

## **Dentro y fuera parando en el umbral: construyendo la monumentalidad chullparia. Elementos de tensión espacial para una arqueología del culto a los antepasados en el altiplano andino**

*Inside and outside stopping and the threshold: About the Chullparian monumentality construction. Spatial tension elements for archaeology of ancestor cult in the Andean highlands*

Francisco M. Gil García\*

### **RESUMEN**

*En el contexto de una arqueología del culto a los antepasados en los Andes, se analizan la monumentalidad de las torres chullpa en términos de "tensión espacial" entre el exterior del monumento funerario y el interior de la cámara sepulcral, atendiendo a los "horizontes de conflictividad" establecidos: 1) desde las relaciones entre el monumento y su entorno y 2) desde la dialéctica dentro-fuera expresada en las relaciones entre el ajuar funerario y la arquitectura del monumento. Para ello, y a fin de alcanzar el orden espacial que subyace a la dimensión ideológica del fenómeno chullpario, definiré una serie de "instantes chullparios" en función de que las relaciones entre vivos y muertos se desarrollen dentro, fuera o en el umbral del monumento funerario.*

### **Palabras clave**

*Torres chullpa, culto a los antepasados, tensión espacial.*

### **ABSTRACT**

*In the context of an archaeology of ancestor cult in the Andes, I analyze the chullpa towers monumentality in terms of "spatial tension" between outside and inside the monument and the burial chamber, and pay attention on the "horizons of conflict" generated 1) from the monument and its environment relationship and 2) from the inside-outside dialectic expressed in the relationship between architecture and funerary monument. Due to achieve the spatial order under the ideological dimension of chullparian phenomenon, I will define so different "chullparian instants" depending on the relationships between alives and deaths are developed inside, outside or in the threshold of monument.*

### **Key words**

*Chullpa tower, ancestro cult, spatial tension.*

Recibido: diciembre de 2009  
Aceptado: abril de 2010

---

\* Universidad Complutense de Madrid, España, Departamento de Historia de América II (Antropología de América).  
Correo electrónico: fmgilgar@ghis.ucm.es

## Introducción

Por *chullpas*, *torres chullpa* o *estructuras chullparias* se entienden en arqueología del área andina aquellas construcciones funerarias en forma de torre, redondas o cuadradas, de piedra o adobe, erguidas en el altiplano centro-sur y sur desde fines del período Tiwanaku (*ha.* 900-1100 d.C.) y cuya construcción o reutilización se mantuvo hasta los primeros tiempos de la época colonial española. Un tipo de arquitectura funeraria que, bajo la sombra de las monumentales chullpas de los siglos XIV-XV, de proporciones colosales, algunas con decoraciones que reproducen diseños textiles, generalmente aisladas y bien sobresalientes en el paisaje, fue tradicionalmente asociada a enterramientos de elite. Así, la arqueología se ha aplicado durante largo tiempo en la composición de tipologías de base geográfica y/o cronológica que permitían una variable de análisis en el estudio de las expresiones de poder en los señoríos aymaras y de las relaciones entre éstos y con el Imperio Inca. Sin embargo, ampliando el espectro a esas otras chullpas quizás no tan monumentales pero sí muy presentes en el paisaje, concentradas en torno a los asentamientos o formando incluso parte de su entramado urbano, y asociadas muchas veces a campos de cultivo y/o corrales para el ganado, el paradigma postprocesual empezó a repensar estas estructuras como expresión del *ethos* de la comunidad a partir de la ideología del culto a los antepasados. Se pasaba así de lo que podría considerarse un modelo “de tumbas reales” a otro que W. H. Isbell (1997) denominó “de ayllus de sepulcros abiertos” (Gil 2001a). Independientemente del modelo, lo que resulta evidente es que el estudio de las estructuras chullparias en tanto que monumentos funerarios exige considerar todas aquellas dimensiones de análisis que conecten los campos de lo ideológico, lo político y lo espacial, tres pilares del *fenómeno chullpario* tal y como lo entenderé aquí.

En trabajos anteriores planteé los inconvenientes de tratar de aproximarse al fenómeno chullpario desde un punto de vista eminentemente secuencial y tipográfico, proponiendo entonces la necesidad de una semantización de las torres chullpa que prestase mayor

atención a la expresión monumental del culto a los antepasados y a sus implicaciones en la construcción de paisajes sociales (Gil 2001b, 2001c). En este sentido, enfatizando la dimensión espacial del fenómeno chullpario, propuse entonces hablar de “soluciones chullparias” en función de las cuales conjugar la función social, la dimensión territorial y la ideología subyacentes al concepto mismo de monumento, subrayando así la intencionalidad de visibilizar chullpas-en-el-paisaje (Gil 2002a) y reconociendo un estrecho vínculo entre monumentalización de la muerte y legitimación territorial (Gil 2003). Al retomar en esta ocasión el tema de las torres chullpa para seguir profundizando en la arqueología del culto a los antepasados en el altiplano andino, me centraré en la tensión espacial que el ritual funerario genera entre el exterior de la tumba y el interior de la cámara sepulcral, y en virtud de la cual, según los momentos concretos del ritual, quedan definidos lo que llamaré “*instantes chullparios*”. Una tensión espacial determinada así a partir de dos horizontes de conflictividad básicos: 1) el juego de relaciones del monumento y su entorno (paisajes chullparios) y 2) la unidad de conjunto del propio monumento, compuesta a partir del análisis de la dialéctica interior/exterior y del diálogo establecido entre vivos y muertos, considerando los resultados de esta intercomunicación como un marco director de la experiencia. Para ello iré desmenuzando diferentes “instantes” a partir de las fuentes coloniales en relación con el registro arqueológico.

Ya dediqué otras páginas a desarrollar la idea de que es posible llegar a esbozar el orden de racionalidad subyacente al fenómeno chullpario a través de la identificación de *regularidades* en la construcción del paisaje como producto de soluciones chullparias a tensiones de índole política, económica y territorial (Gil 2002a), de manera que no insistiré aquí más en ello. Sin embargo, resultaría erróneo considerar el paisaje como simple escenario donde colocar el monumento funerario, muy especialmente al considerar que la lógica del “pensamiento andino” ordena el paisaje a través de un “paisajismo mítico” e interactúa con él a través de una “ritualidad paisajística” (Gil 2008a). Por ello

es que los cerros constituyen elementos de primer orden en la construcción de paisajes chullparios, y también que un alto porcentaje de estructuras chullparias esté orientado hacia las grandes cumbres de su entorno local o regional, manteniendo con éstas contacto visual directo (Gil 2002a: 225-230). En los cerros habitan los *apus*, *malkus* o *achachilas*, entidades tutelares a las que las gentes de los Andes (de ayer y de hoy) invocan a fin de propiciar el buen curso de la vida social de sus comunidades y la multiplicación de los cultivos y los ganados; en ellos, en estrecha comunión con tales entidades, residen también los antepasados. Ésta es la razón por la que los cerros constituyen símbolos socialmente activos, y de ahí que sean llamados a participar activamente de los rituales a través de ofrendas y libaciones destinadas a mantener unas relaciones simbólicas de reciprocidad. También en los rituales funerarios. De aquí mi interés por los instantes chullparios, pues creo que en ellos reside la clave que permite conectar la ideología, el ritual funerario y el simbolismo del paisaje en un contexto de exhibición de la muerte, y con todo ello componer una monumentalidad chullparia definida por la dialéctica exterior/interior y el diálogo entre vivos y muertos. Por todo ello considero la construcción de la monumentalidad chullparia como la confluencia de un amplio espectro de elementos que abarca la ubicación de la torre chullpa y la consecuente construcción de un paisaje chullpario, su entorno inmediato, su arquitectura y los posibles elementos ornamentales externos, la disposición del o los difuntos en su interior, el ajuar y las ofrendas, todo ello racionalizado desde la lógica del ritual funerario. Elementos todos ellos entre los que, evidentemente, se establecen relaciones complejas de tensión espacial.

### **Estructuras chullparias, ritual funerario y culto a los antepasados. Diseccionando la visión de las fuentes coloniales en pos de una arqueología social de la muerte**

Planteé en otras páginas (Gil 2002b) cómo la interpretación que de los rituales y la ideología funeraria indígenas que alcanzaron los autores

coloniales se vio notablemente mediatizada por el interés evangelizador (o cuando menos moralizante) y por la dinámica de la política de extirpación de idolatrías, algo que les haría así moverse sobre una delgada línea que hizo coincidir más de lo debido las costumbres de los naturales con prácticas aberrantes de salvajes idólatras. A pesar de ello, la lectura de los textos coloniales para el análisis de las ceremonias religiosas indígenas resulta, por su prolijidad descriptiva, de un gran valor antropológico. En este sentido, recurriré a continuación a ellas con la intención de plantear los elementos del ritual funerario asociado a las estructuras chullparias, algo que me permitirá acometer seguidamente un análisis del registro arqueológico tendente a la interpretación de las ideologías funerarias y la reproducción social.

