoria de Licenciatura (Tesina) dirigida por la Dr^a Dña Alicia Alonso Sagaseta de Ilurdoz y el Ph.D. D. Axel E. Nielsen que, bajo el título de *Estructuras Chullparias y manejo simbólico del espacio andino. Propuestas interpretativas*, presentamos en la Universidad Complutense de Madrid para la obtención del Título de Grado en la Licenciatura de Historia el día 20 de diciembre de 2000.

el interés que pondremos a lo largo de este artículo incidirá sobre lo que para nosotros constituyen tres partes bien diferenciadas en el proceso de semantización del fenómeno chullpario. Así, arrancaremos de aquel primer momento en que los Cronistas de Indias se pararon ante la monumentalidad de sus estructuras arquitectónicas y empezaron a describirlas y comentarlas como un elemento más constituyente del paisaje geográfico y cultural de la altiplanicie andina. Gracias a la documentación colonial empezaremos a tener constancia de la dimensión necrológica del fenómeno chullpario y a recabar datos referentes al ritual funerario a ellas asociado. Seguidamente, nos ocuparemos de aquellos viajeros que durante el siglo XIX, al hilo de la ciencia positiva y de una incipiente arqueología científica todavía muy apegada al concepto romántico de *antigüedades*, volcarían nueva luz sobre las estructuras chullparias y los restos materiales asociados a ellas. Y, en último término, del abanico de análisis e interpretación arqueológica que se ha venido ocupando a lo largo del siglo XX del fenómeno chullpario. Trataremos de plantear aquí una secuencia que vaya desde su asociación con tumbas de elite, hasta la definición de ‘ayllus de sepulcros abiertos’ en relación con la práctica del ritual vinculado al ‘culto a los antepasados’, pasando por apuestas simbólicas que las vinculan al orden cosmogónico de separación del Mundo en tres planos o *pachas* espacio-temporales. En este punto nos detendremos para comentar detenidamente esa propuesta que ve en los ‘sepulcros abiertos’ un referente monumental necesario para el desarrollo del culto a los antepasados, línea interpretativa a la que manifestamos nuestra adhesión.

En cualquier caso, y a pesar de propuestas alternativas que puntualmente iremos comentando, partiremos de la funcionalidad funeraria de las estructuras chullparias, aquella mantenida desde los primeros informes coloniales. El Padre Ludovico Bertonio, ([1612] 1984, parte II/92) se referiría en su *Vocabulario de la lengua aymara* al concepto de ‘chullpa’ como el “entierro o serón donde metían sus defuntos”. Jorge A. Lira (1944: 140 y 180), por su parte, caracterizaría a las ‘*chuúllpa*’ o ‘*ch’úllpa*’ desde su *Diccionario Kechuwa-español* como, “sarcófago, túmulo cónico, torre funeraria construida por los inkas para sepultar. Entre las cosas dejadas por los inkas para admirar están las tumba *ch’úllpa*, cuya belleza y sencillez supera a cuantas obras necropolíticas se conocen”⁽¹⁾.

1 Resulta notorio en este punto la idealización y exaltación que de la cultura inca proyecta este autor en su *Diccionario*. Ciertamente, durante mucho tiempo se asociaron las estructuras chullparias con esa arquitectura ‘cuzqueña’ de grandes bloques monolíticos minuciosamente tallados y encajados sin necesidad de argamasa. Sin embargo, un estudio en profundidad del fenómeno chullpario ha ido retrasando esta cronología y ha sugerido que tal estilo arquitectónico habría surgido ya durante el Período Intermedio Tardío, de tal manera que las chullpas resultan entonces obra de arquitectos aymaras. Los inkas continuarían construyendo este tipo de arquitectura funeraria, pero a la luz de estos elementos, el origen de rasgos que se creían tan característicos de los avances de ingeniería incas, como pueda resultar la falsa bóveda por aproximación de hiladas (Agurto, 1987; Gasparini y Margolies, 1977), resultarían más bien una copia (re)adaptada de tradiciones anteriores (Murra, 1988: 72). A este respecto podría contribuir que el vocablo ‘chullpa’, a excepción de esta referencia de Jorge Lira, tan sólo aparezca recogido en la obra del Padre Bertonio, estudioso de la lengua aymara, y se muestre ausente en los *vocabularios* de Fray Domingo de Santo Tomás ([1560] 1951) o Diego González Holguín ([1608] 1989), referencia casi obligada en los estudios de la lengua quechua. Sobre este aspecto de las cronologías y los estilos tendremos ocasión de volver a lo largo de las páginas siguientes.

II. TORRES MORTUORIAS. LOS CHULLPARES SEGÚN LOS CRONISTAS

Apuntaría Franklin Pease (1995: 65) que de manos de los Cronistas "estallaba la velocidad de los acontecimientos que jalonaban su apropiación de un nuevo mundo". Ya hablemos de soldados, historiadores humanistas, eclesiásticos, funcionarios reales, indígenas o mestizos, sean cuales fueren el móvil y los objetivos de su obra, el caso es que todos vendrían a coincidir en el interés por relatar y conservar los hechos propios junto a la noticia de lo visto y oído, buscando en ello averiguar y perfeccionar la historia de los pueblos indígenas. Quizás por ello no podamos pedir a las Crónicas de Indias una *objetividad* tal y como hoy la entendemos desde un paradigma positivista nacido de la Ilustración del siglo XVIII y desarrollado plenamente durante el XIX, pero lo cierto es que resulta innegable su auxilio para el conocimiento de las culturas prehispánicas. En este sentido, nos mostraremos de acuerdo con Miguel Angel Perera (1993: 267) en su entender de cómo, *"las culturas americanas fueron un reto demasiado grande o más bien una confrontación demasiado violenta a la sensibilidad europea, [...] Ningún modelo conocido podía justificar, por el principio del consenso, comportamientos tan 'aberrantes' ni repudiables a la moral europea como la antropofagia, los sacrificios humanos, o la poliginia, por citar sólo algunos"*.

Sin duda alguna, la ideología religiosa asociada con la muerte y el ritual funerario constituirían a los ojos de los Cronistas un conjunto de estas *costumbres aberrantes de los naturales*. En este sentido, y siguiendo el consejo de Franklin Pease (1995: 76-86) de contrastar el pensamiento base de las Crónicas con el panorama castellano -occidental en su conjunto- de creencias populares en tanto influencia directa sobre los Cronistas, trataremos de contextualizar su información acerca del fenómeno chullpario a partir de la tradición judeocristiana de la muerte y el ritual funerario al uso en la Europa de estos momentos. Realmente sólo unos párrafos aislados referentes a las estructuras chullparias podrían extractarse de la lectura de un alto número de Crónicas, y su mera reproducción no nos proporcionaría sino un simple directorio de citas textuales. Por ello, en nuestro empeño por llegar a plantear en función de qué criterios las estructuras chullparias llamaron la atención de los Cronistas, estimamos conveniente plantear la cuestión desde eso que Clifford Geertz (1997) denominase *'punto de vista del autor'*.

Contemplemos la Muerte como el hecho más dramático y a la vez certero de la existencia humana, aquél contra el cual la colectividad ha de protegerse simbólicamente de distintas maneras en función de su particularidad cultural e histórica (Thomas, 1993: 17 y 258). Así, no habría de extrañarnos entonces que la imagen de la muerte, sumergida en un amplio conjunto de mensajes socioculturales de origen heterogéneo, goce entre sociedades tradicionales precapitalistas y preindustriales de un considerable peso. El acto de morir queda convertido en un hecho social y una realidad sociocultural de primer orden. La tipología de las formas de morir o de los difuntos, la significación del deceso y de los ritos funerarios, el tratamiento de los cadáveres y posteriormente de las osamentas, las conductas de aflicción y del duelo, las 'profesiones de la muerte', la sublimación de los difuntos y el nacimiento del espíritu religioso, constituyen manifestaciones culturales cuya lectura, comprensiva y crítica a la vez, enriquecen el saber antropológico (Thomas, 1993: 52-53).

No podemos en este espacio ocuparnos detalladamente de la dimensión social de la muerte en el mundo andino, de la que, por otra parte, tanto se ha escrito. En consecuencia, alcanzado

este punto, plantearemos tan sólo un sucinto repaso de aquellas ideas acerca de la muerte que desde la mentalidad propia de la Edad Moderna, e incluso la Baja Edad Media, pudieran ayudarnos a interpretar aquella información relativa al fenómeno chullpario que nos llega desde la documentación colonial. Desde este interés planearemos sobre eso que Louis-Vincent Thomas (1993: 473-475) denomina 'lengua de la muerte', la percepción de la muerte a través de los esquemas de pensamiento y los valores propios del individuo y la colectividad de acuerdo a su entorno psico-social y cultural.

Según ilustrara Johan Huizinga en su ya obra clásica *El otoño de la Edad Media* (1996), mientras que durante el medievo se contemplaba la vida como antesala de la eternidad, con la instalación del Renacimiento llegaría el apego a la vida por encima de la muerte, la gran prueba a la que cada cual debe ser sometido en su momento. Sin embargo, y al mismo tiempo, desde el siglo XV la muerte empezaría a convertirse en tema de interés recurrente, naciendo así una reflexión profunda sobre la caducidad y el carácter efímero de la vida, el fin de las glorias terrenales, la corrupción de la belleza y la preocupación por la salvación. Así, una reflexión renacentista que nos lleva desde la *muerte amaestrada* del medievo hasta la *muerte propia* de la modernidad (Ariès, 1983: caps. 5 y 11; Franco, 1998: cap. 3), a partir de la cual el temor a la muerte se irá agudizando cada vez más, constantemente presente por el contexto político de guerras y hambres de la Europa del momento, y permanentemente recordada por el arte y las tradiciones populares (Caro, 1985: cap. IV). En este sentido será como Julio Caro (1985: 33-34) apunte que la Europa de la observancia religiosa y el dogma también lo fuese de la magia y la superstición al señalar cómo "*hay un elemento de interacción de lo pagano y lo cristiano que todavía presenta manifestaciones muy importantes en los siglos XVI y XVII: no en balde el cristianismo es una religión que nace frente a concepciones religiosas paganas y se desarrolla de modo particular en el Renacimiento, con un rebo-te simultáneo del paganismo*".

La dicotomía medieval entre el Bien y el Mal que convertía la vida para el cristiano en un mero tránsito en pos del Bien prometido, se verá resquebrajada por esa modernidad en la cual el Mal infestaba diversas dimensiones de la vida religiosa y política, y configuraba la que para muchos supone una 'Europa dividida' (Caro, 1985: 147-156). No ha de extrañarnos entonces que religiosos como Fray Pedro de Oña (*Primera parte de las postrimerías del hombre...*, Lib. II, cap. IV, discurso VIII, *cit. in* Caro, 1985: 161) popularizasen, no faltos de sarcasmo, la idea de que no hay caso en llorar demasiado a los muertos, porque el bueno descansa y el malo ya no tiene remedio. En este sentido, respecto del ceremonial funerario, representación escénica de aquella que Louis-Vincent Thomas (1993: 473-475) define como 'dimensión simbólica de la muerte', puede observarse igualmente cómo la modernidad discurre entre la exaltación del difunto en plenitud de la vida y la sencillez máxima impuesta por la Reforma. Lo primero, reservado a los miembros de la nobleza y, más aún, de la realeza, dotadas sus sepulturas de alegorías y glorificaciones del fallecido; lo segundo, impuesto sobre el común, reducido el ceremonial a su mínima expresión hasta que el Barroco macabro del XVII restituyera lo público de la muerte y su pompa.

En este contexto, no ha de producir extrañeza que Pedro Cieza de León, en *La crónica del Perú* (1553), se extrañe de cómo los indios yungas y serranos del Perú, a los que ve engañados por el demonio en su entrega al servicio de sus difuntos, "*teniendo por ciertas aquellas falsas apa-*

riencias, tienen más cuidado en aderezar sus sepulcros o sepulturas que ninguna otra cosa" (Cieza, [1553, cap. LXII] 1984: 263).

Ante la sencillez de los sepulcros que conociera en su Castilla natal, Cieza no podrá dejar de referir que *"tienen estos indios distintos ritos en hacer las sepulturas, porque en la provincia de Collao (como relataré en su lugar [cap. C]), las hacen en las heredades, por su orden, tan grandes como torres, unas más y otras menos, y algunas hechas de buena labor, con piedras excelentes, y tienen sus puertas que salen al nacimiento del sol, y junto a ellas (como también diré) acostumbra a hacer sus sacrificios y quemar algunas cosas, y rociar aquellos lugares con sangre de corderos o de otros animales"* (Cieza, [1553, cap. LXIII] 1984: 266).

Y, tal como anunciaba a esta descripción, añadiría que *"La cosa más notable y de ver que hay en este Collao, a mi ver, es las sepulturas de los muertos. Cuando yo pasé por él me detenía a escribir lo que entendía de las cosas que había que notar de estos indios. Y verdaderamente me admiraba en pensar cómo los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa; y así, por las vegas y llanos cerca de los pueblos estaban las sepulturas de estos indios, hechas como pequeñas torres de cuatro esquinas, unas de piedra sola y otras de piedra y tierra, algunas anchas y otras angostas; en fin, como tenían la posibilidad o eran las personas que lo edificaban [cursiva nuestra]. Los chapiteles, algunos estaban cubiertos con paja; otros, con unas losas grandes; y parecióme que tenían las puertas estas sepulturas hacia la parte de levante"* (Cieza, [1553, cap. C] 1984: 357).

De esta manera inaugura Pedro Cieza de León una serie de descripciones coloniales referentes al fenómeno chullpario en toda su magnitud, tanto en lo tocante a la arquitectura de las estructuras chullparias como al ritual funerario a ellas asociado.

Un siglo más tarde, el Padre Bernabé Cobo volvería a insistir, en términos muy similares, en esta dicotomía entre el *hábitat de los vivos* y el *hábitat de los muertos*. Así, señalaba que *"Costumbre fue universal en todas las naciones de indios, tener más en cuenta con la morada que habían de tener después de muertos que en vida; pues contentándose para su habitación con tan pequeñas y humildes casas como consta de lo que en este libro queda dicho [Lib. XIV, caps. 3 y 4], sin dárseles nada por tenerlas grandes y lustrosas, ponían tanto cuidado en labrar y adornar los sepulcros en que se habían de enterrar, como si en eso sólo estuviera toda su felicidad. Lo mismo guardaban estos indios peruanos, y con más cuidado, gusto y curiosidad que ninguna otra gente deste Nuevo Mundo, poniendo la presunción y honra en que sus enterramientos y sepulturas fuesen con la mayor suntuosidad, grandeza y fasto posible, conforme a la calidad de sus dueños [cursiva nuestra]. Edificábanlas por la mayor parte en los campos, unos en sus heredades, otros en los desiertos y dehesas donde apacentaban sus ganados, y en algunas provincias dentro de sus mismas casas.*

La forma que les daban no era una sola en todo el reino, que como las provincias y naciones eran diversas, así también tenían diferentes maneras de sepulturas. Mas podemos reducirlas todas a dos géneros: el primero, de las que cavaban debajo de la tierra, y el segundo de las que levantaban encima de ella.

[...] Más generales eran las sepulturas altas edificadas sobre la tierra; en las cuales también hallamos gran variedad, porque cada nación buscaba nueva traza para hacerlas.

[...]No hacían los serranos tan grandes sepulturas como los de los Llanos, pero con todo eso, no se dejaban vencer dellos ni en la cantidad, ni en el primor y curiosidad con que las labraban. Hacíanlas por las vegas, dehesas y despoblados, unas cerca y otras lejos de sus pueblos. Todas eran en forma de torrecillas, las menores de un estado² de alto, poco más o menos, al talle de nuestras chimeneas, algo más capaces, y las mayores de cuatro a seis estados de alto. Todas tienen las puertas al oriente, y tan bajas y estrechas como bocas de horno, que no se entra en ellas sino pecho por tierra." (Cobo, [Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 271-273).

