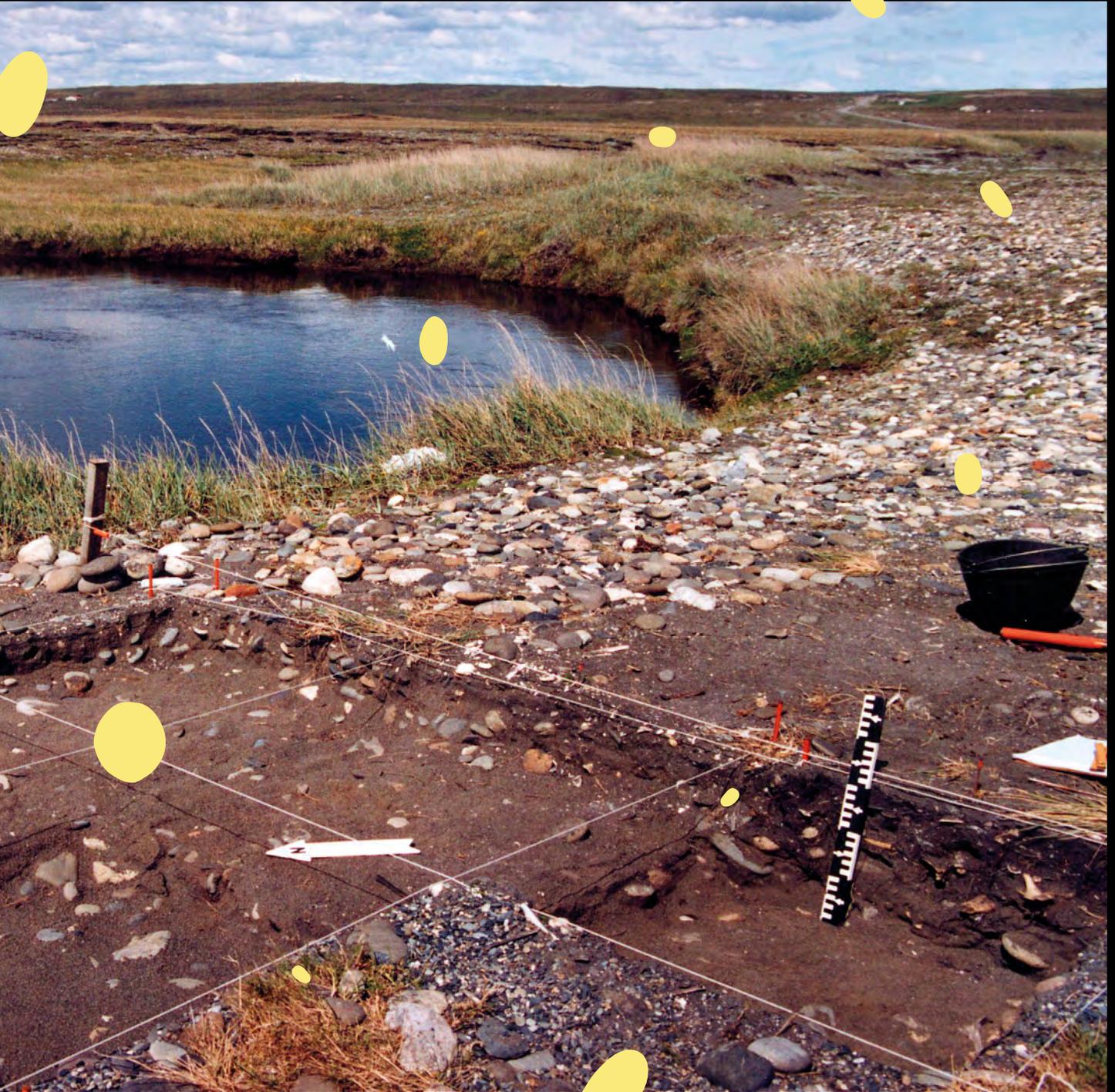


BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE **ARQUEOLOGIA**

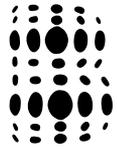


52

JULIO 2022



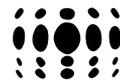
Sociedad Chilena de Arqueología



**BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE
ARQUEOLOGIA**

52

JULIO 2022



Sociedad Chilena de Arqueología

SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

(Período 2021-2022)

