

Interpretando Huellas

Arqueología, Etnohistoria y Etnografía
de los Andes y sus Tierras Bajas



María de los Angeles Muñoz

Editora

INTERPRETANDO HUELLAS

Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas

Cochabamba, Bolivia

2018

Grupo Editorial
 **Kipus**

María de los Angeles Muñoz Collazos (editora)

Interpretando Huellas: Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas, 2018.
748 p. il. ; 21 x 29,7 cm. – (Cochabamba, Bolivia: Octubre, 2018)

1. Arqueología – 2. Etnohistoria – 3. Etnografía – 4. Andes – 5. Amazonía –.



INTERPRETANDO HUELLAS. Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas es una publicación del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón INIAM-UMSS.

Primera edición, octubre 2018. *500 ejemplares.*

© Grupo Editorial Kipus

Calle Hamiraya N° 127 casi Heroínas, Cochabamba – Bolivia.

Telfs./Fax.: (591- 4) 4731074 – 4582716

E-mail: ventas@editorialkipus.com

Página web: www.editorialkipus.com

© INIAM-UMSS María de los Angeles Muñoz

Edición: María de los Angeles Muñoz Collazos

Diseño y diagramación: Fundación Simón I. Patiño / Eugenio Chávez Huanca

Tapa y contratapa: Luis Yuricevic

Imágenes de tapa: Vasija cerámica INIAM-UMSS, foto María de los Angeles Muñoz

Guerrero Macha, foto Tristan Platt

Mujeres de San Ignacio de Moxos, fotos Fernando Machicao, Bernardo Mercado

Documento, Archivo Histórico Municipal de Cochabamba

Esta obra está protegida bajo la Ley 1322 de Derechos de Autor y está prohibida su reproducción y difusión bajo cualquier medio, sea digital, analógico, magnético u óptico de cualquiera de sus páginas sin permiso de los titulares de los derechos.

D.L. 2-1-2938-18

ISBN: 978-99974-12-34-8

Impreso en Grupo Editorial “Kipus” Telfs.: 4116196 – 4237448

Cochabamba-Bolivia

Printed in Bolivia

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

CUESTIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS EN LA INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA Y ETNOHISTÓRICA

Presentación

María de los Angeles Muñoz e Isabelle Combès

- Capítulo 1. Interpretación interdisciplinaria para el sitio arqueológico Sequía Vieja en los Bañados de Añatuya y el pueblo de indios y curato de Lasco (Santiago del Estero, Argentina) — 15
Constanza Taboada y Judith Farberman
- Capítulo 2. Pachacamac: su imagen, funcionamiento y visitantes según la arqueología y la etnohistoria — 33
Izumi Shimada, Rafael Segura, Kelly Knudson, Ken-ichi Shinoda, Mai Takigami y Ursel Wagner
- Capítulo 3. Fragmentando el señorío preincaico de Carangas — 51
Juan Villanueva
- Capítulo 4. Arqueología y etnohistoria. Encuentros, desencuentros y posibilidades — 69
María de los Angeles Muñoz
- Capítulo 5. Reflexiones sobre la filiación arawak de dos áreas culturales en los llanos de Mojos de Bolivia — 89
Carla Jaimes
- Capítulo 6. ¿Diversidad étnica del valle alto de Cochabamba durante el Intermedio Tardío? Una aproximación crítica mediante el análisis contextual de la cerámica — 107
Olga Gabelmann
- Capítulo 7. Recintos vacíos y/o asentamientos sobrepoblados. Instalaciones incaicas en Bolivia central — 125
János Gyarmati
- Capítulo 8. La epopeya de un fracaso: la expedición a los chunchos de Pedro Anzúrez de Camporredondo — 137
Vera Tyuleneva
- Capítulo 9. Un asiento minero en el norte de Potosí: San Miguel de Aullagas, entre encuentros y descubrimientos — 149
Pablo Quisbert, Claudia Rivera y Vincent Nicolas
- Capítulo 10. Etnohistoria e Historia Andinas. Estado de la cuestión — 167
Waldemar Espinoza

SEGUNDA PARTE

LA TRAMA DEL PAISAJE

Presentación

Mercedes del Río y Martti Pärssinen

- Capítulo 11. Marginalidad y pertenencia cultural de las sociedades prehispánicas tarapaqueñas: extra-territorialidad, iconografía y mitos de origen — 189
Mario Rivera
- Capítulo 12. ¿Quién es más poderoso que el virrey Toledo? Interpretación de la *marka* a partir de los datos de Carangas - Oruro — 207
Ximena Medinacelli y Pilar Lima

Capítulo 13. La construcción del poder incaico en la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina) —————	227
<i>Clarisa Otero, María Beatriz Cremonte y Pablo Adolfo Ochoa</i>	
Capítulo 14. Dinámicas regionales, poblaciones y territorios en el valle Calchaquí Medio (Salta, Argentina) durante los siglos XII a mediados del XVII —————	247
<i>Verónica Williams y María Cecilia Castellanos</i>	
Capítulo 15. Sociedades indígenas sur-andinas en los siglos XVI y XVII. Producción minera y transformación en las estructuras productivas, vías de comunicación y territorialidad (sur de Charcas y norte de la gobernación del Tucumán) —————	267
<i>Silvia Palomeque</i>	
Capítulo 16. Despedazando lo común: de testimonios orales a títulos escritos —————	287
<i>Susan Ramírez</i>	
Capítulo 17. “Memoria de las provincias que conquistó Topa Ynga Yupangui” por Capac Ayllu y la expansión inca hacia la Amazonía: Reciprocidad, alianzas y poder —————	305
<i>Martti Pärssinen</i>	
Capítulo 18. Los Valles Orientales de Salta (Argentina) durante el Dominio Inca y la Colonia temprana. Territorialidad, diversidad poblacional, interacción e intercambio con la Puna de Jujuy. Una mirada desde la Arqueología y la Etnohistoria —————	327
<i>Beatriz Ventura y Florencia Becerra</i>	
Capítulo 19. El Puxilí de los ingas, el único ayllu de la nobleza incaica en la Audiencia de Quito —————	349
<i>Tamara Estupiñán</i>	
Capítulo 20. Buscando a los <i>cinchecona</i> : arquitectura funeraria y organización sociopolítica en la región de Jauja durante el periodo Intermedio Tardío —————	371
<i>Manuel Perales</i>	
Capítulo 21. Dinastías señoriales y transformaciones territoriales entre los Sura de Tapacará S. XVI-XVII —————	391
<i>Mercedes del Río</i>	

TERCERA PARTE

CAMBIOS Y TRANSFORMACIONES EN LENGUAJES NO VERBALES ANDINOS

Presentación

José Luis Martínez C.

Capítulo 22. El puquina como lengua de Tiahuanaco —————	415
<i>Rodolfo Cerrón-Palomino</i>	
Capítulo 23. Diseños cerámicos diaguita pre y post incaicos: interacción entre “tecnologías de encantamiento” y lenguajes semasiográficos —————	429
<i>Paola González</i>	
Capítulo 24. Los sistemas andinos de comunicación durante los períodos incaico y colonial: el caso de los queros —————	447
<i>José Luis Martínez</i>	
Capítulo 25. Raywana en su casa: el aspecto ritual de la redistribución andina centro-peruana —————	469
<i>Frank Salomon</i>	
Capítulo 26. Los “kerus” del socavón —————	489
<i>Gerardo Mora y Andrea Goytia</i>	
Capítulo 27. Imágenes tejidas del <i>ukhu pacha</i> : inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos, desde la etnología —————	501
<i>Verónica Cereceda</i>	

CUARTA PARTE

**RECONSTRUYENDO MUNDOS RELIGIOSOS CON HUELLAS ARQUEOLÓGICAS,
DOCUMENTALES Y ETNOGRÁFICAS**

Presentación

Tristan Platt y Axel Nielsen

Capítulo 28. Asociarse con ollas: el trabajo de materiales en el proyecto inca imperial	525
<i>Tamara Bray</i>	
Capítulo 29. Siento, luego existo. La mirada imperial inca en la región de Fiambalá, Tinogasta, Catamarca, Argentina	537
<i>Martin Orgaz y Norma Ratto</i>	
Capítulo 30. Reflexiones corográficas a partir de un mapa del siglo XVII del sur de Charcas	551
<i>Pablo Cruz</i>	
Capítulo 31. <i>Chullpas</i> y sociedad en la historia prehispánica tardía del altiplano sur	569
<i>Axel Nielsen</i>	
Capítulo 32. El animismo en los Andes	589
<i>Catherine Allen</i>	
Capítulo 33. El adorno de barbilla de los señores altiplánicos como símbolo de continuidad histórica y emblema étnico en los Andes del sur (500-1600 d.C.)	605
<i>Helena Horta</i>	
Capítulo 34. “Un ceque de la muerte”. Milagros, memoria y ruptura en San Bartolomé de Carata, Macha. Siglos XVI-XXI	619
<i>Tristan Platt</i>	
Capítulo 35. El aporte de la historia oral a la etnohistoria. El caso de Tinguipaya	657
<i>Vincent Nicolas</i>	
Capítulo 36. Narrativas del pasado en el saber del <i>yatiri</i>	675
<i>Victoria Castro</i>	
Capítulo 37. “La piel que habito”. De algunos mecanismos de aparejamiento ontológicos entre humanos y animales en los Andes del sur	695
<i>Thérèse Bouysse-Cassagne con la colaboración de Erwan Duffait</i>	
Capítulo 38. El autocanibalismo carroñero: una bisagra entre el canibalismo amazónico y el canibalismo andino	721
<i>Vincent Hirtzel</i>	

CHULLPAS Y SOCIEDAD EN LA HISTORIA PREHISPÁNICA TARDÍA DEL ALTIPLANO SUR

Axel Nielsen¹

Chullpas: ¿qué o quién?

Desde mediados del siglo XX, el concepto de *chullpa* refiere en la literatura arqueológica a sepulcros —en forma de torre principalmente, si bien algunos autores lo aplican también a cámaras funerarias en abrigos rocosos²— que fueron erigidos durante los períodos Intermedio Tardío e Inca en las tierras altas de los Andes centrales y meridionales, aunque con particular frecuencia en el altiplano. Teniendo en cuenta la sofisticada arquitectura de estas estructuras y su coexistencia con otras formas de entierro, muchos piensan que las *chullpas* eran tumbas reservadas a las élites en comunidades que reservaban cistas, cuevas o simples fosas para inhumar a la gente del común³. Isbell (1997), en cambio, argumenta que lo que distingue a la *chullpa* de otras formas de entierro es que garantiza el acceso a los cuerpos de los difuntos, permitiendo la continuidad de la interacción entre vivos y muertos, que es el fundamento del culto a los antepasados. En su opinión, estos “sepulcros abiertos” jugaron un papel fundamental en la apropiación de recursos y legitimación de la autoridad bajo el principio de ancestralidad, por lo que serían índices del surgimiento o consolidación del ayllu como forma de organización política y económica en los Andes. Ambas formas de entender la función social de las *chullpas*, en tanto estructuras funerarias, encuentran respaldo en las fuentes históricas tempranas, que dan cuenta de su uso como sepulcros de personas de alto rango o de los miembros de un mismo linaje, al tiempo que abundan en referencias a ritos que involucraban a estas estructuras y a los difuntos allí conservados.

Otra línea interpretativa, inaugurada por Hyslop (1977: 152), pone énfasis en la monumentalidad de las *chullpas* y su eficacia como marcadores territoriales. La gran visibilidad de las torres producto de su tamaño y emplazamiento en sitios elevados, la durabilidad que les garantiza su cuidadosa factura y su vinculación simbólica con la autoridad política y la memoria social, las convirtieron en medios eficaces para proclamar de modo duradero los derechos de linajes, ayllus y grupos étnicos sobre áreas, poblaciones y recursos específicos (Gil García 2002; Mantha 2009). Estos discursos territoriales se veían respaldados por la asociación de las torres con elementos del paisaje de particular relevancia cosmológica (p.ej., cerros, manantiales, el sol naciente hacia donde suelen orientarse sus vanos) y se potenciaban mediante el empleo de formas, mamposterías y decoraciones que operaban como diacríticos de ciertas comunidades y que se repiten en otros materiales, como la arquitectura doméstica, la cerámica y el tejido. Los incas apelaron al mismo recurso tras la conquista, erigiendo torres con sus diseños textiles y estilos lapidarios distintivos (Gisbert *et al.* 1996; Kesseli y Pärssinen 2005). Fortalecen este argumento las referencias en la documentación colonial a *chullpas* y otros sepulcros visibles entre los mojones que definían los límites territoriales de ciertos grupos desde tiempos del Inca, jalonando inclusive las líneas imaginarias o *ceques* que organizaban el paisaje sagrado en torno a importantes centros políticos del Tahuantinsuyo (p.ej. Del Río 2005: 93).

