

De 'tumbas reales' a 'chullpas-en-el-paisaje' pasando por los 'ayllus de sepulcros abiertos'. Reflexiones epistemológicas sobre casi dos siglos de arqueología del fenómeno chullpario.

Francisco M. Gil García
Dpto. de Historia de América II
(Antropología de América)
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Desde que las estructuras chullparias llamasen por primera vez la atención de la arqueología en el siglo XIX, variadas han sido las interpretaciones en el enunciado de la naturaleza de estos sepulcros torriiformes que sembraron con su heterogeneidad formal el altiplano sur andino de los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku y el período Inca. Considerando la convergencia de tres dimensiones social, territorial e ideológica en la monumentalidad de las torres chullpa, este trabajo reflexiona sobre las potencialidades de alcance de las dos líneas de interpretación actualmente más discutidas: expresión arquitectónica de desigualdades sociales y relaciones de dominación en el enaltecimiento postmortem de las elites vs. representación simbólica de las identidades colectivas desde el culto a los antepasados. Así mismo, planteamos las bases de un tercer modelo centrado en la arqueología del paisaje.

ABSTRACT: From the first time that chullparian structures drew attention to the archaeology in 19th century, too many interpretations have been set up to the nature of this tower grave that scattered with their formal heterogeneity the Andean southern high plateau of the post-Tiwanaku Regional Developments and Inca period. Considering the concurrence of three social, territorial and ideological dimensions in the monumentability of chullpa towers, this paper reflect on the range potencialities of the two currently more discussed interpretation lines: social inequality and domination relationship architectural expression on the elite post-mortem exaltation vs. colective identities simbolic representation from the ancestor cult. Furthermore, we lay the foundations for a third model starting from the landscape archaeology.

0. INTRODUCCIÓN

Erguidas en su monumentalidad, las estructuras chullparias constituyen, prácticamente sin lugar a dudas, el referente arqueológico por antonomasia de un altiplano sur andino vertebrado, ecológica, cultural e históricamente, en torno al eje lacustre-salino Titicaca-Poopó-Coipasa-Uyuni. Distintas facetas de su dimensión funeraria ya resultaron meridianas para los Cronistas de Indias, y la arqueología no se ha replanteado que efectivamente las chullpas constituyen el patrón de arquitectura funeraria propio de aquellos diferentes grupos étnicos que tras el desmembramiento de Tiwanaku (ca. 900-1000 d.C.) se (re)asentaron y afianzaron en la región¹. Sin embargo, la propia singularidad monumental de las estructuras chullparias

¹ Como excepción que confirma la regla, habría que recordar la desde muy pronto desestimada propuesta formulada por Adolph Bandelier a principios del siglo XX, de que las estructuras chullparias pudieran haber funcionado como unidades de habitación y/o depósitos de alimentos (Bandelier, 1904, 1905, 1910). A este respecto, sustentaba Bandelier su hipótesis a partir de la comparación etnográfica con las viviendas circulares de piedra y adobe de los Uro-Chipaya del altiplano boliviano (aunque su tamaño no hubiera permitido realmente desarrollar unas medianas

empezaría a generar desde muy pronto un ramificado debate acerca de su naturaleza y sentido socioculturales. En el fenómeno chullpario convergerán entonces cuestiones de etnicidad, identidad, modelos de organización sociopolítica, formaciones económicas, pautas de territorialidad, ideología funeraria y/o percepción de las coordenadas espacio-tiempo, aspectos combinados de uno u otro modo con la intención de dar respuesta a sus tres dimensiones social, territorial e ideológica.

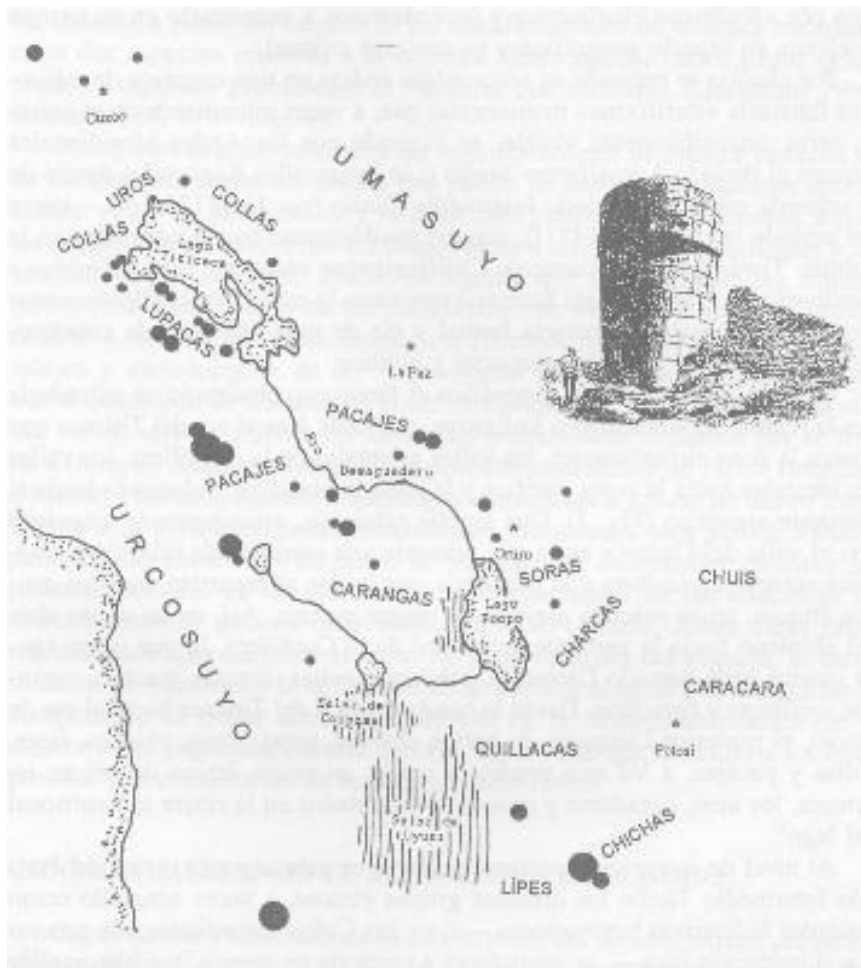


Fig. 1: Panorama étnico del altiplano meridional para los períodos de Desarrollos Regionales post-Tiwanaku e Inca. (Dcha.): Chullpas de Sillustani, en el extremo noroccidental del Titicaca, según grabado de mediados del siglo XIX de Georges Squier. ● Presencia de estructuras chullparias.

En este sentido, trataremos en estas páginas de analizar, desde la diferente triangulación de estas dimensiones, lo que para nosotros constituyen dos modelos interpretativos radicalmente opuestos: el que hemos dado en llamar *'de tumbas reales'* y el que

condiciones de habitabilidad); así como en el hecho de que muchas de las estructuras por él relevadas estuvieran vacías de restos mortuorios (consecuencia, por otra parte, del paso del tiempo y el saqueo); y en que en el interior de muchas de ellas aparecieran acumulaciones de carbones y ceniza, así como restos quemados de huesos animales e

William Isbell (1997) genera a partir su idea de '*ayllus de sepulcros abiertos*'. Con este ejercicio no aspiramos desde aquí a definir en última instancia el sentido profundo del fenómeno chullpario; todo lo contrario, pretendemos plantear el estado de la cuestión de un debate interpretativo que, a nuestro particular modo de ver, se encuentra hoy en punto muerto (Gil, 2001a: 83 y ss, [en prensa]a). No perdamos de vista que la arquitectura monumental constituye la mayoría de las veces el único registro arqueológico (en cualquier caso, el menos alterado) desde el cual interpretar el fenómeno chullpario. Tengamos en cuenta al mismo tiempo, y a pesar de su vasta área de extensión y de la diversidad del componente étnico (Fig. 1), cómo la pervivencia de los estilos arquitectónicos y la ausencia generalizada de un contexto arqueológico fidedigno en el interior de las tumbas, prácticamente imposibilitan el establecimiento de secuencias cronológicas fiables del fenómeno. Ante estas circunstancias, plantearemos finalmente, aunque sea de manera sucinta y a modo de corolario a estas reflexiones epistemológicas, nuestro propio modelo generado desde las bases de las arqueologías del paisaje y de la percepción.

1. ...Y EN EL PRINCIPIO SÓLO FUERON LOS INCAS

Considerando a los incas como cúlmen de la civilización andina, la monumentalidad de las estructuras chullparias y el nivel de técnica arquitectónica logrado por algunas de ellas, la visión que del mundo andino extrajeran los viajeros del siglo XIX vendría a sentar, desde el paradigma evolucionista unilineal imperante, las bases de esta omnipresencia de lo incaico en el altiplano. Así, con un éxito rotundo hasta mediado el siglo XX, se impondría una tendencia a reconocer que "entre las cosas dejadas por los inkas para admirar están las tumbas ch'ullpa, cuya belleza y sencillez supera cuantas obras necropólicas se conocen" (Lira, 1944: 140, 180).

incluso maíz y otras especies vegetales (testigo a su vez de determinadas actividades rituales constatadas de culto a los antepasados).

