

*Ideología, poder, territorio.
Por un análisis del fenómeno chullpario
desde la Arqueología de la Percepción¹*

Francisco Miguel GIL GARCÍA*

RESUMEN

Considerando la distinción de significado establecida entre los conceptos de *espacio*, *paisaje* y *territorio*, este trabajo pretende presentar un modelo teórico de interpretación del *fenómeno chullpario* desde la Arqueología de la Percepción. Así, desde el capital simbólico acumulado por estas estructuras funerarias en tanto formas de expresión arquitectónica, plantearemos el fenómeno como una monumentalización del paisaje a partir de la exaltación de los antepasados, logrando con ello el establecimiento de un *philum* clánico que relacione el orden cosmogónico con la percepción del espacio y que desde el no-tiempo de la muerte legitima la ordenación del territorio.

Palabras clave: Chullpas, arqueología de la percepción, espacio, paisaje, territorio, monumentos, mundo funerario, culto a los antepasados, Andes meridionales, Período Intermedio Tardío.

¹ Este trabajo deriva de una ponencia homónima presentada originariamente dentro del Simposio ARQ-8 «Arqueología de los Andes de Sur (Argentina, Bolivia, Chile): nuevos aportes», desarrollado en el marco del 50.º Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Varsovia durante los días 10-14 de julio del 2000.

* Departamento de Historia de América II (Antropología de América), Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid. Ciudad Universitaria, s/n. 28040 Madrid. E-mail: tachiyoc@hotmail.com.

ABSTRACT

Considering the difference of meaning between the concepts of *space*, *landscape* and *territory*, this paper pretends to present a theoretical model for the interpretation of chullparian phenomenon interpretation from the Archaeology of Perception. So, from the symbolic capital piled by this mortuary structures as architectural expression forms, we establish the phenomenon as a monumental action over the landscape beginning from the ancestors exaltation. Thus, a clanic *philum* results founded in order to legitimate the territory arrangement from no-time of the death that related a cosmogonic order with the space perception.

Key words: Chullpas, archaeology of perception, space, landscape, territory, monuments, mortuary practices, ancestors cult, Southern Andes, Late Intermediate Period.

INTRODUCCIÓN

Partiendo de esa acepción semántica que vincula la idea de territorio a un espacio geográfico, un poder político y unos recursos económicos, no resulta difícil la asociación que aquí proponemos con los conceptos de ideología y poder. Sin embargo, a distintos poderes políticos —y en definitiva, a diferentes grupos humanos—, dependiendo de las ideologías, corresponden generalmente discursos variados acerca del concepto de espacio. A pesar de los sistemas de pensamiento culturalmente delimitados propios de cada sociedad, lo cierto es que el Tiempo y el Espacio constituyen dos constantes universales de percepción del entorno y de ubicación de nuestra identidad en él. A partir de aquí podremos hablar de formaciones sociales, políticas y económicas, pero no antes de considerar la percepción que los individuos tenemos de aquello que nos rodea y que, por otra parte, nos atemoriza: el paso del Tiempo y la mutabilidad del Espacio.

Desde esta proposición inicial cada grupo humano ha elaborado aquellas ideologías que, en tanto que valor adaptativo, mejor contribuyeran a controlar estos dos axiomas, a percibir el entorno y a fijar sobre él unos determinados espacios. Si entendemos la naturaleza del *Espacio* como un hipotético *continuum* cuyos extremos vendrían marcados por su entendimiento como escenario en el que se refleja la sociedad y, al mismo tiempo, como un elemento más de las estrategias sociales y políticas, no estaremos sino asumiendo uno de los problemas que con más énfasis viene captando la atención de

diversas disciplinas de la Ciencia Social: el espacio y la organización social. Negando toda posible relación mecánica y unívoca entre espacio y formas de organización social y enfatizando por el contrario los aspectos ideológicos y los mecanismos simbólicos en la definición de los espacios sociales, el objetivo del presente trabajo no será otro que el de plantear un análisis, aunque sea desde la teoría, que interrelacionando la sociedad, el espacio y la arquitectura, los sistemas de pensamiento, las formaciones económico-sociales y el *paisaje*, acometa la interpretación de un tipo concreto de registro arqueológico monumental, el *fenómeno chullpario*, propio de los Andes meridionales de la segunda mitad del Período Intermedio Tardío (ca. 900 —primer tercio del siglo XV).

En suma, la propuesta que a través de estas páginas planteamos no es otra que la de sentar las bases ideológicas, socio-políticas y económicas que en última instancia nos permitan plantear un modelo a través del cual poder trazar una línea que nos lleve desde la caracterización de las estructuras chullparias en tanto ejemplos de arquitectura funeraria hasta su interpretación como indicadores monumentales en los que confluyen la muerte, las creencias, el tiempo, la sociedad, el espacio y la percepción de todo ello por los agentes sociales.

ACERCA DE LA VISIÓN ARQUEOLÓGICA DE LA ARQUITECTURA COMO EXPRESIÓN DE CULTURA MATERIAL

Así como los antropólogos basan sus conclusiones en el estudio de la experiencia de la vida real dentro de las comunidades actuales, puede decirse que los arqueólogos lo hacen a partir de los restos materiales dejados por los habitantes del pasado. A lo largo de la historia de la disciplina han sido diversos los tratamientos dados a este registro arqueológico de la cultura material, dependiendo de los enfoques teóricos al uso y de aquellos problemas que pretendieran resolverse a partir de ellos. Uno de los aspectos que más han llamado la atención de la Arqueología, especialmente a partir del desarrollo de la *New Archaeology* allá a finales de la década de 1960 y plenamente durante la de 1970, ha sido sin duda la emergencia de la desigualdad y la evolución del poder social. Sin embargo, coincidiremos con Axel E. Nielsen (1995: 50) en que, si se ha venido poniendo el acento en la determinación de las condiciones históricas y medioambientales bajo las cuales se ha desarrollado la desigualdad, así como de las diferentes formas de poder (político) que han inter-

venido en el proceso, poca ha sido la atención prestada a cómo la cultura material participa de éstos. Hasta alcanzar el viraje impuesto por Ian Hodder y su *Symbols in Action* (1982a) desde la Arqueología post-Procesual de la década de 1980, se considerarían los objetos de cultura material en tanto reflejo directo de las estructuras sociales, y así, si bien la meta a la que trataba de orientarse la *New Archaeology* consistía precisamente en explicitar el método para sujetar la proyección de subjetividades, se buscarían explicaciones que, en suma, no escaparían de esa proyección —muchas veces acrítica— de la propia realidad subjetiva del investigador, olvidando con ello que las categorías de pensamiento no vienen universal y atemporalmente predefinidas, sino que varían dependiendo de los contextos particulares de cada sociedad en su tiempo y lugar (v. gr. Hernando 1997, 1999a y 1999b).

La arquitectura, por su parte, no iba a ser menos que el resto de expresiones culturales de soporte material. Desde sus orígenes, las aproximaciones que los arqueólogos vendrían mayoritariamente realizando de las ruinas arquitectónicas del pasado quedarían marcadas por la Historia del Arte y por criterios de funcionalidad adaptativa (Moore 1996: 4 y ss.). Habría que esperar mucho hasta que la arquitectura del pasado dejase de ser contemplada en planta y se asumiese, por lo menos, un análisis bidimensional que, atendiendo a plantas y alzados, recurriese a principios de espacialidad con relación a modelos de organización socio-política y observación astronómica. Sin embargo, aún un poco más habría que aguardar, ya bien avanzada la Arqueología Procesual y plenamente a raíz de los post-procesuales, para que las aproximaciones arqueológicas a la arquitectura recogieran perspectivas y preocupaciones antropológicas, entendiendo que las estructuras arquitectónicas denotan aspectos no-adaptativos cargados de significado cultural. Siguiendo el planteamiento de Denise Lawrence y Setha Low (1990: 455, *cit. in* Moore 1996: 10-11) se habrían de establecer entonces como puntos de interés para la arqueología:

- 1) de qué manera las construcciones se acomodan al comportamiento humano y se adaptan a sus necesidades,
- 2) cuál es el significado de las formas arquitectónicas y cómo éstas expresan valores culturales,
- 3) cómo la arquitectura contribuye a reproducir la sociedad mediante relaciones de poder en el espacio y
- 4) cómo actúan estas formas en el proceso mental de autoconcepción espacial de los individuos.

Volviendo sobre la historia de la disciplina (Trigger 1992 y Hodder 1994), diríamos que durante mucho tiempo los arqueólogos estarían más familiarizados con el primero de los puntos señalados (Arqueología Tradicional), adentrándose paulatinamente —y de manera selectiva sobre las grandes construcciones públicas de los definidos como «centros ceremoniales»— en los puntos 2) y 3) (*New Archaeology*), pero tan sólo aventurándose a penetrar muy recientemente en el punto 4) (Arqueologías post-Procesuales). En cualquier caso, hasta alcanzar propuestas teóricas aún muy frescas, las relaciones entre la ideología y la arquitectura han sido generalmente entendidas en tanto la segunda resultara reflejo del estilo propio de cada sociedad o del «espíritu de una época», y no tanto afrontadas como un problema a ser contrastado desde la teoría (Agrest 1991: 31, *cit. in* Moore 1996: 170).

En este sentido, insistiremos en nuestro objetivo de relacionar las formas arquitectónicas con las formaciones sociales y el manejo del *espacio* desde aquellos mecanismos simbólicos que permiten convertir una estructura funeraria en monumento en el *paisaje* y perpetuar con ello un discurso de poder encaminado a la definición de *territorios*².

DEL ESPACIO GEOGRÁFICO A LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE. LA IDEA DE ARQUEOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN

Generalmente el *paisaje* ha sido entendido bien como superficie visible, susceptible de captación estética, o en tanto realidad compleja en la que se manifiestan interrelaciones entre elementos de distinta índole (Orejas 1991) (*Fig. 1*). Desde el «funcionalismo ecológico» de la *New Archaeology* se entendería el *espacio* como un conjunto de recursos que habría de estar en equilibrio con sus habitantes, contemplada así la Cultura como un mecanismo extrasomático de adaptación al medio. Bajo estos presupuestos nacerían

² Mucho podría discutirse sobre la idea de *territorio*, tanto desde la geografía, la economía, la historia, la arqueología y la antropología, poniendo en tela de duda esa dimensión politizada del espacio que aquí señalamos. Conscientes de ello y en un intento de solventarlo, a fin de operacionalizar conceptos dentro del argumento explicativo que hemos elegido, establecemos esta distinción entre *espacio* como abstracción culturalmente semantizada, *paisaje* en tanto construcción social del espacio, y *territorio* en calidad de apropiación politizada de un espacio físico y construcción de un paisaje social definido desde la exclusividad positiva y negativa (v. gr. García 1976: 29 y ss.), de lo cual se deriva indisolublemente la idea de *frontera*. Volveremos sobre cada una de estas ideas a su debido tiempo.

la *Arqueología Espacial* y el Site Catchment Analysis (v. gr. Clarke 1977, Hodder y Orton 1990), con las miras puestas en

- 1) la relación del ser humano con el medio en términos ecológicos,
- 2) el medio como recurso y
- 3) el territorio en su relación estricta con el grupo.