Durante los últimos años, estas ideas han confluído en un modelo relativamente consensuado en la arqueología, según el cual las *chullpas* —en tanto monumentos funerarios— serían piezas claves en la reproducción de los antiguos colectivos étnicos andinos, sus principios de organización, jerarquías y territorios. Su surgimiento y gran difusión durante los últimos siglos de la era prehispánica revelarían

¹ CONICET – Instituto Interdisciplinario Tilcara, Argentina.

² Debenedetti 1930; Rydén 1947.

³ Arellano y Berberían 1981: 62; Hyslop 1977; Lumbreras y Amat 1968: 96; Rydén 1947.

amenazas al orden social establecido, asociadas con guerras endémicas, la expansión de ciertos grupos, disputas políticas internas o la formación del Tahuantinsuyo, entre otros factores posibles⁴.

Una propuesta que se aparta de este paradigma fue formulada hace más de tres décadas por Aldunate, Berenguer y Castro⁵ a partir del estudio de las *chullpas* de Toconce (Loa Superior, norte de Chile). Me interesa destacar su investigación no sólo por su cercanía a Lípez sino porque, al mostrar que algunas torres no fueron utilizadas como tumbas, deja abierto el camino para otras interpretaciones de este fenómeno. Combinando datos de excavación, un cuidadoso análisis contextual y observaciones etnoarqueológicas, los autores argumentan que las torres de Likán (el principal asentamiento habitacional de la localidad), no fueron sepulcros sino adoratorios frente a cuyos vanos se realizaban quemas y se depositaban ofrendas (p.ej. comidas, escudillas cerámicas, instrumentos líticos, conchas marinas, minerales de cobre, etc.), parte de las cuales era luego arrojada al interior de las estructuras a través del vano. Estos ritos seguramente involucraban de algún modo a los difuntos —inhumados en cámaras construidas en cuevas cercanas— pero también a otras deidades concebidas como ancestros míticos de la comunidad, como los cerros-*achachilas* que las torres señalan mediante la orientación de sus vanos. Vale la pena recordar que la realización de ofrendas y otras prácticas rituales en estas estructuras, tanto en la antigüedad como en épocas recientes, ha sido reiteradamente verificada por las investigaciones arqueológicas y se encuentra profusamente documentada por la historia y la etnografía (Pärssinen 2005; Tschopick 1946, entre otros).

La demostración de que las torres-*chullpa* no siempre fueron sepulcros obliga a considerar otros usos a los que pudieron estar sujetas. Aldunate *et al.* (1982) identifican cinco hipótesis funcionales propuestas para estas estructuras en la literatura de los Andes centro-sur, a saber tumbas, marcas territoriales (las dos preferidas por la literatura arqueológica), altares (la que ellos corroboran en Toconce), silos y casas. El empleo de las torres como silos (p.ej. Bandelier 1905), ha sido generalmente desestimado, aunque diferenciar entre sepulcros y depósitos resulta difícil en muchas regiones donde se emplearon estructuras similares para ambas funciones, teniendo en cuenta que la ausencia de elementos probatorios en su interior (restos humanos o bienes almacenados) puede ser producto de saqueos y otras perturbaciones posteriores a su abandono. En esta línea argumental, Sillar (1996) propone que las estructuras de almacenaje incaicas (*qollcas*) descienden de las torres funerarias del período anterior (*chullpas*), como parte de una tecnología de conservación de alimentos por deshidratación que estaría inspirada en la momificación natural de los cuerpos en aquellos sepulcros sobre nivel. Más allá de su veracidad⁶, esta hipótesis invita a pensar que tumbas y depósitos pudieron estar más estrechamente relacionados a los ojos de sus antiguos constructores de lo que están bajo nuestra propia lógica (Nielsen 2002 n. 4; también Berenguer 2004: 133-134).

Los datos arqueológicos no avalan el uso de las *chullpas* como viviendas, aunque ésta es una interpretación bastante difundida entre las comunidades andinas donde estas estructuras se encuentran. Esta idea se relaciona con el igualmente popular mito de “los *chullpa*”, seres de un tiempo pre-solar que vivían a la luz de la luna. Según la gente de Lípez, eran fríos y comían todo crudo pues desconocían el fuego; entre otros poderes, hablaban con animales, plantas y rocas, además de tener una fuerza extraordinaria, de allí la monumentalidad de algunas de las construcciones que dejaron. Cuando salió por primera vez el sol, encandilados por su claridad y abrasados por su calor, los *chullpas* trataron de escapar refugiándose en cuevas y en sus “casitas” (sepulcros) donde muchos de ellos quedaron “charqueados” junto con su ropa, vajilla y otras pertenencias, como puede verse hasta hoy. A partir de este mito, es común que la gente denomine *chullpas* a todos los vestigios arqueológicos que encuentran en sus tierras, principalmente a los restos humanos y sepulcros (tengan o no forma de torres), pero también, viviendas y asentamientos en ruinas, concentraciones de restos sin arquitectura asociada o antiguos artefactos, refiriéndose como *chullperíos* a los lugares donde estos restos abundan. Después de todo, son la prueba empírica de la veracidad del mito.

⁴ Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Duchesne y Chacama 2012; Isbell 1997; Mantha 2009; Pärssinen 2005.

⁵ Aldunate y Castro 1981; Aldunate *et al.* 1982; Berenguer *et al.* 1984.

⁶ Como explico más adelante, en Lípez estructuras similares sirvieron de tumbas y depósitos tanto durante el Período Intermedio Tardío como durante el Período Inca, lo que no da sustento, en este caso, a la relación temporal propuesta por Sillar.

Con estos antecedentes, a mediados de los años 1990 comenzamos a investigar la arqueología de Lipez, donde Arellano y Berberían habían informado la existencia de *chullpas* como parte de los elementos distintivos de lo que denominaron “Mallku”, el “Señorío Aymara que se desarrolló en el altiplano sur de Bolivia y que corresponde a la etapa de desarrollo que se origina después de la decadencia de Tiwanaku” (1981: 53). Según estos autores, los entierros prehispánicos de esta época en Lipez eran de dos tipos. El primero correspondía a inhumaciones en aleros, directas o delimitadas con sencillos muros de piedras; el segundo era en torres (*chullpas*) que, siguiendo la interpretación más difundida en la época, consideraron que debió estar reservado a las élites. Sin embargo, mientras excavaron ejemplos del primer tipo de tumba (una sepultura simple en Zoniquera y una colectiva con un interesante acompañamiento en Mallku Abajo), no vieron restos humanos en ninguna de las torres examinadas, ni los encontraron al excavar una *chullpa* en Zoniquera, donde sólo obtuvieron una azada lítica fracturada (1981: 62). Sí mencionan la existencia de abundantes fragmentos de alfarería alrededor de las *chullpas*, lo que recuerda las observaciones realizadas por Aldunate *et al.* (1982) sobre las *chullpas* de Toconce, situadas a menos de 100 km hacia el oeste, allende la Cordillera occidental. Mencionan también que en otras cuevas “se han construido en su interior paredes de piedra en igual forma y con las características de las *chullpas* (Quebradas Mulatos)” (Arellano y Berberían 1981: 60), aunque no parecen haber realizado excavaciones en estos contextos. Indudablemente se refieren a lo que denominamos “cámaras en cuevas”, que son muy abundantes en la región y describiremos en detalle más adelante.

A poco de comenzar las prospecciones, advertimos que tanto las torres como las cámaras en cuevas son ubicuas en Lipez, pero su distribución está restringida a un área de forma triangular con su base en la margen sur del Salar —entre San Pedro de Quemes y la península de Colcha K— y su vértice al sur, en Mallku-Zoniquera, donde concentraron su trabajo Arellano y Berberían. El límite este sigue el curso del Río Grande de Lipez, mientras que la cordillera occidental y la región lacustre altoandina forman su confin occidental (Fig. 1). Esta región, que oportunamente definimos como “Norte de Lipez” (Nielsen 1997), es la porción del altiplano sur donde es viable el cultivo a temporal de especies microtérmicas (papa y quinua) que, tanto en tiempos prehispánicos como actuales, se combinó con el pastoreo para formar la base de la

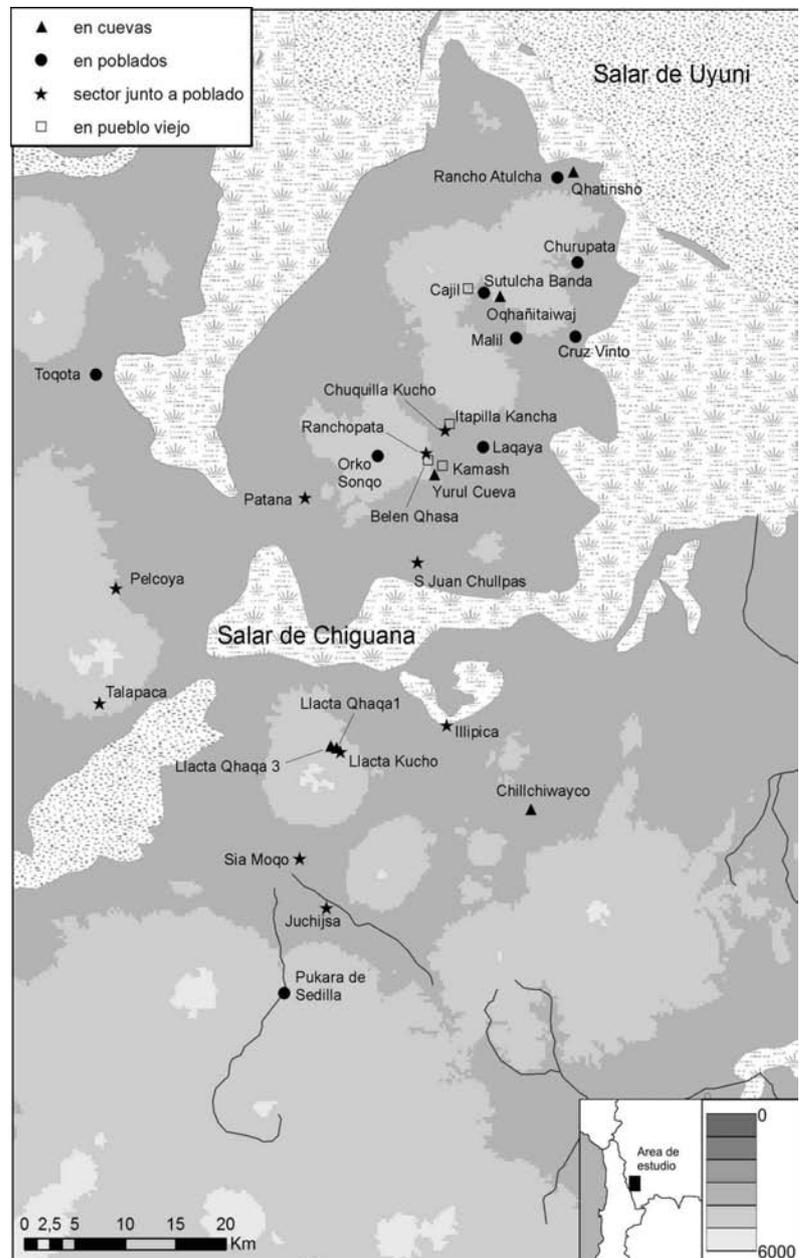


Fig. 1. Ubicación de los principales sitios mencionados en el texto

economía. Dentro de esta región, los sitios con *chullpas* se distribuyen desde los fondos de cuenca a 3.670 m hasta alrededor de los 4.500 m, siendo particularmente abundantes en la península de Colcha K y los alrededores del Salar de Chiguana.

