

Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción del paisaje chullpario¹

Francisco M. GIL GARCÍA*
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Considerando la heterogeneidad formal de las torres chullpa, su vasta área de dispersión y su dilatada secuencia temporal, partimos aquí de la idea de que tratar de establecer una tipología única, tendente a diseñar una secuencia cronológica a partir de sus rasgos arquitectónicos, constituye un ejercicio dificultoso cuyos resultados pueden empañar notablemente la interpretación del fenómeno chullpario. Ante estas circunstancias, recurrimos a la idea de chullpas-en-el-paisaje como pieza clave en el diseño de un modelo de manejo (simbólico) del Tiempo y del Espacio. Así, planteamos este trabajo como un ejercicio integrador de la función social de las estructuras chullparias, su dimensión territorial y su expresión ideológica. En estos términos, hablaremos de *acontecimientos* para designar la interrelación de estructuras chullparias, ideología y relaciones de poder, monumentalizada de manera particular en cada conjunto chullpario. Del mismo modo, entenderemos por *regularidades* aquellas formas de relación de las torres chullpa con su entorno, y a partir de las cuales se están proporcionando 'soluciones chullparias' a las tensiones territoriales.

Palabras clave: Chullpas, arqueología del paisaje, arqueología de la percepción, Andes meridionales, Período Intermedio Tardío.

¹ El presente artículo es fruto de la Memoria de Licenciatura (Tesina) dirigida por la Dr.^a Dña. Alicia Alonso Sagaseta de Ilurdoz y el Ph. D. D. Axel E. Nielsen que, bajo el título de *Manejo simbólico del espacio andino y estructuras chullparias. Propuestas interpretativas*, presentamos en la Universidad Complutense de Madrid para la obtención del Título de Grado en la Licenciatura de Historia el día 20 de diciembre de 2000.

(*) Dpto. de Historia de América II (Antropología Americana), Universidad Complutense de Madrid. E-mail: *tachiyoc@hotmail.com*

ABSTRACT

Considering the chullpa tower formal heterogeneity, its extensive dispersion area, and its vast temporal sequence, we think here that the idea of dealing with a unique typology, in order to draw a chronological sequence, starting from its architectural characteristics represents a complicated exercise whose results could blur the chullparian phenomenon interpretation. According to this circumstances, we resorted to the idea of chullpas-in-the-landscape as key piece for the desing of a Time and Space (symbolic) management model. Thus, this study is set up as an integrating exercise of social function of the chullparian structures, its territorial dimension and its ideological expression. In these terms, we will refer as "happenings" to designate the interrelation of the chullparian structures, ideology, and power relations, emphasizing its importance in each chullparian context. Likewise, we will refer as "regularities" to designate those relation forms of chullpa towers with their environment and starting from which "chullparian solutions" to territorial tensions are being provided.

Key words: Chullpas, landscape archaeology, perception archaeology, Southern Andes, Late Intermediate Period.

“Estas chullpas son comunes en la región del Titicaca, por lo general se encuentran en grupos que van de veinte a cien y casi inevitablemente ocupan alguna arista o espolón en las colinas o montañas o alguna escarpada eminencia de la planicie. Ocasionalmente se presentan aisladamente o en parejas. En los distritos habitacionales cerca de la cabecera del lago casi no hay panorama en que no aparezca uno o más grupos, lo cual constituye una característica singular e interesante del paisaje, especialmente cuando se destacan en sus rocosas eminencias contra el cielo.”

G. E. Squier ([1877] 1974: 191-192)

INTRODUCCIÓN

En otro trabajo (Gil [en prensa]) ya planteábamos los intentos de autores como Marion Tschopik (1946), Stig Ryden (1947), David Frisancho (1967) o John Hyslop (1977a) por establecer una tipología de estructuras chullparias tendente a diseñar una secuencia cronológica a partir de sus rasgos arquitectónicos. Del mismo modo, comentábamos también entonces cómo la enorme heterogeneidad formal de las torres chullpa y su vasta área de dispersión dificultaban esta tarea. Su reutilización como unidad de deposición funera-

ria formal, su constitución como punto sacralizado en el que todavía hoy los indígenas siguen realizando ofrendas y, por supuesto, la presencia de contextos arqueológicos alterados por los saqueos empañarían igualmente estas propuestas. En estos términos, apuntábamos entonces cómo, pese a la falta de un criterio cronológico sólido que nos permitiera datar las estructuras chullparias más allá de su caracterización dentro del período de Desarrollos Regionales post-Tiwanaku y su continuidad en época inca e incluso colonial, lo que sí parecía recurrente en la ubicación de chullpas-en-el-paisaje era la pretensión de establecer un modelo de manejo (simbólico) del Tiempo y el Espacio (Gil 2001 y [en prensa]).

En este sentido, la monumentalidad chullparia no se reducirá a la aparatosisidad de su arquitectura, sino que la construcción de dicha monumentalidad incorpora un amplio repertorio de elementos que van desde su distribución en el entorno hasta los propios ajuares, concebidos éstos como recurso material en la significación de una suerte de monumentalidad interior. Partiendo de este criterio, se establecería una relación de las estructuras chullparias con enterramientos de élite, vehículos de expresión de relaciones sociales de poder, y desde las cuales, por referencia a las posiciones de rol y *status* del difunto, quedaría establecido un discurso de dominación en el que confluirían una clara dimensión simbólica con una nítida proyección espacial. Desde nuestro punto de vista, y apelando al marco conceptual de los 'ayllus de sepulcros abiertos' planteado por William Isbell (1997), rechazaremos esta caracterización de las torres chullpa como tumbas reales, manteniendo sin embargo estos aspectos de simbolismo y espacialidad como parte de un pensamiento específico asociado a las construcciones funerarias monumentales, extensivo al conjunto de la comunidad y parte constituyente de su (re)producción social.

Alcanzado este punto, plantaremos las páginas siguientes como un ejercicio integrador de la función social de las estructuras chullparias, su dimensión territorial y su expresión ideológica. En consecuencia, estaremos planteando, respectivamente, cómo las torres chullpa hacen visible y consolidan la organización social del ayllu, destacan la coherencia del grupo al adscribirlo a un territorio previamente definido y constituyen entonces un discurso de poder que sostiene a la comunidad y legitima su territorio. Así, estaremos penetrando una doble dimensión del fenómeno chullpario: primero, desde su apelación (a)temporal a partir de las estructuras funerarias, y segundo, desde su proyección y conceptualización espacial. En este sentido, recurriendo al monumentalismo como expresión propagandística de la muerte en tiempos de inestabilidad sociopolítica, quedaría constituido un paisaje chull-

pario que, desde las prácticas político-económicas, implica unos efectos ambientales y, al mismo tiempo, plantea una ocupación simbólica de ese ambiente a partir de la cual se legitima la ocupación real. La interrelación de los *acontecimientos* socioculturales y las estructuras chullparias pasará entonces por los conceptos de ideología y poder, conjugados como estrategias particulares de cada conjunto chullpario contextualizado.

Será a partir de este planteamiento como el monumentalismo de las torres chullpa resulte consecuencia de la conjugación y articulación de una serie de espacios (interior de la estructura funeraria, apariencia externa y visibilidad en el entorno). En estos términos, la preeminencia de las chullpas-en-el-paisaje, desde los recursos simbólicos emanados de su visibilidad, constituirá un elemento de reivindicación territorial que relaciona la estructura chullparia con el Tiempo a partir de los antepasados, eco arcano del Pasado, la Tradición y la Historia. Será así como hablemos de *regularidades*, para referirnos a aquellas formas de relación de las torres chullpa con su entorno. A partir de ellas será como se estén proporcionando unas 'soluciones chullparias' a las tensiones territoriales que, desde la monumentalidad exterior de la construcción funeraria, permitan alcanzar la racionalidad que opera en la construcción del paisaje como representación metafórica de la realidad.

TERRITORIOS, FRONTERAS Y MONUMENTOS FUNERARIOS. ATEMPORALIDAD DE LA MUERTE Y LEGITIMACIÓN ESPACIAL

Considerando una cadena semántica *espacio-paisaje-territorio*, hablaremos de *paisajización del espacio* para referirnos a la construcción cultural del entorno y de *territorialización del paisaje* para aludir a la toma de posesión (simbólica y real) de dicho paisaje construido. Desde esta óptica, el territorio quedaría definido (al menos según modelos ideales inspirados en la etología) a partir de una exclusividad positiva y/o negativa, que da coherencia a los miembros del grupo y los distinguen de los *otros* que quedan fuera (García 1976: 29 y 74 y ss.). Partiendo de este supuesto exclusivista devendrá automáticamente el establecimiento de fronteras, si bien muchas veces éstas serían entendidas desde una idea de Estado-Nación decimonónico de dudosa aplicación para otros períodos históricos. En este caso, y a partir del modelo de los 'archipiélagos verticales' definido por John Murra, remarcaríamos cómo la noción de territorios andinos responde más bien a un principio de segmentariedad estructurado a partir del parentesco y la autoridad, con lo cual el modelo organizativo de los grupos andinos no pareciera ser el territorio ocu-

pado, sino la jurisdicción, esto es, los grupos humanos junto con sus respectivas autoridades (Harris 1997: 357). Desde esta perspectiva, y así lo consideró la Administración colonial (Pease 1995: 124-126 y 208-209), la falta de territorios agrupados y, al parecer, carentes de definición a partir de fronteras precisas podría hacer pensar en la inexistencia de límites en los Andes prehispánicos. Sin embargo, de acuerdo con Tim Ingold (1986: 130-164 y 1993: 154-156), encontraremos diferentes tipos de fronteras definiendo un territorio, naturales y artificiales, pero que no serán en ningún caso condición para la constitución de un lugar concreto, sino más bien un segmento de ese mismo paisaje del que forman parte. Así, de acuerdo con la información etnohistórica y etnográfica, una linde en el mundo indígena andino puede constituirse a partir de un cerro, toda una pampa, un despoblado, o tal vez un corral, porque la concepción andina de lindero no es tanto la de un límite fijado como la de un espacio concreto. Podríamos decir entonces que las fronteras en el mundo andino no responderán tanto a mapas políticos del territorio como a mapas mentales del paisaje (v. gr. Harris 1997; cfr. Gould y White 1974 y Walsh 1995).