Directorio: Marcela Sepúlveda, Elisa Calás, Danisa Catalán, Valentina Varas y Francisca Fernández.

www.scha.cl

Editor: Benjamín Ballester. Universidad de Tarapacá, Arica, y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. benjaminballesterr@gmail.com

Editor de Estilo: Alexander San Francisco. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. alexsanfrancisco@gmail.com

Editor Web: Víctor Méndez, Laboratorio de Antropología y Arqueología Visual, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, victor.m.m@gmail.com

Diseño y diagramación: Sebastian Contreras, sea.contreras@gmail.com

Comité Editorial

Francisco Gallardo, Escuela de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. fgallardoibanez@gmail.com

Carolina Agüero, Sociedad Chilena de Arqueología. caritoaguero@gmail.com

Daniel Quiroz, investigador del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. daniel.quiroz@patrimoniocultural.gob.cl

Leonor Adán, Profesora de la Escuela de Arqueología, Sede Puerto Montt, de la Universidad Austral de Chile. ladan@uach.cl

Francisco Garrido, Curador de Arqueología del Museo Nacional de Historia Natural de Chile. francisco.garrido@mnhn.gob.cl

Andrea Seleenfreund, jefa de Carrera de Antropología, Escuela de Antropología, Geografía e Historia, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. aseleenfreund@academia.cl

Axel Nielsen, Investigador Principal y Profesor Titular del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de La Plata. anielsen@fcnym.unlp.edu.ar

Christina Torres, Chair y Profesor de la University of California, Merced. christina.torres@ucmerced.edu

José Luis Martínez, Profesor Titular de la Universidad de Chile. jomarcer@u.uchile.cl

Lorena Sanhueza, Académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. loresan@uchile.cl

Andrés Troncoso, Profesor Titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile. atroncoso@uchile.cl

Norma Ratto, Profesora Asociada del Instituto de las Culturas (UBA-CONICET), Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. nratto@filo.uba.ar

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Desde el año 2022 es de tiraje bianual y tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativos a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas. Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología.

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología está indizado en Anthropological Literature y Latindex-Catálogo.

Toda correspondencia debe dirigirse al Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, al correo electrónico schaboletin@gmail.com o a través de www.boletin.scha.cl.

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología

ISSN impresa 0716-5730

ISSN electrónica 2735-7651

DOI: 10.56575/BSCHA.0520022

Julio 2022

Portada: Excavación del sitio de Marazzi 32 en Tierra del Fuego, cortesía de Mauricio Massone.

ÍNDICE

05-08. Editorial

Dossier: Arqueología y ontología

10-11. Ontología y arqueología. Presentación epistémica

Francisco Gallardo

12-42. Paisajes corporales y ontología(s). Una propuesta desde los objetos e imágenes antropomorfas de Rapa Nui

Felipe Armstrong

43-80. Chullpas equivocadas. Una arqueología de las diferencias ontológicas

Axel E. Nielsen

81-104. Ontología, modos de existencia y tecnologías: propuestas para un acercamiento relacional en arqueología

Andrés Troncoso, Felipe Armstrong y Francisca Moya

105-128. Arqueología social y ontología crítica

Francisco Gallardo

129-138. Lección de barro y la antropología del ritmo

Francisco Vergara

139-147. Comentario al dossier Arqueología y ontología.

Procesando el giro ontológico desde las arqueologías del cono sur

Estefanía Vidal Montero

Obituarios

149-159. In memoriam Arturo Rodríguez Osorio (1932-2020): enseñar, humanamente, desde la sencillez

Carlos González Godoy

160-161. Vicki eternamente...