Como punto de partida, es probablemente Pedro Cieza de León quien, al tratar de las costumbres de los indios del altiplano centro-surandino, ofrece la descripción más completa al respecto:

“por las vegas y los llanos cerca de los pueblos estaban las sepulturas destes indios, hechas como pequeñas torres de cuatro esquinas, unas de piedra sola y otras de piedra y tierra, algunas anchas y otras angostas; en fin, como tenían la posibilidad o eran las personas que lo edificaban. [...] y parecióme que tenían las puertas estas sepulturas hacia la parte del levante. Cuando morían los naturales en este Collao, [...] los parientes del muerto traían cada uno lo que podía, así ovejas, corderos, maíz, como otras cosas, y antes que enterrasen al muerto mataban las ovejas y ponían las asaduras en las plazas que tienen en sus aposentos. En los días que lloran a los difuntos, antes de los haber enterrado, del maíz suyo, o del que los parientes han ofrecido, hacían mucho de su vino o brebaje para beber; y como hubiese gran cantidad deste vino, tienen al difunto por más honrado que si se gastase poco. Hecho, pues, su brebaje y muertas las ovejas y corderos, dicen que llevan al difunto a los campos donde tenían la sepultura; yendo (si era señor) acompañando al cuerpo la más gente del pueblo, y junto a ella quemaban diez ovejas

o veinte, o más o menos, como quien era el difunto; y mataban las mujeres, niños y criados que habían de enviar con él para que le sirviesen conforme a su vanidad; y estos tales, juntamente con algunas ovejas y otras cosas de su casa, entierran junto con el cuerpo en la misma sepultura, metiendo (según también se usa entre todos ellos) algunas personas vivas; y enterrado el difunto desta manera, se vuelven todos los que habían ido a honrar a la casa donde le sacaron, y allí comen la comida que se había recogido y beben la chicha que se había hecho, [...] y como tienen en costumbre, bailan llorando. Y esto dura algunos días, en fin de los cuales, habiendo mandado juntar a los indios y indias más pobres, les dan de comer y beber lo que ha sobrado" (Cieza [1553, cap. C] 1984: 357-358).

Prácticamente a renglón seguido, Cieza señala que tras haber concluido estas ceremonias se lloraba al difunto por las calles y se cantaban sus virtudes y actos memorables en vida. Pero vayamos diseccionando esta descripción, de la que se extraen ya varios elementos que seguidamente cobrarán notable importancia.

Volviendo sobre los modelos de "tumbas reales" y de "ayllus de sepulcros abiertos" antes referidos, ¿qué quiere decir Cieza al señalar que las estructuras chullparias eran construidas de una u otra manera "como tenían la posibilidad o eran las personas que lo edificaban"? ¿Quién se enterraba en ellas? De acuerdo con las prácticas de necropompa citadas, exclusivas de la elite, cabría pensar que las estructuras chullparias referidas por este autor eran erigidas por los señores locales como propaganda sancionadora de su condición y como mecanismo de control de la población dominada (*v.gr.* Hyslop 1977: 151, 154). Sin embargo, esta idea entra en cierta contradicción con el testimonio de Bartolomé de Las Casas acerca de que las chullpas constituían sepulcros colectivos:

"Algunas [chullpas] hacían en cerrillos, media o una legua del pueblo desviadas, que parecía otro pueblo muy poblado, y cada uno tenía la sepultura de su abalorio y linaje. Metían los cuerpos en unos cueros

de oveja, cerrados por fuera, señalados los ojos y narices; vístíenles las ropas; tienen el rostro descubierto de la ropa aunque cubierto con el pellejo de la oveja. Ponen los cuerpos asentados; las puertas de las sepulturas todas al oriente, ciérranlas con piedra y barro por espacio de un año; ya que los cuerpos están secos, luego abren las puertas dellas" (Las Casas [1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571).

De acuerdo con esta visión, más que mausoleos para la elite, las torres chullpa serían algo así como panteones familiares dentro de los cuales se irían depositando los bultos funerarios de los miembros del ayllu. A este respecto el fraile dominico es el único autor colonial en señalar el cierre temporal de las estructuras chullparias, dato que no ha sido constatado por los estudios arqueológicos. Sin embargo, la imagen de cadáveres momificados en posición sedente sí fue un elemento recogido por otros cronistas. Así, Antonio Vázquez de Espinosa, al referir las estructuras chullparias que encuentra al recorrer la provincia de los indios canas, al nornoreste del lago Titicaca, apunta:

"hay en ellas cuerpos de aquellos gentiles enteros y secos que parece están acabados de meter ahí, con haber más de cien años que están desde su gentilidad, lo cual causa ser la tierra de un mismo temple frío, los aires secos y sutiles, y esto se entenderá para todas las demás provincias del Collao y las de arriba que así tenían sus entierros en tiempo de la gentilidad" (Vázquez de Espinosa [1630, Lib. IV, cap. CIX, N° 1.609] 1992: 797).

Según los testimonios de Las Casas y Vázquez de Espinosa, simplemente se depositaría al difunto dentro de la chullpa, quedando éste desecado a consecuencia de las condiciones ambientales. Alonso Ramos Gavilán, sin embargo, apunta entre las collas ciertas prácticas de preparación del cadáver tendientes a facilitar su conservación:

"Los indios collas, enterraban a sus difuntos fuera del pueblo, en los campos usando de unas sepulturas en forma de torrecillas, donde juntamente con el difunto encerraban

alguna comida y bebida y el vestuario que tenía. Procuraban en general todos, conservar los cuerpos de sus difuntos y para poder hacer esto, labraban unas bóvedas o sepulturas en forma de unas casillas, donde después de haber quitado al difunto intestinos, le echaban dentro de un gran golpe de quinua o cañagua y con otras uniones le embalsamaban para que así se conserven los cuerpos" (Ramos Gavilán [1621, cap. XXII] 1976: 73).

También Pedro Mercado de Peñaloza señala estas prácticas entre los pacajes al sur del Titicaca:

"La manera que tenían estos Pacaxes para enterrarse, era sacar las tripas al difunto y las echaban en una olla y las enterraban en debajo de tierra junto al cuerpo liado con unas sogas de paja. Y las sepulturas eran fuera del pueblo, cuadradas y altas, a manera de bóveda, y el suelo empedrado, y por arriba con losas y por fuera pintadas con algunos colores. Y al difunto lo enterraban con los mejores vestidos y ofrecían mucha comida y agua y daban de comer a los indios que se hallaban en el entierro, y hacían al difunto gran llanto, y las mujeres se embijaban [*sic*, embijaban] y se cubrían de luto con mantas negras la cabeza" (Mercado de Peñaloza [1583] 1965: 339).

Pero volvamos a la disyuntiva original, a la discusión acerca de quién era enterrado en las estructuras chullparias. Haciendo alusión a las costumbres funerarias de carangas y pacajes, y a sus torres chullpa, Bartolomé Álvarez apunta:

"En la baja bóveda de este sepulcro enterraban [*a*] los nobles y con ellos sus sacrificios. [...] En algunas partes hacían el cimient hueco, sin puerta baja, a manera de pozuelo, y allí los enterraban y arriba les ponían los sacrificios. Otros, haciendo el cimient macizo, en la bóveda de arriba ponían [*la*] todos los muertos -asentados los curacas en sus sillas y los demás sin ellas-, vestidos [de] sus ropas como cuando eran vivos, con toda su autoridad, [...]. De suerte que, sentados, las rodillas les llegaban casi a la barba; juntos los calcañares con el asiento, las manos juntas [con] los dedos trabados, los hacían estar como cuando se sentaban

vivos; de postura que los que se enterraban estaban perfectamente enteros, porque con la frialdad del aire se secaban" (Álvarez [1588, N° 163] 1998: 93, énfasis mío).

Como Cieza, también Álvarez parece entender las estructuras chullparias como "tumbas reales". Sin embargo, mientras que el primero refirió el ritual funerario de acuerdo con aquello que le contaron y que él mismo tuvo ocasión de presenciar parcialmente, este segundo está describiendo de manera directa un enterramiento que en cierta medida resultaría equiparable a un contexto arqueológico cerrado, y aquí es donde me parece entrever un atisbo de contradicción en la que el concepto de "sacrificio" se torna pieza clave: señala primero Álvarez que en la torre chullpa estaban enterrados "los nobles y con ellos sus sacrificios", mientras que más adelante alude a "todos los muertos". Si se entiende el sacrificio como aquella materia con la que se sacrifica y no como el acto en sí de sacrificar, tal como hacen los editores de la obra de este autor (Álvarez [1588] 1998: 74 nota 180, 419), cabría interpretarse el conjunto de muertos como el personaje de elite más aquellos que lo habrían de acompañar en su viaje de ultratumba, apelando así a unas prácticas de necropompa que el propio Álvarez ([1588, N° 165] 1998: 94) refiere en su *Memorial*. Sin embargo, considerando posiciones de rango y estatus, no deja de resultar significativo que estos acompañantes del difunto ocuparan, según la descripción del cronista, la cámara superior, más accesible a la hora de realizar ofrendas y atender al cuidado de los bultos funerarios, mientras que el cadáver del señor principal se ubicase en la cimentación hueca de la chullpa<sup>1</sup>. Del mismo modo, al presentar esa otra posibilidad de todos los cadáveres

<sup>1</sup> En contraposición a lo señalado aquí por el cronista, valga señalar el ejemplo de las grandes chullpas de época inca de la necrópolis de Cutimbo (Puno, Perú), cuya excavación perimetral reveló que el cadáver principal debió haber estado alojado en el interior de la torre (hoy, vacía), mientras que sus "acompañantes" eran enterrados en torno a ella dentro de grandes aríbalos; acompañantes que, en este caso, fueron interpretados, a partir de los elementos de ajuar, como guerreros (Tantaleán y Pérez 2000).

sentados marcando las diferencias de estatus a través del vestido y del asiento, podría pensarse en dichos sacrificios en términos de ofrendas, máxime cuando tanto Álvarez ([1588, n<sup>os</sup> 159, 203] 1998: 91, 116) como muchos otros autores coloniales señalaron la costumbre indígena de dar de comer y de beber a los muertos.