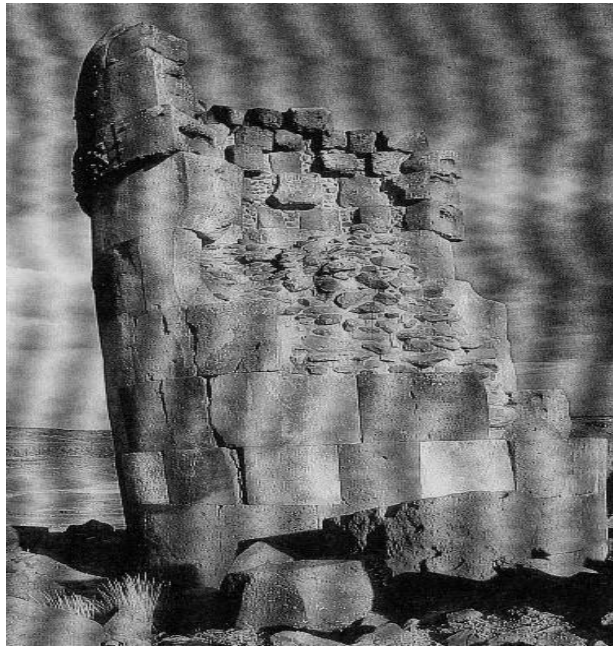


Fig. 2: Estructura chullpari en Sillustani (Puno, Perú), en la cual es posible observar el trabajo de cantería y la técnica de falsa bóveda. (Fotografía: Valadés, 1996: 42).

En función de la técnica constructiva desarrollada en parte de las estructuras chullparias hasta entonces relevadas, y destacando las chullpas del borde septentrional del Titicaca, John Rowe (1963: 226), aseguraría que “aunque construidas en territorio *Aymara*, el estilo del aparejo de piedras es *Inka*”. Todavía hoy algunos siguen discutiendo su relación directa con el ‘estilo cuzqueño’, aunque el labrado de la piedra en la región circum-lacustre ya había alcanzado cotas de perfección semejantes en época Tiwanaku (siglos VI-XI). Así, 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*, mientras que el consenso actual apunta a que las estructuras chullparias empezarían a erigirse de manera generalizada en momentos post-Tiwanaku de desarrollos regionales, y continuarían construyéndose durante el período inca e incluso durante los primeros años de la Colonia. A este respecto (y la arqueología parece confirmárselo), son cada vez más los autores que reivindican (reivindicamos) para la ingeniería aymara logros arquitectónicos que, como la falsa bóveda por aproximación de hiladas, resultaban tradicionalmente asociados a los incas, cuando éstos tan sólo los habrían copiado y/o adaptado a sus necesidades constructivas y su particular estilo arquitectónico (v. gr. Murra, 1988: 72; Paz, 1982: 10-11, *cit. in* Huidobro, 1993: 58) (Fig. 2).

Sin embargo, en un principio podría haber resultado incluso disparatado pensar si quiera que las torres chullpas fueran a dar reposo a difuntos ajenos a las elites incaicas locales.

Tomemos por caso el paraje de *Chullpa del Inca*, un conjunto de ruinas sobre una de las lomas del valle de Pachavi (dpto. La Paz, Bolivia) (Fig. 3), entre las que Alcides D'Orbigny ([1839] 1945: 1523-1525) pudo distinguir en su periplo de 1826-1833 tres tipos de enterramientos bien diferenciados, y cuya interpretación marcaría la pauta a seguir por la arqueología posterior. De acuerdo a su descripción, presidían el paisaje de *Chullpa del Inca* dos imponentes chullpas cuadradas de piedra (a todas luces traída ex profeso al lugar), una de ellas demolida en parte, 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 modelos de organización sociopolítica tardíos en el altiplano, de manera que

"Si fuera lícito emitir una opinión relativa a las grandes 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).

En consecuencia, desde planteamientos como éste, la arqueología moderna se aproximaría al fenómeno chullpario considerando las torres chullpa como enterramientos de las elites incas y/o inca-locales, asociación a partir de la cual se fundamenta toda la articulación interpretativa de ese *modelo de 'tumbas reales'*, predominante hasta hoy día y al que tan sólo en fechas muy recientes se han ofrecido alternativas.

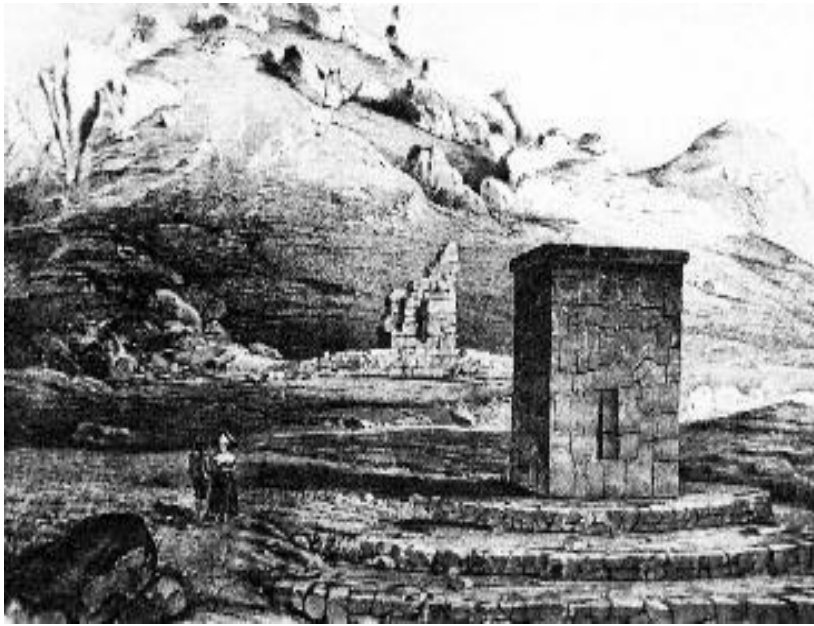


Fig. 3: Paraje de *Chullpa del Inca* según grabado de Alcides D'Orbigny ([1839] 1944: Lám. XII).

2. ARQUEOLOGÍA SOCIAL DE LA MUERTE Y ESTRUCTURAS CHULLPARIAS: EL MODELO DE 'TUMBAS REALES'

Dando un salto en el tiempo, la década de 1930 y los primeros años de 1940 marcarían una visión de las estructuras chullparias, como señalábamos, caracterizada a partir de la monumentalidad de las grandes torres de piedra labrada dispersas por el extremo septentrional del Titicaca y en las orillas del lago Umayo (Franco y González, 1936; Kidder, 1943, 1948; Palacios, 1934; Pardo, 1942; Vásquez, 1937a, 1937b, 1940). Sería por estas fechas cuando Sillustani y Cutimbo (dpto. Puno, Perú), 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 gran medida 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).

Refiriéndose 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, será también a partir de este momento cuando, desde una arqueología social de la muerte, se consolide una visión de las torres chullpa que, potenciada años después por el materialismo cultural, se mantiene con fuerza hasta el presente: las estructuras chullparias como expresión arquitectónica de las desigualdades sociales y las relaciones de dominación, enaltecimiento postmortem de las clases dirigentes.

Centrándose en criterios de tamaño, diseño y localización, y sin perder en ningún momento de vista su función funeraria, empezaría a organizarse (de manera análoga a como estaba sucediendo en el Viejo Mundo con el fenómeno megalítico) un modelo de análisis que arranca de la desigualdad social, la expropiación de trabajo que supone la construcción del monumento y la concentración de poder de convocatoria que pueda llegar a requerir un determinado agente social de cara a llevar a cabo dicha expropiación. Así, desde una aproximación materialista cultural,

"la arquitectura monumental expresa de un modo público y duradero la habilidad de una autoridad para controlar los materiales, la especialización y el trabajo requeridos para crear y mantener tales estructuras" (Trigger, 1990: 127, trad. propia).

En este sentido, puede entenderse la presencia de monumentos funerarios en tanto expresión básica del poder a partir de la apropiación de los espacios y el trabajo de aquellos sometidos a dominación social, política y económica (Trigger, 1990: 129).

En estos términos, y siempre atendiendo a criterios arquitectónicos y de acabado estético, se empezaría a hablar en la interpretación del fenómeno chullpario de propuestas cronológicas orientadas a separar lo local de lo inca. 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 de específica aplicación a la datación de las torres chullpa en la región circum-Titicaca. A este respecto, 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 constructiva².

A este respecto, utilizando cuadros tipológicos para el desarrollo de un esquema cronológico relativo, el trabajo de Ryden resulta interesante en tanto que primer intento sistemático de definir una "Cultura Chullpa" y establecimiento de una secuencia Tiwanaku-"Chullpa"-Inca para la región altiplánica al sur-sureste del Titicaca. Hablaría así de "cerámica

² Ya dedicamos otro trabajo a discutir en profundidad éstas y otras crono-tipologías de pretendida aplicación al conjunto del altiplano meridional (Gil [en prensa]), por lo que tan sólo incidiremos en estas páginas sobre aquellos aspectos puntuales necesarios para el desarrollo de la reflexión epistemológica.

chullpa” para referirse a toda aquella asociada a los enterramientos chullparios³. Del mismo modo, a la hora de analizar el registro arqueológico, asumiría una relación de contemporaneidad entre la estructura arquitectónica y la cerámica a ella asociada al tiempo de su relevamiento, algo que, como veremos, empaña las posibilidades de su definición tipológica y sus aplicaciones para la datación cronológica.