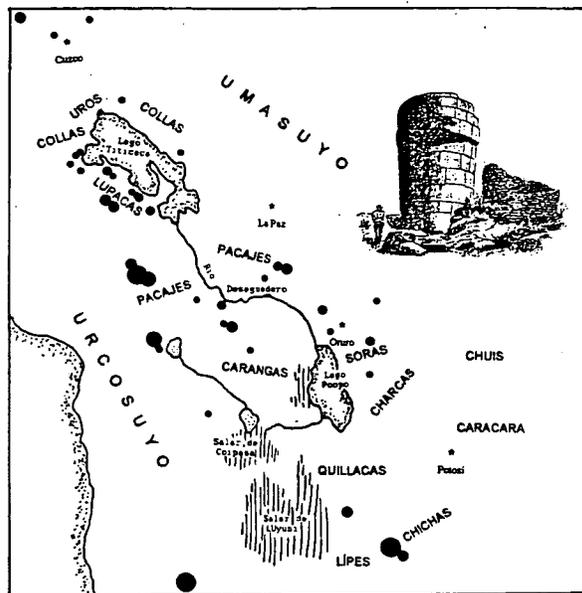


Figura 1. Área de distribución de estructuras chullparias en el altiplano meridional durante el Período Intermedio Tardío. (F.M.G.G., 2000). (Arriba dcha.) Chullpas de Sillustani (Puno, Perú) según grabado de E.G. Squier ([1877] 1974: 205).

Retengamos de estas descripciones tres aspectos a nuestro modo de ver fundamentales en la comprensión del fenómeno chullpario. Por un lado, el cuidado de las gentes andinas en la preparación de sus sepulcros y la vistosis de los mismos (¿acaso puede haber algo más visible en la llanura altiplánica que unas estructuras torriformes?). Al mismo tiempo, la ubicación de los mismos, respondiendo a un patrón heterogéneo y disperso, guardando incluso en algunos casos una convivencia entre los vivos y los muertos en un mismo lugar. Observando el tratamiento dado a los difuntos en la Europa moderna, generalmente concentrados en el espacio sagrado de las iglesias pese a que ya empezara a despuntar la tendencia de sacarlos fuera de los límites urbanos de la población, en una actitud de alejarlos cuanto más mejor de la sociedad de los vivos, no es entonces de extrañar que los Cronistas estimen dignos de mención estos dos elementos.

² Estado: medida longitudinal tomada de la altura regular de un hombre, usada antiguamente para apreciar alturas y profundidades, y que solía regularse en 7 pies. Tomando como referencia el pie de Castilla (0,278635 m.), la medida de un estado equivaldría aproximadamente a 1,95 m., aunque esta altura no resultara ni mucho menos la media para el siglo XV. De acuerdo con esta medida, sí resultaría una marca aproximada a la realidad del registro arqueológico que las chullpas menores fueran de un estado, pero hasta el momento, y salvo una medida estimativa ofrecida por Alcides D'Orbigny ([1839] 1945: 957-958) y un caso relevado por John Hyslop (1977a: 165-166) en la región de Cutimbo, no conocemos ninguna estructura chullparia que alcance (o haya alcanzado) una altura entre 10 y 12 metros, la correspondiente a los seis estados que estima el Padre Cobo.

Del mismo modo, como tercer elemento a señalar, quedaría definida el área de dispersión de las estructuras chullparias dentro de los límites del altiplano surandino (fig.1), puntualizando a este respecto el Padre Cobo una circunscripción regional en tanto que "*destas sepulturas grandes como torres usaban los Collas, y hay tantas por todas las provincias del Collao, que admiran. Solíanlas hacer en sus heredades puestas en ringlera de seis en seis, diez en diez y más y menos. Donde mayor número hallamos dellas, yendo por el camino de Potosí, es en la provincia de Caracollo, entre los pueblos de Calamarca y Hayohayo; y también junto a la villa de Oruro en el Tambo de las Sepulturas, al cual se dio este nombre por las muchas que hay en aquel paraje; y por el camino del Omasuyo hay tantas junto al pueblo de Achacache, que de lejos parecen una gran población*" (Cobo, [1653, Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 273, cursiva en original).

De cara a penetrar en el fenómeno chullpario desde la lectura de las Crónicas de Indias, y sin perder de vista los dibujos de Felipe Guamán Poma de Ayala ([1615] 1987), constituyan quizás estas referencias de Pedro Cieza de León y del Padre Bernabé Cobo un interesante y completo punto de arranque. A partir de aquí, dispersas y puntuales serán las alusiones a estructuras chullparias, especialmente focalizadas en aspectos técnicos de su arquitectura y en el ritual funerario a ellas asociado.

Así, el Padre Cobo señala que "*Las más son hechas de sola tierra, de forma cuadrada, con sus cuatro esquinas iguales, del altor ya dicho [vid supra], y anchas de seis hasta doce pies por acerca de una esquina a otra, muy derechas, parejas y bien labradas. Por de dentro están huecas poco más de un estado, a manera de bóveda, la cual cierran unas piedras anchas y delgadas. De allí para arriba están macizas, con la cumbre cubierta de pizarras o losas delgadas, con su manera de cornija de las mismas losas, al talle del ala de tejado, que las agracia*" (Cobo, [1653, Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 273).

En esta línea, el Padre Bartolomé Álvarez apuntaría de qué manera "*Los sepulcros eran levantados en alto, en cantidad de estado y medio, más o menos, según la dignidad del difunto y su nobleza, y según el valor de la gente o de su linaje que lo enterraba [cursiva nuestra] [...]. Levantaban el sepulcro en el estado que les parecía, de piedra de cantería, labrado también que con picos y escodas y reglas no podía estar mejor edificado. El sepulcro era más ancho en la delantera y espaldas que en los lados. Tenía otra puerta el sepulcro fuera de tierra, hacia el sol. Y asimismo era hueco, y dentro tenía algunas como alacenas pequeñas, así en lo alto como en lo bajo, donde depositaban lo que ofrecían*" (Álvarez, [1588, cap. 162] 1998: 92-93).

"En la baja bóveda de este sepulcro enterraban [a] los nobles [cursiva nuestra], y con ellos sus sacrificios³. En partes donde no alcanzaba la piedra, hacían estos sepulcros de adobes,

3 Cabría señalar aquí cómo M^c. Martín, J.J.R. Villarías y F. del Pino (1998: p. 74-nota 180 y p. 419) entienden por '*sacrificios*' "la materia con la que se sacrificaba, no el acto de sacrificar". Dado que Bartolomé Álvarez está refiriéndose a las estructuras chullparias como enterramientos de elite y que más adelante hace referencia a "todos los muertos", habrá de entenderse aquí que el autor está interpretando a aquellos como a los acompañantes del difunto que serían sacrificados con su señor para acompañarle y servirle en la otra vida, lo que nos situaría ante ciertas prácticas de necropompa. A lo largo de estas páginas tendremos ocasión de retomar este punto de una manera crítica.

menos anchos que altos. En algunas partes hacían el cimient hueco, sin puerta baja, a manera de pozuelo, y allí los enterraban y arriba les ponían los sacrificios. Otros, haciendo el cimient macizo, en la bóveda de arriba ponían todos los muertos –asentados los curacas en sus sillas y los demás sin ellas-" (Álvarez, [1588, cap. 163] 1998: 93).

El Padre Bartolomé de Las Casas, puntualizando sobre aspectos de construcción y ubicación en el paisaje, se haría eco acerca de cómo *"De diversa manera se habían las gentes de la sierra en hacer las sepolturas y en los entierros y ceremonias, porque en algunas provincias dellas hacían para sepolturas unas torres altas. Eran huecas en lo bajo dellas, obra de un estado en alto; lo demás todo era macizo, que o era lleno de tierra o de piedra y canto labrado, y todas muy blanqueadas. En unas partes las hacían redondas y en otras cuadradas, muy altas y juntas unas con otras y en el campo. Algunas hacían en cerrillos, media o una legua del pueblo desviadas, que parecía otro pueblo muy poblado, y cada uno tenía la sepultura de su abalorio y linaje [cursiva nuestra]"* (Las Casas, [1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571).

Respecto de este tratamiento de las paredes externas con pinturas, Pedro Mercado de Peñaloza añadiría nuevos datos al referir que las sepulturas de los Pacajes *"eran fuera del pueblo cuadradas y altas, a manera de bóveda, y el suelo empredado, y por arriba cubiertas con losas, y por fuera pintadas con algunos colores"* (Mercado de Peñaloza, [1583] 1965: 339).

Por su parte, Alonso Ramos Gavilán añadiría otro testimonio referente a la apariencia formal al señalar que *"Los indios collas, enterraban a sus difuntos fuera del pueblo, en los campos usando de unas sepulturas en forma de torrecillas, donde juntamente con el difunto encerraban alguna comida y bebida y el vestuario que tenía"* (Ramos Gavilán, [1621, cap. XXII] 1976: 73).

En su voluminosa obra, Antonio Vázquez de Espinosa ofrecerá tres referencias a distintos conjuntos chullparios, muy similares entre sí pero interesantes por permitir valorar el área de distribución de las estructuras chullparias. Describiendo el paisaje entre León de Huánuco y el pueblo de San Juan, apunta que *"hay muchos pueblos despoblados de los antiguos, y en ellos y aquellos cerros muchas sepulturas de ellos a modo de torrecillas con las puertas al Oriente, y en cada torrecilla en lo alto y bajo muchos indios sentados, enteros e incorporados, por ser aquel sitio siempre frío y de vientos sutiles, que con haber desde el tiempo de su gentilidad están de la suerte referida, parece que ayer se pusieron en aquellos sepulcros, que por haberlos visto lo escribo"* (Vázquez de Espinosa, [1630, Lib. IV, cap. LII, nº 1.362] 1992: 660).

Más adelante, al narrar su paso por la provincia de los Canas, referirá que *"las sepulturas de los antiguos están por los campos, son como torrecillas; todas tienen las puertas adonde sale el sol; hay en ellas cuerpos de aquellos gentiles enteros y secos que parece están acabados de meter ahí, con haber más de cien años que están desde su gentilidad; lo cual causa ser la tierra de un mismo temple frío, los aires secos y sutiles, y esto se entenderá para todas las demás provincias del Collao y las de arriba que así tenían sus entierros en tiempo de la gentilidad"* (Vázquez de Espinosa, [1630, Lib. IV, cap. CIX, nº 1.609] 1992:797).

Del mismo modo, al describir el corregimiento de Caracollo y Sicasica, referirá que "[hay] por los campos gran cantidad de torrecillas que son los sepulcros de los antiguos con sus puertas adonde sale el Sol" (Vázquez de Espinosa, [1630, Lib. V, cap. III, n° 1631] 1992:812).

Fijémonos por un momento en la fecha tardía de que datan los testimonios de Pedro Mercado de Peñaloza [1583], el Padre Bartolomé Álvarez [1588], Alonso Ramos Gavilán [1621], Antonio Vázquez de Espinosa [1630] y del Padre Cobo [1653], y en cómo sus referencias se mantienen en tiempo presente. Más de un siglo después de establecido el Virreynato del Perú, el Padre Cobo aún señalaría que "*Muchas destas sepulturas están todavía tan enteras, que parecen nuevas y recién acabadas, las cuales prometen durar harto tiempo; y no dudo yo sino que los rastros dellas no se acabarán en muchas edades. Desta misma forma y grandeza labran otras en las mismas provincias del Collao, de sola piedra, y las unas y las otras tienen muy ajustadas las piedras. También algunas destas de piedra hacían redondas, aunque las más son cuadradas, como queda dicho*" (Cobo, [1653, Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 273).

En función de esto se deducirá por tanto que aún durante la Colonia, al menos inicialmente, siguieron construyéndose estructuras chullparias y, con toda seguridad, reutilizándose las ya existentes como refieren numerosos testimonios que aluden a cómo los indígenas desenterraban secretamente a sus difuntos de las iglesias y cementerios cristianos para darles sepultura en la tumba de sus antepasados⁴. En este contexto, encajaría, como parte de la política de extirpación de idolatrías, una Ordenanza expedida por el virrey Toledo en 1574, a fin de evitar el enterramiento en los chullpares, y según la cual, "*E así han tenido sepulturas en los campos, distintas y apartadas de los pueblos, y en otras partes dentro de ellos, y en otras en sus mismas casas... ordeno y mando que cada juez en su distrito haga que todas las sepulturas de torres que están en bóvedas en las montañas, e sierras, se derruequen e hagan hacer un hoyo grande donde se pongan revueltos los huesos de todos los difuntos que murieron en su gentilidad*" (cit. in Gisbert, Jemio y Montero, 1994: 437).

Podríamos decir que, de acuerdo a los testimonios posteriores a esta fecha y a juzgar por la cuantía y calidad de las estructuras chullparias aún hoy erectas, la Ordenanza no fue cumplida con el celo que hubiera deseado el virrey. Sin embargo, y sin por ello perder de vista la actividad de antiguos buscadores de tesoros y modernos huaqueros, tal vez sí constituya ésta una acotación interesante a la hora de valorar objetivamente las causas de que sean muy pocas las estructuras chullparias que hoy constituyen todavía un contexto arqueológico cerrado e intacto.

Hasta aquí la información que de las estructuras chullparias podemos extraer de las Crónicas de Indias, aunque todavía apelaremos a los Cronistas en páginas sucesivas como soporte documental sobre el que se apoyan las interpretaciones dadas a las estructuras chullparias por la arqueología moderna, o a partir del cual refutarlas.

⁴ A este respecto, v.gr. Arriaga, [1621] 1968: 199 y 220; Murúa, [1613, Lib. II, cap. XXV] 1987: 416; Polo, [1562?] 1916: 194.

Enlazando con lo que comentábamos al principio de este epígrafe, podríamos concluir en este punto cómo, sea o no fruto de la pluma de un religioso, tras la Crónica de Indias suele esconderse un compromiso transformador de carácter evangelizador o, cuando menos, moralizante. Por este motivo, insistiremos nuevamente en la necesidad de contemplar sus referencias desde su contexto particular de redacción y, quizás más importante, a partir del trasfondo cultural y el ambiente intelectual del cual bebían sus reflexiones. En este sentido, diremos para finalizar que el cómo y de qué manera las estructuras chullparias llamaron la atención de los Cronistas, tanto desde su dimensión monumental como desde su asociación con el ritual funerario, constituye parte importante de esa *visión del otro* para la cual todo aquello que no puede ser asimilado desde el ejercicio metafórico deviene casi automáticamente en primitivismo y barbaridad, y, en tanto *idolatría*, pasa automáticamente de la *costumbre de los naturales a la aberración*.

III. ENTRE LOS RELATOS DE VIAJES, LAS ANTIGÜEDADES Y LA ARQUEOLOGÍA CIENTÍFICA. D'ORBIGNY, SQUIER Y WIENER

Si en las Crónicas de Indias prevalecía un valor moralizante, también el anticuarismo se verá ligado a la moralidad a través del romanticismo. Mientras que durante la Conquista y la Colonia se desarrollaría una política de destrucción de los antiguos monumentos de los indios, tratando de borrar con ello el testigo de su pasado precristiano, su soberanía y su identidad, en el siglo XIX varios viajeros recorrerían México y Perú en busca de antiguas civilizaciones, prestando aquí especial atención a sus monumentos todavía en pie. Su objetivo consistiría muchas veces en identificar aquello que los antiguos habitantes mencionaron en sus construcciones monumentales y explicar así la razón de su construcción. Sin embargo, ante la falta de datos históricos fidedignos, su interpretación recurriría las más de las veces a la tradición oral, la comparación etnográfica y las similitudes físicas, aunque más allá de esa hasta entonces imperante 'arqueología' asociada al coleccionismo anticuario, el siglo XIX marcaría el nacimiento de la que podría definirse como 'arqueología científica'. A pesar de ello, al reducir los datos arqueológicos a sí mismos, sus inicios seguirían marcados por el afán coleccionista, de manera que los comienzos de esta 'arqueología científica' constituirían más bien una forma avanzada de anticuarismo (Trigger, 1992: 353 y 385).