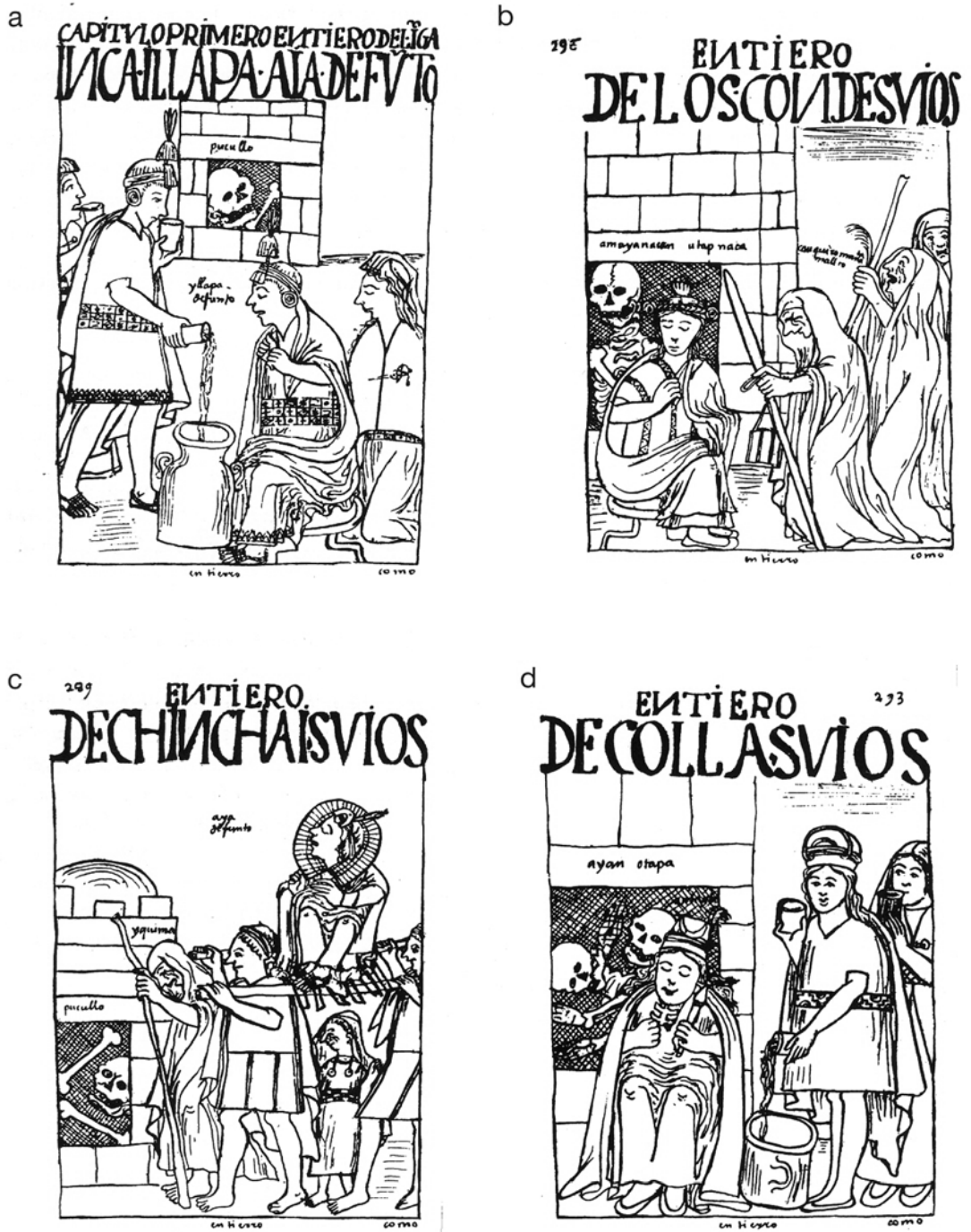
Bien es cierto que el hecho de ofrecer un sacrificio, además del acto de abnegación, implica generalmente el sesgo de una vida (humana o animal) como ofrenda a la divinidad o lo sagrado (o sacralizado), mientras que la práctica ofrendatoria no tiene por qué implicar intrínsecamente un derramamiento de sangre. Sin embargo, como presentaré enseguida, sabemos a través de fuentes etnohistóricas y arqueológicas que junto a las torres chullpa solían hacerse diferentes ofrendas, incluido el sacrificio de animales, y que una parte de éstas era luego depositada en su interior a modo de homenaje. Desde esta posición cobra mayor sentido la colocación de ofrendas en ese interior de más fácil acceso en el que estaría alojado ese conjunto de "todos los muertos" citado por Álvarez. En cualquier caso, la imprecisión con que este autor alude a los "sacrificios" no hace sino contribuir a una ambigüedad que más adelante intentaré clarificar al centrarme en los diferentes instantes chullparios vinculados al culto a los antepasados y a las atenciones concedidas a los bultos funerarios. Pero vayamos por partes, tratando primero de ofrecer desde los testimonios coloniales una interpretación resolutoria para la presencia de varios cadáveres en una misma estructura chullparia.

Según Las Casas ([1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571), cada "abalorio o linaje" enterraría a sus difuntos en sepulturas concretas, aunque ello no resuelve si cada miembro del ayllu era enterrado individualmente o si los cadáveres eran reunidos en una misma torre chullpa. De acuerdo con los relatos de Cieza ([1533, cap. C] 1984: 357-358) y Álvarez ([1588, cap. 163] 1998: 93), la presencia de varios cuerpos dentro de una misma estructura estaría respondiendo a

sepelios simultáneos. Sin embargo, aquellos dibujos de Guamán Poma de Ayala ([1615: ff. 287 (289), 289 (291), 293 (295), 295 (297)] 1987: 285, 287, 291, 293) (Figura 1) que parecen representar ritos funerarios asociados a estructuras chullparias señalan más bien la existencia de sepulturas colectivas a las que van añadiéndose cadáveres, un dato que encaja con lo apuntado por Las Casas respecto de que la tumba era sellada durante un año y luego abierta de nuevo<sup>2</sup>. Una reapertura de la chullpa que, obviamente, no puede ser interpretada sino desde la perspectiva del culto a los antepasados, quedando así dispuesta para albergar nuevos cuerpos y/o para la presentación de ofrendas y sacrificios destinados a la comunidad de difuntos, como abordaré más adelante. De esta manera, la lectura que se haga de las estructuras chullparias según los modelos de "tumbas reales" o de "ayllus de sepulcros abiertos" remitirá a la distinción que W. Isbell (1997: 143 y ss.) establece entre un "cementerio waca" y un "sepulcro abierto". En este sentido, el primero quedaría vinculado con aquellos grandes mausoleos en los que las elites se enterraban con el fasto correspondiente a su rango, convertida así la sepultura en última morada del difunto sellada hasta el fin de los días y desvinculada por tanto de toda aquella reproducción social que la atención a los muertos por parte de sus supervivientes pudiera generar. Por el contrario, apunta Isbell que a fin de lograr la continuidad social propiciada por la práctica del culto a los antepasados se requiere de sepulcros abiertos a los que poder acudir recurrentemente para atender ritual y ceremoniosamente a los antepasados desde el cuidado a sus restos óseos o bultos funerarios. Llevando esta discusión al terreno arqueológico, y por citar

---

<sup>2</sup> En este punto, soy plenamente consciente de que, considerando lo tardío de la obra de Guamán Poma [1615], cabría la posibilidad de que estos huesos y calaveras representados no tuvieran tanto que ver con una intencionalidad por caracterizar a las estructuras chullparias como lugares recurrentes de enterramiento colectivo, como con una influencia de la iconografía macabra del Barroco. Sin embargo, y al no estar por el momento en disposición de verificar este factor, los consideraré como fuente de información visual sustentadora de tal idea.



**Figura 1.** Ritos funerarios andinos asociados a estructuras chullparias. (Poma [1615: f. 287 [289] (A), f. 295 [297] (B), f. 289 [291] (C) y f. 293 [295] (D)], 1987: 285, 293, 287 y 291, respectivamente).

sólo algunos ejemplos, S. Canals (1955: 306) y A. D'Orbigny ([1839] 1944: 192, [1839] 1945: 1521-1522, 1545-1546) aluden en sus trabajos a la presencia de varios cuerpos dentro de una misma estructura chullparia, de igual manera que S. Ryden (1947: 351, mapa 58) señala el relevamiento de 13 cráneos en el interior de una misma chullpa, M. Tschopik (1946: 11 y ss) de 16, y M. C. Valadés (1996: 48) de 25. Lamentablemente, la alteración de todos estos registros impediría llegar a saber con certeza si se trataba de sepelios simultáneos, como estarían dando a entender Cieza y Álvarez, o de entierros anacrónicos en una misma tumba, más en la línea de Las Casas y Vázquez de Espinosa y de los dibujos de Guamán Poma.

Desde los términos planteados por el segundo modelo, y considerando el protagonismo de los difuntos en la reproducción social y a partir de la interacción de vivos y muertos a través de las ofrendas, se estaría propiciando la continuidad social y la cohesión de la comunidad. A este respecto señala Cieza ([1553, cap. C] 1984: 357-358) cómo todos los asistentes al velorio aportaban a la fiesta en honor del difunto comida y bebida, que resultaba asimismo repartida entre los miembros de la comunidad. De acuerdo con los testimonios relativos a época inca, tras cinco días de celebración (que para el caso de los Incas se prolongaría hasta un mes), y habiendo lavado y engalanado al difunto, tendría lugar el sepelio. Así, cuando Guamán Poma describe los ritos funerarios del Collao señala que transcurridos estos cinco días

“ací le entierran con sus comidas y ueuidas y cienpre tienen cuidado de enbrialles de comer y de ueuer. Y en los seys meses hazen otro tanto sus fiestas de los difuntos y en el año, otro tanto<sup>3</sup>. Pero no le sacan afuera el difunto como Chinchay Suyo a la procición al dicho difunto, cino que le dexan estar

<sup>3</sup> Recordemos que Las Casas ([1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571) incide en el hecho de que la sepultura era cerrada tras el sepelio hasta transcurrido un año, momento en el que suponemos –por el mero hecho de que el dato sea recogido por el dominico como algo significativo– tendrían lugar nuevos festejos.

metido en su bóveda, pucullo y le llam[an] el pueblo de los difuntos amayan marcapa” (Poma [1615, f. 294 [296]] 1987: 290).