Por su parte, Alden Mason (1962) hablaría posteriormente de una “Cultura Colla o Chullpa” para referirse a los constructores de estos monumentos ciclópeos, floreciente en el altiplano entre los años 1000-1300 d.C. y envuelta en cierto halo de misterio. Cinco años más tarde, David Frisancho retomaría esta asociación en su obra *Los collas, pueblo constructor de chullpas* (1967), en la que ensalzaría a esta etnia del extremo noroccidental del Titicaca como gentes entregadas por entero al servicio de sus dioses y reyes a través de la labor titánica que implicaba la construcción de las torres chullpa (Fig. 4).



Fig. 4: *Los collas, pueblo constructor de chullpas*. Portada de la obra de David Frisancho (1967), en la que el joven artista puneño Diego Ticona recrea la construcción de una torre chullpa como el titánico esfuerzo de unas gentes entregadas por entero al servicio de sus reyes y dioses.

En este contexto, con el referente de fondo de esa “Cultura Chullpa” definida por Stig Ryden que marcaba un estadio local previo al horizonte inca, la arqueología posterior a la

³ 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

década de 1940 se volcaría en los trabajos de reconocimiento del altiplano circum-lacustre. Pese a que durante mucho tiempo (aunque desgraciadamente todavía haya quien siga aplicando este criterio) tan sólo se relevaron aquellas estructuras de mayor envergadura arquitectónica, mejor estado de conservación o que destacaran por algún tratamiento especial de su superficie externa, lo cierto es que el volumen y la heterogeneidad formal de los chullpares empezaría a multiplicarse de manera significativa, permitiendo con ello empezar a plantear una perspectiva espacial más amplia del fenómeno chullpario. Así mismo, el hecho de que la investigación etnohistórica de mediados de siglo empezara a volcarse en la recomposición del mosaico étnico-político y económico-territorial del altiplano durante el período inca y al tiempo de la conquista española, permitiría añadir dos nuevas variables a la interpretación del fenómeno chullpario: el componente identitario y el análisis territorial.

En este sentido, la segunda mitad de la década de 1970 y los estudios de John Hyslop marcarían un punto de inflexión en el proceso de semantización de las torres chullpa. Desde su estudio de 23 sitios Lupacas y su relevamiento de más de 170 estructuras chullparias, Hyslop aportaría, acorde con las posibilidades que venían ya manejándose, la primera periodización de torres chullpa con fechas concretas dentro del marco cronológico general circum-lacustre (Fig. 5). Definiría así una *Fase Altiplano* (ca.1100-1450) ('Período expansivo altiplánico' según Ponce, 1957), en la que los Lupacas (como otros señoríos aymaras) detentarían tras la caída de Tiwanaku 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 (Hyslop, 1977a: 150, 1977b: 223-225).

Así, quedaría establecida por Hyslop (1977a: 155-160) una nueva tipología de estructuras chullparias, en la que a la Fase Chucuito-Inca correspondería chullpas de 'estilo cuzqueño', con presencia de nichos interiores y grabados exteriores de felinos y reptiles. Un tipo subsidiario vendría constituido por chullpas cuadradas de piedra (o base de piedra y cuerpo de adobe) que, como ya apuntaran Ryden (1947; 'Tipo 5') y Tschopik (1946; 'Tipo IV'), encajaría también dentro del período incaico y que corresponderían a la elite inca-local (v.gr. también Huidobro, 1993; Tantaleán y Pérez, 2000).

Desde este planteamiento, las estructuras chullparias representarían entonces para Hyslop (1977a: 151, 1977b: 225) los sepulcros monumentales de los gobernantes Lupacas, pero lo verdaderamente significativo de su análisis es la integración por vez primera de las tres dimensiones social, territorial e ideológica de las estructuras chullparias. Por un lado, estaría la

"cerámica chullpa" no encaja con ninguna otra clasificación tipológica regional, tomando como ejes de referencia las propuestas por Wendell Bennett (1956) y, más recientemente, Guillermo Lumbreras (1974).

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 (Hyslop 1977a: 151-152). En este punto, Hyslop utiliza 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 por el que Hyslop (1977a: 152 y nota 8) relaciona toponimia y onomástica de cara a una posible interpretación de la necrópolis chullparia de Cutimbo como sepulcro de este curaca.

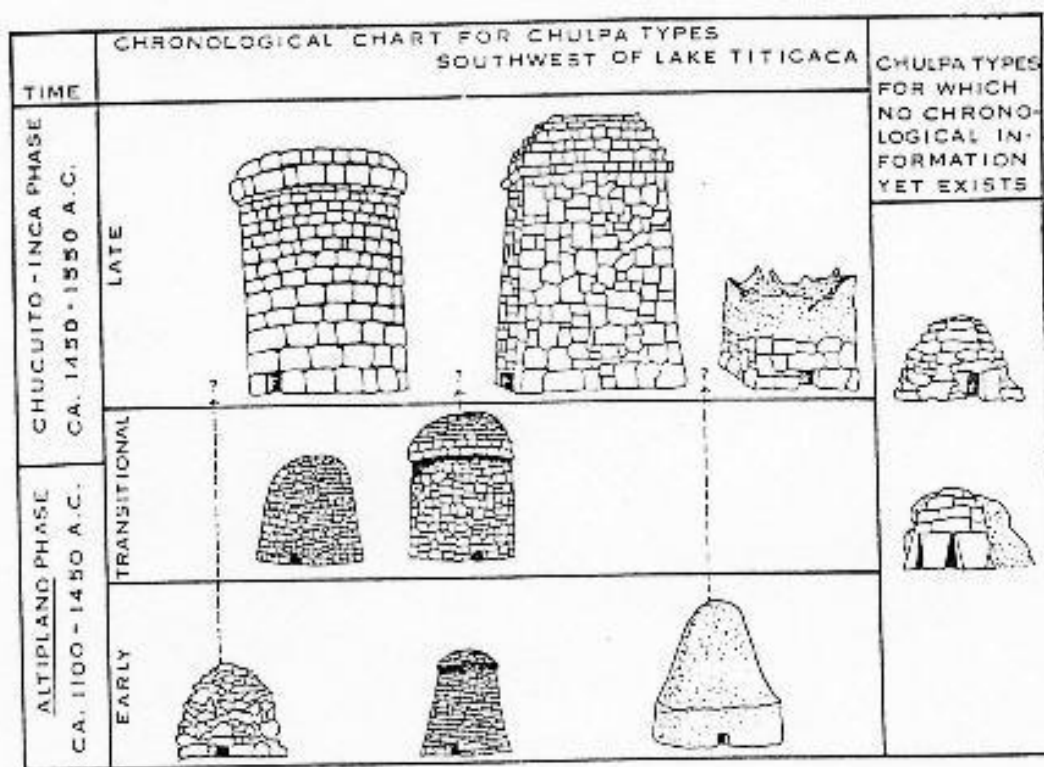


Fig. 5: Tipología de estructuras chullparias según John Hyslop (1977a: 155) según su particular división cronológica del fenómeno chullpario.

A este respecto de posible marcador territorial, y en función de su forma (similar a las chullpas de Arko Punku relevadas por él mismo en la región de Cutimbo), Hyslop verá estructuras chullparias en la representación de los mojones de los caminos incaicos hecha por Guamán Poma de Ayala ([1615, f. 352 [355] y f. 354 [357] 1987: 357 y 359, respectivamente), interpretación ésta que tras una lectura detallada del cronista resultaría, a nuestro modo de ver, errónea.

Del mismo modo, volviendo a su acepción estrictamente funeraria, Hyslop (1977a: 153-154) asociaría las estructuras chullparias a una función ceremonial ligada a segundos funerales y a ceremonias anuales en honor de los difuntos. Ahora bien, directamente derivada de su caracterización como enterramientos reales, su análisis pondría mayor empeño en la caracterización de las estructuras chullparias como indicadores de status. En este sentido, la nobleza Lupaca estaría sancionando a través de los monumentos funerarios 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, revisando las conclusiones de Hyslop y a la luz de lecturas alternativas de los elementos manejados, creemos estar en disposición de desmontar el *modelo de 'tumbas reales'* como interpretación única del fenómeno chullpario. Pero vayamos por partes.

Cuando son pocas las chullpas de las que se tiene noticia resulta tentadoramente sencillo pensar en mausoleos de las elites, de modo que en un contexto andino donde lo inca se sitúa en el escalafón culturalmente más elevado llega incluso a resultar obvia su asociación con las elites incaicas. De igual manera, a medida que el número y las formas de estructuras chullparias aumentan y se alcanza a distinguir un período intermedio entre Tiwanaku y el Tawantinsuyu, es evidente que esta asociación se modifique para dar cabida a los señores locales, especialmente al ir adquiriendo mayor relevancia sus diferentes identidades étnico-territoriales. Hasta aquí todo parecería encajar dentro de una lógica de sanción de las desigualdades sociopolíticas a partir de monumentos funerarios, máxime cuando es posible atestiguar enterramientos en los que predominan cráneos deformados, tradicionalmente interpretados como distintivo de alto rango (v.gr. D'Orbigny, [1839] 1945: 1545-1546; Ryden, 1947: 315, mapa 58; Tschoepik, 1946: 11). Desde este punto de vista, la reunión de torres chullpas en un mismo sitio arqueológico estaría indicando cierta tradición de enterrarse en un mismo lugar por parte de las elites locales, constituyendo algo así como panteones familiares. No obstante, creemos que la situación se complica cuando el número de estructuras chullparias se multiplica considerablemente como está ocurriendo, y encontramos además algunas formas de reducida majestuosidad (en comparación con las grandes torres monumentales).