Desde el paradigma evolucionista unilineal imperante, la visión que del mundo andino extrajeran estos viajeros vendría a dibujar una omnipresencia de lo incaico como escalafón más elevado en el desarrollo cultural de los antiguos pueblos altiplánicos. Describiendo las estructuras chullparias de Palca, en la provincia de Carangas, Alcides D'Orbigny, ([1839] 1945:957-958), por ejemplo, señalará como " *era todavía respetadas por todos los indígenas actuales, que sin duda no habían permitido que se las tocara [...]; eran por lo menos monumentos históricos, indicios seguros de que el hombre algo civilizado existió en este suelo; eran el primer punto de la tierra clásica del Perú, del antiguo dominio de los Incas*" (D'Orbigny, [1839] 1945:957-958)

Y, rizando aún más el rizo, Alexander von Humboldt ([1810], *cit. in* Porras, 1968: 58), por ejemplo, consideraría la monumentalidad peruana no sólo como testigo de un esplendoroso pasado inca, sino el producto sencillo, simétrico y sólido de un sólo arquitecto.

De acuerdo a nuestros intereses, tres serán los viajeros a cuyas narraciones acudamos en búsqueda de nuevas formas de aproximación y semantización del fenómeno chullpario: Alcides D'Orbigny, Ephraim George Squier y Charles Wiener. En principio, ninguno de ellos (como nadie por aquellos tiempos) era arqueólogo de profesión, de ahí que englobemos su obra a caballo entre la narrativa de viajes, el anticuarismo y los comienzos de la arqueología científica. El primero de ellos, D'Orbigny, llegaría a América como comisionado del Museo Natural de París en 1826 con el propósito de recoger información de flora y fauna, pero muy especialmente para estudiar al 'hombre americano', aunque, en palabras de Raúl Porras (1968: 59), "*conoció poco el Perú y hablo de él con cierta extrañeza y propensión legendaria*".

E.G. Squier, editor periodístico, llegaría en 1863 a Perú con el propósito de seguir un itinerario arqueológico paralelo al periplo de Pedro Cieza de León por tierras incaicas. De los tres, podríamos decir que era el de mayor formación como arqueólogo, autor junto a Edwin H. Davis de una de las obras pioneras en el estudio sistemático de los llamados 'pueblos constructores de túmulos' del sudeste de Estados Unidos (*Ancient monuments of the Mississippi valley*, 1848). Defensor a ultranza del evolucionismo unilineal y la unidad psíquica del género humano (Trigger, 1992: 119), su objetivo en tierras andinas pasaría por llevar a cabo una gran expedición arqueológica entendida dentro de lo que entonces constituía el modelo de trabajo de campo, esto es, minuciosas descripciones formales y concisas ubicaciones topográficas. En este punto residirá especialmente su interés para estudios arqueológicos posteriores.

Charles Wiener sería el último en recorrer el altiplano peruano y boliviano, siguiendo las huellas de su compatriota D'Orbigny y realizando un periplo muy semejante al de Squier. Sin embargo, a diferencia de los otros dos, su obra será tildada de inexactitud y hasta de falsedad, sembrada de una vaguedad romántica especialmente patente en unos grabados a los que Raúl Porras (1968: 70) se referirá como "claroscuros de una escenografía patética".

En una descripción que mucho recuerda a las que escribieran los Cronistas, D'Orbigny referirá cómo "*Las tumbas de los Aymaraes son muy distintas de las de los Quichuas: en vez de ser subterráneas, son tanto grandes construcciones cuadradas con una simple abertura por la cual se introducían los muertos, que se ubicaban alrededor de una pequeña cavidad, sentados con sus vestidos, y, en algunos casos, cubiertos con una especie de tejido de paja que envolvía el cadáver; tanto pequeñas casas de ladrillos crudos, de la misma forma, con el techo inclinado y una abertura mirando hacia el este; o bien todavía una especie de torres cuadradas, de varios pisos, conteniendo cada uno cadáveres, como en las islas de Quembaya y otras, a las orillas del lago Titicaca. Pero estas tumbas, a veces muy grandes, están siempre reunidas en numerosos grupos y constituyen por lo general vastas ciudadelas*" (D'Orbigny, [1839] 1945: 192).

Matizando esta distinción entre las estructuras funerarias quechuas y aymaras, Squier puntualiza que "*hasta donde llegan mis observaciones, la chulpa es una estructura confinada al Collao y Bolivia, en la región de los aymaraes o, como los define el doctor Morton con arreglo a la forma de sus cráneos, 'el pueblo dolicocéfalo del Titicaca'*. Después de pasar la divisoria de La Raya para regresar al país propio de los quichuas sólo encontré un grupo de ellas. Sin embargo, Van Tschudi encontró estructuras similares en el distante departamento de Junín, construidas tal vez por mitimaes [cursiva en original] aymaras o colonias trasladadas" (Squier, [1877] 1974: 211).

Dos aspectos interesantes podemos extraer de este párrafo. En primer lugar, que Squier, a pesar de considerar incaicas la gran mayoría de las ruinas arqueológicas altiplánicas, contempla las estructuras chullparias como enterramientos propios de los aymaras⁵, aunque no sabríamos decir con total seguridad si acaso esta distinción se ajusta a su linealidad evolucionista, situando así a las gentes aymaras por delante de los incas, o si está contemplando lo inca como un horizonte panandino multiétnico. En cualquier caso, y en segundo lugar, más sustanciosa resulta su sospecha de grupos de desplazados que construyen sus sepulturas dentro de territorios pertenecientes a otra etnia⁶, lo que nos acercaría a nuestro argumento principal de legitimación territorial a partir de los monumentos funerarios.

A pesar de la similitud en los itinerarios seguidos por estos tres autores, llama la atención cómo apenas coinciden en sus descripciones referencias a los mismos chullpares. En este sentido, podría decirse que el Titicaca y las estructuras chullparias levantadas en sus orillas se convertirían en referencia obligada de estos viajeros. En estos términos, recogiendo la abundancia de ellas, Squier apuntaría que *"estas chulpas son comunes en la región del Titicaca, por lo general se encuentran en grupos que van de veinte a cien y casi invariablemente ocupan alguna arista o espolón en las colinas o montañas o alguna escarpada eminencia de la planicie. Ocasionalmente se presentan aisladamente o en parejas. En los distritos habitables, cerca de la cabecera del lago casi no hay panorama en que no aparezca uno o más grupos, lo cual constituye una característica singular e interesante del paisaje, especialmente cuando destacan en sus rocosas eminencias audazmente contra el cielo"* (Squier, [1877] 1974: 191-192).

En este punto, poco provechoso consideramos detenernos en pormenores técnicos de cada uno de los conjuntos chullparios descritos por estos tres autores cuando el objetivo de estas páginas es ir planteando de qué manera ha ido contemplándose el significado formal y el sentido semántico de las torres chullpa. Así, buscando enlazar con el siguiente epígrafe, nos ocuparemos más bien de cómo interpretaron la monumentalidad de las estructuras chullparias estos viajeros del siglo XIX, reafirmando el sentido de enterramientos de elite que ya viéramos apuntado por varios Cronistas y negando al tiempo la posibilidad de que constituyeran unidades domésticas de habitación. Empezando por este segundo aspecto, D'Orbigny asevera que

⁵ Así, en otra parte de su obra especificará cómo *"chulpa es palabra aymara para designar tumba"* (Squier, [1877] 1974: 191).

⁶ Podría apoyar esta hipótesis de Squier el descubrimiento en la región del Nevado de Coropuna (Prov. de Castilla y Condesuyos, Dpto. de Arequipa, Perú) de tres estructuras chullparias entre las cuales se reunieron 54 cráneos cuyos análisis antropológicos revelaron la presencia de tres grupos étnicos diferentes compartiendo sepultura. El descubrimiento fue realizado dentro del Proyecto Arqueológico "Condesuyos", llevado a cabo por la Universidad de Varsovia y la Universidad Católica "Santa María" de Arequipa. Los resultados preliminares ofrecidos al respecto, considerando las notables evidencias de ocupación inca en la zona, harían suponer a los responsables del Proyecto la presencia en la región de grupos de mitimaes al cuidado de los rebaños pertenecientes al oráculo y santuario principal de Apu Coropuna. (Mariusz Ziolkowski, comunicación personal, 50ICA-ARQ9, julio 2000).

"chulpa, o mejor dicho chullpa, quiere decir tumba [cursivas en original], en la lengua aymará y ese nombre está consagrado en toda Bolivia.

[...] Ese viajero⁷⁾, por lo demás muy exacto y cuyos interesantes trabajos apreció mucho, no habría dicho, sin duda, de haber hablado español, que los habitantes las llaman Casas del Rey; sino que habría sabido de inmediato que eran tumbas; y se habría evitado el trabajo de remontrarse a las conquistas del Inca Yupanqui, para hacer de ellas obeliscos, monumentos del conquistador" (D'Orbigny, [1839] 1945: 957).

En este sentido, también Squier ([1877] 1974: 211) refuta a varios autores, -que por demás no específica-, la posibilidad de que las estructuras chullparias constituyesen moradas o incluso parte de fortalezas, por más que en su interior y alrededores se encuentren trazas de fuego y fragmentos de cerámica rota. Su argumento a este respecto sería que, como él, habrían sido otros quienes encontrarían refugio en sus bóvedas, lo que explicaría los restos de ocupación y las marcas de hollín⁸⁾.

Será en función de la presencia de contextos funerarios supervivientes al paso del tiempo y los saqueos como D'Orbigny y Squier sustenten esta negación de que las estructuras chullparias constituyesen algún tipo de viviendas. Ahora bien, planteada su funcionalidad funeraria, el interrogante de a quién pertenecieron estos sepulcros constituirá el siguiente elemento de discusión, consideradas por Alcides D'Orbigny sepulturas de elite. Así, describiendo las chullpas de la isla de Quembaya, en el lago Chucuito, D'Orbigny ([1839] 1945: 1545-1546) aprecia cómo algunos de los cráneos que todavía tiene ocasión de encontrar en su interior presentan una fuerte deformación frontal, anotando el dato de que "las cabezas más deformadas se encuentran en las tumbas más grandes". Así mismo, explorando las ruinas del valle de Pachavi (D'Orbigny, [1839] 1945: 1523-1525) descubriría en la loma de una montaña tres tipos de enterramiento diferenciados. Presidirían el paisaje dos imponentes chullpas cuadradas de piedra que, a juzgar por la orografía debió haber sido traída al lugar ex profeso, una de ellas demolida en parte y la otra, "*intacta, se llamaba, a causa de sus dimensiones, Chullpa del Inca*", algunos sepulcros "de paja y de terrón" y numerosas inhumaciones en hoyos o al abrigo de salientes rocosos. A partir de esta observación, D'Orbigny se plantearía una asociación entre estos tipos de unidad de deposición funeraria y los modelos de organización sociopolítica de manera que "*Si fuera lícito emitir una opinión relativa a las grandes*

⁷ En este punto, D'Orbigny simplemente identifica a este viajero, en una nota al pie, como Meyen, autor de *Annales des voyages*. Por nuestra parte, no hemos podido clarificar esta cita bibliográfica.

⁸ Dado el respeto que todavía hoy sienten las poblaciones indígenas por los restos arqueológicos de su pasado, es de suponer que habrían sido extranjeros como él aquellos que buscaran refugio en el interior de las estructuras chullparias. A este respecto, Charles Wiener (1880: 386) relata que, "*Me acosté sobre la manta de mi silla en la gran torre, y cuando, al día siguiente, mi arriero me vio en el monumento, me despertó aterrorizado, haciendo la señal de la cruz varias veces y suplicándome que saliera del 'sarcófago maldito de los gentiles'*".

tumbas situadas en la montaña, las tumbas de tierra de las llanuras y a estas últimas, mucho menos raras, diría que las primeras eran las de los Incas, como lo quiere la tradición verbal; las segundas, las de los jefes indígenas sometidos a los Incas, y las terceras, las de gente del pueblo. Esta suposición, por otra parte, estaría de acuerdo con las tres clases de la sociedad tan netas en el tiempo de los hijos del Sol. En todos los casos, todas estas tumbas son ciertamente muy anteriores a los españoles, pues desde la llegada de éstos y el establecimiento del cristianismo, los cuerpos fueron siempre llevados a los cementerios. Mi guía me dijo que en la comarca consideraban a tales sepulcros como de la misma época que las chulpas" (D'Orbigny, [1839] 1945: 1525).

Desde estos planteamientos, junto al testimonio de algunos Cronistas, la arqueología moderna se aproximaría al fenómeno chullpario considerando las torres chullpa como enterramientos de elite, idea que se mantendría en el candelero hasta momentos recientes. Expondremos así a continuación las diferentes propuestas que desde la arqueología moderna se han venido ofreciendo para la interpretación del fenómeno chullpario a lo largo del siglo XX.

IV. ESTRUCTURAS CHULLPARIAS Y REGISTRO ARQUEOLÓGICO MONUMENTAL: MEMORIA DE UN SIGLO DE INTERPRETACIÓN DEL FENÓMENO CHULLPARIO

- De las primeras hipótesis a la consolidación de la idea de 'tumbas reales' pasando por el interés cronológico

A medio camino todavía entre las pesquisas de estos proto-arqueólogos y la arqueología moderna, serían muchos los eruditos locales y los arqueólogos aficionados quienes se fueran interesando por el fenómeno chullpario, comenzando así en los primeros años del siglo XX las primeras excavaciones arqueológicas. De aquí en adelante, podríamos decir que así como numerosísimas han sido las páginas dedicadas a la descripción de sitios chullparios, muy pocos han sido, hasta época reciente, los trabajos sistemáticos al respecto. Plantear un detallado recorrido historiográfico por todos ellos excedería nuestro objetivo de caracterizar cómo las estructuras chullparias han ido cobrando sentido desde las primeras descripciones de los Cronistas hasta nuestros días. En este sentido, trataremos más bien en este epígrafe de bosquejar las líneas interpretativas de mayor seguimiento y continuidad, al tiempo que señalaremos aquellas obras que han supuesto un hito en dicho proceso de semantización.

Quizás uno de los primeros en prestar atención a las estructuras chullparias desde un punto de vista arqueológico fuera Adolph Bandelier (1904, 1905 y 1910), que ya entonces plantearía una posibilidad que, aunque errónea, daría mucho que hablar. Junto a la innegable funcionalidad sepulcral que la presencia de restos humanos en su interior explicitaba, Bandelier plantearía la posibilidad de que las estructuras chullparias hubieran funcionado como unidades de habitación y/o silos para alimentos. Sustentaba esta propuesta a partir de la comparación etnográfica con las casas circulares de piedra y adobe de las gentes Uro-Chipaya del altiplano bolivino, así como en el hecho de que muchas de las estructuras contempladas por Bandelier estuvieran vacías de restos mortuorios, consecuencia directa, por otra parte, del paso del tiempo y el saqueo.

En estos mismos años iniciales del siglo, Erland Nordenskiöld desarrollaría varios trabajos de prospección y excavación sistemáticas en el extremo noreste del Titicaca, apuntando datos significativos en el descrédito de la hipótesis habitacional. Por un lado, señalaría la presencia de objetos modernos en el interior de las tumbas, signo de que las poblaciones locales seguían todavía realizando ofrendas (Nordenskiöld, 1906: 38-39, cit. in Ryden, 1947: 403). Al mismo tiempo, constataría la presencia de ofrendas antiguas en forma de sacrificios animales y de maíz quemados delante de la entrada a las sepulturas, alimento de las divinidades y los difuntos, parte de lo cual se arrojaría al interior de las estructuras funerarias (Nordenskiöld, 1953: 97).