Desde este punto de vista, consideramos las fronteras andinas como un 'espacio de transición' en el que no queda definido hegemonícamente el dominio efectivo por ninguna de las unidades (étnico-)políticas implicadas. Consecuentemente, si las entidades sociopolíticas no contienen en sí mismas la idea de territorio, éste habrá de ser definido desde unos espacios transicionales a partir de la interacción política, los intereses económicos y/o la acción simbólica (Gil 2001: 75-77 y 80-82). A los múltiples informes de Cronistas que caracterizan el período de Desarrollos Regionales post-Tiwanaku como un tiempo de enfrentamiento bélico casi constante, se opondría complementariamente esta idea que regula la apropiación del territorio desde la noción de 'lo que no es', espacios definidos por la no-explotación y el uso no-excluyente (Castro y González 1989: 9-11).

Considerando estos planteamientos como punto de partida, así como la *frontera* determina el límite de un *lugar*, desde el cual se genera un *espacio social*, los *espacios transicionales* quedarían asociados al concepto de los '*no-lugares*', generando a partir de ellos cierta *contractualidad social* (Augé 1993: 98, Giddens 1998: 150-151). En consecuencia, resolveremos con Tim Ingold (1993: 156) que tan sólo podrá percibirse la existencia de fronteras (o indicadores de ellas) en relación con la práctica y la acción sociales desarrolladas por los agentes en el espacio social. Así, pampas, pastos o despoblados adquirirían el sentido de 'no-lugares' en tanto 'tierra de nadie y tierra de todos' en medio de esas comunidades-isla insertas en territorios de otros grupos étni-

cos que, de esta manera, construirán y semantizarán sus fronteras a partir de un principio de liminalidad espacial que permita la coexistencia (relativamente) pacífica con los vecinos.

Ahora bien, en cualquier caso, cada comunidad tenderá, en el establecimiento de sus bordes espacio-temporales (aquellos que permiten a los individuos sentirse ubicados y seguros en el entorno) a asociarse a un territorio, fijar sobre él elementos normativos que reclamen su legitimidad y a expresar la prevalencia entre sus miembros de sentimientos identitarios comunes (Giddens 1998: 195-196; Hernando 1997 y 1999). Así, si calificamos el *espacio* como un atributo social en y desde el cual se desarrollan procesos sociales específicos, el *paisaje* quedará definido como “la objetivación de prácticas sociales de carácter material e imaginario” (Criado 1993a: 42). Del mismo modo, si ambos conceptos quedan constituídos simbólicamente y concebidos sólo a partir de la experiencia más que desde la realidad física, el *territorio* deberá quedar construido en y desde el paisaje cultural a partir de referencias inmóviles en el Espacio y perdurables en el Tiempo. En este sentido será como los monumentos surjan en tanto estrategia simbólica que, desde la intencionalidad y la voluntad de visibilizar de su arquitectura, haga posible la monumentalización del paisaje y la legitimación del territorio. Al concebirse para ser vista en el espacio y perdurar en el tiempo, la arquitectura monumental adquiere una tridimensionalidad simbólica, intencional e ideologizada, cuyo particular poder visual y legitimador dependerá de su percepción y visibilidad (Criado 1993b: 33 y 35, Moore 1996: 2 y 98). De este modo, quedará trazado un argumento circular recursos-tierra-monumentos-propiedad en el que los bordes espacio-temporales de la comunidad se cierran a partir de la perspectiva locacional trazada desde la asociación entre los monumentos y la memoria en tanto garante del Pasado y reactualizadora de la Historia.

En estos términos, el hecho de reclamar un territorio en función de la memoria supone que ya en otro tiempo dicho espacio perteneció al grupo, con lo cual se estaría apelando a ‘la tierra de los antepasados’. En consecuencia, remitiéndose a la atemporalidad de los antepasados, el presente quedaría fijado en el Espacio desde el no-Tiempo de la muerte, con lo que los monumentos funerarios estarían constituyendo un punto de partida más que propicio dentro de las estrategias de legitimación territorial. Representarían desde esta óptica un triple principio de significación (codificación de órdenes simbólicos), dominación (autorización y asignación de recursos) y legitimación (regulación normativa de dicha asignación). De este modo, por más que el patrón de asentamiento resulte disperso en función de los modelos eco-

nómicos, y aun cuando las formas de organización sociopolítica del mundo de los vivos tiendan a la segmentariedad, el mundo de los muertos, a partir de áreas de enterramiento comunitarias y del ritual del culto a los antepasados, estaría contraponiendo una ideología de la unidad del grupo. De aquí la importancia de los ancestros en la legitimidad territorial.

De este modo, dado que el monumento conmemora y perpetúa, el mero hecho de su emplazamiento en el paisaje está creando ya un nuevo concepto de 'lugar', en el que el tiempo de la memoria pareciera detenerse (Bradley 1993: 5). Desde esta perspectiva, es a partir del monumento como el entorno adquiere significado desde la representación metafórica y se reviste de sentido en función de la percepción. El paisaje monumentalizado pasará así a serlo en tanto monumentalización de la muerte, cohabitando así en él vivos y muertos, trazando entre ellos unas relaciones sociales, que sobrepasan el acto de morir y siguen activas desde los vivos para con *sus* muertos. Recorramos entonces lo que llamaremos *topografía de la muerte* para referirnos a la ubicación de los monumentos funerarios en el paisaje, a partir de cuya visibilidad adquieren su particular poder simbólico.

TOPOGRAFÍA DE LA MUERTE. ACONTECIMIENTOS Y REGULARIDADES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISAJE CHULLPARIO²

¿Cómo se interconectan el paisaje y el punto de vista del observador? ¿Qué relación guarda el entorno natural con la mente humana? ¿En función de qué criterios se manipula el entorno? ¿Qué efectos causa el producto visible en el comportamiento de los individuos? Consideremos el punto de vista del observador, su rango de visión, la dirección de la visual, la forma observada, la distancia entre el observador y el objeto, la definición espacial, la luz y la secuencia visual. Desde estos criterios de análisis estaríamos en disposición de acometer la fundación del paisaje y examinar su estructura visual y espacial con relación a un plan de desarrollo constructor del paisaje (Higuchi 1983). A los interrogantes anteriores trataremos de ir dando respuesta en éste y en los epígrafes siguientes; sin embargo, acometer un análisis objeti-

² 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 entonces una paráfrasis del mismo nuestra idea de "soluciones chullparias".

vo a partir de estos criterios será algo que escape al propósito de estas páginas, en tanto que implicaría una labor de relevamiento sobre el terreno de cada sitio chullpario. Así, más bien nos centraremos en los componentes que, a modo de regularidad, contribuyen a construir la percepción visual del paisaje chullpario, considerando como criterio fundamental la intencionalidad y la voluntad de visibilizar la construcción monumental.

A partir de este propósito, aquello que tal vez llame primero nuestra atención sea la separación entre unidades habitacionales y estructuras funerarias, emplazadas estas últimas distantes de los asentamientos poblacionales, de manera que “parecía otro pueblo muy poblado, y cada uno tenía la sepultura de su abalorio y linaje” (Las Casas [1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571). Quiere esto decir que, a diferencia de otros momentos en los que los difuntos eran enterrados bajo el piso de las propias casas, o de modo disperso en torno al recinto urbano, ahora se establece perfectamente una distinción entre el hábitat de los vivos y el hábitat de los muertos. Quedan además establecidas de acuerdo con este criterio unidades formales de deposición funeraria, caracterizadas por su recurrencia funcional, lo que dota a los espacios sepulcrales de una cohesión integradora de la identidad grupal. Desde esta perspectiva, y con la idea de legitimidad territorial a partir de los monumentos funerarios como referencia, un análisis espacial que siguiera modelos procesuales (v. gr. Clarke 1977, Hodder y Orton [1976] 1990) tendería a aplicar un ‘análisis del vecino más próximo’, para tratar de asociar el conjunto monumental con el asentamiento urbano de aquellos que en él se enterraran. Del mismo modo, buscando un panorama de integración regional, desde la ‘Teoría del lugar central’ y de relaciones centro-periferia, trazaría Polígonos de Theissen con el fin de aplicar un ‘análisis de captación de recursos’, para terminar entonces dibujando fronteras y límites socio-políticos (e incluso étnicos).

Ahora bien, considerando la particularidad de la geografía andina, y sin perder de vista el modelo de los archipiélagos verticales, este tipo de análisis regional no haría sino dibujarnos un panorama difuso y, en muchos casos, tal vez erróneo. En primer lugar, recordemos que cada comunidad-isla se encuentra rodeada de otros grupos, que pueden o no pertenecer a otra unidad étnica distinta de la suya, y que incluso puede llegar a explotar recursos económicos insertos en el territorio de estos vecinos. Del mismo modo, en segundo lugar, y quizás más importante aún, fijémonos en la ubicación de los conjuntos chullparios. A este respecto, ya los Cronistas refirieron cómo las torres chullpas se emplazaban sobre promontorios y/o se distribuían por las vegas, los pastos, los despoblados, los llanos o las dehesas, precisamente aquellos

lugares que antes señalábamos como espacios transicionales en el establecimiento de lindes³.