Posteriormente, desde la Arqueología post-Procesual, centrada en la lectura simbólica y estructural de los elementos arqueológicos, se propondría una Arqueología Contextual que permitiera observar las relaciones simbólicas —mentales— entre las gentes y los modelos espaciales que generaron. Se asistiría entonces al desarrollo de una *Arqueología del Paisaje*, entendido éste como la objetivación de las prácticas sociales, tanto de carácter material como imaginario. Se subraya así la distinción entre el *espacio físico* y el *espacio social*, partiendo de la idea de que tanto los individuos como los grupos humanos desarrollan sistemas simbólicos que les permiten sentirse orientados y seguros dentro de su realidad circundante. Asumiendo un pensamiento kantiano, puede en este sentido decirse que ha sido a partir de la construcción y semantización de las dos abstracciones de Espacio y Tiempo como el ser humano ha venido desarrollando la creencia de que controla su entorno, condición ésta primordial para su supervivencia eficaz (Hernando 1997: 248, 1999b: 8-9).

De esta manera, identificado con la noción de una «naturaleza no-humana», desde el punto en que resulta constituido por los elementos fijos de ésta, el *espacio* queda entonces definido en tanto cualidad de ordenación de la realidad conforme a unas referencias fijas. Desde esta base se concluye que si la construcción del espacio no apela pues, a través de un modelo de representación, a unos límites o hitos abstractos superpuestos, sino más bien al propio contenido de aquella, resulta entonces transformable desde la *representación metafórica de la realidad*: de hecho, no venimos razonando directamente sobre la naturaleza misma, sino sobre los modelos inventados para representarla (Leach 1978, Olson 1994; *cf.* Hernando 1999a y 1999b para la aplicación del modelo de Olson en Historia y Antropología).

Consecuentemente, si hablar del espacio en arqueología implica referirse a *paisajes* constituidos desde los sistemas de organización mental propios de cada grupo humano y su momento, y si el *espacio* queda constituido simbólicamente y concebido sólo a través de la experiencia más que desde la realidad física (Ingold 1993), entonces tal vez debiéramos apostar por una

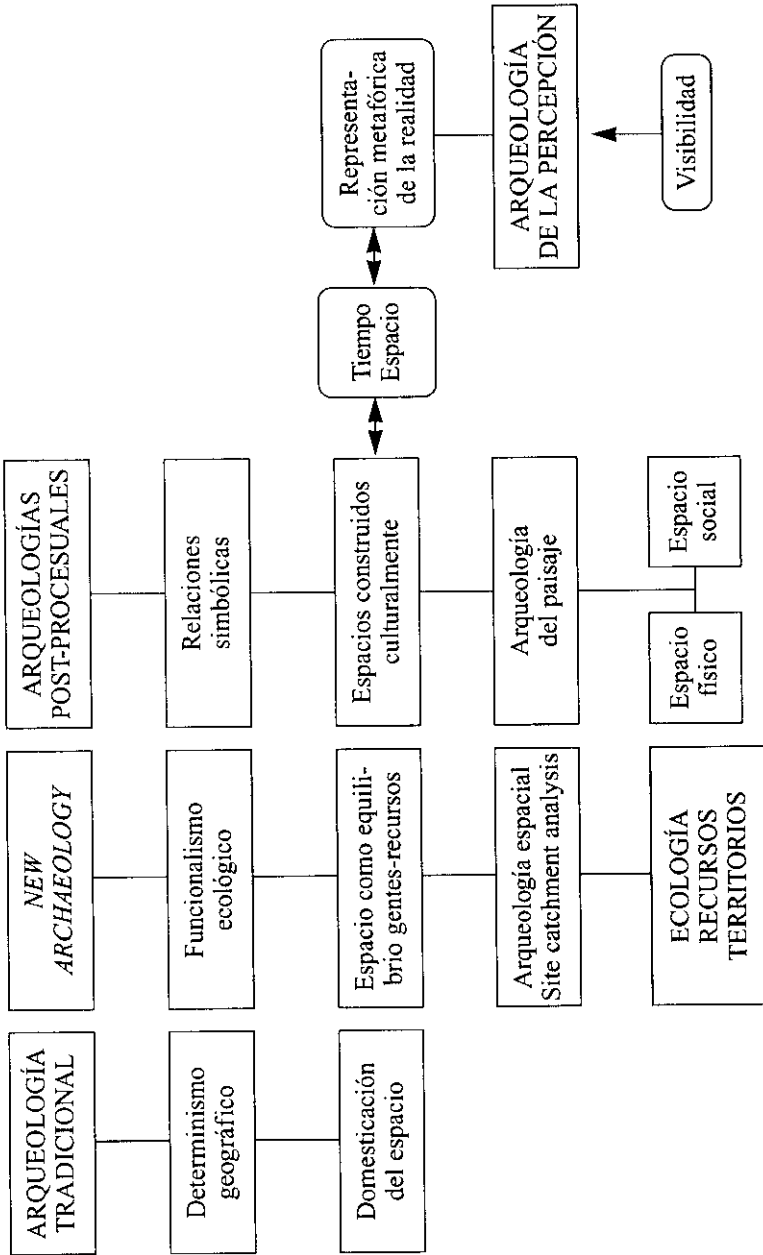


FIGURA 1.—Los análisis espaciales en arqueología.

Arqueología de la Percepción que, en palabras de Felipe Criado (1993a: 33), arranque del reconocimiento de la visibilidad como característica intrínseca a los elementos del registro arqueológico e intente «definir la actitud cultural hacia el espacio a través de la base de la forma como se visibilizan los efectos y productos de la acción social». Partiendo del presupuesto de que «la visibilidad es, de hecho, el resultado u objetivación de la concepción espacial subyacente al registro arqueológico» (Criado 1993a: 33), esta *Arqueología de la Percepción*, en suma, «tendría entre sus objetivos evaluar el efecto de los rasgos naturales y artificiales del paisaje sobre sus observadores pretéritos» (Criado y Villoch 1998: 63).

Desde este substrato teórico, si el *paisaje* queda resuelto como un espacio cultural y socialmente constituido y simbólicamente semantizado, podremos entonces sin lugar a dudas hablar de una concepción espacial paralela a la edificación de construcciones artificiales (monumentales) —ya sean de naturaleza funeraria, defensiva o palaciega—, concebidas para ser vistas en el espacio y perdurar en el tiempo, configurando así un paisaje que nos habla de las sociedades que lo generan. La arquitectura monumental cobra entonces una tridimensionalidad tanto utilitaria como simbólica y se convierte en recurso a la vez espacial y temporal: por un lado, regula culturalmente los hechos sociales y determina la experiencia del observador de forma intencional e ideologizada; y al mismo tiempo deja constancia (permanente) de estos hechos sociales (Criado 1993a: 33, 35). Así, resolveremos con Jerry D. Moore (1996: 2, 98) que los monumentos son, ante todo, testimonios físicos del uso simbólico del poder cuyo particular poder visual y legitimador depende de su percepción y visibilidad.

Ahora bien, plantear un tipo de análisis que trate de atender a la dimensión social del paisaje desde la posición perceptiva de aquellos que lo construyeron, como venimos intentando, entraña dos serios problemas teóricos. Por un lado, no sería difícil tacharlo de subjetivo o subjetivizante de no lograr evitar —o cuando menos intentarlo— esa perspectiva logocéntrica propia de la metafísica moderna occidental, estimando erróneamente que las categorías de percepción humanas son universales y atemporales. De manera análoga, teniendo en cuenta la necesidad de contar con un sujeto perceptivo a la hora de poder hablar de percepción, este planteamiento volvería a caer en esas mismas acusaciones de subjetividad y egocentrismo, razón por la cual la *Arqueología de la Percepción* se propone descubrir no las actitudes individuales sino, en tanto que éstas se encuentran determinadas por códigos particulares social y culturalmente establecidos, adentrarse en esos sistemas socio-

culturales que guían, orientan y predeterminan la percepción. Es decir, como queda señalado, se aspira desde este marco teórico-metodológico a alcanzar la percepción en su objetividad a través del análisis de los rasgos de visibilidad (Criado y Villoch 1998: 64-65).

Como bien planteara Maurice Godelier (1989), la realidad está constituida por lo material y lo ideal o imaginario, de manera que el carácter real de un fenómeno no viene definido por su cualidad física sino por su capacidad de producir efectos sociales reales, eso que Foucault titulase como «materialismo de lo incorpóreo». Por consiguiente, considerando que los monumentos no hacen sino patentizar diferenciaciones sociales y que su construcción suele ir aparejada a momentos de tensión social, podemos alcanzar a relacionar la construcción del paisaje social a través de elementos artificiales monumentales con un cambio en las formas de conceptualización del tiempo y del espacio como correlatos básicos de nuevas estrategias sociales de construcción de la realidad (Criado 1993b: 40).

Así, insistiendo en esa conceptualización del *paisaje* como objetivación espacial de las prácticas sociales de carácter material e ideal, trataremos de sumarnos aquí a la idea de Felipe Criado (*passim*, Criado y Villoch 1998, Santos, Parcero y Criado 1997) de que la Arqueología, además de atender a la dimensión material del paisaje social —como señalamos, en lo que ha venido centrándose básicamente la Arqueología Espacial—, debería empezar a prestar especial atención a sus dimensiones ideales o imaginarias, reconociendo que todo objeto cultural está produciendo una particular racionalidad espacial. En consecuencia, no habría que perder de vista la voluntad de hacer que los procesos sociales y/o sus resultados sean más o menos visibles o invisibles a nivel social; del mismo modo que las condiciones de visibilidad de estos resultados de acciones sociales son de hecho la objetivación de la concepción espacial vigente dentro del contexto cultural en que se desarrolla dicha acción (Criado 1993b: 42, 43-fig.1, 44-fig. 2) (Fig. 2).