Años más tarde, también Jacques Server ([1921] 1993: 174), describiendo las estructuras chullparias de la región de Corocoro, en Bolivia, y recurriendo nuevamente al paralelo etnográfico, negaría el uso habitacional en función del tamaño.

Sin embargo, la idea de contemplar las estructuras chullparias como unidades domésticas resurgiría en las décadas de 1920 y 1930, envuelta en la confusión terminológica, a partir de una línea interpretativa sintetizada por Carlos Gutiérrez (1937) y su idea de las "ciudadelas chullparias" de los Huancas, algo que no contribuiría sino a equivocar en parte el sentido del concepto de *chullpa*. De estas comunidades del valle de Jauja, Pedro Cieza de León señalaría que *"los pueblos tenían a barrios como fuerzas hechas de piedra, que parecían pequeñas torres, anchas de nacimiento y angostas en lo alto. Hoy día a quien ve estos pueblos de lejos le parecen torres de España. Todos ellos fueron antiguamente behetrías, y se daban la guerra unos a otros. Mas después, cuando fueron gobernados por los ingas, se dieron más a la labor y criaban gran cantidad de ganado"* (Cieza, [1553, cap. LXXXIV] 1984: 320).

Quedarían estas 'ciudadelas' caracterizadas desde un estilo "siempre chullpario" (Gutiérrez, 1937: 43), por el que cada construcción cilíndrica comprende una sola habitación sin tabicar, algo que enlazaría con los argumentos de Bandelier anteriormente aludidos. Defendidos con hasta tres líneas de muralla, estos asentamientos presentarían un patrón urbano abigarrado y anárquico, en el que pequeñas plazas sirven de referencia a calles estrechas, tortuosas e irregulares, con algunos patios en los que se agrupan varias de estas 'estructuras chullparias' con verdadero carácter funerario (fig. 2). Corrales para el ganado quedarían adosados a las líneas de muralla e incluso a veces encerrados dentro de ellas, lo que daría pie a este autor a hablar de grupos pastores guerreros, tanto de época inca como pre-incaica.

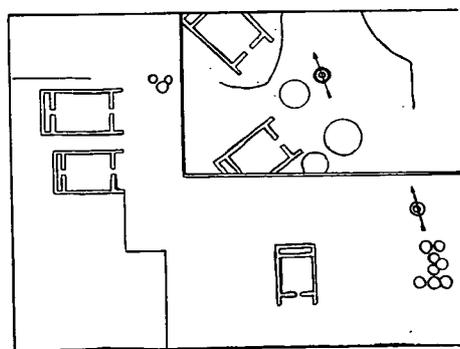
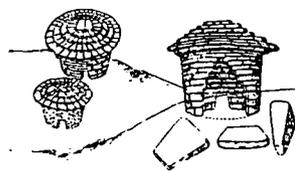


Figura 2. "Ciudadela chullparia" de los Huancas. Plano y alzado parciales del sitio de Maukka Llajta (Puno, Perú) según Franco y González (1937:163). En la planta puede apreciarse cómo estructuras chullparias propiamente dichas se entremezclan con otras unidades habitacionales dentro del espacio urbano.

Una arquitectura y un patrón de asentamiento similar aparecerían en la región de Junín, en Canta y en Cajamarca (v.gr. Amat, 1960; Bonavía, 1967/68; Isbell, 1997: 174-213 y cap. 7; Kubler 1986: 433-434; Matos, 1980; Reichlen, 1970; Villar, 1923). Algunas de ellas constituirían verdaderas fortalezas inexpugnables en cuyo interior se protegen las tumbas de los difuntos, mezcladas y confundidas con las viviendas de sus sobrevivientes, constituyendo así un testimonio de coherencia y unidad ejemplar del ayllu en tanto comunión de los vivos con sus antepasados (Alonso, 1988: 141; Gutiérrez, 1937: 43).

Ciertamente, este tipo de estructura funeraria elevada podría considerarse en buena parte muy similar al modelo arquitectónico de torres sepulcrales que nosotros venimos refiriendo como estructuras chullparias. Ahora bien, el hecho de que estas otras 'estructuras chullparias' se inserten dentro del Horizonte Medio, en un período cronológico entre el 500 y el 900 d.C. (aunque autores como William Isbell -1997: 214-215- no las sitúen por encima del 700 d.C.), y que su área de dispersión las localice en la sierra y la costa pacífica hace que queden fuera de los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku altiplánicos sobre los que versa este trabajo, y por tanto relegadas de nuestro análisis⁹.

Circunscribiéndonos así nuevamente a nuestros límites espacio-temporales circum-lacustres, la década de 1930 y los comienzos de la de 1940 marcarían una visión de las estructuras chullparias caracterizada a partir de la monumentalidad de las grandes torres de piedra labrada dispersas por el extremo septentrional de Titicaca y en las orillas del lago Umayo (Franco y González, 1936; Kidder, 1943 y 1948; Palacios, 1934; Pardo, 1942; Vásquez, 1937a, 1937b y 1940). Sería por estas fechas cuando Sillustani y Cutimbo, en el extremo noroccidental del Titicaca, ya admiradas por los viajeros del siglo XIX, adquirieran un peso específico dentro del estudio de las estructuras chullparias, mantenido en buena parte hasta hoy, y se constituyesen en su referente visual por excelencia, "*por la finura de su tratamiento y originalidad de forma, que afecta a la de un gran cono invertido hecho íntegramente de grandes bloques cuadrangulares de piedra primorosamente labrada*" (Lumbreras y Amat, 1968: 76)¹⁰.

⁹Otras estructuras similares que, de acuerdo con estos parámetros, quedarían englobadas con más o menos reparos dentro de esta categoría de "*chullpa*" pueden encontrarse en la costa sur de Perú (Trimborn, 1969), en los valles de Arica (Latcham, 1915; Nuñez, 1965a y 1965b) y hacia el interior de la sierra ariqueña (Aldunate y Castro, 1981; Dauelsberg, 1960 y 1961; Nuñez, 1976; Nuñez, Nuñez y Zlatar, 1975; Nuñez y Dillehay, 1978), algunas de éstas últimas, a las que haremos puntual alusión, sí dentro del Período Intermedio Tardío.

¹⁰ En función de la técnica constructiva empleada en estas estructuras chullparias de Sillustani y el borde septentrional del Titicaca, muchas veces se las ha presentado como máximos exponentes de la arquitectura inca. John Rowe (1963: 226), por ejemplo, diría de ellas que "aunque construidas en territorio *Aymara*, el estilo del aparejo de piedras es *Inka*". Hoy, sin embargo, todavía se discute la relación de estas estructuras chullparias con el estilo cuzqueño, ya que el labrado de la piedra en la región circum-lacustre ya había alcanzado cotas de perfección semejantes en época Tiwanaku. Así mismo, Grazziano Gasparini y Luise Margolies (1977: 157) hablarían de la posibilidad de canteros aymaras trabajando en el Cuzco como consecuencia de las prestaciones a que obligara la *mita*. En cualquier caso, como iremos viendo, el consenso al respecto parece apuntar a que las estructuras chullparias empezarían a erigirse en momentos post-Tiwanaku y continuarían construyéndose durante el período inca e incluso durante los primeros años de la Colonia. Desde esta perspectiva, no se invalida que, en contextos muy concretos, individuos incas fueran sepultados en estructuras chullparias. En páginas anteriores (ver nota 1) ya apuntamos cómo algunos autores (y la arqueología parece confirmárselo) reivindican para la ingeniería aymara logros arquitectónicos que, como la falsa bóveda, fueron tradicionalmente asociados a los incas cuando, desde su punto de vista, éstos tan sólo los copiarían y/o adaptarían a sus necesidades constructivas y su particular estilo arquitectónico (v. gr. Murra, 1988: 72; Paz, 1982: 10-11, *cit. in* Huidobro, 1993: 58).

Refiriéndose igualmente a Sillustani, Emilio Vásquez (1940: 144) diría que "*estas ruinas han sido, innegablemente, unas adoratorios y otras mausoleos destinados a guardar los restos de las altas dignidades del organismo nacional que las hizo*".

Como se desprende de esta frase, sería también en estos momentos cuando las torres chullpa adquiriesen una nueva dimensión que perduraría con fuerza hasta el presente: las estructuras chullparias como tumbas de elite, como mausoleos reales de los gobernantes locales y/o los administradores incas en la región.

A partir de estas fechas, y siempre atendiendo a criterios arquitectónicos y de acabado estético, se empezaría a hablar de propuestas cronológicas orientadas a separar lo local de lo inca, constituyendo esto último un culmen de perfección. Así, al amparo de prospecciones sistemáticas, la segunda mitad de la década de 1940, vendría marcada por dos trabajos significativos en el intento de establecer una secuencia cronológica en la región circum-Titicaca, de específica aplicación a la datación de unas estructuras chullparias que eran ya contempladas sin ninguna duda como torres funerarias. Marion Tschopik (1946) en la región de Puno y Stig Ryden (1947) en el borde meridional del Titicaca utilizarían la secuencia cerámica asociada a estos monumentos funerarios para tratar de establecer una cronología relativa, igualmente apoyada en sendas tipologías de las estructuras chullparias a partir de su forma arquitectónica y su técnica constructiva.

El trabajo de Tschopik distinguiría así entre chullpas, tumbas circulares subterráneas y cistas semi-subterráneas de grandes lajas ("*slab cist graves*"). Dentro de las primeras establecería a su vez cuatro tipos. Sintetizando mucho una secuencia desde nuestro punto de vista confusa, las más antiguas, de piedra toscamente tallada y cámara semi-subterránea, corresponderían al Tipo III ("*columnar grave*" según Nordenskiöld, 1906), mientras que las más modernas pertenecerían a los Tipos I y IV. Este último resultaría inmediatamente anterior a la conquista inca de la región, con algunas influencias arquitectónicas pero aún sin presencia de cerámica inca asociada a las estructuras chullparias, elemento definitorio del Tipo II. Encajarían en este Tipo II aquellas chullpas de paredes ligeramente oblicuas, construidas con paramento isódomo, muchas veces decorado con serpientes, felinos o saurios, a las que quedaría asociada una notable presencia de cerámica cuzqueña o cerámica local de fuerte influencia inca. De acuerdo con esta secuencia, los círculos de piedra serían tipos de enterramiento pre-incaicos, mientras que las cistas corresponderían a momentos post-incaicos (Tschopik, 1946: 12, 15-16, 50 y ss).

El objetivo perseguido por Ryden, más allá de las tipologías, pasaría por el intento de definir una "Cultura Chullpa" y el consecuente establecimiento de una secuencia regional Tiwanaku-Chullpa-Inca para la región altiplánica al S-SE del Titicaca. Excavaría así en torno a 50 sitios chullparios, aunque por *chullpa* considerará tanto aquellas *casas-tumba* cuadradas, de adobe o piedra, las que podríamos denominar *chullpas* propiamente dichas, como, siguiendo la denominación indígena local, cualquier otro tipo de enterramiento antiguo (Ryden, 1947: 339-340). Prestando especial atención a la cerámica como indicador cronológico y siguiendo a Wendell Bennett (1933: 161, 164 y 1948: 91) y a Harry Tschopik (1963: 505) en la caracteriza-

ción de una "Cultura Chullpa" que no fuera ni Tiwanaku ni Inca⁽¹¹⁾, Ryden (1947: 341-342, 403) hablaría de una "cerámica chullpa" para referirse a toda aquella cerámica asociada a los enterramientos chullparios, asumiendo una heterogeneidad cronológica y cultural que empaña las posibilidades de su definición tipológica⁽¹²⁾.

Así mismo, a partir de los resultados de sus trabajos en la región, Ryden establecerá una tipología de estructuras funerarias a partir de la distinción primaria (ya establecida en Cobo, [1653: Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 271-272) de sepulcros por encima de tierra ("*above-ground graves*") y sepulcros subterráneos ("*below-ground graves*"). Entre los primeros, distinguirá Ryden (1947: 404-405) ocho tipos diferentes, de los cuales tan sólo cinco se corresponden con estructuras chullparias propiamente dichas:

- 1) casas-tumba rectangulares de piedra con cámara rectangular y múltiples enterramientos ('Tipo Ollachea' según Nordenskiöld, 1906);
- 2) casas-tumba rectangulares de piedra con cámara abovedada y enterramientos singulares;
- 3) casas-tumba con tejado y muros de lajas de piedra;
- 4) casas-tumba torriformes de piedra, con varias cámaras, una sobre otra, ocasionalmente la primera por debajo de tierra⁽¹³⁾;
- 5) casas-tumba rectangulares de adobe, puntualizando cámara redonda abovedada y enterramientos múltiples.

¹¹ A este respecto, Alden Mason (1962) hablaría posteriormente de una "Cultura Colla o Chullpa", floreciente en el altiplano entre los años 1000-1300 d.C., envuelta en cierto halo de misterio, para referirse a los constructores de estos monumentos ciclópeos. Cinco años más tarde, David Frisancho retomaría esta asociación en su obra *Los collas, pueblo constructor de chullpas* (1967), en la que ensalzaría a las gentes de etnia Colla del extremo noroccidental del Titicaca como precursores en cierto sentido de la maestría arquitectónica inca. En este punto, resulta interesante el dibujo que ilustra la portada de su trabajo, en el que un joven artista puneño, Diego Ticona, presenta la construcción de una chullpa como la labor titánica de unas gentes entregadas por entero al servicio de sus dioses y reyes.

¹² Bien es cierto que el trabajo de Ryden constituye una referencia obligada para el estudio de la región meridional del Titicaca, sirviendo la minuciosidad con que tratase hasta el más pequeño fragmento cerámico que apareciera en las excavaciones arqueológicas para hacer de su obra un fabuloso corpus tipológico sin embargo, lo cierto es que su "cerámica chullpa" no encaja con ninguna otra clasificación tipológica regional, tomando como eje de éstas la propuesta por Wendell Bennett (1956).

¹³ El propio Ryden (1947: 439-440) asocia este tipo a las definidas por Nordenskiöld (1906: 27-28) como '*Columnar graves*', a las que también asociase Tschopik (1946) su Tipo III. Cabría señalar en este punto que, a pesar del referente común, el tipo de Ryden y el de Tschopik no coinciden entre sí, no señalando al menos Tschopik la posibilidad de distintas cámaras funerarias superpuestas.

Sin las pretensiones cronológicas de Marion Tschopik (1946), Ryden tan sólo utilizará esta tipología como criterio de distinción formal, señalando únicamente que las chullpas rectangulares de abobe constituirían una forma transicional entre las estructuras de piedra cuadradas y aquellas redondas similares a las de Sillustani. Sustentaría este desarrollo en la presencia de estructuras con base de piedra y cuerpo de abobe o esqueleto pétreo y recubrimiento exterior de adobe (Ryden, 1947: 434, basándose en Franco y González 1936: 172; Sfve, 1923: fig. 22 y Vásquez, Carpio y Velasco, 1935: 240), algo que encajaría con el Tipo IV de Tschopik. Desde este planteamiento, situaría las estructuras de adobe en momentos anteriores a la presencia inca en la zona, aunque desde la ambigüedad ya señalada añadiese su supervivencia en tiempos incaicos e incluso coloniales (Ryden, 1947: 482).

Dos décadas más tarde, con un criterio similar al empleado por Marion Tschopik (1946) y Stig Ryden (1947), David Frisancho (1967: 53-58) establecerá otra clasificación de las estructuras chullparias de acuerdo a su forma, el acabado de la bóveda y a la cubierta externa, resolviendo así tres tipos de chullpas, "rústicas", "semirústicas o de transición" y "florecientes o avanzadas". Aún considerando las estructuras chullparias como la obra de gentes pre-incaicas, Frisancho dejará fuera de su clasificación las chullpas de adobe por considerarlas ejemplos muy primitivos, algo que contrastaría notablemente con lo señalado por Ryden (1947) y Tschopik (1946).