Directorio SCHA

162-167. Reconocimiento María Victoria Castro Rojas. XXII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Puerto Montt

Leonor Adán

168-169. Recuerdos de Victoria Castro

Mauricio Massone

170-171. Los caminos, el caminar y la arqueología. En homenaje a Victoria Castro

Javiera Letelier Cosmelli

172. María Victoria Castro: maestra y madre; arqueóloga y etnógrafa; desierto y mar; sol y luna; colibrí y delfín; energía y espíritu

Felipe Rubio Munita

173-179. El encuentro de Victoria Castro y Annette Laming-Emperaire (1965). Un puente casual entre filosofía y arqueología

Javiera Carmona Jiménez

180. A la profesora Victoria

Gregorio Calvo García

181-185. Desde la ternura feminista: un homenaje a María Victoria Castro Rojas

Catalina Soto Rodríguez

186-187. Victoria Castro Rojas (1944-2022): la gran maestra de la arqueología chilena, andina y sudamericana

Carlos González Godoy

188-189. Carta de Apoyo para la Profa. María Victoria Castro, dirigida a la Sra. Adriana Delpiano

Nicole Sault

191-196. Instrucciones para autores y autoras



DOSSIER
ARQUEOLOGÍA Y ONTOLOGÍA



CHULLPAS EQUIVOCADAS. UNA ARQUEOLOGÍA DE LAS DIFERENCIAS ONTOLÓGICAS

Axel E. Nielsen¹

Resumen

Tomando como punto de partida el doble significado del término chullpa (un tipo de sepulcro y míticos seres presolares), se ensaya un acercamiento arqueológico a prácticas basadas en una concepción activa de la materialidad y no lineal del tiempo. Primero se argumenta que la equivalencia entre chullpa y sepulcro, común en la disciplina, es una traducción errónea de las referencias que hacían los informantes andinos de ciertos agenciamientos que asociaban difuntos, torres o cámaras y fuerzas del mundo interior bajo lógicas de ancestralidad, referencias que eventualmente cobraron expresión mitológica en los *chullpa* como habitantes de un mundo presolar. Luego se aprovecha el caso de las chullpas (cámaras y torres) de Lípez (Potosí, Bolivia) para explorar los poderes que ejercían estas estructuras en su interacción con los humanos (*runakuna*), tomando

Abstract

Taking the two meanings of the term chullpa (a sepulcher and mythical pre-solar beings) as a point of departure, I try an archaeological approach to practices based on a conception of active materiality and non-linear time. Firstly, I argue that the equation chullpa=sepulcher, common in the discipline, is a miss-translation of the references that Andean informants made to certain assemblages which associated the dead, towers or chambers, and forces of the inside-world under logics of ancestry, references which eventually found mythological expression in the chullpa of the presolar world. Then I focus on the chullpas (towers and chambers) of Lípez (Potosí, Bolivia) to explore the powers which these features deployed in their interactions with humans (runakuna), taking into consideration their materiality, their contexts, and the activities in which they participated

1. CONICET - Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Argentina. axelnielsen@gmail.com

en consideración su materialidad, sus contextos y las actividades en que participaron durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío. Finalmente se presentan versiones actuales del mito de los *chullpa* registradas en Lipez y algunas prácticas que los relacionan con las torres y cámaras, para concluir que el poder emergente de estos agenciamientos continúa vigente.

Palabras Clave: Chullpas, materialidad, agenciamiento, arqueología de Lipez.

during the Late Intermediate and Late periods. Lastly, I present current versions of the chullpa myth recorded in Lipez and some practices which relate them with the towers and chambers, concluding that the power of these assemblages is alive.

Keywords: Chullpas, materiality, assemblage, archaeology of Lipez.

En la literatura antropológica andina, el término “chullpa” tiene dos significados distintos, aunque relacionados. Por una parte, refiere a un tipo de arquitectura (torres o cámaras en abrigos rocosos) que fue empleada principalmente con fines funerarios, durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío (PIT y PT) en las tierras altas de los Andes, desde la sierra norte de Perú hasta el norte de Chile y el noroeste de Argentina. Las chullpas, confeccionadas en piedra o tierra, se destacan entre otras construcciones de su época por la solidez y esmero con que fueron confeccionadas, algo que llamó poderosamente la atención de los conquistadores europeos, quienes se asombraron al ver “cómo los vivos se daban poco por tener casas grandes y galanas, y con cuanto cuidado adornaban las sepulturas donde se habían de enterrar, como si toda su felicidad no consistiera en otra cosa” (Cieza 1984 [1553]: 266). En los Andes circumpuneños, el mismo nombre se aplica también a torres y cámaras contemporáneas y formalmente similares a las anteriores que generalmente no fueron utilizadas con fines funerarios.