A la fecha de hoy queda aún mucho trabajo por hacer antes de poder presentar un censo detallado de todos los chullpares del altiplano meridional, lo cual exigiría revisar relevamientos antiguos y coordinar las investigaciones que actualmente se vienen realizando desde diferentes puntos de vista, a veces de difícil contraste entre sí. Por otra parte, como consecuencia de esa tendencia selectiva de relevamiento que antes señalábamos (y que por

otra parte favorece en sumo grado este tipo de interpretación de tumbas de elite), son pocos los estudios regionales que permiten poner en práctica no ya análisis de arqueología del paisaje, sino al menos de arqueología espacial. A este respecto, no es extraño encontrar referencias (especialmente en trabajos antiguos) a estructuras de menor envergadura o deteriorado estado de conservación asociadas a grandes torres chullpa, descartadas por estos motivos del análisis, algo que falsea tremendamente la realidad del registro arqueológico. En consecuencia, no vamos a negar rotundamente que las estructuras chullparias funcionasen como 'tumbas reales', sino que defendemos que no sólo los señores incas o locales construirían este tipo de torres funerarias, lo que permite extraer una lectura alternativa y/o complementaria del fenómeno chullparia muy diferente. Así mismo, y pese a que nuestro modelo particular se aleje del materialismo cultural (Gil, 2000), no anulamos tampoco la posibilidad de que algunas estructuras chullparias, sí puedan estar expresando desde su monumentalidad maximizada las desigualdades sociales y las relaciones de dominación. A nuestro modo de ver las cosas, encajarían aquí muy especialmente aquellas que hubieran sido construidas en esos momentos tardíos de reconfiguración política de las sociedades locales del altiplano sur como consecuencia de la irrupción incaica, aspecto éste del reordenamiento de relaciones de poder sobre el que la arqueología todavía tiene bastante que decir.

Hecha esta aclaración, regresemos a la triangulación de dimensiones social, territorial e ideológica que sustenta las bases del *modelo de 'tumbas reales'* en los términos en que tradicionalmente viene planteándose, para desde su comentario desarrollar algunas objeciones. Centraremos nuestra crítica en sus propuestas interpretativas de corte social e ideológica, dejando la territorial para el momento en que abordemos las bases sobre las cuales se asienta el *modelo de 'ayllus de sepulcros abiertos'* y nuestra aplicación del mismo a los análisis de paisaje.

Sin entrar en materia, simplemente llamaremos la atención acerca del papel y la función social de las momias de los Incas (Alonso, 1989), así como en la celebración en tiempos incaicos del *Pacarico*, ceremonia ligada a una suerte de segundos funerales y rituales anuales en honor de los difuntos (Alonso, 1988: 456-470). Desde este referente, Hyslop (1977a: 153-154) pensaría en algo parecido para las elites incas e inca-locales que, según su interpretación, serían enterradas en las torres chullpa. En este punto, es frecuente que los partidarios del *modelo de 'tumbas reales'* apelen a cuatro grabados de Felipe Guamán Poma de Ayala (Poma de Ayala, [1615: ff. 287 [289], 289 [291], 293 [295], 295 [297], 1987: 285, 287, 291, 293) (Figs. 6.a-d, respectivamente) como prueba gráfica de esta propuesta, si bien un análisis iconográfico detallado de los mismos nos permitirá, cuando menos, plantear algunas réplicas al respecto.

Desde el punto de vista de esta asociación entre las chullpas y los entierros de elite, los folios 287 [289] y 295 [297] del texto original (Figs. 6.a y 6.d) resultaran cruciales en el sustento de este argumento. En el primero de ellos Guamán Poma dibuja parte del ritual funerario asociado al entierro del Inca, mientras que la glosa del segundo apunta a un real entierro⁴, apareciendo en ambos un sepulcro de tipo chullparioy en cuyo interior se representan restos óseos pertenecientes a entierros anteriores. Por su parte, el f. 289 [291] (Fig. 6.b) mostraría el momento de llegada de una comitiva fúnebre a una estructura chullparia; y el f. 293 [295] (Fig. 6.c) un bulto funerario ante la entrada de su sepultura y al cual se están ofreciendo libaciones como parte del ritual funerario. En ambos casos aparecen nuevamente restos óseos de sepelios anteriores, aspecto éste que introduce cierta nota de contradicción en el modelo de interpretación.

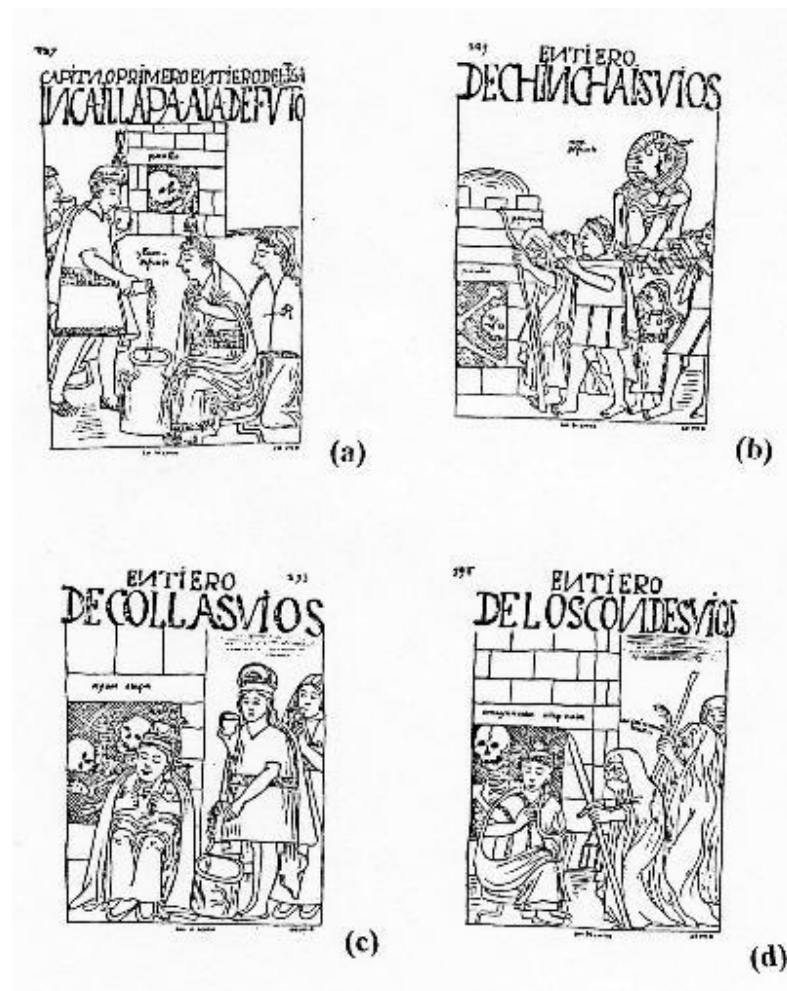


Fig. 6: Distintas escenas de culto a los difuntos y posibles estructuras chullparias según grabados de Felipe Guamán Poma de Ayala [1615].

⁴ “*Amayanacan utapnaca* [aymara: ‘De los muertos sus casas’]/ *Cauquiromanata mallco* [aymara: ‘¿Adónde te has entrado, rey?’. Seguimos la transcripción paleográfica y la traducción dadas por J. Murra, R. Adorno y J. Urioste en su

Bien pudiera ser que los grabados de Guamán Poma estuvieran influidos por algunos elementos propios de la iconografía europea de la muerte, y que por eso aparezcan en el interior de los sepulcros calaveras y esqueletos; pero vamos a suponer que no. En este sentido, aunque sin vincularlo específicamente a estructuras chullparias, ya Alicia Alonso (1988: 366-367, 413) sugeriría la idea de que, de haber sido enterramientos de elite, los sepulcros de estas figuras no habrían albergado restos óseos sueltos sino bultos funerarios. Por otra parte, considerando que van a ser las elites las que sean enterradas en unos monumentos que expresan su capacidad de convocatoria del grupo y expropiación de su trabajo para su propio enaltecimiento postmortem, ¿cómo encajar la presencia en sus tumbas de restos óseos anteriores?

La única respuesta que podría presentarse a este respecto, tomando en consideración prácticas de necropompa, es la de que tales restos pertenecen a siervos sacrificados para acompañar a su señor en la otra vida, algo que el Padre Bartolomé Álvarez pareciera estar atestiguando cómo

“Los sepulcros [chullpas] eran construidos en alto [...] según la dignidad del difunto y su nobleza, y según el valor de la gente o de su linaje que lo enterraba [...]. 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” [...]

“En la baja bóveda de este sepulcro enterraban [a] los nobles, y con ellos sus sacrificios. En partes donde no alcanzaba la piedra, hacían estos sepulcros de adobes, menos anchos que altos. En algunas partes hacían el cimientado hueco, sin puerta baja, a manera de pozuelo, y allí los enterraban y arriba les ponían los sacrificios. Otros, haciendo el cimientado macizo, en la bóveda de arriba ponían todos los muertos –asentados los curacas en sus sillas y los demás sin ellas-” (Álvarez, [1588, caps. 162-163] 1998: 92-93).