LA IDEOLOGÍA COMO SISTEMA DE REFERENCIAS CULTURALES

Tratando de clarificar esto último y el esquema de la Figura 2, arrancaremos de la proposición de que todo agente social (individual o colectivo) se encuentra inmerso en una racionalidad particular definida culturalmente a partir de la cual desarrolla sus acciones sociales. En este sentido, imprimien-

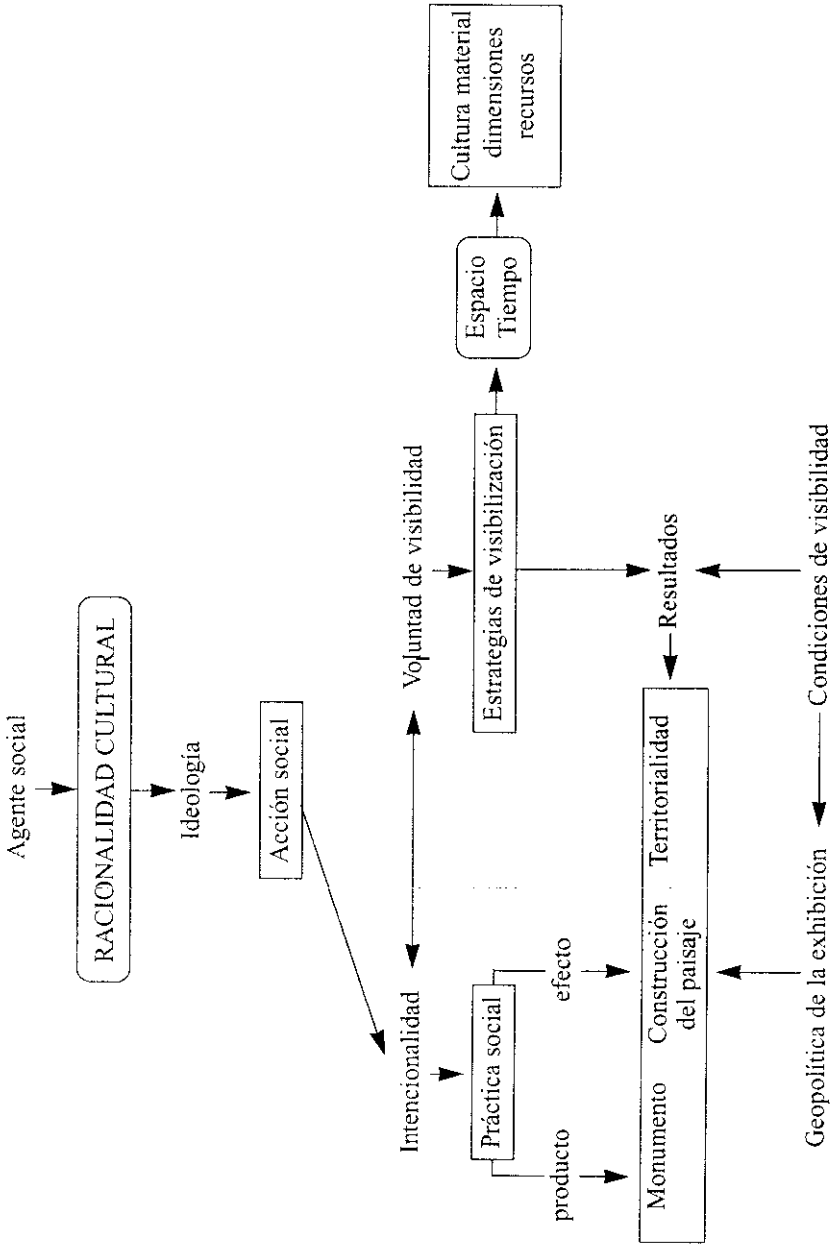


FIGURA 2.—Funcionamiento y consecuencias de la acción social desde la visibilidad de su práctica social (a partir de Criado 1989: figs. 1, 2 y 7).

do un carácter intencional a las mismas, se conseguirá que dicha práctica social —eso que Pierre Bourdieu denomina *habitus*— tenga como consecuencias unos productos —en el caso que nos ocupa, los monumentos— y unos resultados intencionales —su visibilidad—. De este modo, considerando la ideología como «la mayor herramienta en la creación de legitimidad, en la justificación de las relaciones de poder» (Moore 1996: 172, la traducción es nuestra), la aparición de un monumento en el paisaje no hará sino perpetuar un discurso ideológico.

Ahora bien, evitando esa caracterización clásica (marxista) de la *ideología* como práctica de un poder dominante en la sociedad que se sirve de lo simbólico para ocultar, enmascarar o desfigurar las relaciones sociales reales (para su crítica, Hodder 1987: 17-19, 1994: 80-85), coincidiremos más bien aquí con Geoffrey W. Conrad y Arthur A. Demarest (1988: 17-18) en que las ideologías son

«un conjunto de ideas interrelacionadas que proporcionan a los miembros de un grupo una razón de existir. La ideología dice a esos miembros quiénes son y les explica sus relaciones con todos los demás, con la gente ajena al grupo, con el mundo natural y con el cosmos. También establece reglas de actuación de acuerdo con estas relaciones».

En este sentido, cualquier ideología se presentará como un «sistema de creencias acerca del mundo, verdadera o falsa, no importa, pero causadas o determinadas socialmente» (Garvía 1998: 53), lo que nos mueve definitivamente a coincidir con Clifford Geertz (1997: 179) en que la ideología, en tanto «sistema cultural», no viene sino a «suministrar ‘una salida simbólica’ a las agitaciones emocionales generadas por el desequilibrio social». Así pues, nos estaremos sumando aquí a esa corriente de pensamiento para la cual el análisis de las ideologías no debiera conducirse hacia la enunciación de sus principios dogmáticos —ejercicio en el que la arqueología estaría por demás discapacitada—, sino más bien a la identificación de aquellos elementos que expliquen su emergencia, desarrollo y resultado adaptativo satisfactorio.

De este modo procuraremos organizar las siguientes páginas, sin perder de vista desde la perspectiva teórica que el análisis de las ideologías y lo simbólico en arqueología no ha adquirido cierta relevancia hasta un momento relativamente reciente (v. gr. Hodder 1982b, Spriggs 1984 o Miller y Tilley 1984a). Como apuntábamos, sería a partir de *Symbols in Action* de Ian Hod-

der (1982a) y la consolidación de la Arqueología Contextual, y ya plenamente durante la década de 1990 y el surgimiento de la Arqueología Interpretativa, cuando, a partir del estudio de las manifestaciones de «cultura material», estos dos aspectos relativos a la «cultura ideal» (quizás mejor dicho «ideacional») captasen plenamente la atención que merecían (Hernando 1992, Hodder 1987, 1994: cap. 4).

Desde este ángulo, revestir a las manifestaciones de cultura material de un componente simbólico abriría una puerta de análisis de múltiples aplicaciones: el uso de lo simbólico y su desarrollo plástico sobre diferentes soportes constituiría un nexo entre los planos ideal y real, entre las ideologías y las prácticas socio-culturales. Mucho de aquello que anteriormente era simplemente considerado como «arte» pasaría con este viraje de revertir un interés estético a otro de naturaleza ideológica. Podemos decir que con el desarrollo teórico y metodológico de las Arqueologías post-Procesuales se abría una nueva dimensión de análisis: el poder (simbólico) de los objetos, y con ello una vía de aproximación a las ideologías prehistóricas. Influidos por la Teoría Crítica de Anthony Giddens y el post-estructuralismo de Pierre Bourdieu o Michel Foucault, algunos arqueólogos empezarían a aplicar un nuevo tratamiento a la *noción de poder*, considerada intrínseca a toda acción social a partir de las posiciones de status de sus agentes, convertidas entonces las prácticas sociales en un ejercicio de (re)negociación de las relaciones de poder existentes para/en cada situación socio-cultural. Sobre estas ideas regresaremos más adelante al tratar de la apropiación del espacio, la construcción de fronteras y la definición de territorios, al igual que al analizar el componente de poder simbólico impreso en la monumentalización de la muerte como expresión cultural que vincula la ideología del culto a los antepasados y la consecución de resultados territoriales.

CONTEXTUALIZANDO EL FENÓMENO CHULLPARIO

Como hemos venido afirmando, la explicación de las culturas arqueológicas debiera ser efectuada desde sus propias estructuras en tanto que las categorías de percepción, los sistemas de representación y los mecanismos y valores de semantización resultan particulares de cada grupo humano dentro de sus propios contextos históricos y culturales (Geertz 1997: cap. 1, Hodder 1994: cap. 7). Así, de cara a poder continuar de manera coherente esta exposición y a fin de ir aproximándonos a la delimitación impuesta por el subtí-

tulo que dimos a la misma, puntualizaremos antes de continuar qué entendemos por «fenómeno chullpario» y procederemos a enmarcarlo en su tiempo histórico, su espacio geográfico y su contexto cultural.

Por *chullpa* se entiende en arqueología andina un tipo concreto de estructura funeraria «torriforme» monumental que, a veces mimetizada en el paisaje, otras ostensiblemente visible, se extiende por los Andes Meridionales durante el Período Agroalfarero Tardío o de Desarrollos Regionales dentro de la segunda mitad del Período Intermedio Tardío (ca. 1100/1200 dC.—inicio del período incaico [ca. 1471]), aunque posiblemente hunde sus raíces en la cultura Tiwanaku (Tiahuanaco). Calificaremos entonces como *fenómeno chullpario* aquella ideología funeraria que toma la estructura chullparia como unidad de deposición funeraria formal y eje de toda una serie de construcciones sociales de naturaleza espacial y política.

Desde el punto de vista geográfico el fenómeno chullpario se extendería por la región del Collasuyo o Kollasuyu, esa vasta área al sur del Titicaca que abarca la zona circunlacustre, los valles orientales de la Cordillera, los valles occidentales hacia la costa pacífica y la puna interandina prolongada hacia el Noroeste argentino (Fig. 3). Una amplia extensión, estrechamente vinculada con el valle del Cuzco y en la que primaría una consolidada relación económica entre la agricultura y la ganadería, por la que se repartían distintos grupos étnicos, en su práctica mayoría de origen aymara. Así, en las zonas altas del altiplano hacia la vertiente occidental de la Cordillera, lo que ya en época incaica sería llamado Urcosuyo, habitarían collas, lupacas, pacajes, carangas, quillacas y caracaras. Desde la banda oriental del Titicaca hasta el sur de Potosí, el posterior Umasuyo, lo harían charcas, soras, chuis, chichas, lípes, collas y pacajes, a los que vendría a unirse un grupo étnico de origen no aymara, los uros, cazadores y pescadores asentados en la ribera septentrional del lago³.

Al nivel de integración regional política, en esta segunda mitad del Período Intermedio Tardío los distintos grupos étnicos, a veces actuando como unidades federativas heterogéneas —v. gr. los Collas inmediatamente previos a la dominación inca—, se estructuran a partir de un curaca (también *mallku* o cacique), desde el cual se escalonan los distintos *ayllus* o linajes. Consti-

³ Para una descripción más detallada del panorama étnico de los Andes Meridionales de estos momentos y de sus formas de organización socio-política y económica, cfr. Berberian y Raffino 1991: cap. V, Hidalgo 1982, Lumbreras 1974, Murra 1988 y la primera parte de Platt 1988.