Por otra parte, de acuerdo a un mito ampliamente difundido entre los habitantes de un ámbito geográfico similar, los *chullpa*² eran seres que habitaban el mundo en otro tiempo, cuando la luna era la única fuente de luz. Al salir el sol por primera vez, los *chullpa* buscaron refugiarse de la luz y el calor en el interior de la tierra, aunque muchos perecieron en el intento, por lo que hasta hoy se los encuentra convertidos en momias junto a sus pertenencias en cuevas, en ollas o en sus “casitas” (las chullpas), las que se constituyen en testimonios tangibles de la veracidad del mito. Los *chullpa*, sin embargo, no parecen haber abandonado este mundo por completo; algunos grupos se consideran sus descendientes (Métraux 1931), mientras que otros sostienen que algunos *chullpa* siguen vivos o pueden dañar severamente a quienes se acercan a los lugares donde se encuentran sus restos (*chullperíos*) sin el debido respeto (Sendón 2010).

Entonces, podría decirse que los significados actuales de “chullpa” remiten a dos formas inconmensurables de concebir y relacionarse con el mundo. Una arqueológica basada en la ontología naturalista y moderna (Descola 2013; Latour 1993), como la que da sustento a la disciplina, identifica funcionalmente objetos (p.e. sepulcros) que como vestigios de actividades pasadas pueden informar sobre las características de sociedades que ya no existen. La otra, propia de los pueblos andinos, parte de una comprensión activa de la materialidad y no lineal del tiempo, para dar cuenta de su historia y del potencial transforma-

2. Para distinguir estas acepciones, a lo largo del texto uso la/s *chullpa*/s para designar la forma arquitectónica, el/los *chullpa* para aludir a los seres pre-solares y “lo *chullpa*” para referirme al agenciamiento que el presente trabajo se propone investigar. Al citar textualmente, respeto la grafía original.

dor que mantiene en el presente. Hasta ahora, la arqueología y la etnografía han tendido a ocuparse de cada una de estas acepciones por separado, sin profundizar en su origen o en las diferencias ontológicas que subyacen a ellas (Cf. Rivet y Tomasi 2016; Villanueva *et al.* 2018). En este ensayo abordo estos temas conjugando ambas perspectivas, la arqueológica y la mito-histórica.

Mi hipótesis inicial es que la equivalencia entre chullpa y sepulcro (o torre/cámara), que establecieron los viajeros europeos del siglo XIX -tal vez ya los testigos de la conquista en el siglo XVI- y consolidaron luego los arqueólogos, fue una traducción errónea de las referencias que hacían los informantes andinos a un poder emergente de las relaciones entre determinadas formas arquitectónicas, difuntos, seres humanos y otras entidades de diversa naturaleza. Partiendo de esta idea, me interesa indagar sobre la naturaleza de ese poder tal como lo entendieron práctica y discursivamente los andinos en distintas épocas (PIT, PT, actual), controlando en lo posible la *equivocación* (Viveiros de Castro 2004a) que implica la imposición de categorías modernas para su traducción. Con este objetivo, ensayo un análisis arqueológico de las chullpas de Lízpez que toma en consideración los sentidos andinos de la materialidad y el tiempo expresados en el mito y otros conceptos relacionados (p.e. *wak'a*). Más allá del caso particular, este ejercicio se propone contribuir a la reflexión sobre las posibilidades de acercarnos arqueológicamente a otras formas en que los seres humanos se posicionaron en el mundo, tensionando así nuestro propio sentido de la realidad. Una arqueología de las diferencias ontológicas así planteada, requiere conceptos y métodos capaces de visibilizar y hacer inteligibles prácticas y configuraciones materiales que no se ajustan a las categorías empleadas habitualmente por la disciplina y, especialmente, a las premisas cartesianas que la sustentan.