Tras los primeros años de investigación, pudimos establecer tres puntos respecto a las *chullpas* de Lípez, entendidas como “cámaras con vano”, ya sean torres o construcciones en cuevas: 1) presentan una gran variación formal, desde torres situadas en lugares altamente visibles hasta cámaras erigidas al interior de cuevas, sin que sea posible marcar divisiones tajantes en esta diversidad (v.gr. hay torres dentro de cuevas y cámaras subterráneas en pleno campo); 2) estructuras de todas estas variantes han sido empleadas ocasionalmente para albergar difuntos -que por las mismas épocas también se inhumaron en cistas y directamente en abrigos rocosos- y varias de ellas parecen haber sido objeto de ofrendas, pero también contienen quinua, coca o vasijas, entre muchos otros bienes que parecen haber sido almacenados en su interior⁷; 3) todos los tipos varían considerablemente en su emplazamiento, orientación, visibilidad y relación con áreas habitacionales o agrícolas (Nielsen 2002).

¿Cómo hacer frente a semejante diversidad? Una posibilidad sería diferenciar tipos de estructuras, afinando nuestras tipologías morfo-funcionales, reservando el concepto de *chullpa* para las torres de uso funerario, por ejemplo y, clasificando a las demás como casas-tumba (cámaras en cuevas) o cuevas funerarias (sin intervención arquitectónica), trojas, altares, etc. Algunos autores defienden esta posición con buenas razones, porque permite precisar la notable variabilidad que muestran las conductas mortuorias, distinguiendo a los sepulcros de otras estructuras de carácter económico (depósitos) o religioso (adoratorios [p.ej. Duchesne 2005; Kesseli y Pärssinen 2005]). De allí que se dude al momento de comparar distintos tipos de estructuras, torres con cámaras, tumbas con altares o, peor aún, con silos o casas; a pesar de sus semejanzas, *son cosas distintas*. Lo que no termina de explicar esta opción metodológica es por qué durante un período acotado (siglos XIII a XVI), se generalizó el uso del mismo esquema arquitectónico (cámaras de sólidos muros con un distintivo vano) para servir diversas funciones en tan distintos contextos.

Buscando una respuesta, propusimos en un trabajo anterior, que estas aparentes inconsistencias o contradicciones desaparecen si dejamos de mirar a las *chullpas* como cosas —que son esencialmente aquello para lo que fueron diseñadas— y las pensamos como agentes, *personas no humanas*⁸ capaces de hacer distintas cosas. Específicamente propusimos que las *chullpas* eran ancestros, capaces de hacer (servir para) lo que los ancestros hacen (Nielsen 2008). Esto no sólo resuelve el problema de su polifuncionalidad, sino que también explica por qué aparecen a veces “vestidas” (Gisbert *et al.* 1996; Pärssinen 1993 y 2005) o por qué se las “alimentaba” y se les obsequiaba con ofrendas. Si en vez de adoratorios fueran los adorados, darían cuenta igualmente de las evidencias presentadas por Aldunate *et al.* (1982). Lejos de ignorar la variabilidad formal, funcional y contextual que muestra el registro arqueológico de las *chullpas*, esta forma de encarar el problema permite aprovecharla para explorar los poderes, disposiciones y situaciones en que actuaban estas deidades, sus variaciones entre regiones y sus cambios en el tiempo (p. ej. Rivet 2015; Velasco 2014).

Quisiéramos ahora avanzar en esta dirección, pero antes debemos hacer una reflexión crítica sobre la hipótesis planteada anteriormente. En los Andes, la ancestralidad opera como un principio general que permite entender la relación entre las personas —sean o no humanas— que habitan el mundo, por analogía con las relaciones familiares entre los humanos y las obligaciones que las acompañan, p.ej. en términos de cría, reciprocidad o jerarquía⁹. De acuerdo con este modelo, que se aplicaría fractalmente para dar cuenta de las relaciones entre los seres a distintas escalas y en diferentes contextos, habría una correlación entre descendencia, temporalidad, poder, jerarquía y distancia ontológica. Las personas del mundo se relacionarían en una trama genealógica en la que los seres más remotos en la cadena de descendencia serían también más antiguos y duraderos, más poderosos y prestigiosos y más distantes en su condición de ser respecto al humano (*runa*). Bajo esta lógica, gran

⁷ De hecho, los actuales habitantes de Lípez se refieren a ambos tipos de estructuras como *pirwas*, término que significa “depósito” en quechua.

⁸ Al hablar de personas, me refiero a seres con consciencia, reflexividad, facultad de elección y, por lo tanto, capaces de establecer relaciones sociales con los seres humanos e incidir en su destino.

⁹ Haber 2007; Isbell 1997; Martínez 1989; Van Kessel 1988.

parte de los seres no-humanos que habitan el mundo andino serían antepasados de los humanos (*runakuna*), es decir, más antiguos y longevos, con poder sobre ellos y capaces de protegerlos y nutrirlos cuando se observan los protocolos rituales necesarios. Esto incluiría no sólo a los difuntos conocidos en vida y recordados, sino a los *mallquis* como antepasados genéricos del linaje, pero también a los monolitos-*wanka*, ciertas peñas-*qhaqa* y a los cerros-*mallku*, entre otras deidades consideradas ancestros míticos -generalmente “litificados”- de los ayllus y de los colectivos étnicos. Eventualmente una lógica semejante se extendió al sol -como progenitor de los incas- mientras que su campo semántico se extiende a otras entidades que, sin ser estrictamente ancestros, se desempeñaron como lugares de origen o *paqarinas*, como sucede con las cuevas (*machay*) y los ojos de agua.

Teniendo esto en cuenta y dado el auge que ha cobrado en los últimos años la reflexión en las ciencias sociales sobre la agencia de los objetos, el animismo y la “cuestión ontológica”, hoy creemos que afirmar que las *chullpas* son ancestros no es suficiente. Por cierto, es una forma de decir que no son cosas sino personas no-humanas -huacas en términos andinos (Bray 2015)- pero no aclara *quiénes son*, qué características específicas las distinguen entre otras huacas que gravitan sobre la vida de la gente. Al investigar este problema es importante tener en cuenta que si las *chullpas* son personas, entonces no deberíamos atribuirles una esencia o naturaleza cerrada, sino pensar que, como otros sujetos históricos, *fueron siendo* contingentemente en sus “prácticas”. Desde este punto de vista, la pregunta por la identidad o especificidad de las *chullpas* dentro del género de las huacas debe ser respondida por referencia a los modos en que participaron de las actividades humanas en distintas épocas y a las relaciones que de este modo establecieron con otros seres.

En este trabajo nos proponemos realizar una primera exploración sobre el lugar que ocuparon las *chullpas* en la sociedad de Lípez, desde su surgimiento en el siglo XIII hasta el siglo XVI, cuando la invasión europea parece haber puesto fin a su construcción, aunque no a su gravitación sobre la sociedad humana, como lo indican las prácticas rituales que continúan generando y la temerosa veneración que aún hoy les presta la gente. Para ello, dejaremos de hablar de las *chullpas* en voz pasiva para pensarlas en voz activa, como personas capaces de hacer diversas cosas según las circunstancias. Poniendo énfasis en el análisis arqueológico de sus usos y materialidad (v.gr. materias primas, formas y tamaños, detalles constructivos, cantidad, distribución espacial, asociaciones), buscaremos entender cómo fueron cambiando sus relaciones con otras personas del mundo andino, incluyendo a otras huacas y a los propios seres humanos o *runakuna*, como los llamaremos de aquí en más. En base a esta información, volveremos al final sobre la identidad de las *chullpas*.

Forma, distribución y cronología de las *chullpas* de Lípez

Antes de comenzar, es necesario explicitar a qué llamaremos *chullpa*. Si estas estructuras varían en sus materiales, formas, técnicas constructivas, funciones y contextos ¿cuál es la condición mínima necesaria para “ser *chullpa*”? En sentido amplio, las definiremos como cavidades o cámaras sólidamente construidas -lo que revela el propósito de perdurar- a las que se accede mediante un estrecho vano. Aunque el espacio interno es invariablemente reducido, están diseñadas para permitir el ingreso de un ser humano, como lo demuestran las dimensiones del vano, que nunca son inferiores a 0,38 x 0,38 m. Según la hipótesis que exploraremos en este trabajo, este módulo arquitectónico operaría como índice (*sensu* Gell 1998) de una persona de un estatus ontológico superior al humano -una huaca- convirtiendo las actividades, gestos y experiencias que habilita (*affordances*; Gibson 1979) o que contingentemente produce en su entorno, en expresiones de su agencia, sus *performances* en “prácticas”.

Entre las *chullpas* de Lípez cabe reconocer dos tipos que en realidad se comportan como polos de un continuo con variantes intermedias, a saber torres exentas y cámaras adosadas. Las torres (Fig. 2) son de planta circular (las más frecuentes), elíptica, rectangular con ángulos redondeados o rectangular propiamente dicha. Por lo general los muros tienden a converger ligeramente en la parte superior, resultando en formas tronco-cónicas o tronco-piramidales, aunque también hay casos con muros a plomo (cilíndricas) y, excepcionalmente, ligeramente hiperboloides (Fig. 2e). La gran mayoría son estructuras simples, aunque están regularmente presentes las *chullpas* dobles y triples, es decir, dos



Fig. 2. Ejemplos de *chullpas* en forma de torre. a. bajo Cruz Vinto; b. Itapilla Kancha; c. Copacabana 1; d. Pukará de Mallku; e. Juchijsa; f. Talpaca

(Fig. 2c, 2f). Estas estructuras se agrupan en sectores discretos próximos a poblados (tercer contexto descrito en el próximo apartado) y parecen haber sido usadas casi siempre como tumbas.

Como su denominación lo indica, las cámaras adosadas aprovechan rocas, afloramientos o paredes de cuevas como parte del muro que encierra su cavidad o espacio interno (Fig. 3). En los casos más simples, sólo se agregó un vano a una cueva, grieta o cavidad formada naturalmente en la roca (Fig. 3b), pero en otros son cúpulas completas que apenas han sido apoyadas contra la pared de un alero. A menudo se adosan o superponen unas con otras formando una abigarrada colmena (Fig. 3a), que pueden incluir también torres y, en peñas que forman grietas profundas, se han confeccionado “cámaras secuenciadas”, descritas más adelante. Las formas de las cámaras son más variables, ya que se adaptan a los caprichos de las formaciones rocosas donde se alojan, pero sus vanos son iguales a los que presentan las torres y están igualmente estandarizados. Cerca de ellas se encuentran a veces las tapas, que son rocas planas trabajadas para calzar ajustadamente en la abertura.

En todos los casos, las *chullpas* se construyeron con muros dobles de grandes piedras elegidas hacia ambas caras, a veces canteadas, rellenos con cascajo y tierra, generalmente¹⁰ con junta seca por fuera y rellena por dentro con barro (pardo o rojizo) batido con paja, en el que se advierten a menudo improntas de dedos y tejidos utilizados en su aplicación. En todos los casos se emplearon rocas que se encuentran directamente en el lugar donde se levantan las construcciones, haciendo que las estructuras tiendan a mimetizarse con el entorno. Como resultado, hay una considerable variación de color y textura entre los muros de las *chullpas* de distintos lugares, según el material que la geología haya puesto a disposición de los antiguos constructores, incluyendo cenizas volcánicas, basaltos, dacitas y estromatolitos. El piso suele estar formado por grandes lajas cuidadosamente ajustadas con junta de barro, apoyadas directamente sobre el suelo o roca madre o asentadas sobre una capa de cascajos para nivelar el terreno. El techo está hecho de piedras que a menudo sobresalen para formar una cornisa. Para facilitar la colocación del techo, la parte superior del muro tiende a cerrarse, insinuando una bóveda en saledizo, aunque el cierre final suelen ser rocas planas y largas cuidadosamente seleccionadas, que luego se cubren con tierra y cascajos, como sucede con el espacio interno entre los muros.