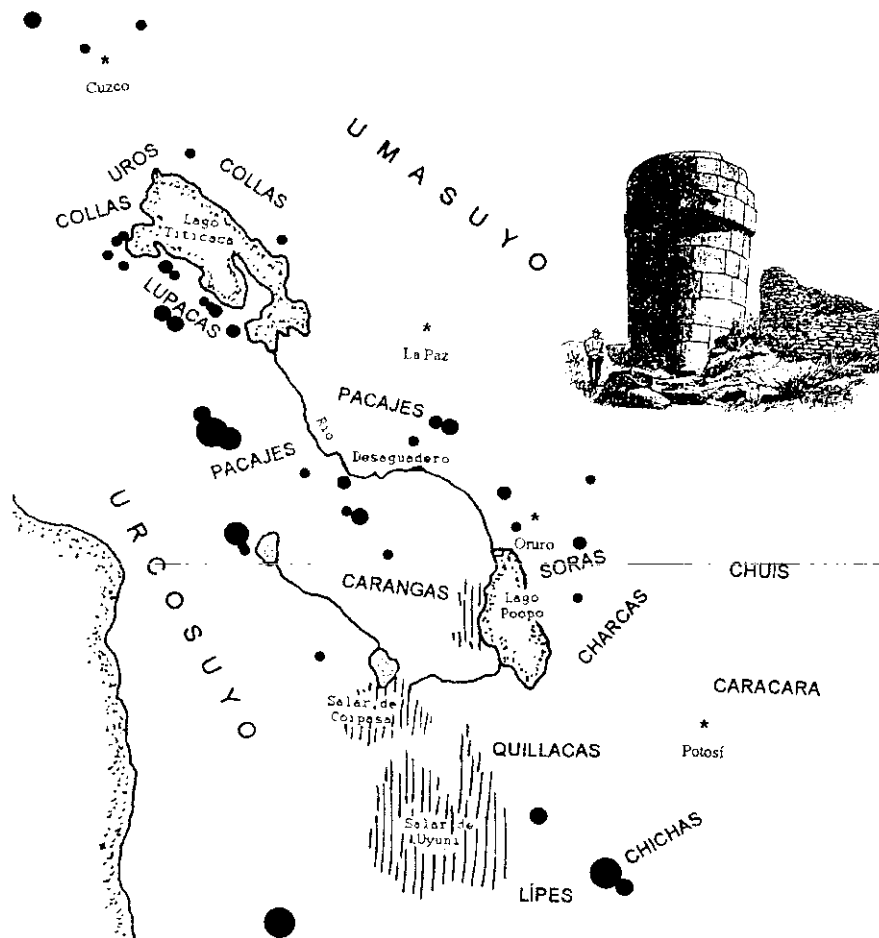


FIGURA 3.—Panorama étnico del altiplano meridional para el Período Intermedio Tardío. Dcha., Chullpas de Sillustani, en el extremo occidental del Titicaca, según grabado de George Squier de mediados del siglo XIX.

● Presencia de estructuras chullparias.

tuirían por tanto un modelo de organización socio-política a medio camino entre las sociedades tribales segmentarias y el estado, las conocidas como jefaturas o señoríos y que las fuentes coloniales nombrarán también como cacicazgos, reinos o naciones (Berberian y Raffino 1991: 134-135).

Desde el punto de vista económico y urbanístico, el periodo quedaría definido por tres aspectos fundamentales:

- a) consolidación de espacios territoriales y poblaciones urbanizadas sobre cerros y mesetas, que en algunos casos albergarán la mayor densidad de concentración demográfica de toda la zona andina para estos momentos gracias a una explotación de recursos más que satisfactoria.
- b) desde la óptica agrícola, regadío artificial con aguas canalizadas de deshielos y manantiales; aterrazado de faldas y piedemontes; aumento del número de tubérculos, leguminosas y cereales adaptados a diferentes condiciones ambientales.
- c) en la puna alta, ganadería de llama y alpaca, así como explotaciones agrícolas en los fondos de oasis fértiles, incentivándose la recogida de sal, elemento mineral muy requerido desde tiempos de Tiwanaku.

Así, estaríamos asistiendo a un período histórico que Eduardo Berberian y Rodolfo Raffino (1991: 134-136) califican como «de 'éxito reproductivo' en la estrategia adaptativa» y que será percibido en el registro arqueológico desde los siguientes aspectos:

- 1) proliferación del número de sitios arqueológicos en relación al período anterior;
- 2) mayor tamaño y especialización urbana dentro de las áreas de instalación;
- 3) «colonización» y poblamiento de regiones que hasta el momento permanecían libres de ocupación;
- 4) captación de nuevos espacios para la arquitectura en piedra [y adobe], erigida en sectores de montaña, práctica que requiere de un notable esfuerzo de trabajo comunal y de una mayor aplicación de tecnología.

De todo ello se deduce un panorama de expansión demográfica, urbanística y territorial en el que sobresaldría la competencia entre los distintos señoríos por los espacios sociales y los recursos económicos, algo que aca-

baría por desencadenar no pocos conflictos territoriales, como podemos inferir de la proliferación de asentamientos urbanizados en lo alto de mesetas o colinas escarpadas: los *pukaras* (del quechua «fortín, fortaleza»). En definitiva, un momento caracterizado por la tensión política interétnica y las continuas escaramuzas bélicas, como llegaron a recoger los Cronistas de Indias. Así por ejemplo, Pedro Cieza de León se hace eco de cómo

«había antiguamente gran desorden en todas las provincias deste reino que nosotros llamamos Perú, y que los naturales eran de tan poca razón y entendimiento que es de no creer; porque nos dicen⁴ que eran muy bestiales [...]. Sin esto, por los cerros y collados altos tenían sus castillos y fortalezas, desde donde, por causas muy livianas, salían a darse guerra unos a otros, y se mataban y captivaban todos los más que podían. Y no embargante que anduviesen metidos en estos pecados y cometiesen esas maldades, dicen también que algunos dellos eran dados a la religión, que fue causa que en muchas partes deste reino se hicieron grandes templos, en donde hacían su oración y era visto el demonio y por ellos adorado, haciendo delante de los ídolos grandes sacrificios y supersticiones» (Cieza, [1553], cap. XXXVIII, 1985:181-182).

Del mismo modo, el Padre Bernabé Cobo refiere que

«Hacíanse continua guerra unos pueblos a otros por causas muy livianas, cautivándose y matándose con extraordinaria crueldad. Las ocasiones más frecuentes de sus contiendas eran quitarse unos a otros el agua y campo. [...] aunque...] Con vivir tan bestialmente, no faltaron algunos que se dieran mucho a la religión de sus falsos dioses [...]; lo cual fue causa de edificarse muchos templos⁵, adonde acudían a hacer oraciones y ofrecer sus sacrificios» (Cobo, [1653], Lib. XII, cap. I, 1964 (II): 58).

⁴ Adviértase que Cieza está reproduciendo en este fragmento las noticias que recibe de sus informantes incas, con lo que habremos de interpretarlo en tanto resultado de una manipulación de la Historia hecha desde el pueblo conquistador-dominante, que se presenta así como civilizador, y que la arqueología ha venido a desmentir en parte.

⁵ No podemos entender a la ligera que ambos cronistas se estén refiriendo aquí a estructuras chullparias y los ritos funerarios a ellas asociados, máxime cuando tanto Cieza ([1553], caps. LXIII y C, 1985: 266, 357 y ss) como Cobo ([1653] Lib. 14, cap. 18, 1964 (II): 271-273) se detienen en su descripción pormenorizada en otros pasajes de su obra. Sin

Por no extendernos ya más en este asunto, que escaparía al propósito concreto de estas páginas, podemos resumir que durante esta segunda mitad del Período Intermedio Tardío, a tenor de lo visto, parece asistirse a un proceso de transformaciones relativas no sólo al cambio de la estructura socio-política de estos grupos humanos, sino paralelamente también en la explotación del paisaje económico y la construcción de un paisaje social en y desde el cual se patentizarán las relaciones de poder interétnicas. En este sentido, a las ya contempladas ideas de *espacio* y *paisaje*, vendremos a añadir otra más: la de *territorio*, un concepto connotado políticamente y que hunde sus raíces etimológicas en el Derecho Romano con el sentido de «ordenación de la tierra».

Resumiendo: que tanto el aumento demográfico, manifiesto en esa concentración de población, como el alto grado de intensificación económica, del que deriva un incremento substancial del área de captación de recursos de los asentamientos, fundamentalmente en áreas de producción diversificadas, conducirían a una situación de inestabilidad política intergrupala definida igualmente por continuos enfrentamientos armados y, al mismo tiempo, por una conducta territorial caracterizada por esa apropiación del espacio que ilustran tanto los pukaras, exponentes no sólo de un poder coercitivo sino también de la competencia por los recursos, como los monumentos, manifestaciones de un poder simbólico.

FRONTERAS Y TERRITORIOS, DOS CONCEPTOS IMBUÍDOS DE LA NOCIÓN DE PODER

Como consecuencia lógica y aparentemente necesaria de un panorama político-económico bélicos y en competencia por los recursos como el que aquí hemos descrito, pareciera que habría de ser la apropiación del espacio, su delimitación de uso exclusivo y su conversión en «territorio de coerción» lo que viniese a constituir el paradigma de las jefaturas (Nocete 1984, 1990). Sin embargo, al tratar de aplicar a los Andes este modelo ideal —que por otra par-

embargo, lo que sí parece quedar patente es cómo en medio de este ambiente bélico en competencia por los recursos, la ideología religiosa en estos momentos de crisis se materializaba significativamente en el paisaje. A nuestros efectos, las estructuras chullparias vienen a ser eso: manifestaciones arquitectónicas de una ideología religiosa (funeraria) con ineludibles implicaciones espaciales.

te, sí parece funcionar en otros escenarios— no tardaríamos mucho en chocar con ligeros problemas de tipo físico y económico a la hora de definir fronteras étnica y políticamente delimitadas. En este sentido, dadas las peculiaridades medioambientales de la Cordillera, los grupos humanos andinos se han venido situando ante una serie de micro-ambientes derivados de las oscilaciones climáticas consecuencia de la altitud, que han tenido que ir ocupando sincrónicamente a fin de satisfacer una dieta equilibrada y precaverse contra la escasez. De este modo, cada comunidad o ayllu mantendría áreas de explotación agropecuaria en diferentes nichos ecológicos, dando así lugar a lo que John V. Murra (1972, 1975, 1980) denominase «control vertical». En este sentido, la resolución espacial adoptada sería la de asentamientos separados entre sí por áreas deshabitadas y/o pertenecientes a otros grupos étnicos, semejándose así a islas encadenadas diseminadas por un «archipiélago vertical».

A pesar de las críticas objetadas a este modelo en cuanto a su concepción panandina de dudosa aplicación para el conjunto de los Andes Centrales (Conrad y Demarest 1988: 194 y ss.), sí parece acomodable a los últimos períodos prehistóricos del altiplano sur como consecuencia de la ruptura de las primitivas redes de intercambio y a los primeros signos de desintegración del estado regional de Tiwanaku a partir de mediados del siglo IX (Browman 1980: 109, 117). En cualquier caso, serían de esperar las dificultades en el mantenimiento de la verticalidad dentro de un clima de integración regional pacífica cuando estamos hablando de un período inmediatamente posterior a la desintegración de una estructura socio-política más amplia como fuera Tiwanaku, y en el que enclaves de colonos más o menos pequeños, rodeados por gentes de otro grupo étnico, o incluso compartiendo los recursos dentro de un paisaje pluriétnico, convivirían en un ambiente de hostilidad latente y enfrentamientos armados recurrentes.