Ahora bien, ¿qué sentido puede llegar a tener una ideología de dominación política que sepulta a sus gobernantes bajo tierra, dejando sus majestuosos monumentos funerarios abiertos y a sus siervos a la vista de cualquiera? Es cierto que en la arqueología de los grandiosos monumentos funerarios (y estamos pensando por ejemplo en las pirámides de Egipto, la tumba-templo de Pakal en Palenque, o en la tumba del Señor de Sipán en el peruano valle de Moche) se han encontrado previas a la cámara del difunto antecámaras con los cuerpos que fueron sacrificados como parte de sus ofrendas. Sin embargo, pensemos otra

vez en esos 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, por más que fuera para adoración de sus súbditos. Seguramente busquemos en balde, ya que desde el tipo de concepciones ideológicas que sustentan este tipo de ritual funerario resultaría algo impensable, en tanto que estaría restando prestigio al difunto.

Por otra parte, volviendo con ello a una cuestión ya planteada, si cada torre chullpa correspondiera a un personaje de elite, sepultado a veces 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 el esfuerzo humano y el gasto material y temporal necesarios para la construcción de cada una de las numerosísimas chullpas existentes. Así mismo, preguntémosnos 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 veces a él asociadas (aún considerando que no todas las chullpas fueran contemporáneas). Los posibles resultados de una operación matemática planteada en estos términos invalida nuevamente cualquier interpretación del fenómeno chullpario como ideología funeraria única y exclusiva de las elites.

(Pasando por alto estas críticas, y) planteada la dimensión social de las estructuras chullparias en términos de desigualdad, su dimensión territorial podría surgir casi automáticamente asociada al monumento como marcador de los dominios de un señor local, como veíamos que apuntaba John Hyslop. Aplicando modelos fundamentados en la Teoría del Lugar Central, alguien podría pensar (por analogía con otros contextos de arquitectura funeraria monumental) que trazando Polígonos de Thiessen en torno a las torres chullpas sería posible establecer unidades sociopolíticas y/o escenarios de explotación económica ligados a esas elites. Sin embargo, los patrones de distribución espacial segmentarios de los grupos andinos y el modelo económico de "archipiélagos verticales" definido por John Murra (1972, 1975, 1980) para el altiplano presentan nuevamente objeciones al *modelo de 'tumbas reales'*. Así, en función de un máximo aprovechamiento de recursos y pisos ecológicos, cobra especial relevancia a este respecto el hecho de que los campos, pastos, aguas y animales no recaen sobre personas físicas particulares como propiedades enajenadas, sino que, a través de los grupos familiares, pertenecen al dominio colectivo de sus ayllus, unidad socio-política y económica mínima, en la que confluyen tanto la comunidad de los vivos como la de los muertos.

Desde esta perspectiva, plantearía William Isbell (1997) su *modelo de 'ayllus de sepulcros abiertos'*, partiendo de una definición del ayllu andino según la cual éste queda constituido

“como un grupo de gente que posee en común unos recursos atribuidos a un fundador o ancestro y cuyos miembros pueden por lo tanto ser ordenados de acuerdo con el parentesco cuando el fundador es esgrimido como un ancestro común. Cuatro elementos resultan esenciales. Tres de éstos son el grupo social, los recursos comunes y el ordenamiento de acuerdo al parentesco. El cuarto elemento mantiene a los otros tres unidos: un fundador o ancestro” (Isbell, 1997: 98-99, trad. propia).

3. 'AYLLUS DE SEPULCROS ABIERTOS' Y ESTRUCTURAS CHULLPARIAS: IDEOLOGÍA, IDENTIDAD Y ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO DESDE LA EXPRESIÓN MONUMENTAL DEL CULTO A LOS ANTEPASADOS.

Sin entrar en mayor detalle acerca de las concepciones de la muerte en el mundo andino ni del papel desempeñado por el ritual funerario en la reproducción social (*v.gr.* Alonso, 1988, 1989; Kaulicke, 1997), señalaremos como aspecto crucial que el mantenimiento del ayllu dependerá del correcto cuidado de los cuerpos de sus difuntos, a través del cual se está asegurando su permanencia en el mundo de los muertos, al tiempo que se logra su favor para el mundo de los vivos. Desde esta perspectiva, y sin perder de vista su caracterización como unidades funerarias de deposición formal, estaremos entonces en disposición de abrazar un giro semántico que nos permita, desde la ideología del culto a los antepasados, contemplar las estructuras chullparias como expresión de la identidad del ayllu desde el no-tiempo de la muerte monumentalizada. En este sentido, será desde el ritual funerario y las atenciones prestadas recurrentemente a los bultos mortuorios como la ideología del culto a los antepasados cobre especial relevancia en la (re)producción social. Así, Pierre Duviols (1976: 89) señalará cómo

Desde este punto de vista, señalará Pierre Duviols (1976: 89) 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”.

Considerando estos planteamientos es como la propuesta de 'ayllus de sepulcros abiertos' planteada por William Isbell (1997) cobrar especial interés en la interpretación del

fenómeno chullpario. De acuerdo con 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 al hilo de prácticas de interacción ritual con los antepasados representados por esos bultos funerarios. A cambio, como ya hemos apuntado, 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).

Visto así, sobre las estructuras chullparias se estaría volcando a partir de ese principio de monumentalización de la muerte un triple principio de significación (codificación de órdenes simbólicos), dominación (autorización y asignación de recursos) y legitimación (regulación normativa de dicha asignación) (Fig. 7). En este sentido, por más que el mundo de los vivos pueda responder a un patrón de asentamiento disperso y a una estructura social segmentaria, el mundo de los muertos corresponderá desde esta óptica a un área de enterramiento comunitaria y a una ideología de la unidad, de ahí la importancia de los ancestros.

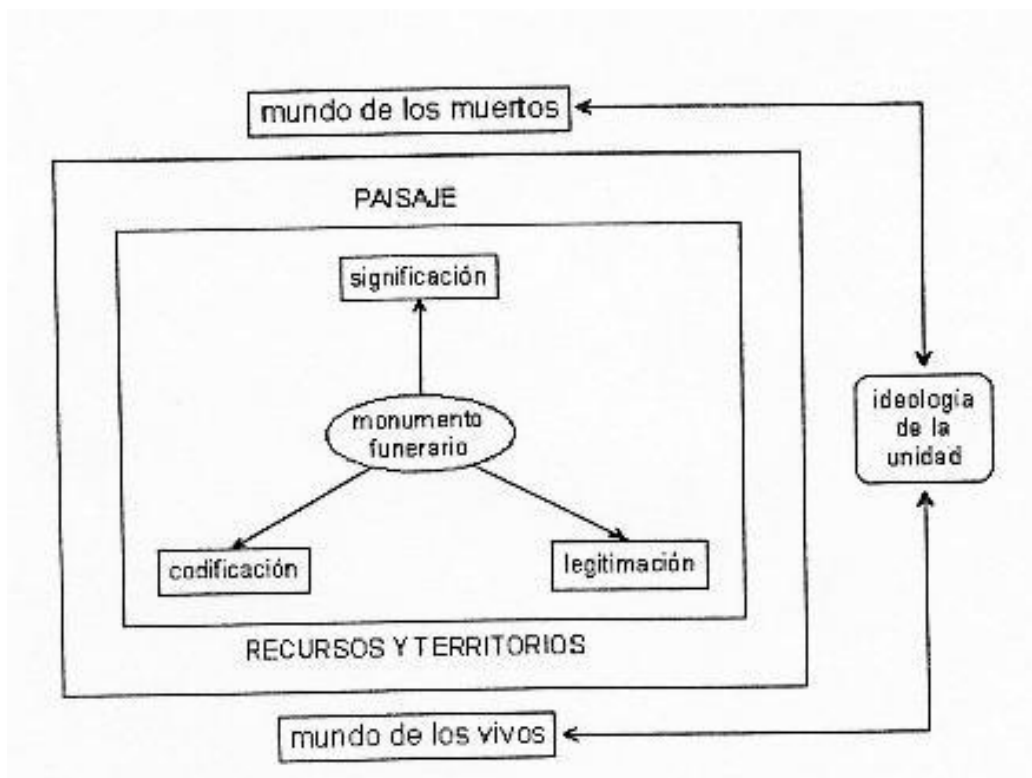


Fig. 7: Los monumentos funerarios desde la 'ideología de la unidad'.

Consideremos así el marco de conflicto que caracteriza al altiplano meridional posterior al derrumbe de Tiwanaku, marcado por la (re)construcción de las entidades político-territoriales y las rutas y escenarios económicos (y lo mismo sucedería algunos siglos más adelante con la irrupción de los incas en la región) (v.gr. Berberían y Raffino, 1991: cap. 5; Hidalgo, 1982; Lumbreras, 1974; Murra, 1988). De este modo, caracterizado el período de Desarrollos Regionales post-Tiwanaku por la revitalización y autoafirmación de las identidades étnicas y sus entidades político-territoriales, la ideología funeraria cobrará especial importancia en ese reordenamiento del altiplano. Por consiguiente, en tanto que expresión arquitectónica cargada de simbolismo de cara a la producción y reproducción de unas relaciones de poder en y desde el espacio a partir de la ideología religiosa, las estructuras chullparias estarían al mismo tiempo participando de una acción social y una acción simbólica. Por una lado, la movilización de gentes y recursos económicos desde la interacción social y el corporativismo; por otra parte, la posición que expresan sus resultados dentro del paisaje social construido.