¹⁰ Al interior de abrigos rocosos es común que tanto torres como cámaras presenten juntas rellenas por fuera también.

torres con sus respectivos vanos que comparten el muro perimetral pero están internamente separadas por uno o dos tabiques (Fig. 2d). En algunos casos una torre ha sido adosada a otra pre-existente, aprovechando parte de su muro exterior para completar el cierre de la cámara (Fig. 2b). Suelen encontrarse a cielo abierto, pero hemos registrado casos de torres construidas dentro de cuevas o abrigos rocosos. El vano suele ubicarse a media altura o en la mitad superior del muro, aunque también hay estructuras que lo tienen cerca del suelo. Esta abertura se encuentra sumamente estandarizada, no sólo en tamaño, sino también en forma (cuadrada o ligeramente trapezoidal) y confección (con lajas cuidadosamente elegidas para servir de jambas, umbral y dintel). Durante el Período Inca se incorpora un segundo tipo de torre, caracterizado por vanos algo más grandes, sin jambas ni umbrales monolíticos, orientados siempre al este y situados en la parte inferior del muro, llegando hasta el suelo, lo que recuerda el diseño de las torres del altiplano central y septentrional

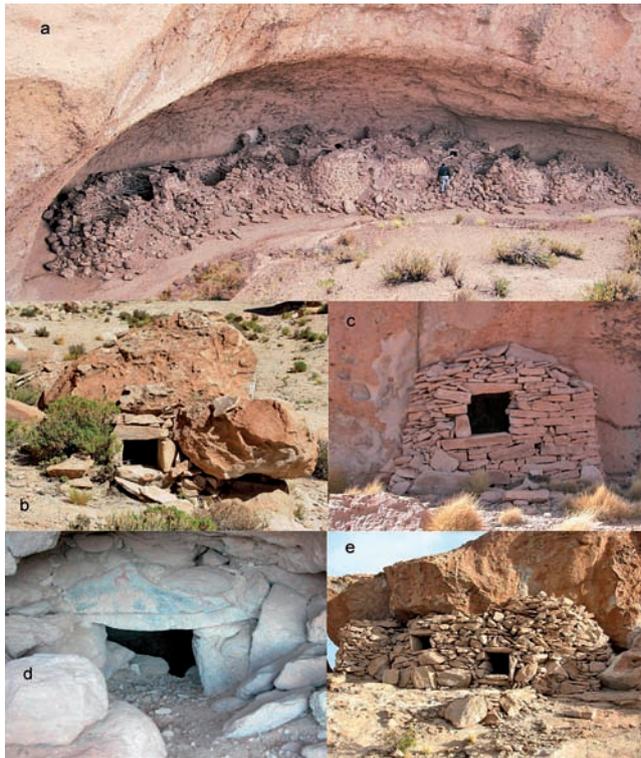


Fig. 3. Ejemplos de *chullpas* en forma de cámara. a. Chillchi Wayco; b., c. y e. Pukará de Mallku; d. Qhatinsho 2

En ocasiones (especialmente pero no exclusivamente en cuevas) usan maderas de queñoa (*Polylepys sp.*) o cardón (*Trichocereus sp.*) como vigas para sostener el techo de piedra.

Otros rasgos reiteradamente observados incluyen peldaños en saledizo al interior y escalones exteriores al pie del vano (sobre todo cuando éste se ubica a más de 0,8 m de la superficie), que a veces forman una pequeña plataforma; dos rocas salientes a ambos lados por encima del vano, posiblemente usadas para sujetar o colgar algún elemento perecedero o en forma temporaria y, una plataforma o contrafuerte circular a modo de anillo en la base. Hemos observado pinturas rupestres en dos cámaras de la localidad de Qhatinsho (camélidos esquemáticos en rojo, Fig. 3d), una al interior, la otra al exterior del vano, aunque hay varios casos de asociación de cámaras con pinturas en las mismas cuevas (Chorko, Oqañitaiwaj, Fig. 4) o de torres asociadas a rocas grabadas (Juchijsa). En un caso (Llacta Qhaqa 2), registramos el vano de una cámara “ornamentado” mediante la incrustación de trozos

de roca verde (probablemente mineral de cobre) en la argamasa sobre el dintel.

Situar cronológicamente las *chullpas* es complejo, sobre todo porque es sabido que continuaron siendo utilizadas por siglos después de su construcción. Por ello, al momento de analizar la temporalidad de las *chullpas* conviene integrar críticamente múltiples líneas de evidencia. Para Lípez contamos con varios tipos de información, a saber, dataciones radiocarbónicas ($n = 24$) y dendrocronológicas ($n = 10$) de las propias estructuras o su contenido, distribuidas en 15 sitios (Tabla 1), a las que se suman fechas radiocarbónicas de otros contextos en los mismos sitios, además de superposiciones estratigráficas y dataciones cruzadas por asociación con cerámica o formas arquitectónicas de antigüedad conocida en otros asentamientos. Como es sabido, los eventos fechados por las dataciones absolutas varían según el material analizado. Así, las fechas sobre maderas usadas en la construcción de las *chullpas* se refieren a la muerte de las plantas de donde se obtuvo este material (por lo general queñoa o cardón), que pueden coincidir con la construcción de las estructuras o ser anteriores si se trata de maderas ya muertas o reutilizadas. Hemos realizado también dataciones sobre el contenido de algunas estructuras, v.gr. huesos humanos, quinua o cañas y hojas de plátano empleadas antiguamente para empaquetar la coca. Estas estimaciones cronológicas, como las basadas en artefactos diagnósticos asociados, se refieren al uso de las estructuras, que puede ser muy posterior a su edificación. No contamos con fechas sobre el *ichu* empleado en las argamasas, que serían la mejor aproximación al momento de la construcción de las estructuras (Kesseli y Pärssinen 2005). Tenemos, en cambio, una decena de fechas dendrocronológicas sobre troncos de *Polylepys tarapacana* empleados en la construcción de siete *chullpas* en cuatro sitios diferentes (Morales *et al.* 2013). Además de ser mucho más precisas que las dataciones radiocarbónicas (si las muestras poseen corteza, indican el año exacto en que murieron las maderas), cuando dos o más fechas tomadas de la misma estructura coinciden, es relativamente seguro concluir que corresponden al momento de construcción de la misma.

La Tabla 1 sintetiza las dataciones absolutas disponibles actualmente para *chullpas* en Lípez. Por limitaciones de espacio, no podemos detenernos a discutir aquí estos datos. Baste señalar que, tomando en consideración los rangos calibrados a 2σ para las fechas radiocarbónicas, todas fueron construidas entre mediados del siglo XIII y principios del XVII y que, tanto en época inca como pre-inca

Tabla 1
Dataciones absolutas sobre muestras directamente asociadas a las *chullpas* de Lúpez

Sitio	Código	¹⁴ C AP	Cal. AD 2 σ	Muestra	Dentro	Tipo	Planta	Uso	Contexto	Período de Desarrollos Regionales tardíos		Período Inca	
Qhatinshu 1 ¹	SacA 4827	1225±30	690-890	Cardón		cámara	irregular	depósito	cueva				
Oqñaitaiwaj 1	Poz-76162	750±30	1230-1390	Quinua		cámara	elíptica	depósito	cueva				
Yurul Cueva, Ch1	LP-879	749±40	1220-1390	Madera		torre	circular		cueva				
Pukará de Sedilla	A-15611	665±40	1290-1410	Madera		cámara	irregular		pucara				
LLK 1-50	A-15404	595±30	1310-1440	Madera	1328	cámara	circular		cueva				
Pukará de Sedilla	A-14328	580±50	1300-1460	Madera		cámara	irregular		pucara				
Pukará de Sedilla 12-3	A-15613	570±50	1310-1460	Madera		cámara	irregular		pucara				
Cueva del Diablo	A-14103	565±50	1310-1460	Quinua		cámara	irregular	depósito	cueva				
Llacta Khaka 1 2(4)	A-15133	580±40	1310-1450	Madera	1338 1340 1350	cámara	irregular		cueva				
Puk de Mallku -99	A-15612	550±45	1320-1460	Madera		torre	rect ang red	ofrenda	pucara				
Paco Cueva 14/0	Poz-76163	530±30	1400-1455	Quinua		cámara	irregular	depósito	cueva				
CVR-1 (Alota) ²	Beta 115478	510±40	1395-1485	Madera		cámara	irregular		cueva				
B Laqaya, plaza II	A-14088	480±40	1400-1620	paja techo		torre	rect ang red	depósito, ofrenda?	plaza				
Llacta Khaka II-A1	A-15134	330±40	1480-1670	Madera		cámara	circular		cueva				
Sia Moqo ch3 5/1	A-15610	700±60	1230-1410	Madera		torre	rectang	funerario	sector				
Sia Moqo ch3 m2	AA93723	478±31	1410-1610	hueso hum		torre	rectang	funerario	sector				
Qhatinshu 1	A-14102	460±45	1410-1630	Quinua		cámara	irregular	depósito	cueva				
Juchijsa 1 – 3B	A-15608	425±45	1440-1630	Madera		torre	rectang	funerario	sector				
Chilichi Wayko	A-9607	400±95	1400-1800	Caña		cámara	irregular	depósito	cueva				
Sia Moqo (axe03)	A-15407	350±35	1480-1650	Madera	1491	torre	rectang	funerario	sector				
Sia Moqo ch3 M1	AA93726	346±30	1490-1650	hueso hum		torre	rectang	funerario	sector				
Sia Moqo ch1	-	-	-	madera	1473	torre	rectang	¿? vacía	sector				
Sia Moqo ch6	-	-	-	madera	1521	torre	circular	funerario	sector				
Lojo B2	Poz-76161	465±30	1420-1510	quinua		cámara	irregular	depósito	cueva				
Llacta Khaka 03	A-15410	430±40	1430-1630	madera	1528	cámara	circular		cueva				

Notas. ¹ Probablemente madera muerta reutilizada en la construcción. ² Datación realizada por Arellano sobre madera del techo de una cámara al interior de una cueva localizada en el valle de Alota (Arellano 2000).

(Período de Desarrollos Regionales tardío, 1250-1450 d.C., en adelante PDR-II) se utilizaron torres y cámaras, que fueron usadas tanto para almacenar como para realizar ofrendas. Hasta el momento no hemos registrado inhumaciones en *chullpas* pre-incaicas, aunque no nos sorprendería encontrarlas con el avance de las investigaciones.

Las *chullpas* de LÍpez en contexto

En LÍpez las *chullpas* (torres o cámaras) se presentan en cinco contextos diferentes, definidos a partir de la relación entre las estructuras, las actividades humanas (poblados, cultivos) y ciertos rasgos del paisaje: 1) en cuevas; 2) en pueblos y pucarás; 3) como sectores cercanos a pueblos; 4) en pueblos viejos ya abandonados y 5) aisladas o en grupos alejados de otros asentamientos. Las cámaras en cuevas se construyeron entre los siglos XIII y XVI; las *chullpas* en pueblos y pucarás, en cambio, corresponden exclusivamente al Período de Desarrollos Regionales tardío, mientras que tanto las *chullpas* en sectores discretos cercanos a poblados como las erigidas sobre pueblos viejos pertenecen al Período Inca. Carecemos de referencias cronológicas absolutas para las *chullpas* aisladas, por lo que suponemos por ahora que se construyeron durante ambos períodos. En los próximos apartados describimos brevemente cada uno de estos tipos de contexto.