Si desde estas propuestas ya empezaban a trazarse algunas líneas cronológicas que permi-

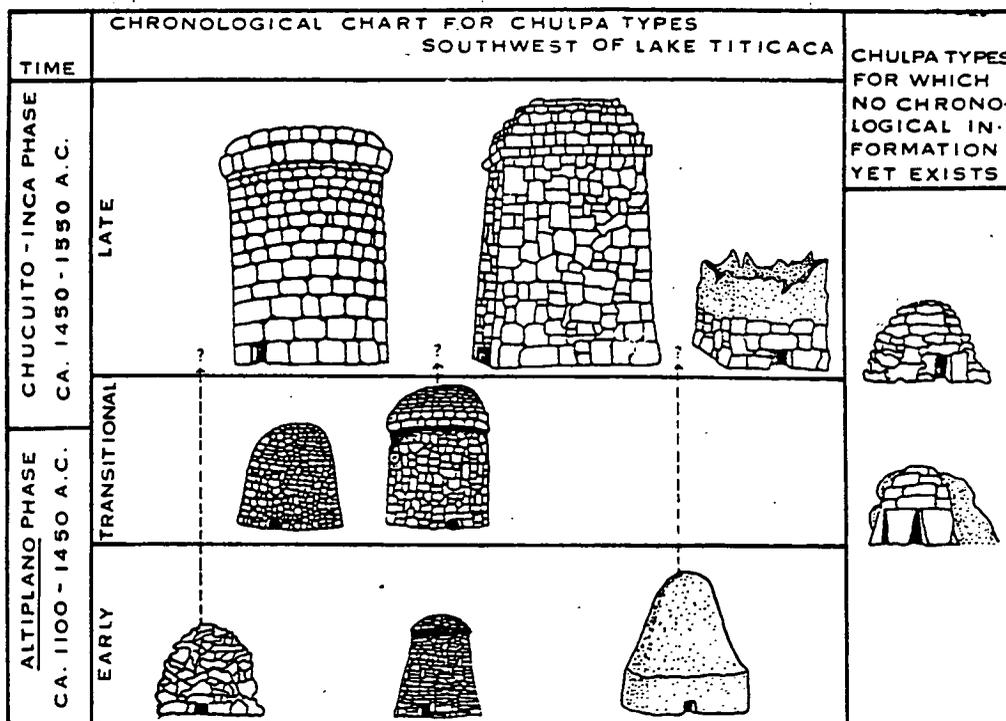


Figura 3. Tipologías de estructuras chullparias según J. Hyslop (1977a: 155), de acuerdo a su división cronológica del fenómeno chullpario.

tieran datar la presencia de estructuras chullparias en la altiplanicie meridional, sería sin lugar a dudas John Hyslop (1976, 1977a y 1977b) quien, desde el estudio de 23 sitios Lupacas (y entre ellos el relevamiento de más de 170 estructuras chullparias), y acorde con las posibilidades que venían ya manejándose, aportaría la primera periodización de torres chullpa con fechas concretas dentro del marco cronológico general circum-lacustre. Definiría así Hyslop (1977a: 150 y 1977b: 223-225) una *Fase Altiplano* (ca. 1100-1450) ('Período expansivo altiplánico' según Ponce, 1957), en la que los Lupacas (como otros señoríos aymaras), tras la caída de Tiwanaku, detentarían una sólida dominación y consolidación del territorio altiplánico, y en la que empezarían a construirse las primeras estructuras chullparias. Seguidamente, una *Fase Chucuito-Inca* (ca. 1450-1550) en la que, como consecuencia de la reorganización territorial del Tawantinsuyu, los gobernantes Lupacas se trasladarían al nuevo asentamiento de Chucuito, más cercano a la red vial imperial, construyendo entonces un tipo de chullpa de mayor monumentalidad que en el período anterior.

Así, establecería Hyslop (1977a: 155-160) una nueva tipología de estructuras chullparias (fig. 3) según la cual a comienzos de la Fase Altiplano se construirían chullpas circulares de no mucha altura y paredes toscas, denominadas como 'Tipo Igloo'. Algunas de éstas, de construcción menos común y diferenciadas por la presencia de cornisas externas cercanas a la techumbre y nichos internos, se mantendría hasta la siguiente fase, constituyendo un tipo transicional cilíndrico en el que empezarían a aparecer ya fragmentos de cerámica Chucuito-Inca. Así, a la Fase Chucuito-Inca corresponderían estructuras chullparias de estilo cuzqueño, con presencia de nichos y grabados exteriores de felinos y reptiles, así como un tipo subsidiario constituido por chullpas cuadradas de piedra (o base de piedra y cuerpo de adobe) que, como ya apuntaron Ryden (1947; 'Tipo 5') y Tschopik (1946; 'Tipo IV'), encajarían dentro del Tawantinsuyu y que Hyslop (1977a y 1977b) hace corresponder con la elite inca local (v.gr. Huidobro, 1993).

Desde este planteamiento, las estructuras chullparias constituirían entonces para Hyslop (1977a: 151 y 1977b: 225) tumbas reales de los gobernantes Lupacas, pero además aportaría otras tres hipótesis acerca de su funcionalidad. Por un lado, plantearía la posibilidad de que las chullpas hubieran funcionado como marcadores territoriales, ya fuera a nivel familiar o de ayllu, o dentro de la política administrativa de los gobernantes Lupacas⁽¹⁴⁾ (Hyslop, 1977a: 151-152). Del mismo modo, volviendo a su acepción estrictamente funeraria, Hyslop (1977a: 153-154) asociaría las estructuras chullparias a una función ceremonial ligada a los segundos funerales y a las ceremonias anuales en honor de los difuntos (lo que en época inca constituyese la celebración del *Pacarico*).

¹⁴ En este punto Hyslop utilizará documentación inédita del Archivo General de Indias, año 1564, 'Charcas 137', según la cual los gobernantes Lupacas supervisarían las demarcaciones territoriales usando las estructuras chullparias como marcadores fronterizos. Igualmente, cuando Garcí Díez de San Miguel ([1567] 1964) refiere las listas de los señores Lupacas alude a Don Pedro Cutimbo, elemento éste que desde este planteamiento Hyslop (1977a: 152 y nota 8) asocia rápidamente, a través de un ejercicio de asociación de toponimia y onomástica, con la necrópolis chullparia de Cutimbo. A estos sustentos documentales Hyslop asociaría dos grabados de Guamán Poma de Ayala ([1615, f. 352 [355] y f. 354 [357]] 1987: 357 y 359) en los que se representan mojones de tierras incaicos que, en función de su forma (similar a las chullpas de Arko Punku relevadas por él mismo en la región de Cutimbo y otras más), interpretará como representaciones de estructuras chullparias.

Ahora bien, directamente derivada de su función como enterramientos reales, donde Hyslop (1977a: 154) pondría más empeño sería en la caracterización de las estructuras chullparias como indicadores de status. A través de los monumentos, la nobleza Lupaca estaría sancionando así su posición dominante en la sociedad a partir del ritual funerario, de ahí también la variabilidad formal, correspondiendo las más grandiosas a la realeza y las demás a los señores locales. Sin embargo, a la luz de nuevos parámetros de análisis diremos que la asociación de las estructuras chullparias con los enterramientos de elite queda parcialmente invalidada. Pero vayamos por partes.

- De las 'tumbas reales' al concepto de 'ayllus de sepulcros abiertos' pasando por la expresión monumental del 'culto a los antepasados'

Veíamos cómo la caracterización de las estructuras chullparias en tanto enterramientos de elite se consolidaría a partir de las interpretaciones de viajeros del siglo XIX como Alcides D'Orbigny, ([1839] 1945: 152⁵), se popularizaría mediada la década de 1930 y alcanzaría su máximo apogeo a partir de finales de los años 1940, cuando varios descubrimientos de contextos arqueológicos cerrados permitieron atestiguar enterramientos colectivos en los que predominaban cráneos deformados interpretados como pertenecientes a personajes de rango (v.gr. Ryden, 1947: 351 y mapa 58; Tschopik, 1946: 11). A este respecto, Luis Guillermo Lumbreras y Hernán Amat (1968: 96) señalarían que "*por cierto, no fueron chullpas los lugares de entierro de todo el pueblo, pues, como se deduce de las 'cistas' funerarias descritas por varios autores, muchos se enterraban en simples tumbas hechas en el suelo, sin el aparatoso y costoso régimen de mausoleo*"⁽¹⁵⁾.

Ahora bien, si acudimos a las fuentes coloniales, esta distinción de los enterramientos en función del rango empieza a tambalearse. El Padre Ludovico Bertonio recogería en su *Vocabulario de la lengua aymara* el término '*amaya vta*' como genérico con el que aludir a cualquier 'sepultura' (Bertonio, [1612] 1984: parte II/15), definiendo el concepto de '*chullpa*' de manera igualmente general como "entierro o serón donde metían a sus defuntos" (Bertonio, [1612] 1984: parte II/92), sin especificar en ningún momento que fueran sepulcros de elite. Sin embargo, y a diferencia de lo comúnmente aceptado y así señalado por Lumbreras y Amat, señalaría el término '*callca*' como "sepultura de piedras debaxo de tierra para los principales" (Bertonio, [1612] 1984: parte II/34). En este sentido, la propuesta que ve en las chullpas una suerte de sepulcros reales encontraría una primera fisura en su argumento desde el punto de vista léxico.

Generalmente se apelaría a los grabados de Felipe Guamán Poma de Ayala como prueba gráfica de esta hipótesis, pero un análisis iconográfico detallado de los mismos nos permitirá igual-

¹⁵ Argumentos similares pueden encontrarse en Arellano y Berberían, 1981: 68; Berberían y Arellano, 1980: 267; Berberían y Raffino, 1991: 145 y ss; Franco, 1937: 256; Huidobro, 1993: 66-67; Hyslop, 1977a: 154 y 1977b: 220; Latcham, 1915; Lumbreras, 1974; Nordenskiöld, 1953: 25; Nuñez, Nuñez y Zlatar, 1975; Ryden, 1947: 412; Tantaleán y Pérez, 2000; Vásquez, 1937b: 288.

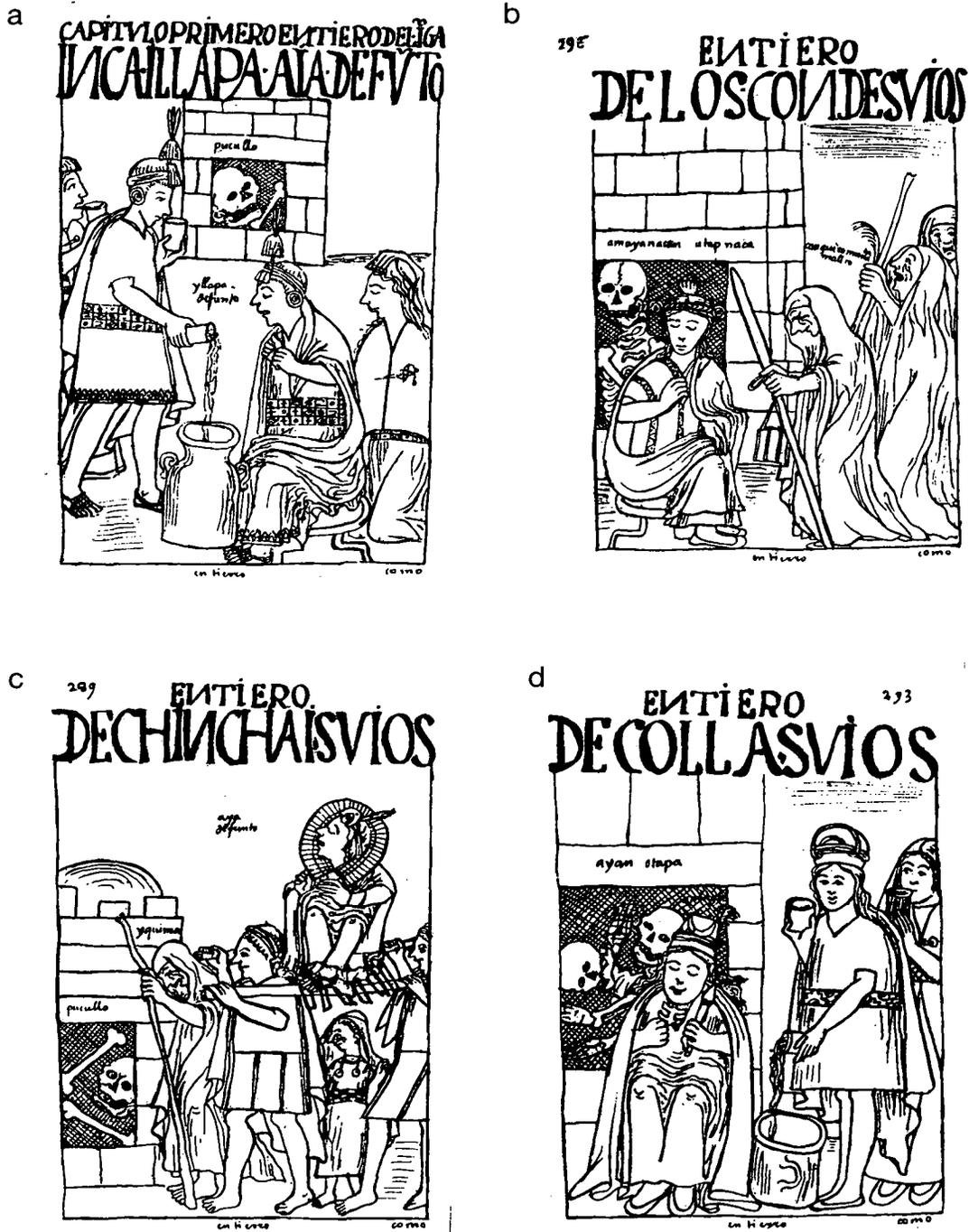


Figura 4. Posibles estructuras chullparias ('pucullo') según grabados de Felipe Guamán Poma de Ayala ([1615: f. 287 [289] (a), f. 295 [297] (b), f. 289 [291] (c) y f. 293 [295] (d)], 1987: 285, 293, 287 y 291, respectivamente).

mente desacreditarla. Desde el punto de vista de esta asociación entre las chullpas y los entierros de elite, los folios 287 [289] y 295 [297] (Poma de Ayala, [1615] 1987: 285 y 293) (fig. 4 a y b) serían cruciales en el sustento de este argumento. En el primero de ellos (a) Guamán Poma dibuja parte del ritual funerario asociado al entierro del Inca, con una estructura funeraria al fondo que pudiera parecer una chullpa, en cuyo interior se representan restos óseos pertenecientes a entierros anteriores. El texto del segundo (b) resulta tanto o más revelador en este sentido al apuntar "*Amayanacan utapnaca* [aymara: 'De los muertos sus casas']/ *Cauquiromanata mallco* [aymara: '¿Adónde te has entrado, rey?']"¹⁶. Nuevamente en este grabado, como en otros dos más (Poma de Ayala, [1615, folios 289 [291] y 293 [195]] 1987: 287 y 291) (fig. 4 c y d), aparecerá la misma iconografía de una posible chullpa albergando sepelios anteriores junto con un bulto funerario ante el que se llevan a cabo libaciones como parte del ritual funerario.

Retengamos estos datos y fijémonos en otro elemento de los textos que acompañan los dibujos de Guamán Poma: el término '*pucullo*', asociado tanto a dos de estas representaciones de posibles chullpas (Poma de Ayala, [1615, folios 287 [289] y 289 [291]] 1987: 285 y 287) como al modelo de vivienda que habitarían las gentes de su 'Segunda edad de indios' (Poma de Ayala, [1615, f. 53] 1987: 51) (fig. 5). Nuevamente estaríamos ante el problema de esta asociación entre chullpas y unidades domésticas de habitación, a lo que se añade ahora un problema léxico derivado del empleo del concepto de '*pucullo*'¹⁷.