Una herramienta útil para un proyecto de estas características es el concepto deleuziano de “agenciamiento” (francés *agencement*, inglés *assemblage*), que propone pensar la agencia no como una capacidad inherente a entidades individuales (humanas o no), sino como una propiedad emergente de colectivos de cosas de diversa naturaleza ensambladas contingentemente en las prácticas (Antczak y Beaudry 2019; Hamilakis y Jones 2017; Harris 2018). Bajo esta mirada, el poder no reside exclusivamente en los seres humanos, sus intenciones y facultades simbólicas, sino que se encuentra distribuido en un campo ontológicamente heterogéneo cuyos componentes se corresponden (Ingold 2017), afectándose mutuamente en virtud de sus propiedades materiales, de las posibilidades (*affordances* [Gibson 1979]) que ofrece su corporalidad. De este modo, el concepto pone énfasis en la vitalidad del mundo material (Bennett 2010), en los principios que lo gobiernan y en el modo en que

las cosas habilitan, sugieren, impulsan o resisten las subjetividades, ideas, proyectos y actos de los seres humanos, enredándolos en formas inesperadas (Hodder 2012).

Dado su carácter dinámico, contingente y relacional, con trayectorias de formación, disolución y reconfiguración, los agenciamientos deben ser entendidos como procesos temporalmente acotados, aunque abiertos (Harris 2018: 90). Más aún, en la medida en que las cosas que los componen -ellas mismas asociaciones temporarias de materia, energía e información- poseen distintos ritmos de cambio, los agenciamientos se encuentran atravesados por diversas temporalidades que permiten pensar sentidos del tiempo y la historia diferentes a los lineales que subyacen a las cronologías arqueológicas (Pauketat 2013). Así, por ejemplo, la prolongada duración de algunas cosas (reliquias, monumentos) implica que afectan -aunque de formas diferentes según el contexto histórico- a sucesivas generaciones, haciendo posible la continuada intervención del pasado en el presente, una dimensión de la memoria social inherente a la materialidad que desempeñó un papel fundamental, como en el culto andino a los antepasados (Nielsen 2008). Del mismo modo, tanto la arqueología como el mito pueden ser entendidos como agenciamientos que, al re-ensamblar materiales de otras épocas en la actualidad, generan nuevas formas en que el pasado afecta el presente, nuevas formas de hacer memoria (Hamilakis y Jones 2017; Olivier 2004).

En otras oportunidades propuse dejar de pensar a las chullpas como objetos pasivos cuya naturaleza se define por las funciones que desempeñaron como instrumentos (p.e. sepulcros) y/o los mensajes que comunicaron como símbolos (p.e. marcador territorial, de identidad, del status de los inhumados), tratándolas en su lugar como personas, como corporizaciones de los ancestros (Nielsen 2008), capaces de actuar sobre su entorno. Abordarlas como componentes de agenciamientos permite avanzar en el análisis del carácter específico pero cambiante de estas *wak'as* (Nielsen 2018a), poniendo de relieve el carácter relacional de su vitalidad, de la que participaron otros actantes (Latour 2005) con los que se asociaron en distintas circunstancias históricas. También ayuda a dar cuenta del persistente poder de las chullpas en relación a una concepción andina del tiempo y la ancestralidad, según la cual las fuerzas del pasado no desaparecen, sino que se sedimentan en el paisaje, transitoriamente ocultas o transfiguradas (p.e. petrificadas), manteniendo un potencial transformador que puede volver a desplegarse o ser convocado en las circunstancias apropiadas.

Una aproximación "ontográfica" (Holbraad 2009; Holbraad y Pedersen 2017), centrada en las capacidades conceptuales (*conceptual affordances*)

de las cosas que resisten nuestras categorizaciones, dadas por sus propiedades físico-sensibles y por las prácticas de las que participan, ofrece un buen punto de partida para pensar la naturaleza de las chullpas y, en general, metodologías arqueológicas abiertas a otros sentidos de la materialidad. Una indagación inspirada en esta propuesta comprendería dos pasos. El primero, “cosa-como-heurística”, requeriría en lo posible vaciar el objeto de análisis de supuestos sobre lo que es, delimitándolo como una forma puramente material, lista para desplegar sus capacidades a partir de las exigencias de sus contextos etnográfico y arqueológico. El segundo, “cosa-como-concepto”, implica tratar lo que la gente dijo e hizo, no como representaciones de las cosas, sino como definiciones pragmáticas de lo que son. Como se argumenta a lo largo del trabajo, en esta instancia es importante considerar no solo los contextos y prácticas asociadas a las chullpas, sino también lo que los propios andinos dijeron de ellas en distintas épocas, incluyendo los mitos.