Deduciremos entonces de esta referencia cómo al difunto seguía homenajeándosele recurrentemente, con ofrendas constantes de comida y bebida, pero también con ceremonias periódicas que quedarían asociadas a una suerte de segundos funerales. Así, Guamán Poma hace también alusión a que

“En este mes [noviembre<sup>4</sup>] sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullos y les dan de comer y de ueuer y le bisten de sus bestidos rricos y le ponen plumas en la cauesa y cantan y dansan con ellos. Y le pone en unas andas y andan con ellas en casa y por las calles y por la plasa y despues tornan a metelle en sus pucullos, dándole sus comidas y bagilla al prencipal, de plata y oro y al pobre, de barro. Y le dan sus carneros y ropa y lo entierra con ellas y gastan en esta fiesta muy mucho” (Poma [1615, f. 257 [259]] 1987: 248).

En consecuencia, una vez considerado el desarrollo de los ritos funerarios que (aunque no de modo exclusivo) quedarían asociados a las estructuras chullparias, pasaré seguidamente a contemplar el registro material dejado por estas prácticas rituales de base ideacional, algo a partir de lo cual avanzará la construcción de la “*monumentalidad interior*” de las estructuras chullparias.

<sup>4</sup> Como ya he planteado en otro lugar (Gil 2002b: 70, 79), Guamán Poma hace casar la fiesta inca en honor de los muertos (*Pacarico*) con el Día de Difuntos cristiano, aunque otros autores que también estudiaron las celebraciones del calendario indígena no aluden a que noviembre estuviera especialmente dedicado a los difuntos (Cobo [1653, Lib. XIII, cap. XXX] 1964 II: 219-220; Molina [1575?] 1989: 98-110; Murúa [1613, Lib. II, cap. XXXIX] 1987: 453-454). En cualquier caso, resulta interesante reseñar a partir de este testimonio que los difuntos –al menos durante el incario– adquirirían un especial protagonismo anual para el conjunto de la comunidad a través de una festividad concreta en la cual los vivos honrarían a sus muertos de manera significativa con todo el fasto posible.



## Tensión espacial e instantes chullparios para una arqueología del culto a los antepasados

Considerando una doble monumentalidad de las estructuras chullparias, exterior en el paisaje e interior desde el ritual, volvamos a esos *instantes chullparios* en y a partir de la construcción de la segunda de ellas, y al *horizonte de conflictividad* generado a partir de la dialéctica exterior/interior y entre el ajuar y el resto del monumento. En este sentido, lo que trataré de desgranar a continuación es el nivel de relación que entre lo ideal y lo material puede deducirse de la interpretación del registro arqueológico, buscando con ello presentar unos apuntes encaminados a la consolidación de esa arqueología del culto a los antepasados. Empecemos por el interior de las sepulturas.

“Abrí varias tumbas, cuya entrada mira siempre al oriente, y en todas ellas encontré tres o cuatro cadáveres secos, sentados; pero tuve el disgusto de comprobar que ya habían sido registradas. Lo advertí en el desorden que reinaba en el interior de cada tumba; los cuerpos estaban hechos pedazos, lo mismo que los tejidos de paja que los envuelven<sup>5</sup>. Noté muchos vestidos, restos de vasos de terracota y utensilios de cocina. Cuando esas tumbas están intactas los cuerpos aparecen colocados en el alrededor, los hombres con su indumentaria y las mujeres con sus adornos, tales como collares de piedras agujereadas o cuentas de cobre. Por lo general, cerca de esos cuerpos se encuentran vasos elegantes de una construcción particular, afectados solamente para este uso, de forma etrusca, y a menudo adornados con dibujos de colores que parecen grecas. Tales vasos, que al parecer contienen chicha, la bebida fermentada de los indígenas, están tapados

con una pequeña cobertura” (D’Orbigny [1839] 1945: 1521-1522).

De este modo describía Alcides D’Orbigny el interior de algunas de las chullpas de Totora (La Paz, Bolivia), pertenecientes a los antiguos pacajes, una imagen que podemos tomar como punto de partida para el análisis del interior de las estructuras chullparias. Unos interiores que a la arqueología suelen revelarse vacíos de bultos funerarios o constituyendo los restos óseos un registro muy alterado por efecto del saqueo. Tendríamos así que confiar fundamentalmente en descripciones coloniales y decimonónicas como ésta de D’Orbigny, que presentan al o los difuntos dispuestos contra el interior de las bóvedas, con ofrendas y elementos de ajuar en derredor suyo (Figura 2); cuerpos apoyados contra la pared o depositados en nichos, como planteó J. Hyslop (1977: 167) a partir de sus trabajos en el extremo noroccidental del Titicaca<sup>6</sup>.

Enseguida volveré sobre los interiores *chullparios* al hablar de la presencia en la cámara funeraria de restos de vajilla y útiles de cocina, que estarían hablando a su vez de ofrendas de comida y bebida para los muertos. Sin embargo, permítanme antes imaginar una celebración de culto a los antepasados tomando como eje organizador de la misma la estructura *chullparia*. Visualicemos entonces una torre *chullpa*, con su interior ocupado por los bultos funerarios, y situemos fuera un grupo más o menos numeroso de individuos congregados en torno a ella para honrar a sus muertos y compartir con ellos fiesta y banquete. Sin perder de vista los horizontes de conflictividad ya mencionados, permítanme así establecer una secuencia de *instantes chullparios* que me permitan valorar la tensión

<sup>5</sup> El, autor de este texto añade en este punto una nota al pie según la cual “más tarde encontré una intacta que dibujé” ([1839] 1945: 1522 nota 1), figura que no aparecerá en ninguna de las láminas que ilustran este *Viaje a la América Meridional (1826-1833)*. Sin embargo, estoy convencido de que el dibujo de este bulto funerario corresponde con aquel presentado en otra de sus obras, *El hombre americano* (D’Orbigny [1839] 1944: Lám. IV).

<sup>6</sup> Cabe mencionar a este respecto que el a veces excesivamente pequeño tamaño de estos nichos llevó al propio Hyslop a plantearse la dificultad de alojar en ellos los restos funerarios, sugiriendo entonces otras dos funcionalidades no excluyentes: que en ellos se guardaran elementos para el ritual –así almacenados de vez en vez– o que se depositaran ofrendas, explicación esta última, dicho sea de paso, ya dada por Álvarez ([1588, cap. 162] 1998: 92-93) a fines del siglo XVI.



Figura 2a. "Interiores chullparios" (Marcoy [1869] 2001: 137 [A], 61 [B]).



Figura 2b. "Interiores chullparios" (Marcoy [1869] 2001: 137 [A], 61 [B]).

espacial exterior/interior y los manejos del espacio ritual asociado a los muertos.

Partiendo entonces de esta práctica simbólico-ritual de alimentación de los muertos, la reconstrucción que cabría ejecutarse de esta parte de los rituales funerarios asociados a las

estructuras *chullparias* vendría a presentar la siguiente secuencia hipotética, marcada por ocho hipotéticos momentos:

1. ante la chullpa, en esos espacios delimitados al efecto ("plazas"), se concentrarían los asistentes a la fiesta, y se dispondrían

- tal vez unas primeras ofrendas con las que dar la bienvenida a los difuntos.
2. determinados individuos sacarían los bultos funerarios del interior de las *chullpas* y los dispondrían en tales espacios.
  3. en tales “plazas” se efectuarían sacrificios animales y se cocinaría el banquete funerario en honor de los difuntos.
  4. los muertos serían honrados con la presentación de *su* comida y *su* bebida.
  5. quizás al tiempo de presentar estas ofrendas a los difuntos, o antes o después, como parte del agasajo a los difuntos, se les homenajearía también con cantos y danzas.
  6. todos los asistentes, vivos y muertos, seguramente de acuerdo con un orden de edad y estatus, participarían del banquete.
  7. quizás tras nuevas ofrendas, los muertos serían devueltos a sus tumbas hasta la próxima vez.
  8. parte de las ofrendas y del banquete consumido sería dispuesto en el interior de la cámara sepulcral, para servir de alimento a los difuntos.

Vayamos por partes. Sabemos por los cronistas que durante el ritual funerario los muertos eran llevados a sus sepulcros en orden procesional (*v.gr.* Cieza [1553, cap. C] 1984: 357-358), sin embargo, no refieren las fuentes cómo los asistentes a estas celebraciones de difuntos se congregarían en torno a la *chullpa*. ¿Acaso la gente se iría congregando para llegar todos a la vez de manera igualmente procesional, o se trataría de un acceso desordenado? ¿Se congregarían todos al mismo tiempo, o pudiera ser que la gente se incorporase poco a poco? ¿Alguien acudiría antes, quizás la víspera, para adecuar el espacio ceremonial y preparar los restos de los difuntos<sup>7</sup>? Todas

---

<sup>7</sup> Aunque no aludan a ello las fuentes etnohistóricas y tampoco esté la arqueología en disposición de establecer su momento preciso, es de suponer que en algún momento habría de revisarse el estado de tales bultos funerarios o proceder a una reducción de restos. La cuestión es cuándo. ¿Antes de exhibirlos a la comunidad? ¿En ese mismo momento, como parte de las atenciones dispensadas a los difuntos-ancestros? ¿Al tiempo de volver a depositarlos en sus tumbas? Lamentablemente nos faltan respuestas para estas cuestiones.

estas posibilidades se derivan de la observación de diferentes rituales andinos actuales, aunque no deja de ser peligroso recurrir a la comparación etnográfica para resolver este punto.