En este sentido, si estos espacios quedan caracterizados por la no-explotación y el uso no-exclusivo, considerar los monumentos funerarios en ellos ubicados como lugar central de un perímetro territorial conformado a partir del diseño de Polígonos de Theissen no hará sino falsearnos realmente las demarcaciones. Supongamos dos o más comunidades pastoras de llamas y alpacas que comparten un área de pastos en cuyas inmediaciones se emplazan algunas estructuras chullparias. Si considerásemos éstas como eje territorial en este sentido, acabaríamos trazando un radio de captación de recursos por el cual los pastos quedarían asociados a los mismos propietarios que los sepulcros, cuando en realidad la dehesa constituiría un espacio (a juzgar por la escasa presencia de pastos y puntos de abrevadero en el área) compartido por aquellos cuyos difuntos no están presentes en ese paisaje concreto. Este ejemplo ilustrativo podría corresponder perfectamente al entorno de los chullpares de Cutimbo (Puno, Perú), donde la presencia de abrigos con pinturas rupestres contemporáneas a las torres chullpa (Tantaleán y Pérez 2000) contribuirían desde nuestra perspectiva a potenciar esa idea de pastos compartidos. También las chullpas de Malcoamayo (Puno, Perú) parecieran responder a este modelo de organización espacial, siendo además en la vega, a los pies de la ladera donde se emplazan las chullpas, donde encontramos hoy varios corrales de ganado (Fig. 1).

Una objeción podría plantearse a estos dos casos utilizados para ilustrar una posible asociación de estructuras chullparias con pastos compartidos: ¿por qué están sólo presentes los muertos de una de las partes implicadas? Lamentablemente no estamos en disposición de ofrecer una respuesta definitiva a esta cuestión, pero sí de plantear dos hipótesis al respecto. Por un lado, igual que estamos suponiendo espacios/territorios y recursos económicos compartidos, quizás podríamos pensar en estructuras chullparias (legitimadoras) también compartidas. En tanto que venimos considerando que es a través del capital simbólico que acumulan los antepasados como las comunidades legitiman su acceso a los recursos y su ocupación efectiva del territorio, ciertamente la idea parecería, *a priori*, descabellada. Sin embargo, el hecho de que tres de

³ Referencias a este respecto locacional pueden encontrarse en Cieza [1553, cap. C] 1985: 357, Cobo [1653, Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 271-273, Las Casas [1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571, Mercado de Peñaloza [1583] 1965: 339, Ramos Gavilán [1621, cap. XXII] 1976: 73 y Vázquez de Espinosa [1630, Lib. IV, cap. LII, n.º 1.362 y cap. CIX, n.º 1.609 y Lib. V., cap. III, n.º 1.631] 1992: 669, 792 y 812.



FIGURA 1.—(Arriba) Estructura chullparia en la ladera baja de la meseta de Cutimbo (Puno, Perú). Obsérvese cómo su posición en la pendiente favorece el control visual de la explanada de pastos que rodea la meseta. (Tantaleán y Pérez 2000: 30).

(Abajo) Chullpa el Malcoamayo (Puno, Perú) dominando el pastizal desde su emplazamiento en la ladera. Al fondo, corrales actuales (¿tal vez subactuales?) para el ganado. (Isbell 1997: 167).

las chullpas localizadas en la región del Nevado de Coropuna (Arequipa, Perú) guardasen en su interior restos humanos pertenecientes a un mínimo de 54 individuos cuyo análisis antropológico revela la presencia de al menos tres grupos étnicos diferentes pudiera, a espera de resultados concluyentes, aportar nueva luz a esta hipótesis⁴.

Por otra parte, no perdamos de vista que el espacio se constituye en escenario sobre y desde el que llevar a cabo una compleja interacción de relaciones de poder. En este sentido, y aún cuando estemos considerando estos espacios desde la liminalidad, tal vez para casos particulares sí fuera necesario recordar a los vecinos que aquellos eran recursos compartidos. Dado que los modelos de asentamiento disperso al uso están ubicando comunidades-isla en territorios ajenos, tal vez fuera la unidad étnico-política dominante aquella que expresara con mayor ahínco su territorialidad. Del mismo modo, tal vez hubieran sido aquellos en inferioridad de condiciones quienes, sabedores de su situación, habrían querido sancionar su presencia desde el simbolismo emanado de la monumentalización de la muerte, algo que el grupo dominante no necesitaría por ejercer un mayor dominio efectivo local y regional. Desde esta perspectiva, la propaganda funeraria podría estar funcionando aquí como estrategia de autoafirmación en situaciones de segregación. Sobre este punto volveremos más adelante.

En cualquier caso, sea como fuere, estos acontecimientos se englobarían dentro de una regularidad mayor en los emplazamientos chullparios, esto es, su ubicación en alto, en puntos bien visibles en el paisaje, controlando los lugares de paso, las vegas de los ríos (Fig. 2) o las orillas de los lagos (Fig. 3). De este modo, nuevamente estarían señalando las torres chullpa una posición de dominio visual sobre esos espacios transicionales que constituirían lindes entre áreas habitacionales y/o de explotación económica.

Así, por ejemplo, resultarían significativos al primer respecto los chullpares del Loa superior (Antofagasta, Chile), distribuidos a lo largo de un camino cuidadosamente emplatillado, del que todavía hoy se mantiene buena parte del trazado original, que va uniendo los sitios de Toconce, Melcho y

⁴ Los responsables del Proyecto Arqueológico "Condesuyos", que desde 1996 vienen trabajando en la región del Nevado de Coropuna, explican este acontecimiento en función de la posible presencia de grupos de mitimaes al cuidado de los rebaños pertenecientes al oráculo y santuario principal de Apu Coropuna, ya en época inca. Sin embargo, y a la espera de resultados antropológicos definitivos y comprobación etnohistórica, no descartan la posibilidad de que ya antes de los incas en la zona pastasen rebaños de diferentes comunidades, algo que enlazaría entonces con esta situación que planteamos. (Mariusz Ziolkowski, comunicación personal, 50ICA-ARQ9, julio 2000).



FIGURA 2.—Estructuras chullparias sobre un promontorio en Escoma (Puno, Perú) dominando la vega fluvial. Enfrente, sobre la ladera, un pucara o fortaleza. (Squier [1877] 1974: 202).



FIGURA 3.—Meseta de Sillustani a orillas del lago Umayo (Puno, Perú). Nótese cómo desde la distancia (y no así en su ubicación en planta) las estructuras chullparias emplazadas en su cima, dominando el lago y la planicie, parecen estar alineadas. (Tantaleán y Pérez 2000: 28).

Potrero. Los tres, situados en torno al río Toconce, conservan un alto número de estructuras chullparias, que se continúan por Quebrada Seca hasta el sitio de Chulque, donde mueren en una pequeña quebrada que cae en un cañón (Aldunate y Castro 1981: 115-124). Correspondería a todos ellos un patrón de asentamiento definido por un conglomerado habitacional al que, a media distancia, se añaden las torres chullpa y otros tipos de enterramiento (comúnmente en cista), generalmente cerrados por muros de circunvalación (Aldunate y Castro 1981: 146-147)⁵. Enlazaría así este patrón con el modelo de asentamiento propio de la Fase Altiplano (*ca.* 1100-1455 d.C.) establecida por John Hyslop (1977a: 150), de núcleos urbanos sobre cimas asociados a estructuras chullparias más o menos distantes de éstos. En este sentido, no deja de llamar la atención el hecho de que muchas veces varios conjuntos chullparios se encuentren conectados visualmente entre sí.

Volviendo sobre la asociación de estructuras chullparias con vegas y pastos, e incidiendo en este aspecto de las vías de comunicación, fijémonos en las ruinas de Maukka-Llajta (Puno, Perú), sobre una planicie elíptica elevada, con acceso por las cuatro laderas y torres chullpa distribuidas en hilera sobre las faldas prominentes de la colina. Situada en el centro del semicírculo que forman las cumbres vecinas, dominarían estas chullpas una amplia pampa abierta en dirección este-sur, en la cual quedarían restos de antiguos cercados para el ganado, y a la que confluyen una extensa red de caminos provenientes de los cuatro puntos cardinales. Desde el centro de las ruinas parte una ruta que baja de la colina en dirección a Orurillo (Prov. Ayavirí), y que podría alcanzar en algún punto del recorrido la vía que comunica con Pukara. En dirección norte, sobre la colina, quedarían restos muy dañados de un camino cuya dirección acaba perdiéndose a pocos cientos de metros. Más clara sería la ruta del oeste, siguiendo por las alturas hacia Macusani, región de llamas por excelencia en la comarca. El camino de las peñolerías de Kamantira pasaría al sur, mientras que por el este bajarían los caminos de Antauta y de Carabaya. A este último se unirían los que desde el distrito de Nuñoa vienen tanto por el llano como por las alturas. Por el camino de las alturas de Nuñoa, Maukka-Llajta estaría comunicada con el Cuzco a través del camino de Macusani. El camino de herradura utilizado por los locales y

⁵ Otras referencias a conjuntos chullparios incluidos en el interior de o asociados a recintos amurallados de mayor o menor envergadura pueden encontrarse también en Arellano *et alii* 1986: 13, Bandelier 1905 y 1910, Franco 1937: 257 y 263, Gutiérrez 1937: 44, Huidobro 1993: 65-66, Hyslop 1977b: 220, Lumbreras 1974: 73, Pardo 1942: 209-210, Tschopik 1946: 5 y ss y Vásquez, Carpio y Velasco 1935: 243.

la actual carretera asfaltada pasarían también a escasa distancia de las ruinas (Franco y González 1936: 159-161).