En este caso, la idea de un espacio apropiado de uso exclusivo y delimitado por el establecimiento de unos límites fijados mediante una fuerza coercitiva militar, que permitiera tanto excluir a los extranjeros como adscribir a la población integrada dentro de esos límites, creemos que constituye, para el altiplano sur de estos momentos, una realidad social, económica y política de difícil materialización y que nos conduce a replantearnos la noción de *poder* desde una perspectiva de lo simbólico. A partir de aquí, consideraremos el poder como algo que puede ser multiforme y no unitario, que no es detentado necesariamente por individuos o instituciones de forma directa, pero que sí es ejercido por ellos de acuerdo a distintas estrategias, concluyendo entonces que el poder resulta omnipresente en la sociedad.

De acuerdo con Anthony Giddens (1979: 69 y 1984: 15), el poder quedaría definido como la habilidad del agente social (individual o colectivo) para movilizar los recursos —objetos, información, las acciones de otros...— que constituyen las bases de la acción, siendo esta capacidad desarrollada en virtud de la posición del agente en la estructura social, lo que para Pierre Bourdieu constituye el «capital social».

En arqueología, por su parte, la idea de poder ha venido concibiéndose en términos de ranking y control, relacionada con la presencia/ausencia de aquellos que se interpretan como símbolos de status, cuando en realidad, como mantienen Michael Shanks y Christopher Tilley (1987: 72), debiera analizarse atendiendo a sus raíces sociales, aquellas que denotan su surgimiento y mantenimiento. De tal modo, si el poder es creado y sólo existe en las relaciones sociales, sus formas específicas habrán de ser ligadas a aquellas situaciones sociales e históricas en las que se producen (Miller y Tilley 1984b: 8), resultando entonces necesaria una distinción entre *poder para* y *poder sobre* (Miller y Tilley 1984b: 5-8, Shanks y Tilley 1987: cap. 7).

Por *poder para* se entenderá aquel elemento integral y recurrente en todos los aspectos de la vida social, componente intrínseco de toda interacción y práctica sociales, que hace que definamos el poder como una fuerza positiva envuelta en la producción, reproducción y transformación del orden social. Como expresión particular y contextualizada de éste, la idea de un *poder sobre* nos referirá a las formas específicas de control social, de manera que tan sólo los agentes sociales (individuales o colectivos) podrán ejercitar este poder, a través de la agencia de otros y dando entonces como resultado unas relaciones sociales (de poder) asimétricas y contingentes. Desde esta perspectiva, el *poder para* habrá de ser analizado en términos de la capacidad de las manifestaciones culturales para producir poder —y aquí incluiríamos ese *poder simbólico* del que nos ocuparemos más adelante—, mientras que el *poder sobre* remitirá a las formas de dominación, autoridad y persuasión social y política, tanto física como psíquica.

Contemplando ambas acepciones, coincidiremos entonces con Pierre Bourdieu (1996: 29-30) en que las estructuras simbólicas «tienen un poder absolutamente extraordinario de *constitución* (en el sentido de la filosofía y de la teoría clásica) que se ha subestimado mucho», lo que nos llevará consecuentemente a afrontar la dimensión arquitectónica-monumental de los ritos funerarios desde el análisis de su «capital simbólico» acumulado, retornando de este modo a la interpretación del papel de las ideologías en la dinámica de construcción del paisaje social.

LOS ANTEPASADOS, UN REFERENTE (A)TEMPORAL DE LEGITIMACIÓN ESPACIAL

Volviendo sobre el modelo de distribución espacial de los grupos andinos, y en función de la maximización del aprovechamiento de recursos, se presenta de gran relevancia la circunstancia de que los campos, pastos, aguas y animales no recaen sobre los individuos como propiedades enajenadas, sino que pertenecen al dominio colectivo de sus ayllus, en los que en sentido extenso confluyen tanto la comunidad de los vivos como la de los difuntos. A partir de aquí, en consecuencia, se está penetrando una concepción ideológica de la identidad grupal en la que el papel de los muertos, de los antepasados (*achachilas*), constituirá entonces un claro referente institucional: el culto a los antepasados.

Mientras que para la sociedad (post)moderna occidental la muerte resulta distanciada socialmente hasta su práctica negación en tanto negación de la vida, para las sociedades clánicas⁶ constituye, por contra, un cambio de estado, un último rito de paso que «supone la continuidad temporal del orden ontológico o, por lo menos, la semejanza, que es su aspecto simbólico» (Thomas 1993: 255). A través del pensamiento, «lo *real-ausente* se convierte en

⁶ En lo sucesivo, al referirnos a las sociedades andinas y al culto a los antepasados lo haremos en términos de «sociedades clánicas» y «*phylum* clánico», no sin antes matizar la aplicación de los modelos organizativos de clan o linaje al caso del ayllu andino. Ambos coinciden en la creencia de que sus miembros descienden del mismo antepasado apical, si bien el *linaje* hace uso de una filiación demostrada mientras que el *clan* recurre a una filiación estipulada. En el primer caso sus miembros podrán recitar los nombres de sus antepasados remontándose desde el presente hasta ese antepasado apical (lo cual no quiere decir que sus referencias sean correctas, sino que los miembros del linaje así lo creen). Los miembros del clan, por el contrario, no necesitarían esta precisión, puesto que su antepasado apical suele quedar inmerso en la imprecisión genealógica propia del mito, convertido así en ancestro.

Para nuestro caso de «ayllus con sepulcros abiertos» (Isbell 1997) y patrones de asentamiento multiétnico disperso podríamos considerar la existencia tanto de clanes como de linajes. Por un lado, la figura del curaca y sus ascendientes estaría actuando como referencia visible de un modelo de linajes segmentado como consecuencia de los desplazamientos poblacionales consecuencia de los modelos económicos. Al mismo tiempo, la estructura chullparia y los bultos funerarios (sacralizados) en ella depositados actuarían como monumento de referencia en la filiación de aquellos grupos humanos que están legitimando así su territorio, perdida entonces la identidad personalizada de cada uno de los muertos, considerados todos en su conjunto como símbolo de la unidad y la identidad del grupo. Este contexto ideológico será el que nos mueva a optar por el adjetivo calificativo de «clánico».

el otro-imaginado-presente» (Thomas 1993: 280). De este modo, la muerte resulta reducida al mínimo, incidiendo en la apariencia individual pero protegiendo a la especie social, quedando así integrada (aceptada, asumida y ordenada) en el sistema cultural, manteniéndose desde la omnipresencia de los antepasados un *philum* clánico.

Se desarrollará desde esta base la creencia de que los antepasados desempeñan un papel activo y crucial en el mundo de los vivos, a partir de lo cual su culto se convertirá en punto fundamental en la tradición religiosa. En palabras de Reiner Tom Zuidema (1973: 16), el culto a los antepasados «constituyó el meollo de la religión andina», cumpliendo igualmente funciones sociales de gran repercusión y que Louis-Vincent Thomas (1993: 617) sintetiza para toda expresión de culto a los muertos del siguiente modo:

- a) reorganización del equilibrio de fuerzas espirituales perturbado por la primera muerte mítica a fin de asegurar el orden metafísico y social y regenerar al grupo;
- b) asegurar la continuidad del *philum* social en relación con la filiación clánica;
- c) favorecer la fecundidad de la tierra;
- d) multiplicar los contactos y mantener una buena armonía entre los vivos y los muertos, entre la sociedad visible y la invisible, con el propósito de permitir la cohesión y la perdurabilidad del grupo; y
- e) satisfacer las necesidades materiales de los vivos desde la intermediación en el mundo de los muertos.

Convertidos de este modo los antepasados en protectores de la comunidad, 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 más abarcativas acerca del orden» (Geertz 1997: 89). En este sentido, el orden ideal de lo sagrado actuaría sobre la práctica social y política del grupo de tal manera que la prosperidad del ayllu depende del correcto cuidado de sus muertos. El culto a los antepasados constituye así una fuerza conservadora que ata al individuo al curaca, la tierra del ayllu y a las prestaciones tradicionales, constituyendo las desviaciones de este modelo motivo de irritación de los antepasados y fuente de enfermedades individuales y de penurias para la comunidad.

Uniendo las genealogías, las relaciones socio-económicas y la construcción del paisaje, resolveremos entonces que la semantización del *espacio* funerario revertirá automáticamente en legitimación del *territorio*. Consecuentemente, coincidiremos con Trevor Kirk (1993: 205) en que «la renegociación 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 consecuencia, 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 y 1999b).

LAS FRONTERAS ANDINAS COMO «ESPACIOS DE TRANSICIÓN»

Considerando la *identidad* étnica no sólo como una lista de atributos sino más bien como una práctica social de (re)negociación, Ian Hodder concluiría en *Symbols in Action* (1982a) que, existiendo tensión económica interétnica, los grupos humanos reforzarán su cohesión e identidad a través de su expresión en la cultura material, que queda entonces caracterizada no tanto como reflejo de una actividad sino más bien en símbolos que sirven igualmente al mantenimiento de la organización social como al desafío de las relaciones sociales.

Ahora bien, desde esta perspectiva, aquella idea clásica (neocolucionista) proveniente de la Arqueología Tradicional y la *New Archaeology* de que los cambios en los objetos (pasivos) de cultura material se constituyen como referente indicativo de cambio en las identidades étnicas, se muestra hoy insuficiente, centrada la atención más bien en cambios en los patrones de asentamiento y en la presencia de áreas vacías de ocupación, así como de fortificaciones (Nocete 1984: 297). Como bien señalan P.V. Castro y P. González (1989: 8) en su clarificador ensayo sobre «El concepto de frontera», éstas se constituyen como el producto más elaborado de la construcción del *paisaje* social en su acepción de *territorio*. Como hemos venido reflejando, a través de las ideologías se intenta justificar una situación actual como atempo-

ral e inmanente al territorio o a la voluntad de los individuos que residen en su interior. Sin embargo, en función de la idea de los «archipiélagos verticales», el concepto de frontera para el mundo andino entraña la paradoja de que los recursos económicos necesarios pueden quedar fuera de unos límites geográficos a partir de los cuales, por otra parte, no se garantizan la posesión exclusiva del territorio que contienen.

Si retomamos la idea de que en los Andes prehispánicos el espacio territorial no constituye una extensión geográfica continua, sino que más bien un mismo grupo étnico viene a tener población dispersa por diferentes ecosistemas, insertos éstos en espacios multiétnicos que cada grupo considera parcialmente suyo, acabaremos resolviendo que, en términos de identidad étnica, los territorios andinos quedarían determinados demográficamente. Si tan sólo atendiéramos a la administración colonial y a sus dificultades para adscribir territorialmente a los diferentes señoríos andinos (Pease 1995: 124-126, 208-209) podríamos caer en el error de considerar la inexistencia de linderos prehispánicos cuando realmente sí los había, tan sólo que, a diferencia del territorio político-administrativo europeo, una linde podía ser toda una pampa, o un cerro, o tal vez un corral, porque la concepción andina de lindero no es tanto la de un límite fijado como la de un espacio concreto⁷. En este sentido, si la idea de frontera constituye los límites que relacionan y separan a dos o más unidades étnicas y/o políticas y les confiere unidad y coherencia, habremos de concluir en la caracterización de las fronteras andinas como un «espacio de transición» en el que no queda definido hegemonícamente el dominio efectivo de ninguna de las partes implicadas (Castro y González 1989: 9).