Congregado el grupo, llega el momento de sacar a los muertos de su tumba a fin de hacerles partícipes de la fiesta en su honor y para favorecer esa interacción participativa que vendría a reforzar tal comunión entre vivos y muertos a partir de las ofrendas y el banquete.

Observando la arquitectura *chullparia* y atendiendo al hecho de que “todas [las *chullpas*] tienen las puertas al oriente, y tan bajas y estrechas como bocas de horno, que no se entre en ellas sino pecho por tierra” (Cobo [1653, Lib. XIV, cap. 18] 1964 II: 271-273) podemos hacernos una idea de lo complicado que en muchos casos sería sacar de ellas los bultos funerarios, quizás además deteriorados por el paso del tiempo o reducidos a un osario. Por eso, como ya he apuntado en otro lugar (Gil 2001b: 192-193), lo más probable es que la presencia de los muertos en este tipo de ceremonias estuviera marcada no por sus bultos funerarios sino por sus *malquis* (o *guahuquis* o *munaos*), sinécdoque del difunto materializada a través de un bultito compuesto de pelos, uñas, tejidos, hojas de coca y, quizás, algún abalorio que hubiera pertenecido a éste<sup>8</sup>. Así lo menciona P. J. de Arriaga, al indicar que es estos *malquis* a quienes se ofrecen alimentos, bebidas, cantos y danzas dentro del contexto de ceremonias en honor a los difuntos:

“están repartidos en la placa por Ayllos, y parcialidades, tienen consigo los cuerpos secos, y enteros de sus antepasados, que en los llanos llaman Munaos, y en la sierra Malquis, y los cuerpos que han sacado de la Iglesia, que parece que los vivos, y los

---

<sup>8</sup> “Cuando no pueden haber los cuerpos de los muertos, como he dicho, les cortan las uñas de los pies y las manos y unos pocos de cabellos; y esto, envuelto con un poco de coca y atado en un paño, lo llevan a enterrar en el lugar donde le han de hacer veneración”. En estos términos define Álvarez ([1588, cap. 202] 1998: 116) lo que es un *malqui*.

mueritos vienen a Juicio, traen todas sus Huacas particulares y los ministros mayores las Huacas comunes, a quien servían los vnos y los otros con las ofrendas q' tenían para ellas, los vestidos con q' hazían las fiestas, los plumajes con que se adornaban, las ollas, cántaros, y vasos de diversas maneras para hazer la *chicha*, y para bevella, y ofrecella a las Huacas, las trompetas de ordinario de cobre, y algunas vezes de plata, y caracoles muy grandes, y otros instrumentos con que convocaban a las fiestas, grande suma de tamborinos// muy bien hechos, que apenas ay muger que no trayga el suyo, para los taquies, y bayles, pues la multitud de cunas muy bien labradas de los pueblos de los llanos, y de cuernos de Ciervos, y de *Tarugas*, pellexos de Zorras, y de Leones de la sierra, y otras muchas cosas desta suerte, es menester vello, para creyó" (Arriaga 1621, capítulo I, f. 14).

Un inciso antes de continuar. Efectivamente, muchas de las estructuras *chullparias* están, como señala Cobo, orientadas al este, en dirección a la salida del sol, pero no siempre. Como ya he sintetizado en otras páginas (Gil 2002a: 213-230), no es infrecuente que las estructuras *chullparias* estén orientadas hacia los cerros más destacados del entorno, hacia lagos, lagunas y cursos de agua, controlando vías de acceso o vigilando campos de cultivo y/o corrales para el ganado o cruces de caminos, estén orientados o no al naciente. De todos estos acimutes han sido quizás los cerros aquellos que más han llamado la atención de los investigadores, preocupados por fijar la orientación de los vanos de las estructuras en relación con la orografía del entorno e incluso con la línea de horizonte (*v.gr.* Aldunate y Castro 1981: 133, 157 y [218]; Berenguer, Aldunate y Castro 1984; Gisbert, Jemio y Montero 1994). Sin embargo, tras mis trabajos sobre ritualidad paisajística y culto a los cerros en Nor Lipez (Potosí, Bolivia) (Gil 2008a) –donde he podido observar cómo se ofrenda a un *mallku* brindando con aquel que tiene situado enfrente– se me ocurre pensar si tal vez no sólo sea importante el cerro conectado visualmente con la abertura de la *chullpa*, sino también (o incluso más) aquel que ésta tiene a su espalda. Precisamente

hacia éste, el de detrás, será al que se postren quienes accedan a la cámara funeraria para extraer los cuerpos de los antepasados, y también aquél cuya sombra, influjo y poder se extienda sobre la *chullpa*, los difuntos y aquellos reunidos para honrarlos, que al brindar con sus muertos estarían a la vez brindando con el cerro ubicado a su frente (y asimismo tras la *chullpa*). Una hipótesis que, sin duda, habrá de ser contrastada desde estudios arqueológicos de paisaje aplicados a cada *chullpa* o *chullpar* particulares, y que amplía notoriamente el horizonte de conflictividad fijado entre el monumento y su entorno, así como las tensiones espaciales establecidas entre el paisaje sacralizado, los antepasados y sus descendientes.

Volviendo a esa hipotética secuencia de instantes *chullparios*, será el banquete funerario aquella parte de la celebración de difuntos en torno a las torres *chullpa* que mayor incidencia deje en el registro arqueológico. Un banquete funerario del que ya los autores coloniales dejaron testimonio detallado, indicando además que parte de los alimentos y bebidas eran depositados como ofrenda a los difuntos en el interior de sus tumbas. Así, a los testimonios citados en el epígrafe anterior, podrían sumarse las referencias hechas por Cobo respecto de cómo en el trascurso de estas celebraciones se cocinaba delante de la tumba el banquete que posteriormente compartirían vivos y muertos, y a través del cual se aspiraba igualmente a alimentar a las divinidades:

“para los muertos encendían lumbre delante dellos de cierta leña que tenían labrada y cortada muy pareja, y en ella quemaban la comida que a los cuerpos muertos habían puesto para que comiesen que era de lo que ellos mismos comían” (Cobo [1653, Lib. XIII, cap. X] 1964 II: 164).

“Item ofrendaban a sus dioses de sus comidas y bebidas, teniendo entendido que los comían ellos donde quiera que estaban; las cuales comidas llevaban a los cerros, y allí las quemaban y derramaban la *chicha*; y los que tenían cuidado de los cuerpos muertos de los señores, no

dejaban ningún día de darles de comer de la misma suerte que cuando eran vivos, quemando los manjares y derramando las bebidas. Porque tenían creído que donde el alma estaba recibía aquello y lo comía; y generalmente la forma de sacrificar las comidas era quemarlas y derramar en tierra la chicha" (Cobo [1653, Lib. XIII, cap. XXIII] 1964 II: 203).

En esta línea, enfatizando la comunión que entre los difuntos y sus herederos se establece mediante el banquete, Álvarez señala:

"Entierran asimismo con estos cuerpos todas las comidas secas que ellos usan –y échanles agua [=chicha] en la sepultura, que es su bebida–, llamándolos por sus nombres, diciendo: ‘fulano, padre mío, cómase esto que le doy’. De donde se deja entender, y de otras cosas que ya he dicho, que entienden los muertos estar en otra parte, donde pueden gozar de aquello, no como necesitados sino como gente que se goza del bien que les hacen y honra, y que pueden hacer bien a los que acá viven. Y así, con este fin les honran de todas las maneras dichas [caps. 159, 200-202]" (Álvarez [1588, cap. 203] 1998: 116).

Sin duda, estas prácticas explicarían la presencia de huesos de animales y otros objetos quemados en el interior de las torres *chullpa*. Así lo entendieron, por ejemplo, E. Vásquez, A. Carpio y D. Velasco (1935: 242) al mencionar manchas de cenizas y osamentas animales quemadas en el interior de varias de las torres *chullpa* de Tankatanka (Puno, Perú), o E. Nordenskiöld (1953: 97), para quien el cocinado de los sacrificios animales se realizaría fuera de las tumbas. También G. Squier ([1877] 1974: 211) registró la notable presencia de cenizas y fragmentos de cerámica en el interior de algunas *chullpas* de Sillustani (Puno, Perú), del mismo modo que R. Latcham (1915: 100, 216, 218) refiere la costumbre de quebrar o "matar" la cerámica ritual y funeraria, al tiempo que menciona la presencia frecuente de desperdicios culinarios en el interior de estructuras *chullparias*. Ofrendas y elementos de cocina y menaje que, por su parte, P. Marcoy entiende como

elementos diagnósticos para identificar el sexo del difunto:

"Cada muerto tenía junto a sí, a manera de provisiones y utensilios domésticos, mazorcas de maíz, un jarro para chicha, una cazuela y una cuchara. Si era un hombre, se añadía una honda, una macana o masa, aparejos de caza o de pesca y un rollo de trenzas de lana. Si era una mujer, se ponía a su lado un canastillo hecho con tallos de jarava, ovillos de lana de llama, lanzaderas y agujas de tejer hechas con largas espinas negras del *cactus quisco*" (Marcoy [1869] 2001: 139, cursiva en el original).