Alcanzado este punto, habiendo visto la estrecha relación que en algunos casos se establece entre estructuras chullparias y redes viales, consideraremos inviable (al menos como norma general) el trazado de Polígonos de Theissen en torno a conjuntos chullparios de cara al establecimiento de límites territoriales. Al contrario, como vemos, será precisamente en lo que pudieran resultar vértices de intersección entre éstos donde se localicen las estructuras chullparias. Sin embargo, tomemos otra regularidad, la de que muchas veces las torres chullpa aparezcan situadas como en hilera, para considerar la idea de centro-periferia, no ya tanto a nivel regional como dentro de cada chullperío.

Claro exponente de ésta resultan algunas de las estructuras chullparias de Toconce antes señaladas, y se advertiría con mayor claridad en las chullpas de Sicasica (Dpto. La Paz) igual que en las de Patacamaya, en el camino de Ayo Ayo y Calamarca, a la altura de Oruro, y en las de Chullpapata y Kulli Kulli (Dpto. Cochabamba), todas ellas en Bolivia. Al ocuparnos más adelante de los chullpares del río Lauca (Prov. Sajama, Dpto. Oruro) (Gisbert, Jemio y Montero 1994) veremos cómo también en ellos se repite este patrón locacional (*Fig. 4*). En Sicasica, por ejemplo, son dos las hileras de torres chullpa que se emplazan sobre un terraplén (Trimborn 1993: 194 y figs. 10.6 y ss.). En Kachakacha (Puno, Perú), sobre la cima de una colina, una fila de siete grandes chullpas y otra de cinco forman un ángulo recto con la vertiente suroeste, mientras que otras muchas de proporciones y calidad menor aparecen diseminadas al azar por el resto de la colina (Vásquez 1937a: 54-55). Y precisamente aquí es adonde queríamos llegar: ¿todas las chullpas se emplazan de igual manera en el paisaje, o más bien podríamos hablar de una jerarquización a partir de la cual el paisaje quedara semantizado en uno u otro sentido?

Sigamos con esta regularidad de los alineamientos de las grandes torres, pero veámoslo ahora en perspectiva, desde la distancia de un observador que se aproxima al lugar. Tomemos por caso la altiplanicie de Sillustani, a orillas del lago Umayo, en el extremo noroccidental del Titicaca (Ayca 1995, Pardo 1942, Squier [1877] 1974: 204-211, Valadés 1996, Vásquez 1937b y 1940: 144). Desde la margen opuesta del lago, el observador que se aproxima contempla en su distancia una perfecta alineación de torres. Lo mismo ocurriría cuando desde los círculos de piedras situados en la falda contraria (los llamados “círculos solares”) se levantara la vista hacia la cima de la meseta. Desde estas dos perspectivas, una alineación de torres chullpa se erguiría

ESQUEMA DEL CHULLPAR DE CHURI PATILLA



FIGURA 4.—Alineamiento de torres chullpa en el sitio de Churi Patilla (río Lauca, Oruro, Bolivia), con el Nevado Sajama al fondo (Gisbert, Jemio y Montero 1994: 458 y 459).

en lo alto de la meseta, hito de referencia visual para aquel que se aproximara desde el lago y sanción de las prácticas ('rituales') que pudieran desarrollarse asociadas a los círculos de piedras. Sin embargo, el panorama a encontrar en la cima de la meseta corresponderá más bien a una diseminación de estructuras chullparias. Las de mayor volumen y calidad técnica, parecieran agrupadas entre sí, formando como conjuntos individualizados, mientras que restos indicadores de otras muchas, hoy muy deterioradas, de múltiples tamaños y formas, se distribuyen de manera casi anárquica por la vertiente norte de la colina. Situación análoga puede observarse en Tanka-tanka (Puno, Perú) al contemplar sus estructuras chullparias en alzado distante y en planta (Vásquez 1937b: 288-299). ¿Qué puede entonces significar esto?

"Este hecho hace pensar —señalaría Emilio Vásquez (1937b: 288)— en que Sillustani no fue una necrópolis destinada a la corte o familias reales, sino [que] también estuvo dedicada para las construcciones funerarias de las gentes del pueblo. Así lo dicen las peque-

ñas chullpas esparcidas en Sillustani, en cuyos interiores se ven actualmente osamentas de restos humanos.”

Coincidiría esta explicación con parte de los argumentos que ya utilizaríamos en otras páginas (Gil [en prensa]) para desmontar la idea de que las estructuras chullparias se correspondieran exclusivamente con enterramientos de elite. En este sentido, no insistiremos aquí más en ello. Del mismo modo, mantengamos por el momento esta regularidad de los alineamientos de grandes torres chullpa y pasemos a fijarnos en un paisaje completamente distinto, el de aquellos chullpares que al Padre Las Casas ([1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571) le recordaran “otro pueblo muy poblado”.

Hasta el momento hemos venido hablando básicamente de estructuras chullparias relativamente individualizadas, formando pequeños grupos o en conjunción más o menos distante con otras, en todo momento bien patentes en el paisaje, sobre promontorios, e incluso dibujando alineamientos (reales o ilusorios), cuya visión reforzaría su control simbólico sobre el entorno. Sin embargo, aunque la monumentalidad arquitectónica de éstas les haya valido una mayor atención y difusión, no habremos de olvidar esas otras laderas en cuya falda, como ya hemos apuntado, se concentran numerosas estructuras chullparias de ingeniería más modesta, a veces incluso mimetizadas con el paisaje, y a las que es ahora cuando empieza a prestarse la atención merecida (Fig. 5).

Volvamos a las regularidades. Si el poder simbólico de las torres chullpa consiste en su ostentación monumental visible en el paisaje, quizás para estas otras estructuras chullparias fuera necesario hablar de otro tipo de monumentalidad, tal vez no tan cualitativa pero sin duda mucho más cuantitativa. Pensemos nuevamente en esos lugares liminares como puedan ser pastos o puntos de paso. Sin duda, el efecto buscado de cara a lograr una mayor legitimidad (o pretensión de) pasará por la ostentación de los monumentos: que puedan ser vistos desde la distancia y que su grandiosidad vaya aumentando a medida que el observador se aproxime a ellos. Sin embargo, pensemos en la idea de conjuntos chullparios reforzando la unidad y continuidad de la comunidad de acuerdo al patrón de ‘ayllus de sepulcros abiertos’ planteado por William Isbell (1997). Desde este punto de vista, la ubicación de estructuras chullparias por encima de los asentamientos residenciales, podría implicar la presencia de un pueblo de los muertos asegurando la continuidad del pueblo de los vivos.

De esta manera no estaríamos resolviendo las diferencias, pero dejemos de mirar las estructuras chullparias en su individualidad arquitectó-



FIGURA 5.—Chullpas de Colo Colo (Puno, Perú). Adviértase su concentración en la ladera aterrazada, formando una suerte de “comunidad de los muertos” ubicada por encima del núcleo residencial. (Isbell 1997: 176).

nica tipificada y ampliemos el campo visual al entorno locacional de chullpas-en-el-paisaje. Pensemos, ¿dónde quedan emplazadas las grandes chullpas monumentales? Si recalamos en su posición dominante sobre áreas de pasto y/o estabulación, así como en promontorios asociados a vías de tránsito, podríamos pensar en comunidades de base económica ganadera, dedicadas a la transterminancia y el tráfico caravanero, que legitiman así recursos distantes y/o advierten de la penetración en áreas políticamente controladas por otro grupo (pese a que pueda tratarse de áreas de explotación económica compartidas). En tal caso sí resultaría necesario el recurso mnemotécnico del monumento funerario para legitimar una territorialidad caracterizada desde la intermitencia geográfica. Encontraríamos entonces una hipótesis que dota de sentido al hecho de que ante recursos compartidos por varias comunidades tan sólo una de ellas patentizara el recuerdo de sus difuntos como estrategia de toma de posesión simbólica de los mismos.

Del mismo modo, aquellos otros conjuntos chullparios más o menos destacados en el entorno físico y ubicados cerca de asentamientos residenciales podrían corresponderse con comunidades de base agrícola. En este sentido, las estructuras chullparias no estarían tanto funcionando como indicadores de legitimidad económico-territorial en parajes distantes, sino como, desde la reciprocidad implícita en el culto a los antepasados, garantes del éxito de la comunidad. Estaríamos planteando entonces una suerte de distinción entre monumentos funerarios de pastores y de agricultores, algo, por otra parte, muy común en el panorama etnográfico transcultural. Sin embargo, no por ello hablamos de comunidades ganaderas y agricultoras como opciones económicas excluyentes. No olvidemos que, de acuerdo con los principios reproductivos del ayllu, el objetivo económico prioritario resultaría la garantía de acceso directo al mayor número de ecosistemas posible de cara a satisfacer las necesidades primarias de subsistencia y prevenir la escasez. Así, pensemos que no es lo normal encontrar en el mundo andino modelos económicos exclusivamente agrícolas o ganaderos, sino que la tónica general corresponde más bien a una economía mixta agropastoril, por más que a nivel particular unos ayllus puedan dar prioridad a una base agrícola mientras que para otros el peso de la economía recae en las actividades ligadas al ganado. De este modo, una facción del ayllu que se dedicara a la actividad pastoril estaría manejando una determinada ordenación (estacional) del espacio regional intergrupual de acuerdo a la monumentalidad ostentosa de un(os) tipo(s) de estructuras chullparias particulares. Paralelamente, en función de la actividad agrícola y de la necesidad de reforzar una cohesión social deteriorada por los patrones de asentamiento dispersos se estaría construyendo otro tipo de paisaje distinto en el que la presencia activa de todos los muertos de la comunidad resultaría de mayor importancia que la ostentación de sus estructuras funerarias.