Veámos en la definición de ayllu dada anteriormente cómo el parentesco constituye para las sociedades andinas la estructura organizativa fundamental en lo político, lo social y lo económico, y cómo desde el culto a los antepasados la muerte constituirá simplemente un último rito de paso de cara a constituir "la continuidad temporal del orden ontológico o, por lo menos, la semejanza, que es su aspecto simbólico" (Thomas, 1993: 255). En este sentido, convertida la comunidad de los muertos en protectora de la comunidad de los vivos, sus restos mortuorios pasarán a ser tratados como símbolos sagrados, en pos de lo cual adquirirán "la función de sintetizar el *ethos* del pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético- y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas abarcativas acerca del orden" (Geertz, 1997: 89). En consecuencia, el orden ideal de lo sagrado actuaría sobre la práctica social y política del grupo de manera que la prosperidad de la comunidad dependa del correcto cuidado de sus muertos. El culto a los antepasados constituye así una fuerza conservadora del orden social y territorial que ata al individuo a una comunidad y a una tierra protegidas por sus ancestros, y para que quede claro ahí están los monumentos.

Sobre este principio descansará la idea de legitimidad territorial ancestral sobre la cual Willian Isbell construye todo su modelo. Los cuerpos de los antepasados, desde su manipulación simbólica, refieren solidaridad, jerarquía e identidad grupal para los miembros vivos de la comunidad. Así, las relaciones entre los vivos y los muertos (reales o ficticias) describirán relaciones sociales y políticas fundamentadas sobre la idea de que cada grupo tiene su espacio, establecido por los ancestros y reclamado por sus descendientes a partir de las estructuras chullparias en términos de status y propiedad de la tierra. En consecuencia, uniendo las genealogías, las relaciones socio-económicas y la construcción del paisaje, resolveremos entonces que la semantización del *espacio* funerario revertirá en legitimación del *territorio*. Consecuentemente, diremos que la (re)negociación simbólica del orden social a través de la práctica funeraria está significativamente estructurada en el tiempo tanto como dentro del espacio (monumental). En este sentido, el *no-tiempo de la muerte* se concebirá espacialmente actualizando la eternidad en los paisajes sociales, de tal manera que el Tiempo, como abstracción de referencia móvil, se colocará al servicio del Espacio en tanto relación de hechos observables con referencias inmóviles, constituyendo con ello un principio de ordenación desde la metáfora. En estos términos, ante el aparente uso del no-Tiempo que rige el culto a los antepasados, el Espacio se cargará de valor desde su vinculación con lo sagrado, constituyendo así un referente esencial para la identidad del grupo (Hernando, 1999a, 1999b).

Ahora bien, del mismo modo que antes lo apuntábamos para la hipótesis de que las estructuras chullparias correspondieran exclusivamente 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 notoriamente alejados entre sí. En este sentido, tanto William Isbell (1997: 148, 151, 156-157) como Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1988: 250) señalan 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 que podamos caracterizar 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. Consecuentemente, 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), 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 identitario⁵. Sin embargo, juzgamos que el eje de esta propuesta estaría imprimiendo en cierto modo una carencia de sentido al esfuerzo que va implícito en la construcción monumental, igual que un templo se construye 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. Considerando así este punto, nuestro comentario crítico al modelo ideológico-arquitectónico de 'sepulcros abiertos' planteado por William Isbell pasa por 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, 1990) y la litomórfosis 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).

Plantear 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 2001a: 80-82, [en prensa]b), y desde la consideración de las estructuras chullparias como la construcción monumentalizada 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, en función de ese contexto de tensiones múltiples anteriormente esbozado, 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 sino ser 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, aspectos éstos que nos llevan a plantear nuestro *modelo de 'chullpas-en-el-paisaje'*.

⁵ 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; Latcham, 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). Así mismo, para una visión introductoria del papel que de cara ala producción de enfermedad juegan hoy las estructuras chullparias y los restos funerarios que en ellas aparecen entre las poblaciones del altiplano, *v.gr.* Fernández, 1995, 1998: 51, 79-90.

4. 'CHULLPAS-EN-EL-PAISAJE' O MANEJOS SIMBÓLICOS DEL ESPACIO ALTIPLÁNICO. BASES DE UN NUEVO MODELO DE INTERPRETACIÓN DEL FENÓMENO CHULLPARIO.

A grandes rasgos, diremos que cualquier uso ("exclusivo") del *espacio* necesita de su previa apropiación, como continente y contenido, de lo que derivan una serie de transformaciones (ambientales y culturales) que lo conviertan en *paisaje*. A partir de aquí, el paso a la noción de *territorio* implicará el resultado de todas aquellas acciones sociales, políticas y económicas que acontezcan tanto dentro como fuera de sus *fronteras*, considerando que toda apropiación implica un reconocimiento legal y/o cultural, asumido por el conjunto social y, a ser posible, refutado por la Historia. En este sentido, por más que se hable constantemente de un valor cuasi sagrado de las fronteras (consecuencia directa, por otro lado, de la concepción moderna del Estado-Nación), asumiremos que un territorio en sí mismo no significa nada, dotado de significado únicamente en estrecha unión a los intereses de sus agentes sociales, de ahí la constante manipulación ideológica de la Historia sobre el Territorio en busca de su legitimación. De este modo, será a partir de instancias políticas, económicas e ideológico-culturales, como la organización territorial se derive en un control ideológico y/o militar que aspire a censurar positivamente el territorio construido. Más allá de 'la política' y 'lo político', resolveremos entonces que lo fundamental a la hora de legitimar cualquier acción social queda constituido a través de la representación, simbolización y hasta dramatización de las relaciones sociales (y) de poder. En este punto, la visibilización monumental constituirá entonces un eje fundamental del discurso legitimador.

Con todo lo hasta aquí señalado, podemos resolver que las estructuras chullparias devendrían entonces al mismo tiempo de una acción social y una acción simbólica. Por un lado, la movilización de gentes y recursos (ya sea, según modelos, desde la sanción de las desigualdades o desde el corporativismo comunitario); por otra, la posición que detenta su propia expresión arquitectónica monumental dentro del paisaje social construido. Así pues, la crítica que desde nuestro modelo particular de '*chullpas-en-el-paisaje*' hacemos tanto al *modelo de 'tumbas reales'* como al de '*ayllus de sepulcros abiertos*' aquí presentados, no es otra que la de un excesivo celo en los estudios formales de "Chullpas", en serio detrimento de las dimensiones simbólicas de las estructuras chullparias en tanto que elementos constitutivos de un paisaje social. En este sentido, como hemos venido tratando de subsanar desde diversos trabajos, entendemos que el fenómeno chullpario se ve necesitado de un análisis que profundice en sus dimensiones espaciales y perceptivas. En tanto que expresión monumental de una ideología funeraria, el fenómeno chullpario debiera definirse no sólo desde sus estructuras formales, sino también (y mucho más importante) a partir de la intencionalidad puestas en éstas por sus constructores y por sus resultados sociales, especialmente en términos de manipulación ideológica del territorio y de visibilidad en el paisaje.

Por más que algunos hayan planteado, como veíamos, el establecimiento de una tipología cronológica de las estructuras chullparias, más bien formulamos nuestro modelo desde el convencimiento de que no existe una secuencia evolutiva globalizante de todo el

fenómeno. Al contrario, nos parecería más apropiado pensar en formas seleccionadas desde adscripciones étnicas y/o voluntades y estrategias específicas de expresión visual proyectadas sobre el entorno circundante (Gil, 2001a: 82-90, [en prensa]b), al tiempo que orientamos la continuación de nuestro trabajo a tratar de resolver los cambios de forma y sentido que estos tres aspectos experimentarían durante el período Inca (Gil, 2001b). Consideraremos entonces la monumentalización del *paisaje* como un ejercicio permanente de apropiación del *espacio* y de constitución de ese paisaje como *territorio*, cuyo resultado será la metáfora visual (Criado, 1991). Desde esta perspectiva, las estructuras chullparias quedarían revestidas de un capital simbólico proveniente por igual de su forma y dimensiones, del tratamiento externo de superficies, de su localización en el paisaje y en el entramado local y regional de distribución de asentamientos, así como de las expresiones de cultura material a ellas asociadas y, cómo no, de la cantidad/calidad de los bultos funerarios en ellas depositados. Al mismo tiempo, como ya señalábamos, a través del ritual funerario, por apelación a los ancestros, las torres chullpa se pondrían al servicio de la reproducción social mediante la racionalización del orden social a través de la manipulación del pasado. En consecuencia, las estructuras chullparias harán que la mutabilidad del Tiempo se torne inmutable en el Espacio desde el no-tiempo de la muerte, naturalizando las situaciones de competencia económica y de tensiones territoriales del presente desde la dimensión ancestral. Es desde este ángulo desde donde consideramos que el trabajo de William Isbell (1997) supone un interesante punto de inflexión en la interpretación del fenómeno chullpario.

Más allá de cuestiones materiales (materialistas), de crono-tipologías y de diferencias entre modelos locales, incas e inca-locales, nuestra propuesta de '*chullpas-en-el-paisaje*' arranca de una reordenación de materiales naturales que genera un espacio cultural visible y permanente en el paisaje (Gil, 2001a: 87-89, [en prensa]b). Así, recurriendo al monumentalismo de las estructuras chullparias como expresión propagandística de la muerte y la identidad en tiempos de inestabilidad sociopolítica y económico-territorial, pensamos que queda constituido un paisaje chullpario particular que, desde prácticas socioeconómicas, implica unos efectos ambientales y, al mismo tiempo, plantea una ocupación simbólica del espacio a partir de la cual se ordena y legitima su ocupación territorial efectiva. Es por ello que planteamos una interrelación de *acontecimientos* socioculturales⁶ y estructuras chullparias que se ve atravesada por los conceptos de ideología y poder, conjugados éstos como estrategias particulares de cada conjunto chullpario contextualizado (Fig. 8).