En la acepción de '*pucullo*' apelada por el cronista como unidad de habitación propia de gentes muy antiguas y primitivas, se señalará que "*desde la segunda edad de yndios llamado Uari Runa [...]. Comensaron a trauajar, hizieron chacras, andenes y sacaron acecyas de agua de los rios y lagunas y de posos [...]. Y no tenían casas, cino edificaron unas casitas que paresen horno que ellos llaman pucullo [cursiva nuestra]. Y no sauían hazer ropa, cino que se bestían con cueros de animales souado y se vestían de ello. Y no señoriaua los demonios ni adorauan a los ídolos uacas, cino con la poca sonbra adoraua al Criador y tenían fe en Dios*" (Poma de Ayala, [1615, f. 54] 1987: 50).

En cuanto a la asociación entre los '*pucullos*' y las estructuras funerarias, Guamán Poma referirá "*De cómo esta gente [los pobladores de la 'Cuarta edad de indios', 'Auca runa'] comenzaron a enterrarse muy onrradamente en sus bóvedas que llaman pucullo [cursiva nuestra]: Questa gente comensaron a edificar estos enterramientos de los prencipales aparte y lo blanquearon y pintaron y se enterrauan cin seremonia ni auía ydúlatra en aquel tiempo*" (Poma de Ayala, [1615, f. 69] 1987: 65).

¹⁶Reproducimos aquí la paleografía y la traducción dada por John Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste, editores de la edición de Guamán Poma utilizada para el presente trabajo (Poma de Ayala, [1615] 1987: 292).

¹⁷A este respecto, señalaremos que en ninguno de los diccionarios de quechua y aymara consultados (Bertonio, [1612] 1984; González Holguín, [1608] 1989; Lira, 1944 y Santo Tomás, [1560] 1951) hemos encontrado recogido el término de '*pucullo*', que a juzgar por los textos de Guamán Poma podría estar tal vez relacionado con una forma arquitectónica abovedada. En este sentido, nótese cómo la caracterización de las estructuras chullparias como bóvedas aparecería en varios cronistas. En cualquier caso, este aspecto queda abierto a revisión a la luz de otros posibles datos.

Así mismo, en su enumeración de las ordenanzas de Tupac Inca Yupanqui, Guamán Poma destacará cómo "Ytem: Mandamos que todos enterrasen a sus defuntos en cada sus bóbedas y pucullos [cur-siva nuestra] y que no los enterrasen dentro de sus casas y que enterrasen al huzo de su natural con sus bagillas y comida y beuida y ropa" (Poma de Ayala, [1615, f. 186 [188]] 1987: 179).

No es de extrañar que esta transformación del ritual funerario, por otra parte de clara repercusión ideológica, fuera impuesta por el Inca Tupac Yupanqui, ya que Guamán Poma se presenta como descendiente de este gobernante del Cuzco, al que caracteriza de gran conquistador y civilizador de los pueblos andinos y al que favorece a lo largo de toda su obra (Pease, 1995: 279). Sin embargo, lo que realmente nos interesa de estas dos citas es el dato de que, entendiendo una cadena semántica *pucullo-bóveda-chullpa*, las estructuras chullparias no corresponderían a enterramientos de elite, sino a un modelo de sepulcro extensible a todos los estamentos sociales, algunos de los cuales, eso sí, podrían quedar diferenciados en función de un tratamiento especial de la superficie externa de sus torres chullpa¹⁸. En este punto, también las representaciones de restos óseos en el interior de las estructuras funerarias que aparecían en los grabados de Guamán Poma antes referidas apuntarían en esta dirección. Sin vincularlo específicamente a las estructuras chullparias, ya Alicia Alonso (1988: 366-367 y 413) sugeriría esta idea de que, de haber sido enterramientos de elite, los *pucullos* no habrían albergado restos óseos sino bultos funerarios. En cualquier caso, consideraremos lo hasta aquí expuesto como elementos de juicio suficientes para desmontar la interpretación exclusivista de las estructuras chullparias como enterramientos de la elite local, y mucho menos de la elite inca. A partir de esta perspectiva, y sin perder de vista su caracterización como unidades funerarias de deposición formal, estaremos entonces en disposición de presentar a continuación ese giro semántico que, desde el 'culto a los antepasados', nos permite ir



Figura 5. Unidad habitacional correspondiente a las gentes "primitivas" de la "Segunda edad de indios" de Felipe Guamán Poma de Ayala ([1615: f. 53] 1987: 51). Adviértase cómo el término "pucullo" es utilizado indistintamente para designar tanto esta estructura como las posibles chullpas representadas en la fig. 4.

¹⁸ Recordemos en este punto cómo también el Padre Las Casas ([1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571) y Mercado de Peñalosa ([1583] 1965: 339) señalaban este tratamiento especial de la superficie externa de algunas estructuras chullparias. Por su parte, Squier ([1877] 1974: 131) reproduciría algunos de estos diseños. Gisbert, Jemio y Montero (1994) y Pärssinen (1993) se han ocupado de estudiar estos diseños en zona Caranga y Pacaje, respectivamente.

del significado funerario de las estructuras chullparias a su sentido en tanto expresión de la identidad del ayllu desde el no-tiempo de la muerte monumentalizada.

Considerando estos planteamientos, tan sólo una asociación entre estructuras chullparias y unidades domésticas de habitación resultaría viable: la emanada del concepto de casas-tumba dada, entre otros, por Stig Ryden (1947) y que ya empleara Guamán Poma al glosar sus dibujos⁽¹⁹⁾. En este sentido, resulta presumible una estrecha relación entre el ritual funerario asociado a las estructuras chullparias y la práctica del culto a los antepasados como exponente de la función social de las torres chullpa (Gil 2000a y 2001). En consecuencia, no incidiremos aquí sobre estos aspectos más que en lo necesario para desarrollar la idea de William Isbell (1997) de los 'ayllus de sepulcros abiertos' a la cual nos adscribimos. Si consideramos que el mantenimiento del ayllu depende del correcto cuidado de los cuerpos de sus difuntos, a través del cual les están asegurando desde el mundo de los vivos su permanencia en el mundo de los muertos, esta idea de las chullpas como casas-tumba cobrará especial significado⁽²⁰⁾.

Jedú Antonio Sagárnaga (1993: 38), planteará que tan sólo las elites tendrían derecho a la inmortalidad desde sus torres funerarias, una proposición directamente ligada a esa concepción de las estructuras chullparias como tumbas reales que contempla en su monumentalidad la expresión de posiciones de rango y status y un mecanismo de sanción pública de las mismas. Ahora bien, ¿cómo interpretar entonces la presencia de restos óseos pertenecientes a diferentes cuerpos en el interior de una misma estructura chullparia? Desde este posicionamiento teórico, la respuesta vendrá ofrecida desde uno de los privilegios funerarios de las elites: la necropompa. Por no extendernos en este aspecto, que sin duda escaparía a los límites de estas páginas apuntaremos tan sólo que la necropompa consistiría esencialmente en el "consepultamiento de mujeres, servidores o esclavos al fallecimiento del señor" (Aranibar, 1969-1970: 109), personajes que en arqueología funeraria suelen conocerse como 'compañeros del difunto'. Sin embargo, lo que retratan los dibujos de Guamán Poma corresponde más bien a nuevos enterramientos junto a sepelios anteriores. Junto a esto, pensemos por un instante en los grandes descubrimientos de la arqueología y tratemos de encontrar un solo ejemplo en el que la última morada de un gobernante, rodeado de todo su fasto y su grandeza, permaneciera abierta tras los funerales para adoración de sus súbditos. Seguramente busquemos en balde, ya que desde las concepciones ideológicas que sustentan este tipo de ritual funerario resultaría algo impensable que restaría prestigio al difunto⁽²¹⁾.

¹⁹ Nos referimos aquí a las expresiones de "*ayan otampa*" [aymara: 'del muerto su casa'] y "*ayanacan utampa*" [aymara: 'de los muertos sus casas'] (Poma de Ayala, [1615, folios 293 [295] y 295 [297]] 1987: 291 y 293, respectivamente), apuntadas sobre esas estructuras funerarias que interpretábamos como chullpas (Fig. 5 b y d).

²⁰ Por cuestiones de espacio, no podemos extendernos más en este punto acerca del papel del ritual funerario andino en la (re)producción social. Para una profundización en el tema, remitimos al lector a Alonso, 1988, 1989 y 1990; Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Isbell, 1997; o Kaulicke, 1997.

Por otra parte, si desde esta perspectiva cada torre chullpa corresponde a un personaje de elite, a veces sepultado junto a los miembros de su entorno más inmediato, simplemente detengámonos en un aspecto de crucial importancia que tal vez haya estado pasándose por alto en esta caracterización elitista de las estructuras chullparias. Consideremos como premisa del cuestionamiento de esta idea el esfuerzo humano y el gasto material y temporal necesarios para la construcción de cada una de las numerosísimas chullpas existentes, así como los modelos de interacción política y económica imperantes en el altiplano de estos momentos. En este sentido, ¿qué tipo de sociedad podría auto(re)producirse si las clases dominantes superasen a la población dominada en los porcentajes tan sumamente elevados que se derivan de la división del máximo poblacional sostenible por asentamiento entre el número de estructuras chullparias a él asociadas?, -aún considerando que no todas las chullpas fueran contemporáneas-.

El resultado de una operación matemática planteada en estos términos invalida nuevamente cualquier interpretación en términos de exclusividad de las estructuras chullparias como sepulcros de elite.

Como alternativa, tratemos de pensar en las sociedades andinas desde un punto de vista de organización sociopolítica, y caractericemos el ayllu como *"un grupo de gente que comparte unos recursos atribuidos a un fundador o ancestro y cuyos miembros pueden por ello ser organizados de acuerdo al parentesco cuando el fundador es contemplado como un ancestro común. Cuatro elementos resultan así esenciales. Tres de ellos son el grupo social, los recursos comunales y un ranking de acuerdo al parentesco. El cuarto elemento mantiene unidos a los otros tres: un ancestro fundador"* (Isbell, 1997: 98-99, traducción propia).

Desde este punto de vista, señalará Pierre Duviols que *"los mecanismos religiosos y sociales andinos reposaban sobre el sistema de parentesco, expresado principalmente por el culto a los muertos, a las momias de los ancestros, así como al otro, anexo, del lugar de origen (pacarina) [cursiva en original] atribuido a cada linaje (ayllu) pudiendo ser ese lugar de origen tanto una gruta como una fuente o una momia, etc. Existía pues un lazo indisoluble, vital, entre el hábitat y los grupos humanos; una distancia excesiva entre ese hábitat y la pacarina volvía imposible el culto a los lugares de origen de las familias"* (Duviols, 1976: 89).

En este sentido, la propuesta de 'ayllus de sepulcros abiertos' planteada por William Isbell (1997) debiera cobrar especial interés en la interpretación del fenómeno chullpario. De acuerdo con

²¹ Resulta interesante a este respecto la distinción que William Isbell (1997: 143 y ss) establece entre 'cementeros waca' y 'sepulcros abiertos'. De acuerdo con lo comentado en el texto acerca de la necesidad de prestar permanentes cuidados a los bultos funerarios para asegurar su permanencia en el mundo de los muertos, los primeros carecerían del sentido que el culto a los antepasados imprime a la organización sociopolítica y económica del ayllu. En este sentido, sí corresponderían estas tumbas de grandes gobernantes con la consideración de que tan sólo las elites alcanzarían la eternidad y/o que en esta disfrutarían de los mismos privilegios que en vida, de ahí la fastuosidad de sus sepulcros.

su modelo, si los bultos funerarios de los antepasados refieren solidaridad, jerarquía e identidad grupal para los miembros del ayllu (emparentados biológica o ficticiamente), también estarán estableciendo relaciones sociales y políticas basadas en el control del espacio territorial establecido por ese fundador ancestral y reclamado por sus descendientes (Isbell, 1997: 68). En consecuencia, de acuerdo a los principios rectores del ayllu antes señalados, los cuerpos de los difuntos necesitarán de 'sepulcros abiertos' a los que sus supervivientes puedan acudir recurrentemente para depositar ofrendas e interactuar ritualmente con sus antepasados, representados por sus bultos funerarios. A cambio, los difuntos favorecerán desde su dimensión espiritual el mantenimiento de la unidad del ayllu y garantizarán su éxito terrenal, en lo político-territorial y lo económico (Isbell, 1997: 138-139, 143 y 148-160; v.gr. Alonso, 1989).

En relación con este aspecto de que los muertos estén propiciando el éxito económico de los vivos, cabría señalar cómo Jedú Antonio Sagárnaga (1993: 38-39) plantea una interpretación formal de las torres chullpa en tanto representación fálica monumental asociada con la fertilidad de la *Pacha Mama* (Madre Tierra). Ciertamente son muchas las estructuras chullparias que por su forma recuerdan la apariencia de un falo, pero aún cuando el culto a los antepasados pudiera contener una dualidad de lo masculino y lo femenino desde el retorno de los difuntos a la Tierra para fecundarla en beneficio de sus descendientes, no habremos sino que presentar esta hipótesis de corte freudiano con mucha cautela. En este sentido, los dibujos de Guamán Poma y los escasos ejemplos arqueológicos de sepulcros inviolados hacen suponer más bien que los bultos funerarios no eran enterrados, sino simplemente depositados en el interior de las cámaras o, como apunta Hyslop (1977a: 167), en las hornacinas y nichos interiores, lo que estaría presentando un inconveniente a ese metafórico retorno de los difuntos al vientre materno derivado de su entierro. Alison Spedding (1993: 60, *cit. in* Sagárnaga, 1993: 51) señala a este respecto cómo los muertos caídos en el olvido por sus descendientes se asociarían con los Tíos y otros seres fabulosos del subsuelo, mientras que aquellos que perviviesen en el recuerdo de sus supervivientes y a los que éstos festejasen periódicamente se trasladarían siempre hacia arriba, zigzagueando o en forma de remolino.

Relacionado con este principio ascendente, Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988: 250 y ss) apuntan cómo las comunidades indígenas del altiplano de Potosí y Oruro asocian a buena parte de las torres que, aisladas o adosadas a las iglesias, salpican su paisaje, una fuerza mitológica derivada del poder ejercido por los muertos sepultados en su interior, planteando la hipótesis de que estas torres ('*turi mallku*') constituyan una transición arquitectónica que, desde su altura una el Cielo y la Tierra, evocando así el poder de los cerros. De acuerdo con el actual culto a los cerros practicado por los indígenas de la región, los cerros más pequeños participarían del poder de las grandes cumbres, verdaderos hitos en el paisaje físico y cultural (Harris y Bouysse-Cassagne, 1988: 260). Así, se estaría volcando una explicación completamente distinta sobre la forma torriorme de las chullpas en tanto evocación arquitectónica de los cerros donde moran los *apus*, y que vendría además reforzada por la recurrente orientación de sus vanos de ingreso hacia las cumbres de su entorno locacional⁽²²⁾.

²² Para una visión más detallada a este respecto, *cfr.* Gil [en prensa].

Dejando de lado estas interpretaciones tal vez excesivamente simbolistas, retomemos la propuesta de los 'ayllus de sepulcros abiertos', para formular una objeción al modelo de Isbell (1997). Del mismo modo que antes lo apuntábamos para la hipótesis de que las estructuras chullparias correspondieran a enterramientos de elite, por semejantes motivos demográficos nos cabría la duda de si cada chullpa se corresponde desde esta óptica con un panteón familiar.