Por su parte, C. Aldunate y V. Castro (1981: 154) aluden a la exhumación del interior de gran número de las *chullpas* del sitio de Toconce (Antofagasta, Chile) no sólo de fragmentos de huesos animales quemados y muy fracturados, sino también de maíz carbonizado, malaquita y conchas marinas formando parte de terrones de ceniza. En esta tesitura, A. Bandelier (1904: 224, *cit. in* Ryden 1947: 403) refiere fogones y trazas de fuego en los alrededores de varias estructuras *chullparias* del entorno de Sillustani, lo cual reforzaría aún más esta hipótesis. Asimismo, trabajos arqueológicos desarrollados a fines del siglo XX en el perímetro de tres de las *chullpas* de la meseta de Cutimbo (Puno, Perú) han constatado la presencia asociada a dos de ellas de estructuras a manera de *altares*, especialmente construidas para la combustión de ofrendas (Figura 3). En torno a estas *mesas* de piedra trabajada, con forma cuadrangular y un tamaño en torno a los 50x50 cm, resultaría notable la cantidad de huesos de camélido, miniaturas de vasijas hechas en arcilla, pequeñas piezas de cobre y abundante cantidad de fragmentos de cerámica de tipo inca-local. La presencia de un total de 10 batanes en la superficie total excavada añadiría otro elemento más en esta constatación arqueológica de la práctica de alimentar a los difuntos y de comer con ellos como parte de los rituales funerarios andinos (Tantaleán y Pérez 2000: 32, 33). *Mesas* y fogones donde quemar las ofrendas en honor al o los difuntos, en total consonancia con el ritual apuntado a fines del siglo XVI por Pedro Pizarro:



**Figura 3.** Excavación perimetral de la chullpa 3 de Cutimbo (Puno, Perú).  
Frente al vano de acceso, mesa para ofrendas (Tantaleán y Pérez 2000: 33).

“Para los muertos hazíanles unas lumbres delante dellos de una leña seca que tenían labrada y cortada muy ygal, y muy seca, y encendida ésta, quemaban aquí todo aquello [= comida y bebida] que al muerto le auían puesto delante para que comiese de todo lo que ellos comían, que aquí en este fuego lo consumían.// Tenían también delante de estos muertos unos canxilonos grandes (que ellos llamauan birques<sup>9</sup>) de oro, u de plata, u de barro, cada uno como quería, y aquí echauan la chicha que al muerto le dauan, combidándose unos muertos a otros, y los muertos a los biuos, y los biuos a los muertos” (Pizarro [1571, cap. XV, ff. 52v-53] 1986: 89-90).

Por otro lado, este tipo de *mesas* y ofrendas sostienen la idea de un espacio sacralizado en torno a la estructura *chullparia*, centro de toda la actividad ceremonial desarrollada en honor a los difuntos en los términos expresados por Cieza ([1553, cap. C] 1984: 357, *vid supra*) al apuntar que “antes que enterrasen al muerto mataban las ovejas y ponían las asaduras en las plazas que tienen en sus aposentos”.

<sup>9</sup> Bizques en la edición de Lohmann, quien indica que en el original dice *verquis*, vasija de boca ancha para chicha.

“Plazas para los antepasados”<sup>10</sup> donde, para el caso concreto de las *chullpas* del Collo, apunta este mismo autor, “acostumbraban a hacer sus sacrificios y quemar algunas cosas, y rociar aquellos lugares con sangre de corderos y otros animales” (Cieza [1553, cap. LXIII] 1984: 266). Unos espacios sacralizados que en ocasiones estarían delimitados arquitectónicamente, como atestiguan, por citar sólo un par de ejemplos, algunas de las grandes torres monumentales de Sillustani (Puno, Perú) (Figura 4a) o de las mucho más modestas estructuras *chullparias* en Nor Lípez (Potosí, Bolivia) (Figuras 4b-c).

Dar de comer, pero también, como vemos, dar de beber a los antepasados; libaciones en su honor y consumo de chicha por parte de vivos y muertos de las que también se da cuenta en los dibujos de Guamán Poma (ver Figura 1). Entrarían así en juego los *queros* como elemento ritual vinculado a

<sup>10</sup> Tomo este concepto de “plazas para los antepasados” de A. Nielsen (2006), quien, al considerar su vinculación con la integración política segmentaria, la apropiación corporativa de los espacios y el culto a los antepasados, destaca el valor crucial de estos espacios socialmente construidos y arquitectónicamente delimitados en el contexto ideológico del Período Tardío surandino.



Figura 4a

Figura 4b



Figura 4c



**Figura 4.** Delimitación de espacios sacralizados (“plazas”) en torno a estructuras chullparias. (a) “Cullpa del Lagarto” en Sillustani (Puno, Perú) (Valadés 195: 46). (b y c) Chullpas rústicas del sitio Karal Inca (Santiago, Nor Lípez, Potosí, Bolivia) en chacras de papa hoy en desuso (Fotografías del autor); adviértase en ambas una mesa frente al vano de acceso de la chullpa en consonancia con la ilustrada en la Figura 3.

las estructuras chullparias y el culto a los antepasados. De tradición tiwanakota y origen incluso anterior, los vasos *quero* se convertirían en el recipiente más apreciado para ofrendar a las divinidades y para dar de beber a las momias de los difuntos, constituida ésta en una ceremonia participativa en la que muertos y vivos beben juntos. Algunos autores han citado su presencia como parte del ajuar funerario encontrado en el interior de torres *chullpa* (D'Orbigny [1839] 1945: 1521-1522; Nordenskiöld 1931: 96; Posnansky 1931: 95 *cit. in* Ponce 1993: 115). Sin embargo, desde la dialéctica exterior/interior que aquí me interesa, resulta aún más destacable su presencia incrustada en la fachada principal de algunas estructuras de adobe, justo sobre el vértice de la entrada, en la posición liminar que marca el umbral.

Así, C. Ponce (1993: 93-94, 97, 108-109, 115-117) registra en dos de las *chullpas* de Salla (La Paz, Bolivia) sendas hiladas de 7 y 10 agujeros, de un diámetro aproximado de 10 cm, a 50-60 cm por encima del vano de acceso, y en varios de los cuales todavía quedaban fragmentos de madera. El mismo acontecimiento observa en la *Chullpa* 1 de Totorá (La Paz, Bolivia), con 7 agujeros 45 cm por encima del vértice de la entrada, dos de los cuales conservarían parte de estos vasos. En iguales circunstancias se encontraron varios queros en los chullpares del río Lauca (Oruro, Bolivia), generalmente incrustados a una altura de 45 cm por encima del vano de acceso, en número de 2 ó 4, aunque excepcionalmente se registraran en una *chullpa* 6 agujeros en los que habrían sido empotrados sendos vasos (Gisbert, Jemio y Montero 1994: 441). En cualquier caso, diríamos para todos ellos que su función no habría sido la de constituir parte del ajuar funerario, aunque sí representarían un tipo concreto de ofrenda de dimensiones y alcance aún por profundizar. Si *a priori* pudiera pensarse en vasos rituales guardados de tal modo entre celebración y ofrenda, lo cierto es que en tal caso no hay razón para que no hubiesen sido mejor resguardados en el interior de la estructura funeraria. Por tanto, acaso esta presencia visible podría explicarse desde la exhibición de un

capital simbólico añadido a la construcción de la monumentalidad interior de la *chullpa*. A este respecto, y partiendo de la premisa de que las estructuras *chullparias* estuviesen funcionando única y exclusivamente como enterramientos de elite, T. Gisbert, J. C. Jemio y R. Montero (1994: 441), plantean la posibilidad de que su número pudiese estar relacionado con posiciones de estatus del difunto dentro de la comunidad o con oposiciones binarias *hanan/urin* o masculino/femenino. Del mismo modo, ante el hecho de que todos los queros encontrados se encuentren fracturados a ras de la fachada, supondrán estos autores una destrucción *ex profeso* como parte del ritual funerario, una práctica, sin embargo, de la que no hay constancia en las fuentes coloniales. En cualquier caso, constituye esta presencia de *queros* alojados sobre el umbral de algunas *chullpas* un acontecimiento *chullpario* extraordinario y falto de regularidad cuya función deberá resolverse a la luz de nuevos hallazgos y de análisis más minuciosos. ¿Pudiera pensarse en la posibilidad de que se dé de beber a los muertos dando de beber a su tumba?

Terminadas las celebraciones, los muertos serían devueltos a sus tumbas, muy probablemente siguiendo para ello un orden y una jerarquía establecidos, sin que las fuentes digan absolutamente nada a este respecto. Y en este punto, nuevamente, el paisaje y el horizonte de conflictividad establecido entre el monumento funerario y su entorno. Después de compartir momentáneamente espacios y alimentos con los vivos, los muertos vuelven a su lugar, son nuevamente alojados en el interior de esas estructuras visualmente alineadas con elementos señeros del paisaje (cerros y lagunas, fundamentalmente). Considerando entonces el doble sentido que en quechua mantienen los términos *achachila* y *apu*, como en aymara *mallku*, a la vez cerro y ancestro, me parece que el paisaje localizado tras de la estructura *chullparia* vuelve a cobrar especial significación. Si antes he señalado que, de acuerdo con esta visual, las ofrendas destinadas a los difuntos sacados de sus tumbas y apoyados contra ellas llegan al mismo tiempo a los cerros



del paisaje que queda a su espalda, cabría pensar –y asumo que la idea está cargada de simbolismo extra– que al devolver el cuerpo/*mallqui* al interior de la cámara sepulcral se está entregando un *achachila/apu/mallku* a otro, poniendo así en comunión al antepasado con el cerro. Si pensamos además que estos muertos pudieran haber alcanzado el estatus de ancestro –quizás incluso ancestro fundador– no estaríamos sino enlazando con esa idea de P. Duviols (1976: 89) según la cual los restos mortuorios de un ancestro al que se tributan homenajes y/o se rinde culto vendrían a funcionar como *pacarina* (lugar –mítico– de origen). En este sentido, apunta F. Duchesne (2005: 422-423) que el muerto adquiere la ancestralidad ayudado por las ofrendas de sus sobrevivientes, después de un difícil viaje que le conduce hasta el lugar donde moran *sus* antepasados, y que suele corresponderse asimismo con el lugar de origen del grupo; una *pacarina*, señala este autor, muy a menudo asimilada a un cerro, hasta donde camina el difunto a menudo por debajo de la tierra, por las aperturas, las bocas abiertas de la tierra. En consecuencia, la cuestión es si los restos funerarios de ese antepasado no actuarían entonces como metonimia, e incluso sinécdoque, de aquel cerro al que, a través de la *chullpa*-en-el-paisaje, ha quedado monumentalmente vinculado. De ser así, en el fenómeno *chullpario* se estarían dando cita el culto a los antepasados y el culto a los cerros, viéndose por tanto ampliado con creces su dimensión monumental, aunque ésta es una idea sobre la que deberemos seguir trabajando.