De este modo, si las entidades políticas no contienen en sí mismas un territorio, sino que lo construyen a partir de su poder para consolidar, expandir y defender sus fronteras, será la interacción política, desde el empleo de

⁷ Al mismo tiempo, a través de la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala ([1615] folios 352 [354]-355 [357], 1987: 356-359), conocemos cómo, en época inca al menos, los caminos reales contaban con la presencia de mojones de piedra. Por su parte, John Hyslop (1977: 152-153) toma la representación pictórica que de estos hitos ofrece el cronista y, mediante paralelos estilísticos con las estructuras chullparias lupacas de Arku Punko en el área de Cutimbo (Perú), desarrolla su planteamiento de que las chullpas, casi con toda seguridad, estuvieran funcionando como mojones territoriales tal como la concepción occidental los plantea. Pese a que esta conclusión pudiera resultar, en última instancia, motor de estas páginas, a tenor de nuestro particular análisis, no coincidiremos con el desarrollo de su interpretación.

la fuerza, los intereses económicos o la acción simbólica la que genere estos espacios transicionales. Sin embargo, este concepto de espacios de transición no contiene unívocamente la idea de frontera, siendo que puede no haber presencia coercitiva armada y entonces quedar definida la apropiación del territorio en función de criterios de utilización, entrando así en juego, por un lado, la noción de «lo que no es», espacios definidos por la no-explotación económica o el uso no excluyente (Castro y González 1989: 11), y al mismo tiempo, del ejercicio de poder simbólico.

Considerando aquellos apuntes que antes señalamos referentes al contexto político de los Andes Meridionales para este momento de Desarrollos Regionales post-Tiwanaku que nos ocupa, podríamos caracterizar el período como un tiempo de crisis propicio no sólo para promover la continuidad de la cultura propia, sino también para interrogarse sobre la sociedad misma. Así, la desintegración de esta entidad política regional supondría la revitalización y autoafirmación de las entidades socio-políticas locales, punto éste en el que la ideología funeraria cobra especial importancia, coincidiendo plenamente con Michael Parker Pearson (1982: 112) en que «la publicidad social en el ritual funerario puede ser expresamente manifestada cuando cambian las relaciones de dominio que resultan de un reordenamiento del status y de la consolidación de nuevas posiciones sociales» (la traducción es nuestra).

EL FENÓMENO CHULLPARIO Y LA MONUMENTALIZACIÓN DEL PAISAJE: BASES PARA UN MODELO INTERPRETATIVO

Con todo lo dicho hasta el momento, en tanto que expresión arquitectónica de ~~dimensiones monumentales~~ 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, vendremos a concluir que el fenómeno chullpario devendría al tiempo 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.

Recordando aquellas primeras consideraciones que hacíamos respecto de la relación entre las ideologías y la arquitectura, y volviendo sobre aquel esquema planteado desde la Arqueología de la Percepción (Criado 1993b) que presentaba la ecuación

acción social → *intencionalidad* → *práctica social* → *monumentos* → *resultados*,

consideraremos los productos arquitectónicos como expresión cultural especialmente apta para la creación de capital simbólico por denotar el capital económico y cultural de sus constructores, además de aquel capital simbólico derivado del tipo de construcción resultante (Nielsen 1995: 53-55). Intentaremos clarificar estas ideas partiendo de la caracterización que de los distintos tipos de *capital* establece Pierre Bourdieu.

Si bien cualquier construcción arquitectónica cuenta antes que nada con un *capital utilitario* fundamentado sobre criterios de funcionalidad, también aglutina un *capital económico* expresado a partir de movilización de recursos (humanos, económicos, materiales) puesta en la construcción y que empezará a generar una expresión y manipulación simbólica derivada de los materiales y la forma escogidos, lo cual dotará a sus constructores de unas capacidades específicas para la acción social. Del mismo modo, concentra igualmente un *capital cultural* en tanto producto de un conocimiento acumulado de técnicas constructivas y modelos estéticos, considerando que estos últimos se engendran y funcionan «en tanto que estrategias simbólicas en las luchas por la dominación simbólica, es decir por el poder sobre un uso particular de una categoría particular de signos y, por allí, sobre la visión del mundo natural y social» (Bourdieu 1996: 146-147). De esta manera, mediante la expresión de estos dos capitales económico y cultural no se estará sino desarrollando una *lucha simbólica* en tanto

- 1) manipulación de las representaciones propias y, especialmente, de la posición de los constructores en el espacio social, y
- 2) actuación por reordenar las categorías y estructuras de percepción de ese espacio social (Bourdieu 1996: 137; 1999: 169 y ss.).

Consecuentemente, el *capital simbólico* no será otra cosa que la legitimación del resto de capitales desde su reconocimiento desde las categorías de percepción imperantes (Bourdieu 1996: 131, 138; 1999: 108).

En este sentido, la carencia que desde nuestro planteamiento teórico podría achacarse a la interpretación que viene dándose del fenómeno chullpario no es otra que un excesivo celo en los estudios formales de «*Chullpas*», en serio detrimento de las dimensiones simbólicas de las estructuras chullparias en tanto monumentos constitutivos de un paisaje social. Hasta donde llega nuestro conocimiento, y considerando algunas excepciones, se ha venido

manteniendo en buena medida el modelo propuesto desde aquella Arqueología de la Muerte desarrollada al hilo del paradigma funcionalista y neoevolucionista de la *New Archaeology* (v. gr. Binford 1971, *cf.*: Lull y Picazo 1989 para una crítica parcial a estos modelos), que centra su atención en el muerto por un lado, los aspectos formales de la deposición del cadáver por otro —englobando la estructura funeraria si la hubiera—, y finalmente en el análisis cuantitativo y cualitativo del ajuar como única intromisión en posibles interpretaciones simbólicas dirigidas al establecimiento de posiciones de rol y status.

Desde que las estructuras chullparias llamasen por primera vez la atención de la arqueología allá entrado el siglo XIX, ha sido perseverante el empeño puesto en el registro cartográfico y descriptivo de estructuras chullparias con vistas a pretender unas tipologías formales (v. gr. Aldunate y Castro 1981, Frisancho 1967, Hyslop 1977, Ryden 1947), muchas veces conducidas hacia el establecimiento de un desarrollo formal cronológico. Desde el punto de vista de la Arqueología Social, generalmente se ha incidido en la asociación de las estructuras chullparias con curacas o personajes de élite social y/o política, de ahí el interés en el análisis de formas arquitectónicas y del tratamiento de sus superficies exteriores. Desde la presencia de relieves antropomorfos y zoomorfos en un considerable número de los ejemplos peruanos se sugirió la posibilidad de algún tipo de heráldica indígena (Hyslop 1977, Isbell 1997). Mediante un análisis comparado de las pinturas externas de las estructuras de adobe que quedaron dentro de los señoríos caranga, pacaje y lupaca delimitados por la Colonia con los tejidos arqueológicos y las descripciones etnohistóricas alusivas a los textiles andinos como expresión de status y filiación étnica de sus portadores, se ha estado trabajando últimamente la relación entre estructuras chullparias y étnicidad, si bien más interesadamente sobre un plano más propio de la Historia del Arte que de la Antropología (Gisbert 1994, Gisbert *et alli* 1996).

Por lo que a tentativas de una Arqueología del Paisaje chullpario se refiere, podemos decir que vienen siendo escasos los análisis que van más allá de un apéndice final sobre el entorno medioambiental en que se ubican estas estructuras funerarias, si bien pudieran señalarse algunos intentos puntuales que tratan de relacionar estructuras chullparias con patrones de asentamiento locales (Aldunate y Castro 1981) o con entornos sobre los que la mitología local despliega sus personajes (Gisbert 1994, Gisbert *et alli* 1996), aunque en nuestra opinión —y desde el modelo que aquí estamos exponiendo— ninguno de ellos saca un máximo partido interpretativo.

Desde unos planteamientos ya más cercanos a nuestro argumento, vendremos a encontrar proposiciones que han tratado de buscar interpretaciones de ordenamiento espacial relacionadas con el pensamiento cosmológico, considerando así las estructuras chullparias como *apus* (cerros sacralizados) artificiales participantes del poder de esos otros grandes *apus* locales en los que habitan importantes *achachilas* relacionados frecuentemente con mitos de origen. Desde esta perspectiva, las estructuras chullparias caracterizarían desde su verticalidad un entorno de conexión entre el mundo de arriba (*hananpacha*) y el mundo de abajo (*hurinpacha*), relacionando (o mejor naturalizando) así el orden cosmogónico y el orden terrestre (Harris y Bouysson-Bey 1988, Sagárnaga 1993).

Sin embargo, y a pesar de todo, entendemos que la interpretación del fenómeno chullpario se ve necesitada de un análisis que profundice en sus dimensiones espaciales y perceptivas, en tanto que, como arquitectura monumental, debiera definirse no sólo desde sus estructuras formales sino también —y esto es lo que fundamentalmente echamos en falta y desde aquí buscamos alentar— a partir de la intencionalidad puesta en éstas por sus constructores y sus resultados sociales, especialmente en términos de manipulación ideológica y visibilidad en el paisaje.

Por más que algunos se hayan planteado establecer una tipología cronológica de las estructuras chullparias, finalmente creemos poder deducir que no existe una secuencia evolutiva concreta globalizante sino más bien unos modelos seleccionados desde adscripciones étnicas y, sobre todo, voluntades y estrategias particulares de expresión visual que se proyectan sobre el entorno circundante. Consideraremos entonces la monumentalización del *paisaje* como un ejercicio permanente de apropiación del *espacio* y de constitución del paisaje como *territorio*, cuyo resultado nos situará consecuentemente ante una metáfora visual (Criado 1991). Revestidas por tanto de un capital simbólico proveniente igualmente de su forma y dimensiones, del tratamiento de superficies exteriores, de su localización en el paisaje y en el entramado local y regional de la distribución de asentamientos, de las expresiones de cultura material a ellas asociadas o de la cantidad de bultos funerarios depositados —estos dos últimos aspectos de compleja observación como consecuencia de la política colonial de extirpación de idolatrías y de un huaqueo continuado en el tiempo—, las estructuras chullparias resultarán entonces, recapitulando, dotadas de un poder simbólico desde la ideología que, por apelación a los ancestros, se pondrá al servicio de la reproducción social mediante la naturalización del orden social a través de la manipula-

ción del pasado. Así, en tanto monumentos, harán que la mutabilidad del Tiempo se torne inmutable en el Espacio desde el no-tiempo de la muerte, refiriendo en consecuencia la ideología la contingencia del presente (competencia económica y de apropiación de territorios) como algo natural y atemporal ordenado desde una dimensión ancestral, punto éste en el cual consideramos que *Mummies and mortuary monuments* de William H. Isbell (1997) supone un interesante punto de inflexión en la tradición interpretativa del fenómeno chullpario.