Desde esta perspectiva estaríamos volviendo de nuevo sobre el debate acerca de la funcionalidad de las estructuras chullparias, y a la cuestión de si es o no necesaria la presencia de restos funerarios a ellas asociados para validar el poder simbólico que la arquitectura monumental adquiere en sí misma de cara al manejo espacial y la legitimación territorial. Ya dedicamos otras páginas a la discusión de estos aspectos (Gil 2001 y [en prensa]), a las cuales remitimos. Del mismo modo, concluiremos por el momento que esta posibilidad no estaría constituyendo sino una hipótesis de trabajo que, lejos de probar con valor general, no estamos por el momento más que en disposición de sugerir. Trabajos exhaustivos de prospección arqueológica acompañados de técnicas cualitativas de análisis geográfico (GIS, GPS, interpreta-

ción de imágenes de satélite...) (v. gr. Kesseli *et alii* 1999: 341-343) que permitan relacionar conjuntos chullparios con asentamientos urbanos y áreas de explotación económica predominantes, así como una comprobación etnohistórica de grupos étnicos y ayllus en relación con los resultados arqueológicos y geográficos, aportarán sin duda el grueso de *acontecimientos* necesarios para la discusión de estas dos *regularidades*.

Así, estaríamos recurriendo a hipótesis de corte economicista y/o político para responder no tanto a las tipologías como a los criterios de emplazamiento de las estructuras chullparias en función de la intencionalidad y voluntad de visibilizar unos resultados monumentales. Ahora bien, del mismo modo podemos recurrir en la interpretación de regularidades a asociaciones de corte simbolista que nos permitan relacionar el emplazamiento de torres chullpa con entornos míticos, paisajes sacralizados y alusiones hierofánicas.

CERROS, LAGUNAS Y TORRES CHULLPA. PAISAJES CHULLPARIOS A PARTIR DE ENTORNOS MÍTICOS

Si antes señalábamos cómo el ser humano necesita de una culturización de las abstracciones de Tiempo y Espacio que le permita ser-en-el-mundo, diremos entonces que la paisajización del espacio responderá no a un entorno físico, sino más bien a la *experiencia* que del tiempo y el espacio se logre a través de la *percepción*. En estos términos, la experiencia de ser-en-el-mundo exigirá la definición de un punto fijo, un eje central de orientación que divida lo sagrado de lo profano (Elíade 1973: 25 y ss.). Desde este punto de vista, instalarse en un territorio implicará en última instancia su consagración (Eliade 1973: 36, 47 y 50 y ss.). A partir de aquí, la sacralidad del lugar podrá quedar expresada de múltiples formas, constituyendo al mismo tiempo esta expresión un mecanismo de legitimación territorial.

Considerando estos elementos, diría Mircea Elíade (1973: 38) que un lugar sagrado constituye una ruptura en el espacio homogéneo y simboliza una abertura que posibilita el tránsito de un plano cósmico a otro; una comunicación expresada por cierto número de imágenes relativas en su totalidad al *Axis mundi* (pilar, árbol sagrado, montaña... eje del mundo), alrededor del cual se extendería el 'Mundo' (= '*nuestro mundo*'). Volvamos al área andina, y tengamos presentes los tres planos de Hanan Pacha (Alasaya Pacha, en aymara) (plano superior), Kay Pacha (Aka Pacha) (plano terrestre) y Ujku Pacha (Majasaya Pacha) (plano inferior/interior). Entre estos tres planos exis-

tirían puntos de contacto, lugares míticos de origen (*pacarinas*), hitos en el paisaje a partir de los cuales ordenar la realidad metafórica. Así, por ejemplo, Cieza de León señala que

“cuentan estos indios [cavinas, cercanos al Cuzco] que tuvieron en los tiempos pasados por cosa cierta que las ánimas que salían de los cuerpos iban a un gran lago, donde su vana creencia les hacía entender haber sido su principio, y allí entraban los cuerpos de los que nascían” (Cieza [1553, cap. XCVII] 1984: 349).

De este modo, desde la connotación de lagos y lagunas como lugares de recreación y revitalización, será como volvamos sobre el tema de las regularidades chullparias. Ya desde las descripciones de los Cronistas se puso énfasis en generalizar que las torres chullpa orientaban sus vanos hacia el levante, para que los cuerpos de los difuntos recibieran los primeros rayos solares del día y así disfrutaran de su poder revigorizante. Sin embargo, la observación planimétrica sistemática empezaría a presentar exenciones a esta regla. Así, Squier ([1877] 1974: 190-192) sería el primero en observar cómo las chullpas de Acora (Puno, Perú) se orientaban hacia el norte, en dirección al lago Titicaca. Y a partir de aquí serán muchos los acontecimientos que puedan sumarse en contra de la dirección este supuestamente predominante. Stig Ryden (1947: 343 y ss.), por ejemplo, apunta cómo las chullpas de la isla de Taquiri, en el Titicaca, miran siempre hacia las orillas del lago y al horizonte de las altas cumbres, independientemente de su ubicación en la topografía isleña.

Tomemos ahora como ejemplo los chullpares de Wakani, en la sección central de la margen occidental del Titicaca, a 4 km. al sureste de la actual Pomata (Puno, Perú) (Franco y González 1936: 175-183). No muchas más de diez chullpas en pie, junto con los restos de lo que habrían constituido un conjunto mucho más numeroso, se distribuyen por la falda de la colina que baja desde la cumbre del Tanampaca y que, circuyendo la laguna de Wakani, comunica el Titicaca con los altos cerros de Pooko-Khawa y Uro-Collo, definiendo así una herradura lacustre de gran riqueza agrícola. En esta localización, destacarían las chullpas de la colina Wakani-Wichinka (chullpas 1-3 según Franco y González 1936: 182-183), en el cierre de la herradura anterior por la parte de la laguna. Desde su ubicación privilegiada en el conjunto, dominarían todo el entorno de la colina, las faldas de los cerros Pooko-Khawa y Uro-Collo y la laguna de Wakani; las altas cumbres el sistema de Tanampaca, el llano de Challapampa, hacia el oeste, y el Titicaca, con la Isla del Sol al fondo, hacia el este, con la gran cadena de nevados de la Cordillera Real

que corre hacia Bolivia difuminada en el horizonte. Nuevamente, todas estas torres chullpa orientarían sus vanos hacia el Titicaca.

En este sentido, detengámonos un instante a reflexionar sobre la posible asociación del panteón religioso y la orientación de los edificios. Desde esta perspectiva, no será difícil establecer una relación entre el este y el Sol, que nos pondría sobre la pista de cultos solares. Ahora bien, no olvidemos que el culto solar resultaría extendido (o impuesto) por los incas sobre las divinidades locales, al menos como cabeza del alto panteón oficial. De esta manera, si enmarcamos las estructuras chullparias en el período de Desarrollos Regionales post-Tiwanaku (aunque se mantuvieran durante el Tawantinsuyu y la Colonia) y las vinculamos con el culto a los antepasados, no sería de extrañar que se orienten hacia las *pacarinas* de cada grupo, y no invariablemente hacia el este. En consecuencia, la orientación hacia los cerros (*apus*) del entorno, hacia las cumbres en las que a veces residen los antepasados (*achachilas*), constituirá una regularidad alternativa a tener muy en cuenta⁶.

Así, por ejemplo, resulta notable al respecto el caso de la orientación de las chullpas de Toconce (Aldunate y Castro 1981: 133, 157 y [218]; cfr. también Berenguer, Aldunate y Castro 1984) (Fig. 6). Proyectando los vanos de las estructuras chullparias hacia la línea del horizonte, los resultados topográficos no sólo señalarían una estrecha relación entre la orientación de las torres chullpa y las grandes cumbres que rodean el área, sino también una asombrosa coincidencia con los cerros que todavía hoy son venerados por los locales. Más allá del anacronismo, la construcción del paisaje chullpario de Toconce nos estaría ofreciendo una nueva dimensión de análisis, tal vez más

⁶ Para un panorama etnográfico general acerca de la importancia de los cerros en la religiosidad andina remitimos a Bastien 1978 y 1995, Martínez 1983, Monast 1972, Paredes 1976 y Urbano 1976.

Téngase en cuenta en este punto el papel unificador de los cerros en la actual concepción ayмара del Mundo, siendo observables en la actualidad retazos propios de un pensamiento mítico que tal vez actúe como versión comprimida e hibridada de formas de religiosidad que en otros tiempos habrían contado con individualidades de mayor contraste en el paisaje (v. gr., Harris y Bouysse-Cassagne 1988: 259-261). Volviendo así a la panorámica observable desde las chullpas de Wakani-Wichinka antes referida, con las grandes cumbres nevadas de la Cordillera Real al fondo, podría incluso hablarse de una orientación chullparia hacia cerros lejanos, más destacados por su altura, su belleza, sus nieves o sus precipicios, reconocidos y venerados hasta por gente que no los ha conocido personalmente, como el Illampu, el Huayna Potosí, el Illimani o el Tata Sabaya, entre otros. Sobre esta importancia de los cerros en el paisaje chullpario volveremos seguidamente al ocuparnos de los chullpares del río Lauca (Oruro, Bolivia).

tro arqueológico” (Criado 1993b: 33), plantear propuestas de análisis desde estos parámetros nos estará permitiendo interpretar cómo la proyección de la dimensión ideal (metafórica) de la realidad sobre el entorno físico contribuye a construir un paisaje (sacralizado) sobre el que desarrollar los diferentes aspectos materiales de la realidad sociocultural.