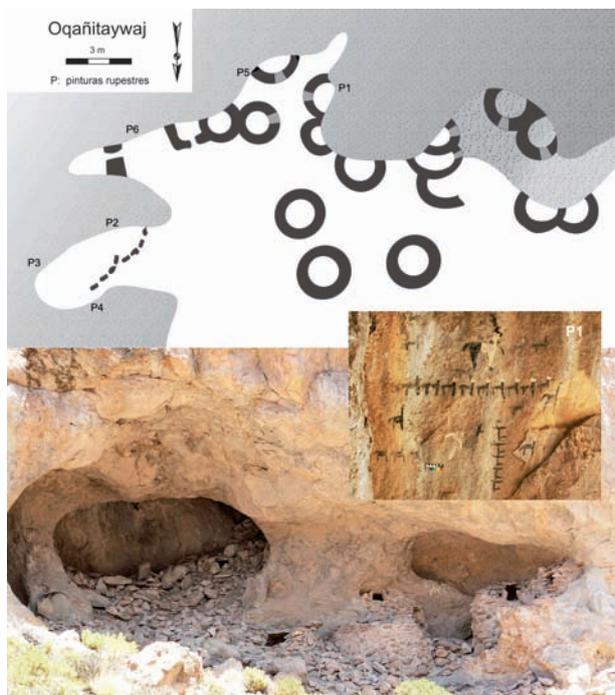


Fig. 4. *Chullpas* en cuevas en Oqañitaywaj y pinturas rupestres asociadas

ciadas”, donde al interior de la primera cámara visible, se encuentra un segundo vano que conduce a otra más profunda, donde puede repetirse este rasgo para formar secuencias (de hasta cinco estructuras en nuestros registros) o laberintos (de hasta una docena) de *chullpas* subterráneas con más de un recorrido posible. Hasta ahora las hemos observado principalmente en las cuevas y profundas grietas que se forman en los arrecifes de corales fósiles o estromatolitos que marcan las antiguas costas de los lagos pleistocénicos Minchín (3.760 msnm) y Tauca (3.720 msnm), un rasgo característico del paisaje altiplánico meridional. A veces estos recorridos son lineales, atravesando hasta cinco cámaras para alcanzar casi 7 m de profundidad; en otros casos presentan alternativas de circulación, en las que una cámara comunica con otras dos o más y desde ellas a otras y así sucesivamente para formar complejos laberintos subterráneos que pueden integrar una decena de estructuras y emerger a la superficie en más de un lugar (Fig. 5).

Chullpas en cuevas

El primer tipo de sitio consiste en cámaras — excepcionalmente también torres— erigidas dentro de cuevas o contra afloramientos rocosos. Estos son los asentamientos *chullparios* más abundantes en LÍpez (cientos) y suman el mayor número de estructuras. La cantidad de *chullpas* varía entre una y más de 50 estructuras apiñadas al interior del mismo abrigo, donde en contadas ocasiones se encuentra también alguna estructura de uso doméstico (probablemente refugios temporarios vinculados a la producción) o arte rupestre ($n = 5$), como lo ejemplifica Oqañitaywaj que cuenta con 17 *chullpas* (14 cámaras y tres torres), una estructura expeditiva (un refugio o sepulcro saqueado) y seis paneles con pinturas rupestres, todas ellas representaciones de camélidos de perfil esquemático pintadas en blanco y negro (Fig. 4).

Algunos de estos sitios muestran la variante más sorprendente de la arquitectura *chullpa* de LÍpez, lo que denominamos “cámaras secuen-

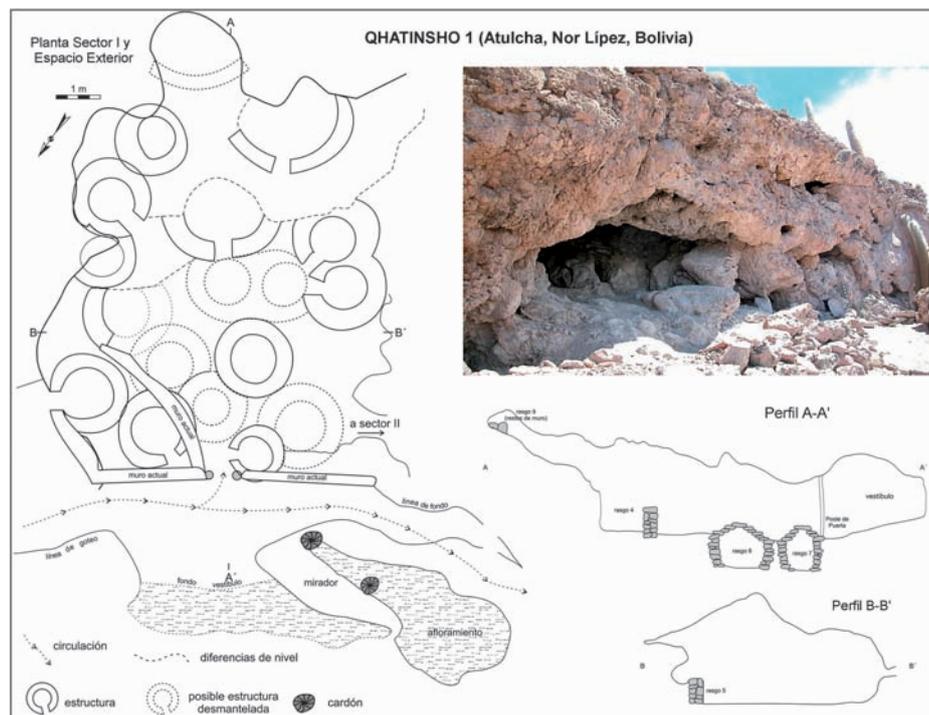


Fig. 5: Cámaras en cuevas en Qhatinsho 1

complejos. Seis fechas obtenidas en una de estas cuevas (LLQq 1) se agrupan entre 1328 y 1355 d.C., sugiriendo que este conjunto de casi 20 estructuras fue enteramente construido a mediados del siglo XIV, mientras que la única datación procedente de una segunda cueva situada a sólo 300 m de la primera y con una sola *chullpa* similar a las anteriores dio 1528 d.C., lo que es consistente con la presencia de alfarería inca en el sitio (Morales *et al.* 2013). Este ejemplo muestra que, en tiempos del Inca, no sólo continuaron construyéndose complejos de *chullpas* en cuevas similares a los anteriores, sino que se lo hizo en las mismas localidades.

En dos oportunidades hemos observado el uso funerario de las *chullpas* en estos contextos (Lípez Wayco y Cruz Vinto), aunque la gente del lugar afirma que muchos de ellos contenían cuerpos hasta hace poco. Todavía no contamos con dataciones absolutas para estos contextos. Sabemos, sin embargo, que la práctica funeraria más común tanto en el Período de Desarrollos Regionales como en el Inca, fue la inhumación en cuevas, entierros individuales o colectivos que a veces se encuentran delimitados por sencillos muros de piedra, como consignaron Arellano y Berberían en sus reconocimientos iniciales (1981). Esto significa que en muchos casos las *chullpas* coexisten en las cuevas con los difuntos sin haber sido usadas como sepulcros. Muchas *chullpas* en cuevas, en cambio, no contenían restos humanos sino otras cosas, siendo las más comunes: quinua y restos de caña, hojas de plátano y cordeles empleados en la confección de cestos antiguamente usados para el transporte y almacenaje de hojas de coca. Como ejemplo de otros elementos que pueden encontrarse en estos contextos, considérese que durante las intervenciones realizadas en Qhatinsho, por vecinos de la comunidad local con el propósito de crear un museo, se recuperaron tejidos, cordeles de lana o fibra vegetal, capachos, sandalias, vasijas, queros de madera sin decoración, implementos para tejer, panes de *legía*, plumas de aves de diversos ambientes y estuches para guardarlas, cuentas de distintos materiales y hasta una trampa para cazar ratones.

Chullpas en pueblos y pucarás

Los poblados del PDR-II (ca. 1250-1450 d.C.) son un segundo tipo de asentamiento donde se presentan consistentemente las *chullpas*. La mayoría de ellos son pucarás, situados en lugares altos, de difícil acceso, con gran visibilidad y a menudo fortificados, pero también hay ejemplos de pueblos vulnerables, aunque siempre asociados a reductos fortificados cercanos donde la población podría

Con un total de 22 dataciones absolutas realizadas en 11 sitios, no cabe duda alguna que estas estructuras fueron erigidas y utilizadas tanto durante los Desarrollos Regionales tardíos como en tiempos del Inca. Siete fechas sobre anillos de árboles tomadas en *chullpas* de dos cuevas de la localidad de Llacta Qhaqa (cerro Chiguana) son particularmente interesantes, ya que revelan con singular precisión la temporalidad de la construcción de estos

refugiarse en épocas de conflicto. En estos sitios las *chullpas* son tanto cámaras adosadas a peñas como torres, estas últimas mayoritariamente de planta circular, aunque las hay también elípticas y rectangulares con ángulos redondeados. Se ubican en tres posiciones: en los márgenes del área habitacional, junto con viviendas y en plazas. Las más numerosas se agrupan en densas formaciones a un costado de los asentamientos cuando carecen de defensas (Laqaya, Malil), o rodeándolos cuando se trata de pucaras (Cruz Vinto), como si formaran parte del sistema defensivo. En Mallku y Sedilla, dos pucaras que aprovechan grandes afloramientos de ceniza volcánica como murallas naturales, las *chullpas* se adosan a estos paredones rocosos alrededor del área habitacional. La cantidad de estructuras en estos contextos se aproxima al número de viviendas (que muestran una similar diversidad de formas en sus plantas), lo que sugiere cierta correspondencia entre estas *chullpas* y las casas o las familias que las habitaban. Laqaya, por ejemplo, posee algo más de 300 *chullpas* con 210 viviendas en el poblado bajo y casi un centenar en el pucara; Cruz Vinto, alrededor de un centenar de *chullpas* y otras tantas casas. Quizás sea por esta misma razón que los vanos que se han conservado en las *chullpas* de Cruz Vinto se orientan hacia el interior del poblado. Las torres no se distribuyen en forma regular, sino irregularmente espaciadas, lo que sugiere un crecimiento espontáneo, sin planificación, una característica que también se aplica a las viviendas.

Esta relación se advierte con mayor claridad aún en la segunda forma en que las *chullpas* se presentan en estos contextos, junto con las viviendas en las inmediaciones de los poblados. Estos contextos no son tan numerosos ni se encuentran en todos los pueblos o pucaras de este período, pero se repiten lo suficiente para considerarlos un patrón. El pucara de Mallku es un sitio donde esta vinculación se presenta reiteradamente, asociada con fechas y materiales claramente anteriores al Período Inca.

Finalmente, tres de los poblados del PDR estudiados poseen plazas bien definidas, todas ellas con *chullpas* sobre su flanco oriental (tres en Laqaya, tres en Churupata y dos en Cruz Vinto), a los que recientemente se agrega el caso de Marcawi, en la zona de San Cristóbal, con una plaza y 8 torres asociadas (Villanueva y Patiño 2014). Se trata de torres de planta circular, elíptica o rectangular con ángulos redondeados, que siguen de cerca la morfología, tanto de las viviendas, como de las otras *chullpas* al margen de los mismos poblados. Ninguna de estas estructuras parece haber servido de sepulcro. Se excavaron total o parcialmente tres de ellas en Laqaya, una en Cruz Vinto y una en Churupata. Todas ellas tenían pisos revestidos en piedra asentada con argamasa y techo de piedra. Tres de las estructuras investigadas (dos en Laqaya, una en Churupata) se encontraban vacías. La torre excavada en Cruz Vinto contenía restos de varios contenedores cerámicos y un lente de ceniza en el exterior, lo que podría indicar tanto almacenaje como la realización de algún rito frente al vano. Una de las *chullpas* de Laqaya, en cambio, contenía fragmentos de vasijas e instrumentos líticos y gran cantidad de quinua, parcialmente contenida en bolsas tejidas, pero también dispuesta en una escudilla, posible testimonio de una ofrenda al interior del monumento. Esta estructura y otros edificios alrededor de la plaza de Laqaya fueron quemados en el siglo XV, un evento que coincide con el abandono de la mayor parte del sitio y con la conquista Inca de la región. La destrucción de huacas acompañada por la drástica remodelación de los espacios públicos asociados, ha sido registrada en otras grandes *markas* sur andinas, p.ej. Los Amarillos y Turi. Esta práctica parece vincularse a la reformulación de la memoria y de las bases cosmológicas de la autoridad legítima durante la formación del Tahuantinsuyo (Nielsen 2008: 227).