Consideremos por un lado lo señalado por Duviols (1976: 89, *vid supra*) de que para que los vínculos entre los miembros vivos del ayllu con sus antepasados se hagan efectivos es necesaria la proximidad entre ambos, y sometámoslo al principio de segmentariedad impuesto por el modelo económico-territorial de los 'archipiélagos verticales' definido por John Murra. Si los modelos económicos de diversificación de recursos exigen un patrón de asentamiento disperso, lógicamente resultará complejo para los miembros de la unidad familiar y del ayllu poder estar cerca de sus difuntos en cada uno de sus emplazamientos, muchas veces verdaderamente alejados entre sí.

En este sentido, señala Isbell (1997: 148, 151, 156-157), como también Harris y Bouysse-Cassagne (1988: 250), que no será necesaria la presencia de restos funerarios en el interior de las chullpas para que éstas, desde su propia monumentalidad, constituyan un referente más que suficiente en la práctica del culto a los antepasados y en las estrategias de legitimación territorial. Sin embargo, desde nuestro punto de vista, y a pesar de la caracterización que hicieramos de los monumentos funerarios en tanto expresión de un poder simbólico al servicio de la construcción del Tiempo y/en el Espacio, no podremos sino considerar este argumento desde una vaga ambigüedad.

Desde la fe del creyente tal vez no sea necesario acudir a un espacio concreto para comunicarse con la divinidad, siendo en principio cualquier lugar propenso a la teofanía. Sin embargo, desde la creencia ideológica formalizada de acuerdo a unos principios religiosos, se impondrá una distinción institucional entre espacios profanos y espacios sagrados o sacralizados a partir de la cual dotar de sentido al Mundo del creyente y a su propio ser-en-el-mundo (Elíade, 1973). En este sentido, la función social de los 'sepulcros abiertos' residirá en acaparar la integridad espacio-temporal, la coherencia y la identidad de la comunidad a partir de la relación de los vivos con sus muertos a través del ritual funerario. En consecuencia, la construcción de las estructuras chullparias estaría volcando en el ritual funerario un principio de organización sociopolítica a partir de las prestaciones comunales (Isbell, 1997: 289, 292, 297-298) del *ayni* y la *minga*, puesto que la comunidad entera participaría en la construcción de la estructura funeraria, así como en el ritual, dado que toda en su conjunto se beneficiará de las contraprestaciones de éxito social reproductivo ofrecidas por los antepasados.

Bien es cierto que aún en la actualidad pueden observarse tanto alrededor como en el interior de las chullpas restos de actividad ritual en forma de ofrendas dejadas por los indígenas locales en lo que para ellos, en tanto representante de su indianidad pretérita, constituye un referente identitario⁽²³⁾. Sin embargo, consideraremos que el eje de esta propuesta estaría impri-

²³ Testimonios de ofrendas de época actual pueden encontrarse en Bandelier, 1904: 224 (cit. in Ryden, 1947: 403); Forbes, 1870: 240-241 (cit. in Ryden, 1947: 403); Hyslop, 1977b; Latham, 1915; Nordenskiöld, 1906: 38-39 (cit. in Ryden, 1947: 403) y 1953: 95 y ss; Pärssinen, 1993: 17. En todas estas referencias quedaría patente al respeto que las comunidades indígenas sienten todavía hoy hacia estas estructuras funerarias de sus antepasados, algo que ya constataran los viajeros del siglo XIX (D'Orbigny, [1839]1945: 521-1522; Wiener, 1880: 386).

miendo en cierto modo una carencia de sentido al esfuerzo que va implícito en la construcción monumental, como resultaría igualmente la construcción de un templo si no es para introducir en su interior un mínimo elemento que garantice la presencia de la divinidad y sacralice ese espacio a partir del cuál se pondrán en marcha otra serie de actitudes sociales, políticas, económicas y territoriales. En consecuencia, nuestro comentario en este punto al modelo ideológico-arquitectónico de ‘sepulcros abiertos’ planteado por William Isbell consistirá en rebatir esta posibilidad de ausencia de restos funerarios en el interior de las estructuras chullparias. A partir de la referencia de Duviols (1976: 89, *vid supra*), consideraremos entonces el emplazamiento chullpario como una *pacarina* en tanto que en él se concentra el principio (re)generador del ayllu encarnado en la figura de los antepasados. Por tanto, estimaremos que, a partir de la sinecdoque de los guauquis (Alonso 1989 y 1990) y la litomorfosis de los antepasados (Duviols, 1978), ciertamente no tendrá porqué ser necesaria la presencia de bultos funerarios en el interior de las estructuras chullparias, pero sí al menos un referente a su presencia (*v.gr.* Álvarez, [1588, cap. 202] 1998: 116).

Considerar que la arquitectura monumental de las estructuras chullparias constituye en sí misma un referente de ordenamiento y legitimación territorial nos estaría llevando de nuevo a la propuesta de John Hyslop (1977a: 151-152) anteriormente referida. Ahora bien, habiendo caracterizado en otro lugar las fronteras andinas como ‘espacios de transición’ definidas por un uso territorial no-exclusivo (Gil, 2001: 75-77, 80-82), y desde la consideración de las estructuras chullparias como la monumentalización de una *pacarina*, no nos quedará sino manifestar nuestro convencimiento en la necesidad presencial de restos funerarios (o referentes metafóricos de ellos) en el interior de las torres chullpa para validar así su poder simbólico. Si las comunidades altiplánicas estarían reivindicando su territorio a partir de la marca consolidada en otros tiempos (míticos o históricos) por su ancestro fundador, entonces no resultará ser sino obligada la presencia física y activa de éste en el paisaje, algo que necesitaría tanto de un tipo concreto de sepulcro como de un ritual funerario particular (Gil, 2000a y 2001 y [en prensa]).

V. CONSIDERACIONES FINALES

Plantear una revisión de las diferentes interpretaciones que desde tiempos de la Colonia han venido dándose al fenómeno chullpario resulta, sin duda alguna, tarea difícil. En estas páginas creemos haber dejado constancia de la heterogeneidad de su monumentalidad, siendo precisamente a partir de ésta como se hayan venido generando las diferentes propuestas que aquí hemos tratado de sintetizar. En otro lugar (Gil, 2000b) ya planteáramos en profundidad el valor añadido que el ser humano proyecta sobre una arquitectura monumental a la cual dota de notable poder simbólico en la construcción del Tiempo y el Espacio. En esta ocasión hemos tratado de analizar las diferentes unidades de sentido que sobre las estructuras chullparias han venido proyectándose desde que los primeros Cronistas de los Andes repararan en su majestuosidad sobre el paisaje altiplánico. Así, desde su innegable funcionalidad funeraria sería a partir de aquel mismo momento cuando empezasen a plantearse dos cuestiones que todavía hoy rondan en torno a las torres chullpa: ¿cuándo y para quiénes se construyeron estas estructuras sepulcrales que exceden notoriamente su funcionalidad utilitaria de deposición funeraria?

En la búsqueda de respuestas a estas preguntas, el fenómeno chullpario vendría acaparando, tal y como hemos bocetado, múltiples factores de análisis. Así, a través del tiempo las torres chullpa habrán acumulado elementos y criterios de valoración ideológico-religiosos, arquitectónicos, estéticos, políticos, territoriales, político-ideológicos, utópicos, económicos, cronológicos, cosmogónicos, sociales. A la luz de un refinamiento en las técnicas cualitativas de análisis e interpretación se habrá ido pasando de la descripción más o menos prolija de sitios y estructuras chullparias a su inserción dentro de problemáticas sociopolíticas y espaciales más amplias. En este sentido, podríamos decir que han sido dos las líneas rectoras de la gran mayoría de las propuestas y modelos ofrecidos al respecto. Por un lado, su circunscripción temporal, basculando entonces entre una autoría inca o aymara local. Desde un criterio más estético que ético, se entendería que construcciones arquitectónicas de tal magnitud y perfección no podían sino haber pertenecido al pueblo (o incluso la 'raza', como algunos gustan llamarla) que para muchos llevaría la *civilización* a los Andes: los incas. Más allá de convencionalismos y posicionamientos ideológicos acerca de la verdadera naturaleza del Tawantinsuyu a través de la Historia (*cfr. in* Villarías, 1998), los partidarios de esta propuesta sustentarían su afirmación (incluso todavía hoy) en el registro arqueológico cerámico y las técnicas arquitectónicas, dos elementos que, como hemos visto, presentan serias limitaciones al respecto. A medida que vamos conociendo más sobre los pueblos pre-incaicos alcanzamos a resolver que la maestría constructiva del trabajo de la piedra no fue un logro de las gentes del Cuzco, siendo además que algunos elementos considerados definitorios de la arquitectura inca ya eran conocidos y practicados por sus antecesores. Del mismo modo, obviar el paso del tiempo, la violación de las tumbas, la alteración de los contextos arqueológicos y hasta la reutilización de las estructuras funerarias, resulta algo que cae por su propio peso. En este sentido, tratar de establecer dataciones absolutas en función de la presencia o ausencia de cerámica cuzqueña o de influencia inca, vinculada o no a técnicas arquitectónicas más o menos refinadas, constituirá un criterio caracterizado desde la ambigüedad. Desgraciadamente para la arqueología, la inmensa mayoría de estructuras chullparias existentes están vacías. Aún en el caso de encontrar un contexto arqueológico de densidad suficiente como para tratar de inferir elementos de orden cronológico, cultural y/o sociopolítico, generalmente éste constituirá un registro más o menos alterado por la acción de animales, huaqueros y/o oferentes que todavía hoy veneran a sus antepasados.

Así pues, ante la falta de posibilidades a la hora de trazar cronologías del todo esclarecedoras, lo mejor resultará contemplar el análisis del fenómeno chullpario dentro de su particularidad regional contextualizada. El consenso parece resolver a la fecha de hoy que las estructuras chullparias, aún habiéndose empezado a construir tal vez durante la primera mitad del Período Intermedio Tardío constituyen una expresión arquitectónica propia de los señoríos aymaras que eclosionaron en la región circum-lacustre a la caída de Tiwanaku. En torno al año 1000-1100 d.C. estas unidades sociopolíticas de base étnica habrían recuperado su control sobre el espacio altiplánico (si alguna vez lo perdieron) y comenzarían a erigir torres chullpa quizás como una estrategia más en sus luchas por el control del territorio (no olvidemos la importancia propagandística del ritual funerario en contextos de conflictividad sociopolítica y/o económica). Sin embargo, la construcción y/o reutilización de estructuras chullparias se continuaría durante época inca e incluso se prolongaría hasta entrada la Colonia, con lo cual tampoco en este punto podremos establecer una cronología precisa. En cuanto a las tipologías, las estructuras chullparias varían en tamaño, forma, técnica constructiva y materiales en tal grado que tampoco a partir de estos criterios será posible muchas veces plantear una secuencia temporal.

Planteado el problema en estos términos, ante el uso continuado de las estructuras funerarias y las ofrendas recurrentes, y en función de criterios de intencionalidad y voluntad de visibili-

zar implicados en la construcción de torres chullpa, no podremos sino pensar en el fenómeno chullpario en términos de construcción y manejo (simbólico) del Tiempo y el Espacio. En este sentido, la monumentalidad chullparia no se reducirá a la aparatosidad de su arquitectura, sino que la construcción de dicha monumentalidad incorpora un amplio repertorio de elementos que van desde su distribución en el entorno hasta los propios ajuares, concebidos éstos como recurso material en la significación de una suerte de monumentalidad interior.

Vimos entonces cómo, entendiendo esta monumentalidad desde una perspectiva de análisis materialista, son muchos los autores que interpretan las estructuras chullparias como enterramientos de elite, vehículos de expresión de relaciones sociales de poder desde las cuales se sanciona y publicita la posición de status del difunto. Se interpretarán entonces desde esta óptica las estructuras chullparias como un discurso de dominación en el que confluyen una clara proyección simbólica con una nítida dimensión espacial. Desde diversas perspectivas analíticas mostramos los puntos de fisura de esta interpretación, a nuestro modo de ver errónea, pero retengamos estos aspectos de simbolismo y espacialidad y considerémoslos parte de un pensamiento específico asociado a las construcciones funerarias monumentales.

Considerando el contexto de integración política, territorial y económica imperante en el altiplano de los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku, entenderemos que la preeminencia de estructuras chullparias en el paisaje señala un tipo de apropiación del territorio apoyada en los recursos simbólicos. Desde esta perspectiva, veámos como el 'culto a los antepasados' adquiriría especial relevancia en la definición de un sistema político, ideológico y territorial que William Isbell (1997) daba en llamar 'ayllus de sepulcros abiertos', para cuya (re)producción las prácticas funerarias constituirían el elemento crucial en la cohesión identitaria de la comunidad. A través del cuidado de los restos funerarios de los muertos del grupo, los vivos establecerían así una relación de reciprocidad de la cual obtendrían estabilidad sociopolítica, protección (espiritual y terrenal) y éxito económico. En consecuencia, las estructuras chullparias pasarán de ser tumbas reales a constituir desde su ubicación-en-el-paisaje una *pacarina* desde la cual ordenar y manejar las coordenadas sociales de Tiempo y Espacio.