Pero volvamos sobre la importancia de los cerros en la construcción del paisaje andino, y al hecho de que los cerros menores participen directamente del poder de las grandes cumbres a las que se encuentran asociados. En este sentido, bastaría observar de nuevo el diagrama de orientación de las chullpas de Toconce respecto de los grandes cerros que rodean el área para ver que son cumbres por encima de los 5.000 metros aquellas a las que apunta mayor porcentaje de estructuras chullparias.

Tomemos ahora como otro ejemplo el caso de los chullpares del río Lauca (Oruro, Bolivia)⁷ y fijémonos en su especial ubicación a lo largo del piedemonte de la Cordillera Occidental, frente a las lagunas de Macaya y Sacabaya, dentro del dominio mítico de los volcanes apagados Sajama y Sabaya (Fig. 7). Tres serían las regularidades que confluyen en este paisaje chullpario: la disposición de los conjuntos chullparios formando alineamientos de torres chullpa (*vid.* Fig. 4), a cuyas espaldas se situarían las altas cumbres de la Cordillera, y frente a los cuales se emplazarían las dos lagunas y el abanico de volcanes nevados. Además, y con posibilidad de haber influido en la elección de esta ubicación de cara a la construcción de un paisaje sacralizado, estas lagunas y nevados estarían formando parte esencial de ciclos míticos en los que confluyen elementos prehispánicos con aquellos otros propios del período evangelizador (Gisbert, Jemio y Montero 1994: 433-436). Por un lado, el mito de Tata Sabaya, relacionado con Martín Capurata (Santiago? o San Martín?), el cerro Pumiri y la destrucción del primitivo pueblo de Sabaya. Así mismo, el mito de Tunupa y Viracocha que relaciona el Titicaca con el lago Poopó y el salar de Uyuni. Y, finalmente, el mito de la lucha entre los

⁷ Tomamos como referencia el trabajo de Gisbert, Jemio y Montero (1994), realizado en función de los siete sitios con torres chullpa decoradas existentes dentro de los límites del Parque Sajama, desestimando de manera confesa (Gisbert, Jemio y Montero 1994: 428) en su estudio aquellos otros sitios de chullpas sin decorar. En función de ello, una perspectiva regional completa ampliaría sin duda el análisis y la interpretación en torno al modo de operar que siguieron las gentes Carangas constructoras de este paisaje. Del mismo modo, por ejemplo, especialmente interesante creemos que resultaría a este respecto la asociación que pudiera establecerse entre estos chullpares y aquellos otros que el trabajo refiere a los pies del pucara de Haylilla, al oeste de esa protuberancia del Sajama conocida como Huayna Potosí (Gisbert, Jemio y Montero 1994: 481).

dos apus de occidente, Sabaya y Sajama. Como elemento común a estos mitos destacaríamos un paisaje antropomorfizado, en el que las divinidades, incluidas las grandes cumbres, luchan entre sí al igual que hacen las gentes que habitan la región (prueba de lo cual resultarían los siete pucaras existentes en el área (Gisbert, Jemio y Montero 1994: 473-476 y 481). Del mismo modo, destacarían en este entorno mítico el Sajama y el Sabaya y el eje acuático Titicaca-Poopó-Coipasa-Uyuni, del que el río Lauca participa al recibir las aguas de deshielo del Sajama y desembocar en el salar de Coipasa. Así, una red acuática que discurre entre los cerros más destacados a nivel regional y en torno a la cual se habría construido un paisaje sacralizado en el que emplazar un número notable de estructuras chullparias que participarían de la fuerza emanada de los elementos naturales, y cuyo escenario favorecería el poder simbólico de las torres chullpa derivado de su visibilidad.

Hasta aquí, una serie de *acontecimientos* ilustrativos de las más significativas *regularidades* dentro de su ubicación en el paisaje y a partir de la intencionalidad y voluntad de visibilizarlas impregnadas a su construcción⁸. Así, trataremos seguidamente de plantear una reflexión acerca de la dimensión ideal (ideacional) que pudiera encontrarse detrás de estos mecanismos y estrategias de exhibición perceptiva.

CHULLPAS COMO LUGAR, CHULLPAS COMO IDEAS. NUEVAS PERSPECTIVAS EN TORNO AL PAISAJE CHULLPARIO (MÁS QUE UNAS CONSIDERACIONES FINALES)

Desde la consideración de los Desarrollos Regionales post-Tiwanaku como un período de tensión política y reajustes económicos y territoriales que se continuarán durante el período inca, hemos venido planteando las estructuras chullparias como expresión de un mecanismo de cohesión e identidad, social, política y económica, a través de la ideología de la unidad que supone el culto a los antepasados. En este sentido, supondrían las torres chullpa una nueva concepción en el manejo de las abstracciones de Tiempo y Espacio de la cual resultaría la construcción de un paisaje social henchido del pasado y grávido del futuro. De esta situación partiría el propósito de contemplar

⁸ En otro trabajo (Gil s/f) nos ocupamos de aquellas otras regularidades relativas a la función funeraria de las estructuras chullparias y del ritual a ellas asociado, algo ligado no ya tanto a la interpretación de chullpas-en-el-paisaje, sino a lo que podríamos considerar una suerte de monumentalidad inmediata de cada torre chullpa en tanto escenario de reproducción social a partir del culto a los antepasados.

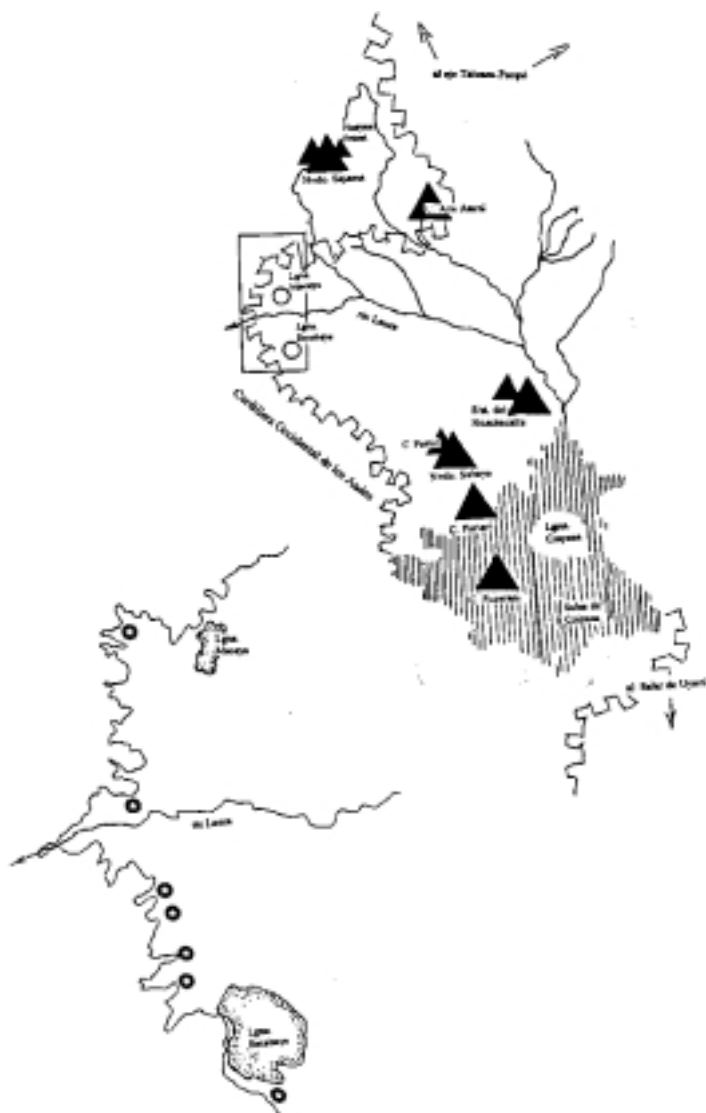


FIGURA 7.—Entorno regional de los chullpares del río Lauca (Oruro, Bolivia). Ampliado, ubicación concreta de los chullpares decorados entre las lagunas de Macaya y Sacabaya. Nótese, a partir del croquis, el protagonismo de los cerros y la red acuática en la construcción el paisaje chullpario. (F.M.G.G.; sector ampliado a partir de Gisbert, Jemio y Montero 1994: 446).

las estructuras chullparias a partir de la percepción de sus formas en el paisaje, más allá de las tipologías. Veámos en otro lugar (Gil [en prensa]) cómo una amplia diversidad de formas y tamaños de torres chullpa, y la imposibilidad de establecer una secuencia cronológica fidedigna, restaban importancia al empeño tipológico en la interpretación del fenómeno chullpario. Así, del recurrente papel activo de las estructuras chullparias en la construcción de paisajes concretos de integración local y regional nacería el interés por plantear esta reflexión acerca del paisaje chullpario. No ha sido nuestro propósito con estas páginas concluir nada definitivo en torno a cómo se construye *un* paisaje chullpario. Cada uno será diferente de los otros en función del entorno dentro del cual se emplacen las torres chullpas, de cuáles sean las posibilidades que éste ofrezca de cara a su exhibición monumental y de cómo éstas sean aprovechadas por sus constructores. Más bien, nuestra intención al escoger los ejemplos anteriores ha sido la de mostrar una serie de regularidades presentes en la manipulación de las condiciones materiales objetivas desde la percepción subjetiva de los constructores sobre los observadores. Dicho de otro modo, en la elección de esta serie de acontecimientos chullparios ha residido la intención de presentar un *corpus* ilustrativo de las pautas de funcionamiento de esa racionalidad cultural desde la cual se desarrolla una práctica social, intencional, de voluntad visibilizadora y resultados monumentales, desde la cual manejar el medio de cara al establecimiento de un ser-en-el-mundo a partir del cual lograr una cohesión grupal y una reproducción social exitosas.