Chullpas en sectores cercanos a poblados sin defensas

La conquista inca de Lípez trajo consigo no sólo la destrucción de la plaza de Laqaya sino—aparentemente—el abandono de muchos poblados y la mayoría de los pucaras del período anterior. Los nuevos asentamientos se ubicaron en lugares bajos y vulnerables sin arquitectura defensiva, por lo general asociados con fuentes de agua permanente, donde a veces se observan tomas para pequeñas obras de riego. Las viviendas constan de un recinto de planta rectangular techado a dos aguas, por lo general con un área exterior o patio delimitado parcialmente por muros bajos (p.ej. Talapaca, Sia Moqo, Juchijsa, Illipica, Llacta Kucho, Patana). En ninguno se advierten plazas, pero todos ellos cuentan con un sector de *chullpas* adyacente

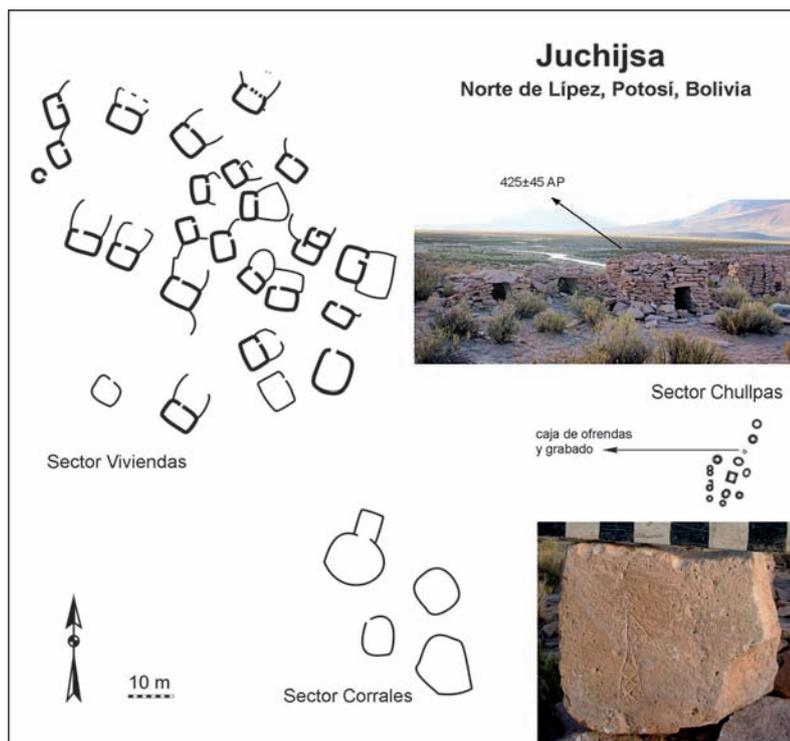


Fig. 6. Planimetría de Juchijsa y detalle Sector Chullpa y grabado asociado

o ubicado en un lugar cercano (Fig. 6). Todos estos conjuntos comprenden torres con vanos orientados al este en la parte inferior de sus muros, por lo general conteniendo aún restos humanos y ofrendas. Por lo general, asociadas a ellas hay también torres con vanos en la parte superior del muro, formalmente idénticas a las comúnmente empleadas como depósitos, pero en algunos casos muestran inhumaciones en su interior. Como en los pueblos del período anterior, las cantidades de *chullpas* y viviendas guardan cierta paridad, pero las formas son ahora más variables, habiendo torres cilíndricas, prismáticas, hiperboloides y semejantes a cúpulas. A veces hay cajas de ofrenda y grabados rupestres asociados. En la mayoría de estos

sitios hay cerca oquedades y peñas con entierros (a veces marcados con muros expeditivos), que en algunos casos se imbrican con las *chullpas* en un mismo espacio segregado del área habitacional. Llacta Kucho es único hasta ahora entre los sitios de esta clase porque el área residencial posee a su alrededor tres de estos conjuntos que combinan *chullpas* con grandes rocas con entierros en *cistas* adosados. La situación recuerda la estructura tripartita de la plaza de Laqaya (del período anterior), sólo que en este caso la tripartición se traslada al entorno del poblado, definiendo quizás un patrón radial a modo de *ceques*.

Contamos con dataciones radiocarbónicas y de anillos de árboles para tres *chullpas* en Sia Moqo. La *chullpa* 1 es una torre baja (0,65 m de alto) de forma prismática con su vano bajo orientado al este. La excavación de su interior expuso los restos incompletos de un mínimo de dos mujeres adultas junto con fragmentos de textiles y cordeles, frutos de chañar, una lasca de obsidiana, partes de una vasija y de una calabaza, instrumentos para tejer (dos torteros, agujas de cardón y tres partes de telar), una azada de andesita (chela) con su mango, una cuchara de madera y un *tumi* de bronce, todo sobre una capa de guano de llama, dispuesta sobre un piso preparado con barro y paja. Los elementos óseos estaban sólo parcialmente articulados y se distribuían en el umbral hasta el exterior, sugiriendo reiteradas intervenciones sobre el contenido del sepulcro (probablemente en la antigüedad). Una viga de queñoa arrojó una datación dendrocronológica de 1491 d.C., mientras que los dos cráneos recuperados fecharon por radiocarbono en 478 ± 31 AP el más profundo y 346 ± 30 AP el más superficial (AA93723 y AA93726, respectivamente). La viga de otra *chullpa* funeraria próxima y similar pero que no fue excavada, dio una datación dendrocronológica de 1473 d.C., mientras que la madera de una torre circular con vano superior, que fue excavada pero no tenía restos culturales visibles en su interior, fue cortada en 1528 d.C. Todos estos resultados indican una antigüedad incaica para el sitio y son consistentes, tanto con los hallazgos al interior del sepulcro, como con el resto de la cultura material del poblado.

Chullpas en pueblos viejos

El cuarto contexto en que se presentan las *chullpas* corresponde a sitios abandonados, pueblos viejos que debieron estar ya en ruinas cuando se construyeron las torres, teniendo en cuenta que algunas de

ellas fueron levantadas directamente por encima de los muros colapsados de las antiguas viviendas. Se trata exclusivamente de torres pero con plantas de forma variable, circular, elíptica y rectangular con ángulos redondeados. Los cinco casos donde hemos observado esta situación (Tapiales, Belen Khasa, Kamash, Itapilla Kancha y Cajil), son poblados sin defensas y con viviendas circulares cuyos pisos de habitación han sido fechados en el Período de Desarrollos Regionales tempranos (1000-1250 d.C. o PDR-I). Aunque no contamos con dataciones absolutas para ninguna *chullpa* en este tipo de asentamiento, todos ellos cuentan con estructuras habitacionales más tardías (rectangulares con techo a dos aguas) en sus proximidades o directamente intrusivas en los sitios antiguos, lo que lleva a pensar que la construcción de estas *chullpas* se relaciona con eventos de re-ocupación que, de acuerdo a la cronología de viviendas que hemos desarrollado (Nielsen 2001), probablemente correspondan al Período Inca. Por el momento no descartaríamos, sin embargo, la posibilidad de que algunas de ellas ya hayan sido erigidas durante el período anterior (PDR-II).

Lo que sí sabemos, a partir de la excavación del interior y exterior frente al vano de una *chullpa* doble en Itapilla Kancha (Fig. 2b), sitio ubicado a corta distancia del poblado inca e hispano-indígena de Chuquilla, es que continuaron en uso durante la época colonial. Dentro de esta estructura, que contaba con un piso cuidadosamente emplantillado, hallamos restos de un cesto de coca, fragmentos de un pendiente discoidal de malaquita pulida y cuentas europeas de vidrio azul. Partes del mismo pendiente de roca verde se encontraron afuera, al pie de la abertura, lo que remitiría al doble gesto propuesto por Aldunate y Castro (1981) para las *chullpas* de Toconce, consistente en ofrendar frente a la torre e introducir parte de estos elementos en su interior a través del vano.

Una de las *chullpas* observadas en este sitio presenta una situación curiosa. Se trata de una gran torre rectangular con ángulos redondeados. A través del vano y de los intersticios de la bóveda del techo, sin embargo, se advierte que encierra una torre de planta circular en su interior, resultando en una masiva estructura de piedras con doble muro doble de casi 1 m de espesor en algunas partes y sólo una reducida cavidad cilíndrica de menos de 1 m de diámetro. Además de sugerir que las formas rectangulares podrían ser posteriores a las circulares (sin que hayan dejado de construirse estas últimas), este caso muestra la gran importancia que debió tener la forma de las *chullpas*, al punto que alguien consideró necesario revestir esta estructura por completo para corregir su apariencia.

Chullpas aisladas

El último tipo de asentamiento *chullpario*, quizás sólo una variante del anterior, consiste en *chullpas* individuales o grupos de ellas que se presentan aislados en el campo, sobre geoformas diversas y de distinta visibilidad (lomas, laderas, quebradas, hoyadas), sin que se adviertan otros sitios en su cercanía. En ocasiones estas estructuras están directamente asociadas con vertientes u ojos de agua (p.ej. Chankos Suni), una relación que también compromete a algunos sitios de cámaras en cuevas. Las características formales de las *chullpas* aisladas son similares a las del contexto anterior y, como en los pueblos viejos, no tienen elementos asociados en superficie más allá de los ocasionales fragmentos cerámicos que, en estos casos, no nos han permitido dirimir su situación cronológica. Tampoco tenemos excavaciones ni dataciones absolutas de estas estructuras. Prospecciones sistemáticas realizadas en algunas áreas sugieren que estos contextos podrían relacionarse con superficies de cultivo de papas y/o quinua a temporal, como lo indica el ocasional hallazgo en asociación con algunas de ellas de *kayanas* o pisos de trilla, uno de los pocos rastros arqueológicos que deja el cultivo a temporal en el paisaje. En una escala espacial “gruesa”, se presentan en las mismas áreas donde se encuentran tanto pucaras del PDR-II como pueblos de época inca, por lo que –hasta contar con más datos– suponemos que se construyeron durante ambos períodos.

Chullpas y runakuna: historias entrelazadas

A partir de los datos presentados, pueden esbozarse una serie de cambios en el patrón de asentamiento de las *chullpas*, sus prácticas y relaciones con los *runakuna* y otras personas. Sobre esta base proponemos algunas interpretaciones sobre la naturaleza de las *chullpas* y su lugar en la sociedad

prehispanica tardía de Lipez.

Las chullpas durante la edad de los guerreros

Como en otras partes de los Andes centro-meridionales, los siglos XIII y XIV en Lipez fueron tiempos de graves sequías que alimentaron un clima de guerras endémicas. También aquí se advierte un rápido giro hacia sistemas de asentamiento de carácter defensivo, con pucaros o poblados asociados con reductos fortificados, al igual que el desarrollo de estilos distintivos en la cultura material de uso cotidiano (arquitectura, cerámica) probablemente vinculados a la emergencia de nuevas identidades regionales. La formación de grandes poblados conglomerados debió estar acompañada de nuevos marcos institucionales capaces de regular la convivencia de estas comunidades de un tamaño sin precedentes, en un clima de tensiones. Creemos que el culto a los antepasados proporcionó el marco ideológico en el que se produjeron estos cambios políticos, las tradiciones inventadas sobre las que se asentó un nuevo orden social. Como hemos argumentado en otras oportunidades (Nielsen 2006), fueron procesos de integración segmentaria (Platt 1987) que resultaron en jerarquías anidadas, con el progresivo establecimiento de niveles de autoridad más abarcativos cuyo desarrollo no implicó la pérdida de identidad, autonomía relativa y cierto control sobre los recursos por parte de los segmentos menores, antecesores de los ayllus históricos.

Es en esta coyuntura que aparecen las *chullpas* y se multiplican por centenares, instalándose en tres tipos de asentamientos principalmente: cuevas, poblados/pucaros y campos de cultivo. Sus características formales y de ubicación hacen de estas huacas un conjunto relativamente homogéneo a lo largo y ancho del norte de Lipez. Aunque se parecen a las de la región intersalar y —tentativamente— a las del Loa Superior, las *chullpas* de Lipez se distinguen de sus congéneres en Guayatayoc y San Juan Mayo (donde sólo parecen encontrarse cámaras en cuevas y con detalles formales particulares) y son muy diferentes a las del altiplano central y sierra de Tarapacá y Arica, donde predominan las torres de adobe de uso funerario. En este sentido, podría decirse que las *chullpas* se solidarizan con la regionalización de la cultura material (cerámica, tejidos, viviendas) que por esta época participa de la constitución de colectivos étnicos regionales.