Contemplando todos estos elementos, estaremos finalmente en disposición de resolver que en el fenómeno chullpario, en tanto expresión de un sistema ideológico funerario, confluyen ideología, poder y territorio. Desde nuestra propuesta particular concluiremos que las estructuras chullparias, en tanto monumentos funerarios que son, no constituirán sino símbolos de ordenación territorial desde la construcción de un paisaje social que hunde sus raíces en el culto a los antepasados, y que lejos de definir en última instancia no estamos más que en disposición de reconocer e interpretar desde el mayor número de ángulos posible. Este debate es el que hemos tratado aquí de plantear. Sin con ello pretender descalificar aquellos trabajos centrados en cuestiones tipológicas y arquitectónicas, consideraremos en cambio su vaguedad a la hora de penetrar verdaderamente la variabilidad y la complejidad del fenómeno chullpario, esto es, el orden de racionalidad presente en las relaciones sociales establecidas en torno a la construcción metafórica de la realidad a partir de la monumentalización de la muerte. Descripciones formales de Chullpas tenemos ya más que suficientes y, sin duda alguna, los trabajos sistemáticos de prospección de nuevas áreas y revisión de conjuntos ya relevados no dejarán de sorprendernos con novedosos e interesantes datos. En este sentido, no quisiéramos finalizar estas páginas sin plantear entonces la necesidad de interpretar el fenómeno chullpario desde una perspectiva integradora que contextualice las estructuras chullparias social y culturalmente, debate éste que tratamos alentar desde este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGURTO, S. (1987): *Estudios acerca de la construcción, arquitectura y planeamientos incas*. Cámara Peruana de la Construcción. Lima.
- ALDUNATE DEL SOLAR, C. y V. CASTRO ROJAS (1981): *Las chullpa del río Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa superior. Período Tardío*. Tesis de licenciatura. Universidad de Chile. Santiago.
- ALONSO SAGASETA DE ILURDOZ, A. (1988): *El espacio funerario en las culturas andinas. Un estudio arqueológico y etnohistórico*. Colec. Tesis Doctorales. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- __(1989): "Las momias de los incas: su función y realidad social", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 19: 109-135.
- __(1990): "Los guauquis incaicos", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 20: 93-104.
- ÁLVAREZ, B. (1998): *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II [1588]*. M^oC. MARTÍN, J.J.R. VILLARÍAS y F. del PINO (eds.). Ediciones Polifemo. Madrid.
- AMAT OLAZABAL, H. (1960): "Informe preliminar sobre dos antiguos sitios arqueológicos de Quequerana (Moho-Puno)", en *Antiguo Perú: espacio y tiempo. Semana de Arqueología Peruana* (9-14 nov. 1959): (347-348). Librería Editorial J. Mejía Baca. Lima.
- ARANIBAR, C. (1969/70): "Notas sobre la necropompa entre los incas", *Revista del Museo Nacional*, v. XXXVI: 108-142.
- ARIÈS, P. (1983): *El hombre ante la muerte [1977]*. Taurus. Madrid.
- ARRIAGA, P.J.de (1968): *La extirpación de la idolatría del Perú [1621]*, F. ESTEVE BARBA (ed.). Biblioteca de Autores Españoles - Atlas. Madrid.
- BANDELIER, A. (1904): "On the relative antiquity of ancient Peruvians burials", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, v. 20.
- __(1905): "The aboriginal ruins at Sillustani, Perú", *American Anthropologist*, v. 7 (1): 49-68.
- __(1910): *The islands of Titicaca and Koati*. Nueva York: Hispanic Society of America.
- BENNET, W.C. (1933): "Archaeological hikes in the Andes", *Natural History*, v. XXXIII (2).
- __(1948): "A revised sequence for the south Titicaca basin", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, v. 4: 90-92.
- __(1956): *Excavaciones en Tiahuanaco [1944]*. Biblioteca Paceaña - Alcaldía Municipal. La Paz.
- BERBERIÁN, E.E. y J. ARELLANO (1980): "Desarrollo cultural prehispánico en el altiplano sur de Bolivia (Nor y Sur Lípez - Dpto. Potosí). Primera aproximación", *Revista do Museu Paulista*, v. XVII: 259-281.
- BERENQUER, J.C., C. ALDUNATE y V. CASTRO (1984): "Sacralidad en Toconce: ayer y hoy", en *Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena*.
- BERBERIÁN, E.E. y R.A. RAFFINO (1991): *Culturas indígenas de los Andes meridionales*. Alhambra-Longman. Madrid.
- BERTONIO, L. (1984): *Vocabulario de la lengua aymara [1612]*. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba. (Ed. facsimilar).
- BONAVÍA, D. (1967/68): "Investigaciones arqueológicas en el Mantaro medio", *Revista del Museo Nacional*, v. XXXV: 211-294.
- CARO BAROJA, J. (1985): *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII) [1978]*. Sarpe. Madrid.
- CIEZA DE LEÓN, P. (1984): *La crónica del Perú [1553]*. M. BALLESTEROS (ed.). Crónicas de América, 4. Historia 16. Madrid.
- COBO, B. (1964): *Historia del Nuevo Mundo [1653]*, en F. MATEOS (ed.), *Obras del P. Bernabé Cobo [1956]*. 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles - Atlas. Madrid.
- DAUELSBERG, P. (1960): "Reconocimiento arqueológico de los valles de Lluta, Vitor y la zona costera de Arica", *Boletín del Museo Regional de Arica*, v. 4: 1-8.
- __(1961): "Algunos problemas sobre la cerámica de Arica", *Boletín del Museo Regional de Arica*, 5.
- DÍEZ DE SAN MIGUEL, G. (1964): *Visita hecha a la provincia de Chuquito por... en el año 1567 [1567]*, W. ESPINOZA SORIANO (ed.). Casa de la Cultura del Perú. Lima.
- D'ORBIGNY, A. (1944): *El hombre americano [1839]*. Editorial Futuro. Buenos Aires.
- __(1945): *Viaje a la América meridional (1826-1833) [1839]*. 4 vols. Editorial Futuro. Buenos Aires.

- DUVIOLS, P. (1976): "Religión y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII", en R. JAULIN (ed.), *Etnocidio a través de las Américas*: (84-94). Siglo XXI. México.
- __(1978): "Un symbolisme andin du double: la lithomorphose de l'ancêtre", en *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes*, vol. IV, pp. 359-364. París.
- ELÍADE, M. (1973): *Lo sagrado y lo profano* [1957]. Ediciones Guadarrama. Madrid.
- FORBES, D. (1870): "On the aymara indians of Bolivia and Perú", *The Journal of the Ethnographical Society of London*, v. II.
- FRANCO INOJOSA, J.M. (1937): "Informe sobre reconocimiento de restos arqueológicos en las cabeceras del Paucartambo", *Revista del Museo Nacional*, v. VI (2): 255-277.
- FRANCO INOJOSA, J.M. y A. GONZÁLEZ (1936): "Exploraciones arqueológicas en el Perú. Departamento de Puno", *Revista del Museo Nacional*, v. V (2): 157-183.
- FRANCO RUBIO, G.A. (1998): *Cultura y mentalidad en la edad moderna*. Mergablum. Sevilla.
- FRISANCHO PINEDA, D. (1967): *Los Collas, pueblo constructor de chulpas. Puno - Perú*. Editorial "Los Andes". Puno.
- GASPARINI, G. y L. MARGOLIES (1977): *Arquitectura inka*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- GEERTZ, C. (1997): *La interpretación de las culturas* [1973]. Gedisa. Barcelona.
- GIL GARCÍA, F.M. (2000a): *Monumentalización de la muerte y culto a los antepasados. El fenómeno chullpario desde la construcción de su monumentalidad a partir del ritual funerario*. Ms.
- __(2000b): "Estructuras chullparias, espacio, pensamiento. Visibilidad e interpretación del registro arqueológico monumental". Comunicación presentada al Simposio ARQ-6 "Imagen, arquitectura y poder en la América prehispánica", *50º Congreso Internacional de Americanistas* (Varsovia, 10-14 de julio de 2000). Ms.
- __(2001): "Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la Arqueología de la Percepción", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 31: 59-96.
- __(en prensa): "Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de la tipologías. Reflexiones en torno a la construcción de un paisaje chullpario", *Revista Española de Antropología Americana*, v. 32 [2002].
- GISBERT, T., J.C. JEMIO y R. MONTERO (1994): "El señorío de los Carangas y los chullpares del río Lauca", *Revista Andina*, v. 12 (2): 427-485.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D. (1989): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* [1608]. Universidad Nacional de San Marcos. Lima. (Ed. facsímil de la de 1952).
- GUTIÉRREZ NORIEGA, C. (1937): "Ciudadelas chullparias de los wankas", *Revista del Museo Nacional*, v. VI (1): 43-51.
- HARRIS, O. (1997): "Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos", en T. BOUYSSÉ-CASSAGNE (ed.), *Saberes y memorias en los Andes*: (351-373). Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine/Institut Française d'Études Andines. París/Lima.
- HARRIS, O. y T. BOUYSSÉ-CASSAGNE (1988): "Pacha: en torno al pensamiento aymara", en X. ALBÓ (ed.), *Raíces de América. El mundo aymara*: (217-281). Alianza. Madrid.
- HUIDOBRO BELLIDO, J. (1993): "Arqueología funeraria del señorío aymara Pakasa (posTiwanaku)", *Pumapunku (2ª época)*, v. 5-6: 57-87.
- HUIZÍNGA, J. (1996): *El otoño de la edad media. Estudios sobre las formas de la vida y el espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos* [1923]. Alianza. Madrid.
- HUMBOLDT, A. von [1810]: *Vues des cordilleres et monuments des peuples indigenes de l'Amérique*. (Varias ediciones).
- HYSLOP, J. (1976): *An archaeological investigations of the Lupaca kingdom and its origins*. Ph.D. Dissertation. University Microfilms International. Ann Arbor (Mi.)
- __(1977a): "Chulpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau", *Journal of Field Archaeology*, v. 4: 149-170.
- __(1977b): "Hilltop cities in Peru", *Archaeology*, v. 30 (4): 218-225.
- ISBELL, W.H. (1997): *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*. University of Texas Press. Austin.
- KAULICKE, P. (1997): "La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción", *Boletín de Arqueología PUCP*, v. 1: 7-54.
- KIDDER, A. (1943): *Some early sites in the northern lake Titicaca basin*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 27, nº 1. Harvard University Press. Cambridge (Mass.)
- __(1948): "The position of Pukara in Titicaca basin archaeology", *Memoirs of the Society for American Archaeology*, v. 4: 87-89.

- KUBLER, G. (1986): *Arte y arquitectura en la América precolonial* [1962]. Cátedra. Madrid.
- LAS CASAS, B. de (1967): *Apologética historia sumaria* [1552-1561?], E. O'GORMAN (ed.). 2 vols. Universidad Autónoma de México. México.
- LATCHAM, R.E. (1915): *Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América*. Sociedad Imprenta-Litografía "Barcelona". Santiago/Valparaíso.
- LIRA, J.A. (1944): *Diccionario kkechuwa-español*. Universidad de Tucumán. Tucumán.
- LUMBRERAS, L.G. y H. AMAT (1968): "Secuencia arqueológica del altiplano occidental del lago Titicaca", en *Actas y memorias del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas*, vol II: (75-106). Buenos Aires.
- MARTÍN RUBIO, M.C., J.J.R. VILLARÍAS ROBLES y F. del PINO DÍAZ (1998): *vid ÁLVAREZ*, 1998.
- MASON, J.A. (1962): *Las antiguas culturas del Perú*. F.C.E. México.
- MATOS MENDIETA, R. (1980): "Primeras sociedades sedentarias del Mantaro", *III Congreso peruano: el hombre y la cultura andina*, vol. I: (285-293). Lima.
- MERCADO DE PEÑALOZA, P. (1965): *Relación de la provincia de Pacajes* [1583], en *Relaciones geográficas de Indias-Perú*, tomo I: (334-341). Biblioteca de Autores Españoles – Atlas. Madrid.
- MURRA, J.V. (1988): "El aymara libre de ayer", en X. ALBÓ (ed.), *Raíces de América. El mundo aymara*: (51-73). Alianza. Madrid.
- MURÚA, M. de (1987): *Historia general del Perú [del origen y genealogía real de los reyes incas...]* [1613], M. BALLESTEROS (ed.). Crónicas de América, 35. Historia 16. Madrid.
- NORDENSKJÖLD, E. (1906): "Arkeologiska Undersökningar I: Perus Och Bolivias Grånstraker 1904-1905", *Svenska Vetenskapakademiens Handlingar*, v. 42 (2).
- (1953): *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*. Biblioteca Paceaña – Alcaldía Municipal. La Paz.
- NUÑEZ, L. (1965a): "Prospección arqueológica en el norte de Chile", *Estudios Arqueológicos*, v. 1.
- (1965b): "Desarrollo cultural prehispánico del norte de Chile", *Estudios Arqueológicos*, v. 1: 37-85.
- (1976): "Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno", en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*: (147-202). Universidad del Norte. Santiago.
- NUÑEZ, L., P. NUÑEZ y V. ZLATAR (1975): "Relaciones prehistóricas transandinas entre el N.O. argentino y Norte chileno (Período Cerámico)", *Serie Documentos y Trabajos*, v. 6: 1-25.
- NUÑEZ, L. y T. DILLEHAY (1978): *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica (ensayo)*. Universidad del Norte. Antofagasta.
- PALACIOS, J. (1934): "Puno arqueológico", *Revista del Museo Nacional*, v. III (3): 235-240.
- PARDO, L.A. (1942): "Sillustani, una metrópoli incaica", *Revista del Museo Nacional*, v. XI (2): 203-215.
- PÄRSSINEN, M. (1993): "Torres funerarias decoradas en Caquiaviri", *Pumapunku* (2ª época), v. 5-6: 9-31.
- PAZ FLORES, P. (1982): *Construcción de la chullpa del 'lagarto' en Sillustani*. Cuzco. Ms.
- PEASE, F. (1995): *Las crónicas y los Andes*. F.C.E. Lima.
- PERERA, M. A. (1993): *La mirada perdida. Etnohistoria y Antropología americana del siglo XVI*. Monte Avila Ed. Latinoamericana. Caracas.
- POLO DE ONDEGARDO, J. (1916): *Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios, conforme al tiempo de su infidelidad* [1562?], H.H. URTEAGA y C. ROMERO (eds.). Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 1ª serie, tomo III, apéndice A: (189-204). Lima.
- POMA DE AYALA, F.G. (1987): *Nueva crónica y buen gobierno* [1615], J. MURRA, R. ADORNO y J.L. URIOSTE (eds.). 3 vols. Crónicas de América, 29. Historia 16. Madrid.
- PONCE SANGINÉS, C. (1957): "La cerámica de Mollo", *Arqueología Boliviana*, : 35-117.
- PORRAS BERRENECHEA, R. (1968): *Fuentes históricas peruanas [1954]*. Instituto Raúl Porras Berrenea, Lima.
- RAMOS GAVILÁN, A. (1976): *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* [1621], A. VALENCIA ZEGARRA (ed.). Academia Boliviana de la Historia. La Paz.
- REICHLLEN, H. (1970): "Reconocimientos arqueológicos en los Andes de Cajamarca", en *Cien años de arqueología de Perú*: (463-499). Lima.
- ROWE, J.H. (1963): "Inca culture at the time of the Spanish conquest", en J.H. STEWARD (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. II [1946]: (183-330). Cooper Square. Nueva York.

- RYDEN, S. (1947): *Archaeological resarches in the highlands of Bolivia. Eanders Boktryckeri Akiebolag. Göteborg.*
- SAGÁRNAGA MENESES, J.A. (1993): "La chullpa de Viacha", *Pumapunku* (2ª época), v. 5-6: 32-56.
- SANTO TOMÁS, D. de (1951): *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* [1560], R. PORRAS BARRENECHEA (ed.). Universidad Nacional de San Marcos. Lima.
- SERVER, J. (1993): "Los chullperíos de Pukara (Bolivia)" [1921], *Pumapunku* (2ª época), v. 5-6: 172-177.
- SFVE, I. (1922): *Bolivianinska ströftåg*. Estocolmo.
- SPEDDING, A. (1993): "Semiótica de la cocina paceña andina", *Unitas*, v. 10: 51-64.
- SQUIER, E.G. (1974): *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)* [1877]. Los amigos del libro. La Paz.
- TANTALEÁN YNGA, H.A. y C. PÉREZ MAESTRO (2000): "Muerte en el mundo andino. Investigaciones en la necrópolis inca de Cutimbo (Puno, Perú)", *Revista de Arqueología*, v. XXI (228): 26-37.
- THOMAS, L.V. (1993): *Antropología de la muerte* [1975]. F.C.E. México.
- TRIGGER, B.G. (1992): *Historia del pensamiento arqueológico* [1989]. Crítica. Barcelona.
- TRIMBORN, H. (1969): "Die chullpas von Atiquipa", en *Actas del XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. F: (393-405). Stuttgart.
- TSCHOPIK, H. (1963): "The aymara", en J.H. STEWARD (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. II [1944]: (501-574). Cooper Square Publishers. Nueva York.
- TSCHOPIK, M. (1946): *Some notes on the archaeology of the Department of Puno*, Peru. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 27, nº 3. Harvard University Press. Cambridge (Mass.)
- VÁSQUEZ, E. (1937a): "Las ruinas de Kachakacha", *Revista del Museo Nacional*, v. VI (1): 52-57.
- ___ (1937b): "Sillustani. Una metrópoli pre-incasica", *Revista del Museo Nacional*, v. VI (2): 278-290.
- ___ (1940): "Itinerario arqueológico del Kollao", *Revista del Museo Nacional*, v. IX (1): 143-150.
- VÁSQUEZ, E., A. CARPIO y D.E. VELASCO (1935): "Informe sobre las ruinas de Tankatanka", *Revista del Museo Nacional*, v. IV (2): 240-244.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, A. (1992): *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1630], B. VELASCO BAYÓN (ed.). 2 vols. Crónicas de América 68. Historia 16. Madrid.
- VILLAR CÓRDOVA, P. (1923): "Las ruinas de la provincia de Canta", *Revista Inca*, v. 1: 1-24.
- VILLARÍAS ROBLES, J.J.R. (1998): *El sistema económico del imperio inca. Historia crítica de una controversia*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- WIENER, G. (1880): *Pérou et Bolivie: Récit de voyage suivi d'études archéologiques et ethnographiques et de notes sur l'écriture et les langues des populations indiennes*. Librairie Hachette et Cie. París.