John Hyslop (1977a: 151-154) plantearía la posibilidad de que las estructuras chullparias pudiesen funcionar como marcadores territoriales en función de los cuales las elites manifestarían su status y su control sobre los recursos económicos, al tiempo que se convertían en símbolo de su papel como protectores y guías de su pueblo. Como tantos otros antes y después de él, Hyslop interpretaría las torres chullpas como enterramientos exclusivos de los señores locales y/o de los administradores imperiales del Cuzco. Del lado opuesto, algunos autores considerarán que las chullpas se corresponden con unidades formales de depósito funerario de uso extendido entre el conjunto social. En este sentido, William Isbell (1997) plantea un modelo de 'ayllus de sepulcros abiertos' en función del cual las estructuras chullparias responderían a las necesidades rituales del culto a los antepasados, y servirían a la reproducción social desde la cohesión (social, política y económica) de la comunidad en torno a sus difuntos. Partiendo de esta idea, nuestra visión al respecto resolverá que las estructuras chullparias, en tanto expresión arquitectónica que reúne al

binomio monumento-memoria, traspasan los conceptos abstractos de Tiempo y Espacio y permiten hablar de formas de organización social, de sistemas de creencias, de ideologías, de política, de guerra, de intercambio. De este modo, las estructuras chullparias estarían posibilitando un manejo (simbólico) del espacio en el que la legitimidad territorial quedaba sancionada por la atemporalidad de los antepasados y la monumentalización de la muerte, todo ello desde la percepción que de/desde las chullpas-en-el-paisaje se lograra manipular (Gil 2001).

En estos términos será como planteemos los conceptos de *chullpas como lugar* y *chullpas como ideas*⁹, partiendo de la consideración de que el componente esencial en la dinámica de semantización de las estructuras chullparias queda constituido desde su percepción en tanto monumentos. Así, estaremos aludiendo a la relación acerca de cómo los monumentos afectan a la percepción en tanto que están imbuidos de las más básicas creencias de la sociedad, y tienden a modular la experiencia de aquellos que los emplean en su manejo del espacio (Bradley 1993: 45). Del mismo modo, en torno a y desde el monumento no quedarán entonces constituidos simples lugares en los que la experiencia humana se module espacialmente, sino que éstos y aquella quedarán imbuidos de las ideas acerca del mundo (Bradley 1993: 69). A partir de este planteamiento resolveremos que la presencia de monumentos implica una racionalidad específica por la cual los seres humanos nos relacionamos con el medio natural: la *monumentalización del paisaje*.

Desde este planteamiento, diremos que las torres chullpa, en tanto expresión monumental que son, se hacen a 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 del paisaje. Si, como planteamos desde nuestro trabajo, las estructuras chullparias vendrían a sintetizar el *ethos* de la comunidad, su construcción no estaría sino apelando (en primera instancia) a un modelo concreto de manejo espacial y de referencia (a)temporal. En función de esto, su monumentalidad constituiría, ante todo, un recurso para determinar la experiencia del observador y regular culturalmente, de manera racional e ideologizada, una práctica social que el tiempo constatará y perpetuará.

⁹ Parafraseamos aquí las expresiones de “*monumentos como lugar*” y “*monumentos como ideas*” que Richard Bradley (1993) acuñara en su interpretación del megalitismo europeo. Así mismo, será en buena parte desde el planteamiento teórico construido en torno a estos conceptos como desarrollemos nuestra caracterización de las estructuras chullparias en estos términos.

Como consecuencia de esta argumentación, y más allá de las tipologías, las formas y ubicaciones chullparias estarán representando una clase de eso que Richard Bradley (1993: 50) calificara de “plataforma directiva de la experiencia” (“*stage-meaning of experience*”). En función de ello, su construcción implicará un doble impacto, de la chullpa en el paisaje por ella constituido (el ‘lugar’ monumentalizado), y de la chullpa en el paisaje circundante (el entorno de dicho ‘lugar’). Consecuentemente, las estructuras chullparias quedarían finalmente englobadas dentro de eso que M. Larsson (1985: 107-110, *cit. in* Criado 1989: 76-77) denomina “expresiones de un sistema de ideología-poder”, y consideradas en tanto uno de esos “símbolos socialmente activos” definidos por Ian Hodder (1982 y 1994: 18 y ss.).

Recapitemos. Por un lado, las formas de autopercepción derivan en marcas sociales para un grupo dado y, paralelamente, su particular configuración del Espacio y el Tiempo estará en disposición de derivar en indicadores territoriales en términos de una dinámica de *territorialización del paisaje*. Así, los monumentos constituirán una estrategia de memorización de ese paisaje cargado de contenido social, político y simbólico, a partir de un poder de persuasión fundamentado en la exhibición de su visibilidad, tanto en el ‘lugar’ como en su entorno. Ahora bien, si señaláramos anteriormente como regularidad en el patrón locacional de las torres chullpas su emplazamiento en esos espacios liminares rectores del concepto andino de frontera, tal vez entonces debiéramos hablar aquí de ‘chullpas como no-lugar’. Así, en el paisaje chullpario coincidirían al mismo tiempo una dimensión de espacios constituidos en relación a ciertos fines (conmemorativos) y la relación que los individuos mantienen con esos espacios (conmemorados). En consecuencia, al monumentalizar la muerte se estaría poniendo en práctica un mecanismo basado en el ‘no-tiempo’, por el cual se constituye una legitimidad de la espacialidad presente a partir de la temporalidad pretérita (a veces, como hemos señalado, mítica). De este modo, el análisis de chullpas-en-el-paisaje desde los criterios impuestos por su percepción, estaría posibilitando una interpretación desde el significado formal de la estructura funeraria hacia el sentido de ésta desde su esencia monumental.

Concluyendo, ¿qué estaría aportando todo este bosquejo teórico a la interpretación del fenómeno chullpario? En primer lugar, la definición de las estructuras chullparias como racimo de resultados intencionales concretados en una forma arquitectónica visible en el espacio y que mantiene su visibilidad a través del tiempo, factor éste sobre el que descansará su poder

(simbólico) legitimador. En segundo lugar, y en el sentido giddensiano del término, su caracterización como ‘lugares’¹⁰ en y desde el paisaje en función de una visibilidad intencional. En tercer y último lugar, partiendo de las formas de percepción del Tiempo y el Espacio, su consideración en tanto expresión de una racionalidad cultural específica relacionada con un discurso ideológico y unas representaciones sociales. Con todo ello, la construcción de estructuras chullparias no estaría sino constituyendo una estrategia de manejo (simbólico) del espacio desde la apelación atemporal y por el recurso de legitimidad.

En estos términos, y con ello terminamos, la exposición de *regularidades* desde los *acontecimientos* aquí presentados no vendría sino a llamar nuestra atención sobre la necesidad de considerar el entorno de las estructuras chullparias no como pretexto topográfico en la ubicación de sitios arqueológicos en un plano, sino como un contexto en la construcción del paisaje, esto es, en la construcción de mapas mentales. En este sentido, lamentamos no haber podido ofrecer al lector más y mejores referencias cartográficas en la ilustración de acontecimientos y regularidades chullparias. Sin duda alguna, cualquier estudio de arqueología del paisaje (digamos quizás mejor a estas alturas, de *arqueología de la percepción*) no debería prescindir de ellos. Sin embargo, al haber trabajado a partir de fuentes secundarias, esta carencia no hace sino evidenciar el descuidado interés al respecto por parte de la inmensa mayoría de arqueólogos. Con ello, ojalá estas páginas contribuyeran a alentar una nueva dimensión interpretativa del fenómeno chullpario que, a través de la subjetividad perceptiva, avanzase desde la caracterización de una(s) torre(s) chullpa como sitio arqueológico X en sí mismo, hacia su consideración en tanto parte constituyente y constituida de un paisaje chullpario, en el que estarían operando una serie de ideas en torno a la construcción metafórica de la realidad.

¹⁰ Nos estaríamos refiriendo con ello a la distinción entre espacio físico y espacio social en función de la cual Anthony Giddens (1998: 150-151) entiende que el término ‘lugar’ debe dejar de actuar como un mero ‘punto-en-el-espacio’ para convertirse en una ‘sede’, esto es, el escenario de una interacción social delimitada en y por su contexto. En este sentido, entendiendo una ‘construcción metafórica de la realidad’ (Berger y Luckmann 1997), este concepto giddensiano de lugar-sede vendría a enlazar con la idea de O.F. Bollnow (1969: 23-25) de un “espacio humano ‘vivenciado’ concretamente”, en función de lo cual estaríamos entendiendo por *espacio* a las correspondencias entre los múltiples componentes de, por un lado, la naturaleza y la cultura, y al mismo tiempo, del individuo y la sociedad, cuya especificidad lo cualifica y lo diferencia de otros, contribuyendo así a crear y expresar la identidad del individuo y el grupo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALDUNATE DEL SOLAR, Carlos y Victoria CASTRO ROJAS
 1981 *Las chullpa del río Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa superior. Período Tardío*. Tesis de licenciatura. Santiago: Universidad de Chile.
- ARELLANO LÓPEZ, J. *et alii*
 1986 “Antecedentes preliminares de las investigaciones arqueológicas en la zona circumtitikaka de Bolivia, sector occidental sur”, *Prehistóricas* 1: 9-28. La Paz.
- AUGÉ, Marc
 1993 *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad* [1992]. Barcelona: Gedisa.
- AYCA GALLEGOS, Óscar
 1995 *Sillustani*. Tacna: Instituto de Arqueología del Sur.
- BANDELIER, Adolph
 1905 “The aboriginal ruins at Sillustani, Perú”, *American Anthropologist* 7(1): 49-68. New Hampshire.
 1910 *The islands of Titicaca and Koati*. Nueva York: Hispanic Society of America.
- BASTIEN, Joseph
 1978 *Mountain of the condor: metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Nueva York: West Publishing.
 1995 “The mountain/body metaphor expressed in a kaatan funeral”, en *Tombs for the living: Andean mortuary practices* (T. Dillehay ed.), pp. 355-378. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- BERENGUER, J., C. ALDUNATE y V. CASTRO
 1984 “Sacralidad en Toconce: ayer y hoy”, en *Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena*.
- BERGER, Peter L. y Thomas LUCKMANN
 1977 *La construcción social de la realidad* [1964]. Buenos Aires: Amorrortu.
- BRADLEY, R.
 1993 *Altering the Earth. The origins of monuments in Britain and Continental Europe*. Edimburgo: Society of Antiquaries of Scotland.
- BOLLNOW, O. F.
 1969 *Hombre y espacio*. Barcelona.
- CASTRO MARTÍNEZ, P. V. y P. GONZÁLEZ MARCÉN
 1989 “El concepto de frontera: implicaciones teóricas de la noción de territorio político”, *Arqueología Espacial* 13: 7-18. Teruel.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1984 *La crónica del Perú* [1553] (M. Ballesteros ed.). Crónicas de América, 4. Madrid: Historia 16.