Pruebas de esta atemporalidad de naturaleza ancestral que reviste a los monumentos (y ruinas) nos las ofrece Pedro Cieza de León al relatar cómo

«pregunté a los naturales [...] si estos edificios [las ruinas de Tiwanaku] se habían hecho en tiempo de los ingas, y riéronse desta pregunta, afirmando lo ya dicho, que antes de que ellos reinasen estaban hechos, mas que ellos no podían decir ni afirmar quién los hizo, mas que oyeron a sus pasados que en una noche remaneció hecho lo que allí se vía» (Cieza, [1553], cap. CV, 1985: 367).

Del mismo modo, testimonio de cómo opera este capital simbólico atemporal de las estructuras funerarias puede encontrarse en las «hojas de servicio» de los señores charca o quillaca, que sistemáticamente incluyen la presencia de las chullpas de sus antepasados como evidencia de rango (Murra 1988: 72).

Sin embargo, y volviendo sobre la idea de frontera, quizás la expresión (paisajística) más significativa del capital simbólico acumulado por las estructuras chullparias venga a coincidir con su asociación a esos espacios de transición a los que antes aludíamos. De la observación del paisaje andino meridional, y así lo atestigua la documentación colonial, se aprecia cómo son páramos, heredades, pastizales y dehesas, cerrillos, vegas, despoblados, los espacios elegidos para levantar estas estructuras funerarias, ocasionalmente próximas pero normalmente apartadas de los asentamientos urbanos, que a veces, y en palabras de Fray Bartolomé de Las Casas ([1552-1561?] Lib. III, cap. CCXLIX, 1967: 571), «parecían otro pueblo muy poblado, y cada uno tenía la sepultura de su abrio y linaje». Ya veníamos planteándolo y esta referencia del Padre Las Casas contribuye aún más a reforzar nuestro argumento: la lectura imaginaria de las estructuras chullparias se reviste de un enfrentamiento interior/exterior, propio/ajeno, como mecanismo simbólico de construcción de su monumentalidad. En tanto que el fenómeno chullpario

queda definido por su naturaleza religiosa, funeraria y simbólica, no es entonces extraño que establezca una contraposición primera entre hábitat de los muertos y hábitat de los vivos que, por considerar la comunidad de los antepasados estrechamente vinculada a la comunidad de los vivos hasta el punto de constituir un punto de referencia social único sobre la base del parentesco, no tardará en proyectarse hacia una oposición propio/ajeno al grupo, ya sea entendido éste como ayllu o étnia. En este sentido, buscando hacer visible la muerte en el paisaje, el fenómeno chullpario alcanza el propósito de esgrimir una consigna identitaria de especial repercusión para momentos de conflictividad política, competencia territorial y reivindicación étnica: «la tierra de nuestros antepasados».

CONSIDERACIONES FINALES O LA PRETENSIÓN DE FORMULAR UN MODELO

A tenor de todo lo dicho en estas páginas anteriores, consideramos estar en disposición de enmarcar los paisajes chullpario dentro de esos espacios liminares dominados por los muertos y que contribuyen a la definición de los patrones de territorialidad de los vivos desde un manejo simbólico del espacio en el que confluyen nociones de identidad étnica, jerarquización social, *poder para*, distribución de los patrones de asentamiento y culto a los antepasados.

Deliberadamente, en ningún momento hemos pretendido adentrarnos en cuestiones de tamaños, cantidad de trabajo empleado en la construcción de las estructuras chullparias, ni tampoco en el poder de convocatoria de determinados agentes sociales, aspectos que, sin desmerecer a aquellos que vienen trabajando sobre ellos, creemos no se acercan verdaderamente a la variabilidad y complejidad de la naturaleza del fenómeno que nos ocupa. Ésta constituye, como hemos venido apuntado, el orden de racionalidad presente en las relaciones sociales que se establecen en torno al acceso, reparto y explotación del *espacio* geográfico y la actitud o representación ideacional y simbólica de los grupos humanos respecto del medio bajo la cual se lleva a cabo esa territorialización del *paisaje*. En otras palabras, a través de estas páginas hemos tratado de recoger esa racionalidad que da coherencia a la estructura social de los grupos humanos del altiplano meridional durante los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku, tanto a ese nivel externo definido por la representación simbólica de las relaciones Cultura-Naturaleza, como

desde aquellos factores ideológicos que, a nivel interno, legitiman las modalidades de acceso, reparto y consumo de los recursos de que cada grupo dispone (Fig.4).

En este sentido, hemos venido manejando la Arqueología de la Percepción, como un modelo de análisis que, partiendo de una reordenación de materiales naturales que genera un espacio cultural visible y permanente en el paisaje, nos permite acometer el fenómeno chullpario desde una perspectiva monumental y de monumentalización de la muerte en función de lo cual interpretar la valoración del Tiempo y del Espacio de aquellos que participaron de él, en suma, la forma de pensarse a sí mismos (Criado 1989). Así en el monumento subyace la idea de conmemoración permanente, de materialización en el presente del recuerdo del pasado. Por consiguiente, en tan-

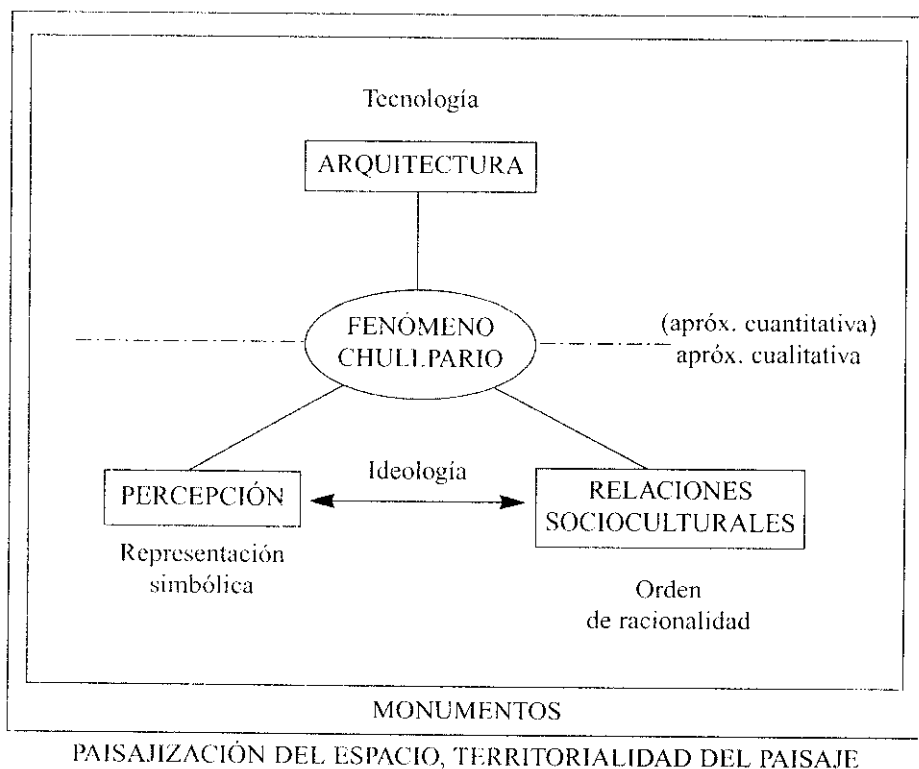


FIGURA 4.—El fenómeno chullpario y su manejo del medio.

to ejes y elementos de equilibrio de un grupo humano, las estructuras chullparias tienen una función social de indicadores territoriales que regulan la adaptación al entorno de estas comunidades, y al mismo tiempo, constituyen eso que M. Larsson denomina «expresiones de un sistema de ideología-poder», siendo que ante todo constituyen un fenómeno funerario y por lo tanto simbólico. Así, en su vertiente monumental, las estructuras chullparias son símbolos materiales socialmente activos tanto o más que indicadores territoriales, porque lo primero engulle a lo segundo (Criado 1989: 76-79) (Fig. 5).

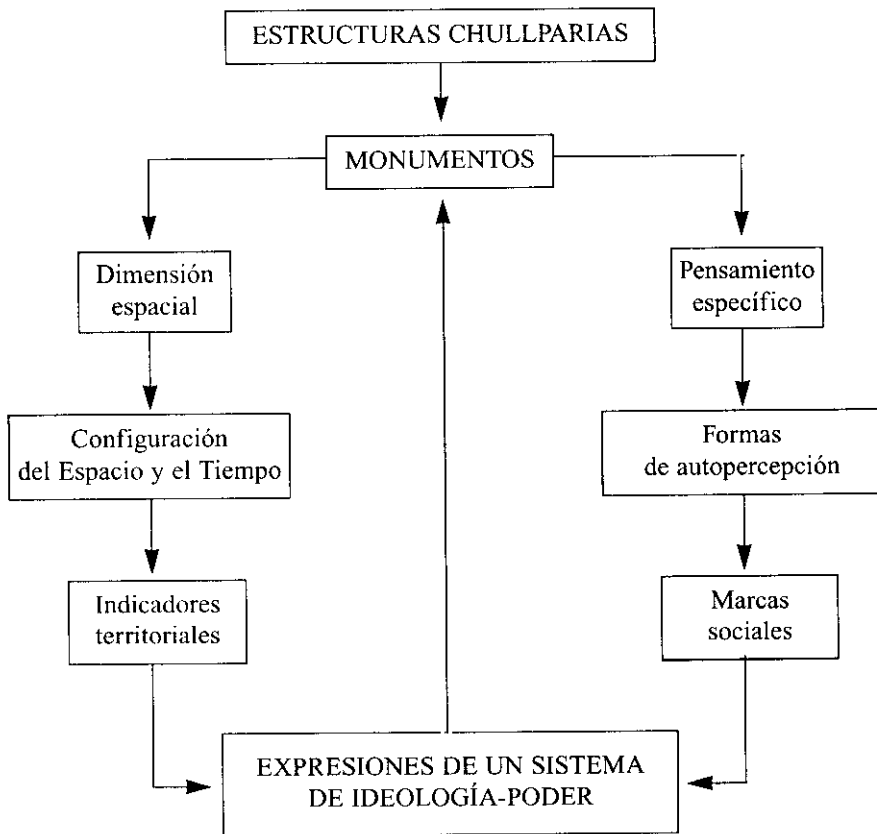


FIGURA 5.—Acepciones de las estructuras chullparias desde su caracterización monumental.

Con todo ello podemos concluir que si bien el fenómeno chullpario tiene una dimensión espacial, ésta no llega a reconstruir la humanización, ni efectiva ni material, de su entorno, resultando entonces igualmente necesario contemplar la construcción simbólica que lo ciñe para descubrir cómo se transforma el *espacio* natural en *paisaje* social, puesto que la preminencia de las construcciones monumentales sobre el paisaje está señalando un tipo de apropiación del *territorio* apoyada fundamentalmente en recursos simbólicos que imponen al medio natural un orden cultural.