En este sentido, es a partir de este planteamiento como consideramos que el monumentalismo de las torres chullpa resulta consecuencia de la conjugación y articulación de una serie de espacios (interior de la tumba, apariencia externa y visibilidad en el entorno). En

estos términos, la preeminencia de chullpas-en-el-paisaje, desde los recursos simbólicos emanados de su visibilidad, constituirá u elemento de reivindicación territorial que relaciona la estructura chullparia con el Tiempo a partir de las antepasados. Es así como hablamos entonces de *regularidades*, refiriéndonos a aquellas formas concretas de relación de las torres chullpa con su entorno. A partir de ellas, en definitiva, entendemos que se estarían proporcionando unas 'soluciones chullparias' a las tensiones territoriales que, desde la monumentalidad exterior de la construcción funeraria permiten alcanzar la racionalidad que opera en la construcción del paisaje como representación metafórica de la realidad (Fig. 9).

En estos términos, concluiremos que las torres chullpa, en tanto monumento, se hacen sí mismas en y desde su emplazamiento, a partir del capital simbólico acumulado por sus formas arquitectónicas, la percepción de sus volúmenes en el entorno y su efecto en la construcción de un paisaje. Considerando el '*ayllus de sepulcros abiertos*', si las estructuras chullparias sintetizarían el *ethos* de la comunidad, con lo cual su construcción estaría apelando a una estrategias concretas de manejo (simbólico) del espacio de referencia (a)temporal (Gil, 2000). Así mismo, en función de ello, su monumentalidad constituirá, ante todo, un recurso para determinar la experiencia del observador y regular culturalmente, de manera racional e ideologizada, una práctica social que el tiempo constata y perpetúa.

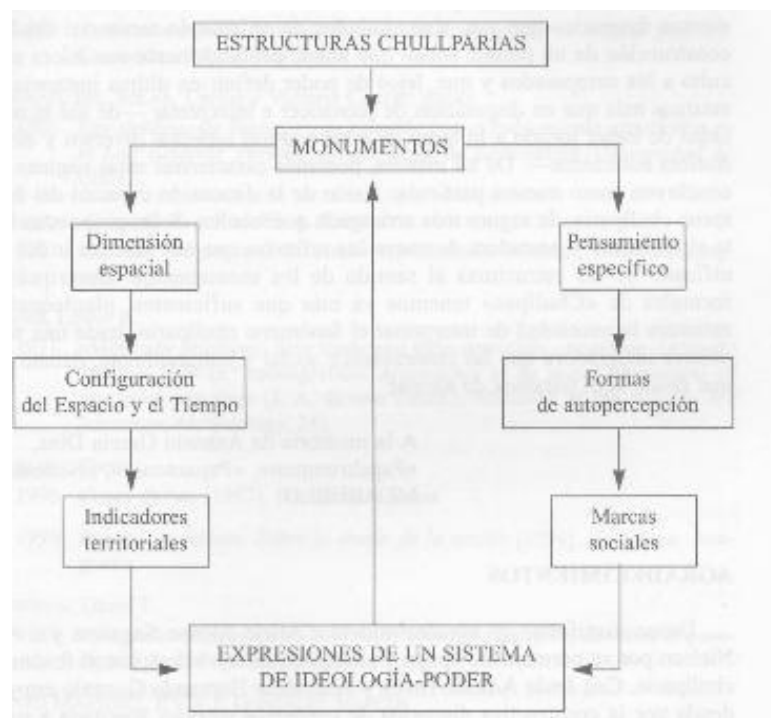


Fig. 8: Acepciones de las estructuras chullparias desde su caracterización monumental.

⁶ Tomamos los conceptos de 'acontecimiento' y 'regularidad' del modelo formulado por Felipe Criado (1989) para la interpretación del megalitismo desde el punto de vista de la construcción de diferentes tipos de paisaje, resultando



Fig. 9: El fenómeno chullpario y su manejo del medio.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Enfatizando aspectos ideológicos (de dominación) y simbólicos en la definición de espacios sociales, hemos tratado en estas páginas de presentar un recorrido por casi dos siglos de arqueología del fenómeno chullpario, en el que hemos tratado de conjugar lo político, el *espacio*, la arquitectura, el *paisaje*, los sistemas de pensamiento, las formaciones socioeconómicas y el *territorio*. Así, puede decirse que nuestro objetivo no ha sido el de desarrollar una retrospectiva historiográfica exhaustiva, sino más bien el de seleccionar tres modelos interpretativos diferentes a partir de los cuales no plantear tanto una 'memoria' como un 'estado de la cuestión' diseccionado.

Así, presentaríamos el debate historiográfico desde el enfrentamiento entre dos modelos ideológicamente opuestos, cuyas bases procederíamos a desmontar de manera

entonces una paráfrasis del mismo nuestra idea de 'soluciones chullparias'.

argumentada. Por un lado, el que hemos dado en llamar *modelo de 'tumbas reales'* y su interpretación de las estructuras chullparias como sepulcros monumentales de las elites incas y/o inca-locales. Por otra parte, el *modelo de 'ayllus de sepulcros abiertos'* formulado por William Isbel, según el cual la comunidad de los vivos queda estrechamente ligada a la comunidad de los muertos hasta el punto de constituir un punto de referencia social único sobre la base del parentesco y aquella que dimos en llamar "ideología de la unidad". En cualquier caso, desde su naturaleza monumentalizadora de la muerte, en el fenómeno chullpario coinciden tres dimensiones: una *dimensión social* que hace visible y consolida la organización identitaria del grupo; una *dimensión territorial* que destaca la coherencia del grupo al definir un territorio (o cuando menos, un área de territorialidad); y una *dimensión ideológica* desde la que se expresan discursos de poder y a partir de la cual se manejan las relaciones intergrupales apelando a una conjugación de las otras dos desde el nexo identitario de los antepasados.

Ahora bien, dado que desgraciadamente la mayoría de las estructuras chullparias se encuentran vacías como consecuencia del huaqueo y el paso del tiempo, saber qué tipo de individuos descansaron en su interior y/o recibieron las ofrendas de sus supervivientes resulta un ejercicio más teórico que otra cosa. De la misma manera, buscar una funcionalidad social, económica o ideológica en sí misma a partir de la arquitectura chullparia podría llegar a rozar una especulación tildada de simbolista que, para muchos, no lleva a ninguna parte. Tal vez detrás de las estructuras chullparias no hubiese nada. Sin embargo, es en función de su naturaleza monumental y la recurrencia de *acontecimientos* y *regularidades* de corte social y espacial que ofrecemos un tercer modelo alternativo, el de *'chullpas-en-el-paisaje'*, a través del cual creemos estar en disposición de, cuando menos, reconocer e interpretar el universo ideacional se encuentra detrás de la materialidad de las torres chullpas. Desde este planteamiento, proponemos entonces que, buscando hacer visible la muerte en el paisaje, el fenómeno chullpario alcanza el propósito de esgrimir una consigna identitaria de especial repercusión espacial a partir de participación activa en la construcción (culturalización) del paisaje.

El hecho de poder escoger entre uno u otro modelo va a marcar de manera taxativa los resultados de nuestro análisis, nos va a dar una visión diferente de las relaciones político-territoriales del altiplano meridional de los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku e Inca y, en definitiva, va a mediatizar nuestra visión de las dinámicas de construcción de las identidades étnicas, grupales e individuales para estos dos períodos. En consecuencia, y como colofón a estas consideraciones finales, nos gustaría insistir una vez más en que no es que neguemos rotundamente la hipótesis de *'tumbas reales'*, sino que consideramos que su interpretación del fenómeno chullpario resulta muy sesgada y, al mismo tiempo, ignora una serie de realidades cuantitativas y cualitativas que, como hemos tratado de presentar, desmontan parte de su modelo. Ciertamente, algunas de las estructuras chullparias que hoy conocemos habrían estado funcionando como sepulcros de elite, especialmente dentro del período reacomodo subsecuente a la irrupción de los incas en la región. Sin embargo, la arqueología aún tiene mucho que añadir acerca del funcionamiento de las relaciones sociales, políticas y económicas

para estos momentos, igual que para sus resultados territoriales. Por consiguiente, mientras que el panorama no se complete, y en función del papel activo de las estructuras chullparias en la semantización de espacios sociales y la construcción de paisajes culturales, insistiremos en modelos alternativos⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ALONSO, 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* 19: 109-135. Madrid.

(1990): "Los guauquis incaicos". *Revista Española de Antropología Americana* 20: 93-104. Madrid.

ÁLVAREZ, B. (1998): *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II [1588]*. M.C. Martín, J.J.R. Villarías y F. del Pino eds. Ediciones Polifemo. Madrid.

BANDELIER, A. (1904): "On the relative antiquity of ancient Peruvian burials". *Bulletin of the American Museum of Natural History* 20. Nueva York.

(1905): "The aboriginal ruins at Sillustani, Perú". *American Anthropologist* 7(1): 49-68. New Hampshire.

(1910): *The islands of Titicaca and Koati*. Hispanic Society of America. Nueva York.