1985 *Descubrimiento y conquista del Perú* [Tercera parte de *La crónica del Perú*, 1553] (C. Sáez de Santa María ed.). Crónicas de América, 17. 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* (F. Mateos ed.) [1956]. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles — Atlas.

CRIADO BOADO, Felipe

1989 “Megalitos, espacio, pensamiento”, *Trabajos de Prehistoria* 46: 75-98. Madrid.

1993a “Visibilidad e interpretación del registro arqueológico”, *Trabajos de Prehistoria* 50: 39-56. Madrid.

1993b “Límites y posibilidades del paisaje”, *SPAL. Revista de prehistoria y arqueología* 2: 9-55. Sevilla.

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.

D'ORBIGNY, Alcides

1945 *Viaje a la América meridional (1826-1833)* [1839]. 4 vols. Buenos Aires: Editorial Futuro.

ELÍADE, Mircea

1973 *Lo sagrado y lo profano* [1957]. Madrid: Ediciones Guadarrama.

FRANCO INOJOSA, José M.^a

1937 “Informe sobre reconocimiento de restos arqueológicos en las cabeceras del Paucartambo”, *Revista del Museo Nacional* VI(2): 255-277. Lima.

FRANCO INOJOSA, J. M. y Alejandro GONZÁLEZ

1936 “Exploraciones arqueológicas en el Perú. Departamento de Puno”, *Revista del Museo Nacional* V (2): 157-183. Lima.

FRISANCHO PINEDA, David

1967 *Los Collas, pueblo constructor de chulpas. Puno – Perú*. Puno: Editorial “Los Andes”.

GARCÍA GARCÍA, José Luis

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

GIDDENS, Anthony

1998 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* [1984]. Buenos Aires: Amorrortu.

GIL GARCÍA, Francisco M.

2001 “Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la Arqueología de la Percepción”, *Revista Española de Antropología Americana* 31: 59-96. Madrid.

[en prensa] “Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa”, *Anales del Museo de América* 10 [2002]. Madrid.

s/f “Monumentalización de la muerte y culto a los antepasados. El fenómeno chullpario desde la construcción de una monumentalidad interior a partir del ritual funerario”. Ms (2000).

GISBERT, Teresa, Juan Carlos JEMIO y Roberto MONTERO

1994 “El señorío de los Carangas y los chullpares del río Lauca”, *Revista Andina* 12 (2): 427-485. Cuzco.

GOULD, Peter y Rodney WHITE

1974 *Mental maps*. Harmondsworth: Penguin Books.

GUTIÉRREZ NORIEGA, Carlos

1937 “Ciudadelas chullparias de los wankas”, *Revista del Museo Nacional* VI (1): 43-51. Lima.

HARRIS, Olivia

1997 “Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos”, en *Saberes y memorias en los Andes* (T. Bouysse-Casagne ed.), pp. 351-373. París/Lima: Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine/Institut Française d’Etudes Andines.

HARRIS, Olivia y Thérèse BOUYSSSE-CASSAGNE

1988 “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, en *Raíces de América. El mundo aymara* (X. Albó comp.), pp. 217-281. Madrid: Alianza.

HERNANDO GONZALO, Almudena

1997 “La prehistoria y sus habitantes: mitos, metáforas y miedos”, *Complutum* 8: 247-260. Madrid.

1999 “El espacio no es necesariamente un lugar: en torno al concepto de espacio y sus aplicaciones en el estudio de la prehistoria”, *Arqueología Española* 21: 7-27. Teruel.

HIGUCHI, Tadahiko

1983 *The visual and spatial structure of landscapes* [1975]. Cambridge (Mass.): The Massachusetts Institut of Tecnology Press.

HODDER, Ian

1982 *Symbols in action*. Cambridge: Cambridge University Press.

1994 *Interpretación en arqueología* [1986]. Barcelona: Crítica (2.ª ed. [1988], ampliada y puesta al día).

HODDER, Ian y Clive ORTON

1990 *Análisis espacial en arqueología* [1976]. Barcelona: Crítica.

HUIDOBRO BELLIDO, José

1993 “Arqueología funeraria del señorío aymara Pakasa (posTiwanaku)”, *Pumapunku II* (5-6): 57-87. La Paz.

HYSLOP, John

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.

INGOLD, Tim

1986 *The appropriation of nature*. Manchester: Manchester University Press.

1993 “The temporality of the landscape”, *World Archaeology* 25 (2): 152-174. Londres.

ISELL, William H.

1997 *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*. Austin: University of Texas Press.

KESSELI, Risto, Petri LIUHA, Matti ROSSI y Jonny BUSTAMANTE

1999 “Archaeological and geographical research of precolumbian (AD 1200-1532) grave towers or chulpa on the Bolivian high plateau in the years 1989-1998. Preliminary report”, en *Dig it all. Papers dedicated to Ari Siiriäinen* (M. Huurre ed.), pp. 335-348. Helsinki: The Finish Antiquarian Society – The Archaeological Society of Finland.

LARSOM, M.

1985 *The early neolithic Funnel-Beaker culture in southwest Scandinavia, Sweeden. Social and economic change, 3000-2500 BC*. International Series, 142. Oxford: B.A.R.

LAS CASAS, Bartolomé de

1967 *Apologética historia sumaria* [1552-1561?] (E. O’Gorman ed.). 2 vols. México: Universidad Autónoma de México.

- LUMBRERAS, Luis Guillermo
1974 “Los reinos post-Tiwanaku en el área altiplánica”, *Revista del Museo Nacional* 40: 55-85. Lima.
- MARTÍNEZ, G.
1983 “Los dioses de los cerros en los Andes”, *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-116. París.
- MERCADO DE PEÑALOZA, Pedro
1965 *Relación de la provincia de Pacajes* [1583], en *Relaciones geográficas de Indias-Perú*, tomo I, pp. 334-341. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles – Atlas.
- MONAST, Jacques E.
1972 *Los indios aimaraes*. Cuadernos Latinoamericanos. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- MOORE, Jerry D.
1996 *Architecture and power in the ancient Andes. The archaeology of public buildings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PARDO, Luis A.
1942 “Sillustani, una metrópoli incaica”, *Revista del Museo Nacional* XI (2): 203-215. Lima.
- PAREDES, Rigoberto
1976 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- PEASE G.Y., Franklin
1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: F.C.E.
- RAMOS GAVILÁN, Alonso
1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* [1621] (A. Valencia Zegarra ed.). La Paz: Academia Boliviana de la Historia.
- RYDEN, Stig
1947 *Archaeological resarches in the highlands of Bolivia*. Göteborg: Eanders Boktryckeri Akiebolag.
- SQUIER, Ephraim George
1974 *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)* [1877]. La Paz: Los amigos del libro.
- TANTALEÁN YNGA, Henry A. y Cármen PÉREZ MAESTRO
2000 “Muerte en el mundo andino. Investigaciones en la necrópolis inca de Cutimbo (Puno, Perú)”, *Revista de Arqueología* XXI (228): 26-37. Madrid.

TRIMBORN, Hermann

- 1993 "Las chullpas de Sicasica". *Pumapunku* II (5-6): 192-208. La Paz. (Traducción al castellano del original "Die chullpas von Sicasica", *Archäologische Studien in den Kordilleren Boliviens*, pp. 24-39, Berlín 1959).

TSCHOPIK, Marion

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

URBANO, Osvaldo

- 1976 "Lenguaje y gesto ritual en el sur andino", *Allpanchis* 9: 121-150. Cuzco.

VALADÉS SIERRA, M.^a del Carmen

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

VÁSQUEZ, Emilio

- 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.

VÁSQUEZ, E., Alfredo CARPIO y Daniel E. VELASCO

- 1935 "Informe sobre las ruinas de Tankatanka", *Revista del Museo Nacional* IV (2): 240-244. Lima.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio

- 1992 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* [1630] (B. Velasco Bayón ed.). 2 vols. Crónicas de América 68. Madrid: Historia 16.

WALSH, Kevin

- 1995 "A sense of place. A role for cognitive mapping in the 'postmodern world'", en *Interpreting archaeology. Finding meaning in the past* (I. Hodder et alii eds.), pp. 131-138. Londres-Nueva York: Routledge.

(Recibido el 15 de marzo de 2001.)