### Consideraciones finales

Al tenor de lo hasta aquí expuesto, y sobre todo a partir de esta última hipótesis, resolveré que la monumentalidad de las estructuras *chullparias* va mucho más allá del propio monumento en sí. Es más, al margen de sus características arquitectónicas y/o de su emplazamiento en el paisaje, me atreveré incluso a plantear que la verdadera monumentalidad de las torres *chullpa* queda definida en tanto en cuanto constituyen el lugar de reposo de los antepasados.

Qué duda cabe de que el monumento funerario se torna pieza clave a efectos de construcción del paisaje y de legitimación territorial a través de la monumentalización de la muerte, como ya he tratado en otras ocasiones (Gil 2001c, 2002a). Sin embargo, a efectos de culto a los antepasados, el monumento pasará a carecer de valor en el momento que deje de albergar a los difuntos del grupo. Roto entonces el vínculo establecido entre los vivos, el monumento funerario y los muertos a través de los ritos funerarios y las celebraciones de difuntos, la estructura *chullparia* será resemantizada desde otros puntos de vista, convirtiéndose así en meros marcadores en el paisaje, en espacios del miedo<sup>11</sup>, etc. Quizás por ello autores como A. Bandelier (1910: 241) o F. Mateos (en Cobo [1653] 1964 II: 273 nota 19, 275 nota 21) rechazaron la voz *chullpa* para aludir a la estructura *chullparia*, reivindicando el término en exclusividad para el bulto funerario en ellas alojado; más aún, Ludovico Bertonio ([1612] 1984, parte II: 92) especifica en su *Vocabulario de lengua aymara* que “*chullpa*” es el serón donde se envuelve el cadáver antes de introducirlo en su sepultura. Así, relaciones metonímicas que complican la semántica del fenómeno *chullpario* por su propia polisemia.

En este sentido, y dejando al margen las grandes *chullpas*-mausoleo interpretadas como enterramiento de las elites y el manejo del fenómeno *chullpario* desde estrategias territoriales de índole geopolítica, la verdadera monumentalidad de las *chullpas* vendría dada por aquello que contienen: el *ethos* del grupo, que a través de su forma peculiar y su protagonismo en la construcción de paisajes

---

<sup>11</sup> Precisamente el hecho de que las estructuras *chullparias* contuvieron (o pueden aún contener) restos funerarios pertenecientes a otras épocas es lo que las convierte hoy en “espacios del miedo” que requieren de un respeto y un tratamiento especial por parte de las comunidades actuales (Gil 2008b: 154-163); un miedo que asimismo exige ser resignificado y vencido en el presente cuando el monumento arqueológico adquiere un valor patrimonial y cobra peso dentro de las expectativas locales de un desarrollo que ha de conjugar forzosamente la modernidad con la tradición y el respeto a los antepasados (Gil 2006: 206, s/f).

sociales –eso que en otro lugar llamé *soluciones chullaprias* (Gil 2002a)– contribuye a expresar a través del culto a los antepasados. Y aquí es donde la dialéctica interior/exterior cobra especial sentido, sobre todo si establecemos una proxémica de ese exterior. Por un lado, el exterior más próximo a la tumba, marcado por ese espacio acotado donde se llevan a cabo las fiestas-rituales funerarias; un exterior íntimo, propio, de comunión entre unos vivos y sus muertos. Por otro, ese otro exterior visible en el paisaje, pantalla de expresión de la identidad de ese grupo en cuestión frente a los otros, legitimando modalidades de acceso a y de explotación de los recursos, funcionando incluso como hitos o mojones territoriales. Volviendo a la distinción establecida al principio, 1) legitimidad político-étnico-territorial en el caso de esas *chullpas*-mausoleo sobre las que se articula el modelo de “tumbas reales”; y 2) legitimidad “doméstica” (a falta de encontrar otro término mejor) sobre los campos de cultivo, los pastos y los corrales de ganado en el caso de esas concentraciones de *chullpas* más rústicas que sirven de base al modelo de “ayllus de sepulcros abiertos”. En función de ello, por supuesto, según el ritual funerario correspondiente a cada muerto y por tanto asociado a cada tipo de *chullpa*, distintos *instantes chullparios*.

No perdamos entonces de vista los *horizontes de conflictividad* planteados, por un lado, a partir de la interrelación monumento-entorno, y a la vez, considerando la unidad del propio monumento, desde la dialéctica exterior/interior. Recordemos lo apuntado acerca de las contribuciones de los parientes al banquete en honor de los difuntos y de cómo estas celebraciones se desarrollarían en las cercanías de la torre *chullpa*, un espacio a veces incluso delimitado por un pequeño murete perimetral. Ahora bien, ¿quién participaría realmente de tales celebraciones?

Las Casas ([1552-1561?, Lib. III, cap. CCXLIX] 1967 II: 571, *vid supra*) señala que los *chullpares* “parecían otro pueblo muy poblado”, para añadir a continuación que “cada uno tenía la sepultura de su abalorio y linaje”. Más concretamente, Cobo señala:

“es de notar que no todos los vivos hacían veneración generalmente a todos los muertos, ni todos sus parientes, más de aquellos que descendían dellos por línea directa. De manera que cada uno tenía cuenta con su padre, abuelo y bisabuelo hasta donde alcanzaba con la noticia; pero no la tenía con el hermano de su padre ni de su abuelo<sup>12</sup>, ni se tenía ninguna con los que habían muerto sin dejar sucesión. Y sacando de raíz la causa desta costumbre, hallo yo que también tuvieron en esto en cuenta con la segunda causa, como en todas las otras cosas, por lo cual reverenciaban a todos aquellos que habían sido causa de su ser, haciendo la cuenta desta suerte: si aquel no fuera, no fuera yo; y así, en la veneración de los cuerpos tenían su distribución, líneas y orden; que era carga bastante para que estuviesen bien ocupados cuando no tuviesen otra” (Cobo [1653, Lib. XII, cap. XI] 1964 II: 165).

Con ello, quedaría de manifiesto el protagonismo de los difuntos en la consolidación social e identitaria grupal para los miembros del ayllu y de la importancia en el mundo andino del culto a los antepasados de cara a la reproducción social. En otros términos, como aquel fue, yo soy, de manera que el difunto tendrá que seguir siendo para que yo permanezca. He aquí la importancia social del ancestro legitimador y de ese culto a los antepasados articulado a partir de los cuatro pilares que constituyen el conjunto social, los recursos comunales, el parentesco y el ancestro, siendo este último el que dé coherencia e imprima unidad a los otros tres. Por este motivo es condición *sine qua non* que los difuntos estén alojados en el monumento funerario, para permitir las visitas de sus descendientes y la celebración de fiestas en su honor donde vivos y muertos compartan comida y bebida.

---

<sup>12</sup> En relación con este punto de tumbas adscritas a linajes, resulta curioso el dato recogido por Franco y González (1936: 1982-183) acerca de cómo una de las estructuras *chullparias* de la colina Wakani-Wichinka es nombrada por los indígenas de la región de Pomata (Puno, Perú) como *Lari Amaya*, tumba del tío, de los tíos o de los padrinos, frente a las otras dos torres de la misma colina, conocidas como *Tara Amaya*, tumba de los Tara, gentilicio aplicado a los habitantes de la región.

En consecuencia, será a partir de la asociación entre el ritual y los monumentos funerarios como, desde un *illo tempore ab origine*, se organice el espacio social del grupo; un espacio entendido en términos de paisaje construido y territorio legitimado, pero sobre todo un espacio sagrado (o cuando menos sacralizado) que dote de sentido a estas otras dos acepciones. Resultará entonces desde su sacralización en tanto punto de reunión de la comunidad de vivos y muertos como la estructura chullparia adquiera sentido de cara a concentrar la identidad grupal y regir los comportamientos espaciales. Sin lugar a dudas, las torres chullpa suponen un espacio para los muertos, pero al mismo tiempo construyen un entorno donde vivos y muertos interactúan a través de las celebraciones de difuntos, siendo así como su monumentalidad quede reforzada, si no incluso fundamentada.

En estos términos, las estructuras chullparias constituyen un referente de racionalidad espacial que, desde una doble dialéctica exterior/interior y propio/ajeno, remite a factores ideológicos y simbólicos que materializan el culto a los antepasados en el monumento funerario y, muy especialmente, los restos mortuorios albergados en su interior. De ahí que en un momento dado haya hablado de una *monumentalidad interior* de las torres chullpa.

En resumidas cuentas, lo que he intentado en estas páginas ha sido traspasar la condición material del registro arqueológico en pos de presentar las bases rituales/ceremoniales de un tipo de racionalidad cultural particular que permite asociar las estructuras *chullparias* con el culto a los antepasados. Es por ello que en esta ocasión he preferido dejar completamente de lado la dimensión formal del monumento funerario y prestar toda mi atención a la práctica social reproductiva de honrar a los difuntos, de mantenerlos vivos en este mundo a través de las relaciones de reciprocidad establecidas entre los vivos y sus muertos; todo ello a partir de determinados "instantes".