BENNET, W.C. (1956): *Excavaciones en Tiahuanaco [1944]*. Biblioteca Paceña – Alcaldía Municipal. La Paz.

BERBERIÁN, E.E. y RAFFINO, R.A. (1991): *Culturas indígenas de los Andes meridionales*. Alhambra-Longman. Madrid.

CRIADO, F. (1989): "Megalitos, espacio, pensamiento". *Trabajos de Prehistoria* 46: 75-98. Madrid.

(1991): "Tiempos megalíticos y espacios modernos". *Historia y Crítica* 1: 85-108. Santiago de Compostela.

⁷ Al finalizar este trabajo quisiera expresar mi gratitud a Jesús Francisco Torres Martínez, 'Ketxu', y a Teresa Sagardoy Fidalgo por compartir conmigo su scanner y su tiempo a fin de poder ilustrar estas páginas; a pesar de ello, que alguna de las figuras pudiera no resultar del todo satisfactoria al lector no deja de ser algo bajo mi propia responsabilidad.

DÍEZ DE SAN MIGUEL, G. (1964): *Visita hecha a la provincia de Chucuito por... en el año 1567* [1567]. W. Espinoza Soriano ed. Casa de la Cultura del Perú. Lima.

D'ORBIGNY, A. (1944): *El hombre americano* [1939]. 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 andine du double: la lithomorphose de l'ancêtre". *Actes du XLIIe Congrès International des Americanistes* (IV): 359-364. París.

ELÍADE, M. (1973): *Lo sagrado y lo profano* [1957]. Ediciones Guadarrama. Madrid.

FERNÁNDEZ, G. (1995): "Ofrenda ritual y terapia: las mesas aymaras". *Revista Española de Antropología Americana* 25: 153-180. Madrid.

(1998): *Los Kallawayas: medicina indígena en los Andes bolivianos*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Toledo.

FORBES, D. (1870): "On the aymara indians of Bolivia and Perú". *The Journal of the Ethnographical Society of London* II. Londres.

FRANCO, J.M. y GONZÁLEZ, A. (1936): "Exploraciones arqueológicas en el Perú. Departamento de Puno". *Revista del Museo Nacional* V(2): 157-183. Lima.

FRISANCHO, D. (1967): *Los Collas, pueblo constructor de chulpas. Puno - Perú*. Editorial "Los Andes". Puno.

GASPARINI, G. y MARGOLIES, L. (1977): *Arquitectura inka*. Universidad Central de Venezuela. Caracas.

GEERTZ, C. (1997): *La interpretación de las culturas* [1973]. Gedisa. Barcelona.

GIL, F.M. (2000): *Estructuras chullparias y manejo simbólico del espacio andino. Propuestas interpretativas*. Memoria de Licenciatura (Tesina). Universidad Complutense de Madrid. Madrid. Ms.

(2001a): "Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la arqueología de la percepción". *Revista Española de Antropología Americana* 31: 59-96. Madrid.

(2001b): "Geopolítica de la exhibición. Territorios, fronteras y monumentos funerarios en el altiplano centro-sur andino de los desarrollos regionales post-

Tiwanaku". *X Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (FIEALC)*. Moscú. Ms.

[en prensa]a: "Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa". *Anales del Museo de América*, X [2002]. Madrid.

[en prensa]b: "Acontecimientos y regularidades chullparias. Más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción de un paisaje chullpario". *Revista Española de Antropología Americana*, 32 [2002]. Madrid.

HARRIS, O. y BOUYSSSE-CASSAGNE, T. (1988): "Pacha: en torno al pensamiento aymara". En X. Albó comp. *Raíces de América. El mundo aymara*: 217-281. Alianza. Madrid.

HERNANDO, A. (1999a): "El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y sus aplicaciones en el estudio de la prehistoria". *Arqueología Espacial* 21: 7-27. Teruel.

(1999b): "Percepción de la realidad y prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos". *Trabajos de Prehistoria* 56(2): 19-35. Madrid.

HIDALGO, J. (1982): "Culturas y etnias protohistóricas: área andina meridional". *Chungará* 8: 209-253. Arica. (Con diferente título pero idéntico texto, en L. Bethel ed. *Historia de América Latina* 1: 76-98. Crítica/Cambridge University Press. Barcelona/Cambridge, 1990 [1984]).

HUIDOBRO, J. (1993): "Arqueología funeraria del señorío aymara Pakasa (posTiwanaku)". *Pumapunku* (2ª época) 5-6: 57-87. La Paz.

HYSLOP, J. (1977a): "Chulpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau". *Journal of Field Archaeology* 4: 149-170. Boston.

(1977b): "Hilltop cities in Peru". *Archaeology* 30(4): 218-225. Nueva York.

ISELL, W.H. (1997): *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*. University of Texas Press. Austin.

KIDDER, A. (1943): *Some early sites in the northern lake Titicaca basin*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 27(1). Harvard University Press. Cambridge (Mass.).

(1948): "The position of Pukara in Titicaca basin archaeology". *Memoirs of the Society for American Archaeology* 4: 87-89. Menasha.

KRAULICKE, P. (1997): "LA muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción". *Boletín de Arqueología PUCP* I: 7-54. Lima.

LATCHAM, R.E. (1915): *Costumbres mortuorias de los indios de Chile y otras partes de América*. Sociedad Imprenta-Litografía "Barcelona". Santiago/Valparaiso.

LIRA, J.A. (1944): *Diccionario kkechuwa-español*. Universidad de Tucumán. Tucumán.

Lumbreras, L.G. (1974): "Los reinos post-Tiwanaku en el área altiplánica". *Revista del Museo Nacional* 40: 55-85. Lima.

LUMBRERAS, L.G. y AMAT, H. (1968): "Secuencia arqueológica del altiplano occidental del lago Titicaca". *Actas y memorias del XXXVII Congreso Internacional de Americanistas II*: 75-106. Buenos Aires.

MASON, J.A. (1962): *Las antiguas culturas del Perú*. F.C.E. México.

MURRA, J.V. (1972): "El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos de las sociedades andinas". En I. Órtiz de Zúñiga. *Visita a la provincia de León de Huánuco* [1562] (J. Murra ed.): 427-476. Universidad Herminio Valdizán. Huánuco.

(1975): *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

(1978): "Derechos a tierras en el Tawantinsuyu". En J. Alcina ed. *Economía y sociedad en los Andes y Mesoamérica*: 273-287. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

(1980): *La organización económica del estado inca* [1955]. Siglo XXI. México.

(1988): "El aymara libre de ayer". En X. Albó comp. *Raíces de América. El mundo aymara*: 51-73. Alianza. Madrid.

NORDENSKIÖLD, E. (1906): "Arkeologiska Undersökningar I: Perus Och Bolivias Gránstraker 1904-1905". *Svenska Vetenskapakademiens Handlingar* 42(2). Upsala/Estocolmo.

(1953): *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*. Biblioteca Paceaña – Alcaldía Municipal. La Paz.

PALACIOS, J. (1934): "Puno arqueológico". *Revista del Museo Nacional* III(3): 235-240. Lima.

PARDO, L.A. (1942): "Sillustani, una metrópoli incaica". *Revista del Museo Nacioal* XI(2): 203-215. Lima.

PÄRSSINEN, M. (1993): "Torres funerarias decoradas en Caquiaviri". *Pumapunku* (2ª época) 5-6: 9-31. La Paz.

PAZ, P. (1982): *Construcción de la chullpa del 'lagarto' en Sillustani*. Cuzco. Ms.

POMA DE AYALA, F.G. (1987): *Nueva crónica y buen gobierno* [1615]: J. Murra, R. Adorno y J.L. Urioste eds. Crónicas de América, 29a-c. Historia 16. Madrid.

PONCE, C. (1957): "La cerámica de Mollo". *Arqueología Boliviana* : 35-117. La Paz.

ROWE, J.H. (1963): "Inca culture at the time of the Spanish conquest". En J.B. Steward ed. *Handbook of South American Indians* II [1946]: 183-330. Cooper Square. Nueva York. [Smithsonian Institution. Washington].

RYDEN, S. (1947): *Archaeological resarches in the highlands of Bolivia*. Eanders Boktryckeri Akiebolag. Göteborg.

TANTALEÁN, H.A. y PÉREZ, C. (2000): "Muerte en el mundo andino. Investigaciones en la necrópolis inca de Cutimbo (Puno, Perú)". *Revista de Arqueología* XXI(228): 26-37. Madrid.

THOMAS, L.V. (1993): *Antropología de la muerte* [1975]. F.C.E. México.

TRIGGER, B.G. (1990): "Monumental architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour". *World archaeology* 22(2): 119-132.

TSCHOPIK, M. (1946): *Some notes on the archaeology of the Department of Puno, Peru*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 27(3) Harvard University. Cambridge (Mass.).

VALADÉS, M.C. (1996): "Sillustani. Necrópolis pre-inca del Collasuyu". *Revista de Arqueología* XVII(177): 40-51. Madrid.

VÁSQUEZ, E. (1937a): "Las ruinas de Kachakacha". *Revista del Museo Nacional* VI(1): 52-57. Lima.

(1937b): "Sillustani. Una metrópoli pre-incasica.", *Revista del Museo Nacional* VI(2): 278-290. Lima.

(1940): "Itinerario arqueológico del Kollao". *Revista del Museo Nacional* IX(1): 143-150. Lima.

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 populationsindiennes*. Librairie Hachette et Cie. París.