Resumiendo, y con ello terminamos, remarcaremos que desde nuestra óptica las estructuras chullparias no constituirían entonces, en tanto monumentos funerarios que son, sino símbolos de ordenación territorial desde la construcción de un paisaje social que hunde profundamente sus raíces en el culto a los antepasados y que, lejos de poder definir en última instancia, no estamos más que en disposición de reconocer e interpretar — de ahí la necesidad de haber tocado a lo largo de estas páginas aspectos diversos y de tan distinta naturaleza—. De tal manera, podemos caracterizar estas páginas que concluyen como nuestra particular visión de la dimensión espacial del fenómeno chullpario, de seguro más arriesgada que muchas de las propuestas hasta el momento y portadora de nueva luz reflexiva que nos permita ir del significado de las estructuras al sentido de los monumentos. Descripciones formales de «Chullpas» tenemos ya más que suficientes, planteémonos entonces la necesidad de interpretar el fenómeno chullpario desde una perspectiva integradora que las contextualice social y culturalmente, debate éste que desde aquí tratamos de alentar.

A la memoria de Antonio García Díaz,
«Papabrummm», «Papantonio», «Nonono»,
MI ABUELO

AGRADECIMIENTOS

Deseo manifestar mi agradecimiento a Alicia Alonso Sagaseta y a Axel Nielsen por su permanente apoyo y aliento en mi aproximación al fenómeno chullpario. Con Jesús Adánez Pavón y Almudena Hernando Gonzalo estoy en deuda por la constructiva discusión de conceptos teóricos suscitada a partir de la detallada lectura que prestaron a este texto. A Juan José Batalla Rosado, interesado desde el principio por mi trabajo, y a Estefanía Rivas Díaz,

siempre paciente, debo seguramente el intento de expresar con mayor claridad mis ideas sobre el papel. Mi hermano, Antonio José, me ayudó con el formato informático de las figuras. Por supuesto, no haberme sabido hacer eco de los comentarios de todos ellos resulta, así como los planteamientos asumidos, de mi única responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

AGREST, Diana

1991 *Architecture from without: theoretical framings for a critical practice*. Cambridge (MA.): MIT Press.

ALDUNATE DEL SOLAR, Carlos y Victoria CASTRO ROJAS

1981 *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa superior. Periodo Tardío*. Tesis de licenciatura. Universidad de Chile.

BERBERIAN, Eduardo E. y Rodolfo A. RAFFINO

1991 *Culturas indígenas de los Andes meridionales*. Madrid: Alhambra-Longman.

Binford, Lewis R.

1971 «Mortuary practices: their study and their potential», *American Antiquity* 36(3/2): 6-29 (n.º monográfico: *Approaches to the social dimensions of mortuary practices* (J. A. Brown coord.). *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25).

BOURDIEU, Pierre

1996 *Cosas dichas* [1987]. Barcelona: Gedisa.

1999 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* [1994]. Barcelona: Anagrama.

BROWMAN, David L.

1980 «Tiwanku expansion and altiplano economic patterns», *Estudios arqueológicos* 5: 107-120. Antofagasta.(Chile).

CASTRO MARTÍNEZ, P.V. y P. GONZÁLEZ MARCÉN

1989 «El concepto de frontera: implicaciones teóricas de la noción de territorio», *Arqueología espacial* 13: 7-18. Teruel.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

- 1985 *La crónica del Perú* [1553] (M. Ballesteros ed.). Crónicas de América, 4. Madrid: Historia 16.

CLARKE, David L.

- 1977 *Spatial archaeology*. Nueva York: Academic Press.

COBO, Bernabé

- 1964 *Historia del Nuevo Mundo* [1653], en *Obras del P. Bernabé Cobo* (2 vols.) (Francisco Mateos ed.) [1956]. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

CONRAD, Geoffrey W. y Arthur A. DEMAREST

- 1988 *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca* [1984]. Madrid: Alianza Editorial.

CRIADO BOADO, Felipe

- 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.
- 1993a «Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje», *SPAL* 2: 9-55. Sevilla.
- 1993b «Visibilidad e interpretación del registro arqueológico», *Trabajos de prehistoria* 50: 39-56. Madrid.

CRIADO BOADO, Felipe y Victoria VILLOCH VÁZQUEZ

- 1998 «La monumentalización del paisaje: percepción y sentido original en el megalitismo de la Sierra de Barbanza (Galicia)», *Trabajos de prehistoria* 55(1): 63-80. Madrid.

FRISANCHO PINEDA, David

- 1967 *Los Collas, pueblo constructor de chullpas*. Puno (Perú): Los Andes.

GARCÍA, José Luis

- 1976 *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor.

GARVÍA, Roberto

- 1998 *Conceptos fundamentales de sociología*. Madrid: Alianza Editorial.

GEERTZ, Clifford

- 1997 *La interpretación de las culturas* [1973]. Barcelona: Gedisa

GIDDENS, Anthony

1979 *Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis*. Berkeley: University of California Press.

1984 *The constitution of society: outline the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.

GISBERT, Teresa

1994 «El señorío de los carangas y los chullpares del río Lauca», *Revista andina* 12(2): 427-485. Cuzco.

GISBERT, Teresa, Juan Carlos JEMIO, Roberto MONTERO, Elvira SALINA y M.^a Soledad QUIROGA

1996 *Los chullpares del río Lauca y el Parque Sajama*. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

GODELIER, Maurice

1989 *Lo ideal y lo material* [1984]. Madrid: Taurus.

HARRIS, Olivia y Thérèse BOUYSSÉ-CASSAGNE

1988 «Pacha: en torno al pensamiento aymara», en *Raíces de América: el mundo aymara* (X. Albó comp.): 217-281. Madrid: Alianza Editorial.

HERNANDO GONZALO, Almudena

1992 «Enfoques teóricos en arqueología», *SPAL* 1: 11-35. Sevilla.

1997 «Sobre la prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos», *Complutum* 8: 247-260. Madrid.

1999a «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.

1999b «El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y a sus implicaciones en el estudio de la prehistoria», *Arqueología espacial* 21: 7-27. Teruel.

HIDALGO LEHUEDE, Jorge

1982 «Culturas y etnias protohistóricas: área andina meridional», *Chungará* 8: 209-253. Arica (Chile).

HODDER, Ian

1982a *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

1982b (ed.) *Symbolic and structural archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1987 «La arqueología en la era post-moderna», *Trabajos de prehistoria* 44: 11-26. Madrid.
- 1994 *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales* [1986]. Barcelona: Crítica (2.ª edición [1988], ampliada y puesta al día).
- HODDER, Ian y Clive ORTON
1990 *Análisis espacial en arqueología* [1976]. Barcelona: Crítica
- HYSLOP, John
1977 «Chullpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau», *Journal of Field Archaeology* 4: 149-170.
- INGOLD, Tim
1993 «The temporality of landscape», *World Archaeology* 25(2): 152-174. Londres.
- ISEBELL, William H.
1997 *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*. Austin: University of Texas Press.
- KIRK, Trevor
1993 «Space, subjectivity, power and hegemony: megaliths and long mound in earlier neolithic Brittany», en *Interpretative archaeology* (C. Tilley coord.), pp. 181-223. Oxford: Berg.
- LAS CASAS, Bartolomé de
1967 *Apologética historia sumaria* [1552-1561?] (2 vols.) (E. O'Gorman ed.). México: Universidad Autónoma de México.
- LAWRENCE, Denise y Setha Low
1990 «The built environment and spatial form», *Annual Reviews in Anthropology* 19: 453-505.
- LEACH, Edmund
1978 *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos* [1976]. Madrid: Siglo XXI.
- LULL, Vicente y Marina PICAZO
1989 «Arqueología de la muerte y estructura social», *Archivo español de arqueología* 62(159-160): 5-20. Madrid.
- LUMBRERAS, Luís G.
1974 «Los reinos post-Tiwanaku en el área altiplánica», *Revista del Museo Nacional* (40): 55-96. Lima.

MILLER, Daniel y Christopher TILLEY

1984a (eds.) *Ideology, power and prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.

1984b «Ideology, power and prehistory: an introduction», en Miller y Tilley 1984a: 1-15.

MOORE, Jerry D.

1996 *Architecture and power in the ancient Andes. The archaeology of public buildings*. Cambridge: Cambridge University Press.

MURRA, John V.

1972 «El 'control vertical' de un máximo de pisos ecológicos de las sociedades andinas», en *Visita a la provincia de León de Huánuco [1562]* (Íñigo Ortíz de Zuñiga) (J.V. Murra ed.), pp. 427-476. Huánuco (Perú): Universidad Herminio Valdizán.

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

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

1988 «El Aymara libre de ayer», en *Raíces de América: el mundo aymara* (X. Albó comp.), pp. 51-73. Madrid: Alianza Editorial.

NIELSEN, Axel E.

1995 «Architectural performance and the reproduction of social power», en *Expanding archaeology* (J.M. Skibo, W.H. Walker, A.E. Nielsen eds.), pp. 47-66. Salt Lake City: University of Utah Press.

NOCETE CALVO, Francisco

1984 «Jefaturas y territorio: una visión crítica», *Cuadernos de prehistoria de la Universidad de Granada* 9: 289-304. Granada.

1990 «Territorio de coerción: el paradigma de las jefaturas», en *Espacio y organización social* (J. Adánez, C.M. Heras y C. Valera eds.), pp. 57-90. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

OLSON, D.R.

1994 *The world on paper. The conceptual and cognitive implications of writing and reading*. Cambridge: Cambridge University Press.

OREJAS, Almudena

1991 «Arqueología del paisaje: historia, problemas y perspectivas», *Archivo español de arqueología* 64: 191-230. Madrid.

- PARKER PEARSON, Michael
1982 «Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study», en *Symbolic and structural archaeology* (I. Hodder ed.), pp. 99-113. Cambridge: Cambridge University Press.
- PEASE, Franklin
1995 *La crónicas y los Andes*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- PLATT, Tristan
1988 «Pensamiento político aymara», en *Raíces de América: el mundo aymara* (X. Albó comp.), pp. 365-445. Madrid: Alianza Editorial.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán
1987 *Nueva crónica y buen gobierno* [1615] (J.V. Murra, R. Adorno y J.L. Urioste eds.). Crónicas de América, 29 a-c. Madrid: Historia 16.
- RYDEN, Stig
1947 *Archaeological researches in the highlands of Bolivia*. Göteborg.
- SAGÁRNAGA MENESES, Jédu Antonio
1993 «La chullpa de Viacha», *Pumapunku* 2.ª época, n.º 5-6, pp. 32-56. La Paz.
- SANTOS ESTÉVEZ, Manuel, César PARCERO OUBIÑA y Felipe CRIADO BOADO.
1997 «De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados», *Trabajos de prehistoria* 54(2): 61-80. Madrid.
- SHANKS, Michael y Christopher TILLEY
1987 *Social theory and archaeology*. Cambridge: Polity Press
- SPRIGGS, Michael (Ed.)
1984 *Marxist perspectives in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMAS, Louis-Vincent
1993 *Antropología de la muerte* [1975]. México: Fondo de Cultura Económica.
- TRIGGER, Bruce G.
1992 *Historia del pensamiento arqueológico* [1989]. Barcelona: Crítica.
- ZUIDEMA, Reiner Tom
1973 «Kingship and ancestor cult in three Peruvian communities: Hernández Príncipe's account of 1622», *Bulletin de l'Institut Française d'Etudes Andines* 2(1): 16-33. Paris.

Recibido el 18 de mayo de 2000.