Las formas, usos y contextos donde se encuentran estas estructuras permiten una primera aproximación a la diversidad de prácticas en que participan y su inserción en la trama social de la época. Su asociación con abrigos y otras oquedades rocosas establece una primera relación entre *chullpas* y otras entidades que, en el siglo XVI al menos, eran entendidas como poderosas personas no-humanas, como las cuevas (*machay*), las peñas de aspecto singular (*qhaqas*) y los difuntos (*mallquis*), que desde el primer milenio venían siendo inhumados en cavidades rocosas. Las cámaras secuenciadas erigidas en los intersticios de los arrecifes de estromatolitos —que la población actual llama “costra” e interpreta como la espuma petrificada de un antiguo mar— son particularmente sugerentes al momento de pensar en la identidad de estas huacas. Si las pensamos como seres que se manifiestan activamente, podríamos interpretar que “emergen” de las profundidades de la tierra o de las aguas de aquel mar litificado. En todo caso, las *chullpas* aparecen no sólo como personas en sí mismas, sino también como mediadoras entre este mundo donde vivimos y el inframundo (*kaypacha* y *ukupacha* en la cosmología aimara actual; Bouysse-Cassagne y Harris 1987), caracterizados por distintos colores, iluminaciones y capacidades de discernir (Allen 2014: 74; Cereceda 1990; la nitidez de la luz solar vs. la penumbra de las profundidades, semejante a la luz de la luna y estrellas que alumbraban a los *chullpa*) y poblados por distintos tipos de seres. Este rol mediador no sólo está dado por su posición, sino por su propia condición de conductos hacia una interioridad (implícito en la definición mínima de *chullpa* que dimos al comienzo), que les permite, entre otras cosas, canalizar las ofrendas que se introducen por el vano (cuyos destinatarios podrían ser la tierra misma o alguna entidad específica del inframundo) o albergar un ser humano (vivo o muerto) en su interior. Esta interpretación es también aplicable a las torres que, al igual que las cámaras, están siempre confeccionadas con rocas del lugar, una característica que resulta en un notable mimetismo entre estas estructuras y la matriz geológica donde se encuentran, reforzando la impresión de que se trata de aberturas o portales hacia el interior de la tierra.

Aceptar la polifuncionalidad como un aspecto integral del fenómeno *chullpario* es crucial para entender la relación entre estas huacas y los *runakuna*. Las evidencias disponibles indican que las

cámaras en cuevas sirvieron para guardar quinua, coca y una diversidad de bienes, sin descartar la posibilidad de que algunos de estos hallazgos correspondan a ofrendas. Es importante destacar que, aunque estas estructuras hayan sido regularmente usadas como depósitos, su diseño dista de ser ideal para este fin, teniendo en cuenta las dificultades que supone maniobrar bolsas u otros contenedores en estas profundas grietas y estrechos pasadizos. Pero si aceptamos que este diseño corporiza a un género de huacas, cabe pensar que, más allá de las consideraciones utilitarias, se confiaba a estas huacas la seguridad y el bienestar de lo almacenado y que periódicamente se retribuían estos favores mediante ofrendas.

La presencia de torres y cámaras en pueblos y pucaras muestra otros aspectos de la relación entre *chullpas* y *runakuna*. Su posicionamiento en torno a las áreas habitacionales o en asociación con los sistemas defensivos, sugiere su vinculación con la protección de los residentes en tiempos de guerra. Recuérdese que la participación activa de huacas en aquellos conflictos está documentada en las fuentes escritas (Nielsen 2007). Esta interpretación —que no invalida su uso como depósitos— sería además afín a la idea de atribuir funciones territoriales a las *chullpas*, llevando a pensarlas no sólo como marcadores sino como guardianes activos de esos espacios, lo que se condice con otras referencias que indican que ciertos hitos eran entendidos como huacas, por lo que se les rendía culto en ciertos momentos del año (Del Río 2005). Sólo hemos excavado una torre en esta posición (en Cruz Vinto), sin encontrar resto cultural alguno en el relleno eólico acumulado sobre el emplantillado de piedra. No hemos observado restos humanos en estos contextos, aunque en Laqaya se advierten *cistas* funerarias construidas al pie de algunas torres.

Las cantidades, posiciones y orientaciones de las *chullpas* en poblados y pucaras sugieren dos niveles de relación con los habitantes de estos asentamientos. Por una parte, parecería haber cierta correspondencia numérica entre casas y *chullpas*, un vínculo que estaría también indicado por la orientación de los vanos y por la contigüidad entre *chullpas* y viviendas en ciertos sitios. Podríamos pensar que cada nuevo grupo doméstico que se sumaba a la comunidad —por inmigración o fisión— erigía su casa y su *chullpa* (tal vez también su cámara en alguna cueva y/o chacra cercana), sirviendo estas últimas como huacas, altares, mojones, depósitos y (eventualmente) sepulcros para sus miembros. Por otra parte, las torres asociadas a plazas se desempeñarían en un nivel “supra-doméstico”, como referentes de ayllus o parcialidades semejantes en la estructura segmentaria de la comunidad. La presencia de tres torres en la plaza central de Laqaya, enfrentadas a otros tantos edificios aparentemente destinados a alojar banquetes, se correspondería con una partición del espacio y de las actividades de carácter público que ha sido reiteradamente observada por la etnografía en comunidades segmentariamente organizadas (p.ej. Martínez 1989; Urton 1992). Bouysse-Cassagne y Chacama (2012: 674) proponen una relación de este tipo para las torres funerarias de Carangas, según la cual las *chullpas* replicarían una estructura anidada como la que unía a los grupos de parentesco o ayllus que representaban, articulando el rito a distintas escalas socio-espaciales.

Lo dicho sobre las funciones territoriales de las torres que rodean los poblados podría aplicarse a las *chullpas* que aparecen aisladas o en grupos lejos de los poblados, probablemente vinculadas con áreas de cultivo. Además de vigilar los campos, estas torres podrían haber almacenado la semilla para la próxima siembra, velando por su fertilidad. Actualmente, muchas familias de Lípez tienen puestos en las áreas de cultivo alejadas de sus viviendas, que ocupan temporariamente durante las épocas de siembra y cosecha. Suelen constar de refugios expeditivos o simples parapetos para proteger del viento las áreas de cocina y un depósito semi-subterráneo donde al momento de la cosecha se almacena la semilla (principalmente de papa en la actualidad) para el año siguiente. Las *chullpas* aisladas y los conjuntos de cámaras en cuevas que se encuentran alejados de las áreas pobladas, podrían haber actuado como focos de antiguas ocupaciones temporarias análogas, permitiendo guardar semilla, provisiones y algunos enseres utilizados por los agricultores. Los análisis realizados sobre quinua recuperada en cuatro sitios de cámaras en cuevas revelaron que dos de ellos contenían granos sin procesar (Qhatinsho 1 y Cueva del Diablo), que podrían haber servido de semilla para la siguiente temporada, mientras que en los otros dos (Oqhañitaiwaj y Chinuil Vinto) habían sido “beneficiados” para consumo humano (López *et al.* 2012).

Las chullpas en la edad del Tahuantinsuyo

La fecha de corte de 1528 d.C. obtenida para una viga de queñoa de una *chullpa* en el abrigo rocoso de Llacta Qhaqa 3 y la presencia de cerámica de indudable filiación incaica en este sitio, demuestran que tras la conquista cuzqueña continuaron erigiéndose cámaras en cuevas similares a las anteriores y en las mismas áreas. Para este período hay también referencias al empleo de algunas de estas estructuras como sepulcros, como ocurre en otro abrigo de la localidad de Llacta Qhaqa, donde algunos vecinos encontraron la inhumación de un individuo adulto acompañado de dos queros de madera, hallazgos actualmente exhibidos en el cercano museo arqueológico de San Juan. También suponemos que continuaron construyéndose *chullpas* en las áreas de cultivo.

El abandono de los pucaros y la desaparición de los espacios de congregación al interior de los poblados —y de las torres asociadas— marca un cambio en la relación entre las *chullpas* y la gente a partir de la formación del Tahuantinsuyo. La clara separación de las torres respecto a las áreas habitacionales, su empleo como sepulcros en estos contextos, el cambio en la orientación de los vanos (que ahora enfrentan al sol naciente) y la incorporación a estos conjuntos de peñas, *cistas* y cajas de ofrendas, muestra una mayor segregación entre *runakuna* y huacas, al tiempo que parece trasladar el eje del paisaje desde el grupo humano hacia el orden cosmológico, en el que éste se inserta y donde el lugar del Inca se encuentra claramente inscripto, por ejemplo, a través de la creación de santuarios en las cumbres de los principales cerros de la región (p.ej. Chiguana, Caral Inca).

La construcción de torres en antiguos asentamientos ya abandonados subraya la importancia que debieron asumir las *chullpas* en la negociación de la memoria social como fundamento de los derechos territoriales y de la autoridad bajo el dominio inca. La asociación directa entre estas estructuras y las ruinas de antiguos asentamientos (sobre cuyos habitantes debió existir una rica memoria oral) aparece como un discurso “patrimonial” que, en el marco del principio de ancestralidad, reafirmaría efectivamente los derechos políticos o territoriales de quienes se consideraban descendientes de aquellas huacas o se amparaban en sus poderes. Hasta contar con mayores investigaciones en estos contextos, no es claro si las disputas subyacentes involucraban a distintos grupos locales o se relacionaban con las nuevas demandas impuestas por el Tahuantinsuyo sobre las poblaciones conquistadas.

Conclusión: ¿quiénes eran las *chullpas*?

A lo largo de este trabajo hemos explorado las posibilidades interpretativas que conlleva la premisa de que las *chullpas* (definidas genéricamente como torres o cámaras con vano) eran consideradas personas no-humanas (huacas) y que, por lo tanto, sus interacciones con la gente y otras entidades en distintos contextos (incluyendo sus “funciones”) podrían entenderse como sus prácticas, como expresión de sus facultades. Habiendo esbozado arqueológicamente algunas de esas acciones, así como sus cambios bajo el dominio inca, podemos ahora acercarnos a la etnohistoria para indagar si, más allá de las conocidas referencias a los monumentos funerarios altiplánicos, existen alusiones más generales a huacas de estas características en las fuentes escritas. Si estas deidades ocupaban un lugar tan destacado en la vida de la gente como la arqueología lo indica, sería difícil creer que pasaran desapercibidas ante la celosa vigilancia de los evangelizadores.

Lamentablemente, carecemos de documentación específica sobre prácticas religiosas o “idolatrías” para Lípez o para las regiones vecinas. No obstante, si extendemos la indagación a los Andes centrales, surgen claras homologías entre las *chullpas* y los monolitos o *huanacas* según los caracteriza Duviols en su clásico estudio sobre el tema (1979). En primer lugar, como los monolitos, las *chullpas* se asocian con poblados y a campos de cultivo (¿podríamos hablar de “*chullpas* marcayoc y *chullpas* chacrayoc?”), donde velarían por la fertilidad de la tierra y la vitalidad de las semillas, además de defender las comunidades y sus territorios como antiguos guerreros de piedra (*purunauca* o *purunruna*; Duviols 1979: 19), rodeando poblados, pucaros, áreas agrícolas o fuentes de agua. Las diferencias de rango entre *huanacas* replicaban las jerarquías inclusivas de los ayllus y sus autoridades en el seno de las organizaciones segmentarias, un fenómeno que también se advierte en las *chullpas*, que en algunos casos parecen vincularse con grupos domésticos y en otros, con colectivos mayores (como sucede en

las plazas). Las diferencias de elaboración o tamaño que muestran las torres en los sectores cercanos a pueblos de época inca también podrían denotar jerarquías. Como vástago clavado en la tierra y que se eleva al cielo, Duviols sostiene que el *huanca* operaba como vínculo o mediador entre los tres mundos, *uku pacha* (abajo), *kay pacha* (donde vivimos) y *hanan pacha* (arriba), una función que es más clara todavía en las *chullpas* que se comportan literalmente como conductos hacia el interior de la tierra.