Desde estos parámetros, he privilegiado la acción de dar de comer y beber a los muertos

como parte fundamental de estas celebraciones en honor de los difuntos desarrolladas en torno a las estructuras *chullparias*, considerando el papel simbólico de unas ofrendas alimentarias que a su vez los ancestros retribuirían cuidando del grupo e influyendo positivamente en su destino. De aquí la necesidad de cuidar de los bultos funerarios y los *malquis*, porque en caso contrario, sintiéndose descuidados los muertos, su influencia sobre el grupo se tornaría negativa y peligrosa. Así, la interacción entre vivos y muertos se convierte en eje fundamental sobre el que consolidar la coherencia y la identidad de la comunidad y, al mismo tiempo, asegurar su continuidad. En este sentido, mi resolución de que la verdadera monumentalidad de las torres chullpa viene dada por su naturaleza de contenedor de los antepasados, una monumentalidad conceptual, se entiende, pues sería absurdo por mi parte obviar otro tipo de monumentalidades formales y arquitectónicas presentes en determinadas torres, y que sin duda remiten a otro tipo de valores y/o capitales simbólicos.

Interactuar con los muertos no consiste en dejar unas flores sobre su tumba, sino en hacerlos partícipes activos de *su fiesta*. De ahí el acto de alimentarles, renovarles sus vestidos y ornamentos, de danzar en torno a ellos, de hacer todo esto *con ellos*, marcando además una proxémica del espacio entre el interior de la cámara sepulcral, el exterior donde vivos y muertos van a interactuar, y el umbral que separa ambos espacios. Una dialéctica espacial que abarca además al entorno donde se emplaza el monumento funerario, y que incluso se proyecta más allá, hacia el paisaje construido al frente y/o tras éste; un paisaje marcado fundamentalmente por los cerros, que generalmente funcionan a la vez como lugar de origen (*pacarina*) y última morada,

Así, y para terminar, una tensión espacial que a partir de diferentes "instantes" remarca un complejo abanico de dicotomías entre lo propio y lo ajeno, lo sagrado y lo profano, el ritual y la celebración, y que contribuye a definir una monumentalidad chullparia articulada a partir del culto a los antepasados.

## Referencias bibliográficas

ALDUNATE, C. y V. CASTRO (1981) *Las chullpa del río Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa superior. Período Tardío*. Tesis de Licenciatura en Arqueología, Universidad de Chile, Santiago.

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

ARRIAGA, P. J. (1621) *La extirpación de la idolatría en el Perú*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/57961663656463163754491/index.htm>

BANDELIER, A. (1904) *On the relative antiquity of ancient Peruvians burials*, Bulletin of the American Museum of Natural History N° 20. Nueva York.

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

BERENGUER, J., C. ALDUNATE y V. CASTRO (1984) *Sacralidad en Toconce: ayer y hoy*, en Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena.

BERTONIO, L. ([1612] 1984) *Vocabulario de la lengua aymara*, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, Cochabamba. (Ed. facsimilar).

CANALS, S. (1955) *Las civilizaciones prehispánicas de América*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

CIEZA DE LEÓN, P. ([1553] 1984) *La crónica del Perú* (M. Ballesteros ed.). Crónicas de América N° 4, Historia 16, Madrid.

COBO, B. ([1653] 1964) *Historia del Nuevo Mundo. Obras del P. Bernabé Cobo* (F. Mateos ed.) [1956], 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles – Atlas, Madrid

D'ORBIGNY, A. ([1839] 1944) *El hombre americano*. Editorial Futuro, Buenos Aires.

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

DUCHESNE, F. (2005) *Tumbas de Coporaque. Aproximaciones a concepciones funerarias collaguas*. Bulletin del IFEA N° 34(3): 411-429, Lima.

DUVIOLS, P. (1976) *Religión y represión en los Andes en los siglos XVI y XVII*, en *Etnocidio a través de las Américas* (R. Jaulin ed.), Siglo XXI, México, 84-94.

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

GIL, F. M. (2001a) *De 'tumbas reales' al concepto de 'ayllus de sepulcros abiertos'*. *Memoria de casi dos siglos de arqueología del fenómeno chullpario*, Arqueoweb N° 3(3), diciembre de 2001, [http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero3\\_3/conjunto3\\_3.htm](http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero3_3/conjunto3_3.htm), Madrid.

\_\_\_\_\_ (2001b) *Secuencia y consecuencia del fenómeno chullpario. En torno al proceso de semantización de las torres chullpa*, Anales del Museo de América N° 9: 165-199, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2001c) *Ideología, poder, territorio. Por un análisis del fenómeno chullpario desde la Arqueología de la Percepción*, Revista Española de Antropología Americana N° 31: 59-96, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2002a) *Acontecimientos y regularidades chullparias: más allá de las tipologías. Reflexiones en torno a la construcción de un paisaje chullpario*, Revista Española de Antropología Americana N° 32: 207-241, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2002b) *Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. (Una discusión orientada al manejo del Tiempo y el Espacio)*, Anales del Museo de América N° 10: 59-83, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2003) *Manejos espaciales, construcción de paisajes y legitimación territorial: en torno al concepto de monumento*, Complutum N° 14: 19-38, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2006) *Cuando vengan los turistas... Ruinas arqueológicas, turismo y expectativas locales de futuro en Nor Lípez (Dpto. Potosí, Bolivia)*, Textos Antropológicos N° 15(2): 197-228. La Paz.

\_\_\_\_\_ (2008a) *A la sombra de los mallkus. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lípez (Potosí, Bolivia)*, Revista Española de Antropología Americana N° 38(1): 217-238, Madrid.

\_\_\_\_\_ (2008b) *Un pueblo sitiado: miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social*

de una comunidad surandina, en *Antropologías del miedo. Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón* (G. Fernández y J. M. Pedrosa eds.), Calambur, Madrid, 145-196.

\_\_\_\_\_ (s/f) *Cuando los ideales de progreso se impusieron al miedo. Modernidad, arqueología, turismo y transformaciones del pensamiento local en torno a las ruinas (Nor Lipez, Potosí, Bolivia)*, en *Espacios del miedo y etnografía de lo fantástico en las fronteras amerindias de la globalización* (F. Gil comp.), Memorias del Simposio ANT-17 del 52 Congreso Internacional de Americanistas, en preparación.

GISBERT, T., J. C. JEMIO y R. MONTERO (1994) *El señorío de los Carangas y los chullpares del río Lauca*, Revista Andina N° 12(2): 427-485, Cuzco.

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

ISELL, W. H. (1996) *Mummies and mortuary monuments. A postprocesual prehistory of Central Andean social organization*, University of Texas Press, Austin, Texas.

LAS CASAS, B. de ([1552-1561?] 1967) *Apologética historia sumaria* (E. O'Gorman ed.), 2 vols. Universidad Autónoma de México, México.

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

MARCOY, P. ([1869] 2001) *Viaje a través de América del Sur, del océano Pacífico al océano Atlántico*, IFEA - BCRP - PUCP - CAAP, Lima.

MERCADO DE PEÑALOZA, P. ([1583] 1965) *Relación de la provincia de Pacajes* Relaciones geográficas de Indias-Perú, tomo I, pp. 334-341, Biblioteca de Autores Españoles - Atlas, Madrid.

MOLINA, C. de ([1575?] 1989) *Relación de las fábulas i ritos de los incas hecha por...* (P. Duviols ed.), en *Fábulas y ritos de los incas* (H. Urbano y P. Duviols eds.), Crónicas de América N° 48, Madrid: Historia 16, Madrid, 45-134.

MURÚA, M. de ([1613] 1987) *Historia general del Perú [del origen y genealogía real de los reyes incas...]*

(M. Ballesteros ed.), Crónicas de América N° 35, Historia 16, Madrid.

NIELSEN, A. E. (2006) *Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las transformaciones políticas preincaicas en los Andes circumpuneños*, Estudios Atacameños N° 31: 63-89, San Pedro de Atacama.

NORDENSKIÖLD, E. (1931) *Ancient inca lacquer work*, Comparatives Ethnographical Studies N° 9: 95-100, Göteborg.

\_\_\_\_\_ (1953) *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*, Biblioteca Paceaña - Alcaldía Municipal, La Paz.

PIZARRO, P. ([1571] 1986) *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (G. Lohmann ed.), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

POMA DE AYALA, F. G. ([1615] 1987) *Nueva crónica y buen gobierno* (J. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste eds.), 3 vols., Crónicas de América N° 29, Historia 16, Madrid.

PONCE SANGINÉS, C. (1993) *Investigaciones arqueológicas en Salla y Titora*, Pumapunku N° II (5-6): 88-162. La Paz.

POSNANSKY, A. (1931) *Leyendas prehispanicas sobre dos kerus*, Revista de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán N° 281: 93-100, Tucumán.

RAMOS GAVILÁN, A. ([1621] 1976) *Historia de Nuestra Señora de Copacabana* (A. Valencia Zegarra ed.), Academia Boliviana de la Historia, La Paz.

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

SQUIER, E. G. ([1877] 1974) *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*, Los amigos del Libro, La Paz.

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

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

VALADÉS, M<sup>a</sup> del C. (1996) *Sillustani. Necrópolis preinca del Collasuyu*, Revista de Arqueología N° XVII(177): 40-51, Madrid.

VÁSQUEZ, E., A. CARPIO y D. E. VELASCO (1935) *Informe sobre las ruinas de Tankatanka*, Revista del Museo Nacional N° IV(2): 240-244, Lima.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, A. ([1630] 1992) *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (B. Velasco Bayón ed.), 2 vols. Crónicas de América N° 68, Historia 16, Madrid.