Los *huanca*s eran dobles líticas del *mallqui* o cuerpo del ancestro. Como explica Duviols (1979) este proceso no implicaba una secuencia o metamorfosis, sino un desdoblamiento, por el que una persona daba origen a dos entidades animadas por su agencia, fenómeno que podía repetirse y engendrar a otras, como lo indica la existencia de varios *huanca*s que encarnaban al mismo ancestro. Si la relación que planteamos con las *chullpas* es válida, cabe pensar que cámaras o torres presentes en distintos contextos (p.ej. cueva, campo y pueblo o en distintas plazas, tal vez sirviendo distintas funciones) podían estar corporizando a la misma huaca venerada por un grupo doméstico, o por distintas comunidades, según el caso. En la cúspide de esta jerarquía de ancestralidad, los *huanca*s encarnaban a los míticos *waris*, héroes culturales que, luego de emerger de cuevas, ojos de agua y otros portales al mundo subterráneo que se consideraban lugares de origen de cada ayllu o grupo étnico (*paqarinas*), conquistaron su territorio, construyeron canales y terrazas, trajeron los cultivos y enseñaron la agricultura antes de convertirse en piedras o *huanca*s. El mito que remonta el origen de la dinastía inca al surgimiento de los hermanos Ayar de las cuevas de Pacariqtambo y su posterior litificación muestra la incorporación de la veneración de los *huanca*s al Tahuantinsuyo. También aquí habría paralelismos, teniendo en cuenta las evidencias de que, lejos de reprimir el culto a las *chullpas*, los incas lo reprodujeron y manipularon en función de sus propios objetivos políticos.

Pensar que hay homologías entre *huanca*s y *chullpas* no implica transponer todas las características de los primeros a las segundas o menospreciar la variabilidad que indudablemente caracterizaba a las antiguas religiones andinas. Si —como hemos argumentado— la materialidad de las huacas y sus *affordances* tienen una incidencia real y significativa en cómo se entendían sus poderes y sus relaciones con los seres humanos, no cabe duda de que las diferencias entre monolitos y cámaras se tradujeron de diferencias en la concepción de las huacas que encarnaban. La capacidad de las *chullpas* de contener, por ejemplo, permitió su empleo como sepulcros y como depósitos, usos que “enredaron” a estas estructuras con el mundo de los muertos y con la agricultura en formas propias. La práctica de ingresar al interior de cámaras y torres —evidenciada en la estandarización de las dimensiones del vano y en la presencia de escalones para acceder a él cuando se ubica en la parte superior del muro— también debió influir en la experiencia de estos monumentos y en su sentido, de modos que aún no comprendemos.

Por el mismo motivo no debemos dar por supuesto que las *chullpas* tuvieron el mismo significado y estuvieron sujetas a las mismas actividades en todas las regiones donde se encuentran. Uno de los puntos en que coinciden quienes se han ocupado del tema es que las *chullpas* presentan una gran variación entre regiones. El fenómeno de las cámaras en cuevas, por ejemplo, que es ubicuo en Lípez y relativamente frecuente en regiones vecinas (Intersalar, San Juan Mayo, Guayatayoc), no se presenta en el altiplano central, donde predominan las torres funerarias de adobe, a menudo decoradas, mientras que en el Alto Marañón (Perú), las *chullpas* comparten su función de alojar difuntos con edificios de varios pisos y con nichos al interior de las viviendas (Mantha 2009). Resulta claro que estas diferencias debieron correlacionarse con importantes variaciones en las creencias y ritos asociados a las estructuras que nos ocupan. Queda en manos de la arqueología la tarea de desentrañar esta diversidad.

Bibliografía

- ALDUNATE Carlos y Victoria Castro
1981 *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior Período Tardío*. Santiago: Ediciones Kultrún.
- ALDUNATE Carlos, José Berenguer y Victoria Castro
1982 “La función de las *chullpa* en Likán”, *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, (Valdivia, 10 al 13 de octubre de 1979). Santiago: Ediciones Kultrun: 129-174.
- ALLEN Catherine
2014 “Ushnus and interiority”, en F. Meddens, K. Willis, C. McEwan y N. Branch (eds.): *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*. Londres: Archetype Press: 71-77.
- ARELLANO Jorge
2000 *Arqueología de Lipes, Altiplano Sur de Bolivia*. Quito: PUCE-Taraxacum.
- ARELLANO Jorge y Eduardo E. Berberían
1981 “Mallku: El Señorío Post-Tiwanaku del Altiplano Sur de Bolivia (Provincias Nor y Sur Lípez-Dpto. de Potosí)”, *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 10 (1-2): 51-84, Lima.
- BANDELIER Adolph F.
1905 “The aboriginal ruins at Sillustani, Peru”, *American Anthropologist* 7: 49-68.
- BERENGUER José
2004 *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*. Santiago: Sirawi Ediciones.
- BERENGUER José, Carlos Aldunate y Victoria Castro
1984 “Orientación orográfica de las chullpas en Likán: La importancia de los cerros en la Fase Toconce”, *Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas, Manchester*: 175-220.
- BERTONIO Ludovico
1984 [1612] *Vocabulario de la lengua Aymara*, Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse y Juan Chacama
2012 “Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y Precordillera de Arica (siglos XVI-XVII)”, *Chungará* 44(4): 669-689.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE Thérèse y Olivia Harris
1987 “Pacha: en torno al pensamiento aymara”, *Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara*. La Paz: Hisbol: 11-59.
- BRAY Tamara
2015 “Andean wak’as and alternative configurations of persons, power, and things”, en Tamara Bray (ed.): *The Archaeology of Wak’as: Explorations of the Sacred in the Precolumbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado: 3-19.
- CERECEDA Verónica
1990 “A partir de los colores de un pájaro”, *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 4: 57-104.
- DEBENEDETTI Salvador
1930 “Chullpas en las cavernas del río San Juan Mayo”, *Notas del museo etnográfico* n° 1. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- DEL RÍO Mercedes
2005 *Etnicidad, territorialidad y colonialismo en los Andes: tradición y cambio entre los Soras de los siglos XVI y XVII (Bolivia)*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- DUCHESNE Frédéric
2005 “Tumbas de Coporaque. Aproximaciones a concepciones funerarias collaguas”, *Bulletin de l’Institut Français d’Etudes Andines* 34: 411-429, Lima.

DUCHESNE Frédéric y Juan Chacama

2012 “Torres funerarias prehispánicas de los Andes centro-sur: muerte, ocupación del espacio y organización social. Estudio comparativo: Coporaque, Cañón del Colca (Perú), Chapiquiña, Precordillera de Arica (Chile)”, *Chungará* 44(4): 605-619.

DUVIOLS Pierre

1979 “Un symbolisme de l’occupation, de l’aménagement et de l’exploitation de l’espace: le monolithe ‘huanca’ et sa fonction dans les Andes préhispaniques”, *L’Homme* XIX(2): 7-31, París.

GELL Alfred

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.

GIBSON James J.

1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

GIL GARCÍA Francisco M.

2002 “Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción del paisaje chullpario”, *Revista española de antropología americana* 32: 207-241.

GISBERT Teresa, Juan Carlos Jemio y Roberto Montero

1996 “El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca”, *Academia nacional de ciencias de Bolivia* 70: 2-66, La Paz.

HABER Alejandro F.

2007 “Arqueología de uywaña: un ensayo rizomático”, en A. Nielsen, C. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P. Mercolli (eds.): *Producción y Circulación Prehispánicas de Bienes en el Sur Andino*. Córdoba: Ed. Brujas: 13-36.

HYSLOP John

1977 “Chulpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau”, *Journal of Field Archaeology* 4: 149-170.

ISELL William H.

1997 *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. Austin: University of Texas Press.

KESSELI Risto y Martti Pärssinen

2005 “Identidad étnica y muerte: torres funerarias (chullpas) como símbolos de poder étnico en el altiplano boliviano de Pakasa (1250-1600 d.C.)”, *Bulletin de l’Institut français d’études andines* 34(3): 379-410, Lima.

LÓPEZ M. Laura, Aylén Capparelli y Axel E. Nielsen

2012 “Procesamiento post-cosecha de granos de quinoa (*Chenopodium quinoa*, *Chenopodiaceae*) en el Período Prehispánico Tardío en el Norte de Lipez (Potosí, Bolivia)”, *Darwiniana* 50(2): 187-206.

LUMBRERAS Luis y Hernán Amat

1968 “Secuencia arqueológica en el Altiplano Occidental del Titicaca”, *Actas del 37° Congreso Internacional de Americanistas*. Buenos Aires: 75-106.

MANTHA Alexis

2009 “Territoriality, social boundaries and ancestor veneration in the central Andes of Peru”, *Journal of Anthropological Archaeology* 28: 158-176.

MARTÍNEZ Gabriel

1989 *Espacio y Pensamiento. I: Andes Meridionales*. La Paz: Hisbol.

MÉTRAUX Alfred

1931 “Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas”, *Sur* 1(3): 98-131.

MORALES Mariano, Axel E. Nielsen y Ricardo Villalba

2013 “First dendroarchaeological dates of prehistoric contexts in South America: chullpas in the Central Andes”, *Journal of Archaeological Science* 40: 2393-2401.

NIELSEN Axel E.

- 1997 “Aproximaciones arqueológicas y etnohistóricas a la diversidad cultural tardía en el altiplano de LÍpez”, *Contribución arqueológica Nro. 5: Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, vol. I: 95-129. Copiapó.
- 2001 “Evolución del espacio doméstico en el norte de LÍpez (Potosí, Bolivia) ca. 900-1700 d.C.”, *Estudios Atacameños* 21:41-61.
- 2002 “Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de LÍpez (Potosí, Bolivia)”, *Revista española de antropología americana* 32: 179-205, Madrid.
- 2006 “Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños”, *Estudios Atacameños* 31: 63-89.
- 2007 “Armas significantes: tramas culturales, guerra y cambio social en el Sur Andino prehispanico”, *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 12(1): 9-41, Santiago de Chile.
- 2008 “The materiality of ancestors: chullpas and social memory in the late prehispanic history of the South Andes”, en Barbara Mills y William H. Walker (eds.): *MemoryWork: Archaeologies of Material Practices*. Santa Fe: School of American Research Press: 207-232.

PÄRSSINEN Martti

- 1993 “Torres funerarias decoradas en Caquiaviri”, *Pumapunku (Nueva Época)* 5(6): 9-31.
- 2005 *Caquiaviri y la Provincia Pacasa: Desde el alto-formativo hasta la conquista española (1-1533)*. La Paz: Maestría en Historia Andinas y Amazónicas (UMSA).

PLATT Tristan

- 1987 “Entre *Ch'axwa* y *Muxsa*: para una historia del pensamiento político aymara”, en Javier Medina (ed.): *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol: 61-132.

RIVET M. Carolina

- 2015 “La textura de los ancestros: Reflexiones en torno a lógicas y sentidos de las estructuras chullparias (Coranzulí, Provincia de Jujuy, Argentina)”, *Boletín del museo chileno de arte precolombino* 20: 73-90.

RYDÉN Stig

- 1947 *Archaeological researches in the highlands of Bolivia*. Göteborg: Eanders Boktryckeri Akiebolag.

SILLAR Bill

- 1996 “The dead and the drying: Techniques for transforming people and things in the Andes”, *Journal of Material Culture* 1: 259-289.

TSCHOPIK Marion

- 1946 “Some Notes on the Archaeology of Puno, Peru”, *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology of Harvard University*, vol. 27, N° 3.

URTON Gary

- 1992 “Communalism and differentiation in an Andean community”, en R. Dover, K. Seibold y J. McDowell: *Andean Cosmologies Through Time: Persistence and Emergence*. Bloomington: Indiana University Press: 229-266.

VAN KESSEL Juan

- 1988 “Tecnología aymara: un enfoque cultural”, *Hombre y Desierto* 2: 58-88.

VELASCO Matthew C.

- 2014 “Building on the Ancestors: Mortuary Structures and Extended Agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru”, *Cambridge Archaeological Journal* 24: 453-465.

VILLANUEVA Juan y Tania M. Patiño

- 2014 “Construcciones de comunidad en la laguna de Wila Khara (San Cristóbal), durante el Período de Desarrollos Regionales tardíos”, *Chachapuma* 6: 30-42.