En las próximas páginas se adopta un enfoque de este tipo para indagar sobre la naturaleza de lo “chullpa”. El argumento comprende tres partes. La primera, rastrea el modo en que se estableció una equivalencia entre el término chullpa, sepulcros erigidos sobre nivel y formas arquitectónicas similares que generalmente no fueron empleadas con fines funerarios. Se propone que mientras viajeros y arqueólogos preguntaban sobre las antiguas construcciones que percibían como vestigios del pasado, los informantes andinos les respondían aludiendo a ciertos agenciamientos palpablemente vigentes de los que participaban las torres y las cámaras (entre otras entidades). La segunda, ensaya una aproximación arqueológica a la naturaleza específica de las chullpas de Lípez entendidas como *wak’as*. Toma en consideración las implicancias conceptuales de sus variaciones formales, contextuales y de las prácticas asociadas para precisar las relaciones entre chullpas, seres humanos y otros actantes en distintos períodos. La tercera, describe algunos relatos de los habitantes de Lípez sobre los *chullpa* y las prácticas asociadas a ellos, poniendo en evidencia que las antiguas torres y cámaras continúan mediando entre la gente y los poderes del *ukhupacha*. En el cierre, se ensayan algunas conclusiones preliminares sobre lo “chullpa” y sobre la posibilidad de una arqueología que tome en consideración las diferencias ontológicas.

Equivocaciones: chullpas y *chullpa*

Como han señalado distintos autores (Aldunate y Castro 1981; Isbell 1997), aunque las fuentes de los siglos XVI y XVII abundan en descripciones de las monumentales tumbas altiplánicas y las curiosas prácticas a ellas asociadas

(Arriaga 1968[1621]; Cieza 1984[1553]; Cobo 1890[1653]; entre otros), no emplean la palabra “chullpa” para designar específicamente la torre o cámara. La primera mención conocida del término data de 1567 y corresponde a Juan de Matienzo (1967[1567]: 129), quien al describir las ricas tumbas de los señores aymaras del Collao, cuenta que:

Ansí, los indios de este Reino acostumbraban a enterrar, con los cuerpos de los caciques y grandes señores, vasos de oro y plata en que ellos bebían, y otra mucha plata y oro, y piedras preciosas, y vestidos de mucho valor, y aun enterraban vivas las mugeres que tenían más queridas, y sus criados, porque pensaban que habían de resuscitar y les habían -aquellos que enterraban con los muertos- de servir con los *mates* y vasos que allí metían, y estos enterramientos se llaman en la lengua general de los indios *chulpa* o *aya*, aunque el vulgo comunmente los llama *huacas*.

“Chulpa”, entonces, refería al entierro en su conjunto antes que a una parte del mismo. En todo caso, si designaba un elemento específico, debía ser el cadáver, teniendo en cuenta que en quechua³ *aya* significaba “cuerpo muerto”, mientras que la sepultura se denominaba *ayahuaci*, literalmente, “casa del muerto” (González Holguín 2007[1608]: 56). La definición que ofrece décadas después el diccionario aymara de Bertonio (1984[1612]: 92) -“chullpa; entierro o serón donde metían sus defuntos”-, básicamente ratifica esta interpretación, aunque ofrece como significado alternativo el de las grandes cestas que envolvían el cadáver a modo de mortaja en ciertas regiones.

El segundo sinónimo que consigna Matienzo -*wak'a*- complejiza aún más el concepto temprano de “chullpa”. Los vocabularios de la época (quechua y aymara) traducen *wak'a* genéricamente como “ídolo” (Bertonio 1984[1612]: 143; González Holguín 2007[1608]: 126), pero lo relacionan a una miríada de objetos, lugares o fenómenos extraordinarios que eran temidos y reverenciados por considerárseles cargados de poder, incluyendo, entre otros, cerros, adoratorios, lugares peligrosos, tesoros, personas con labio leporino, monstruos, animales con seis dedos o que “nacen con menos o más partes de las que suele dar naturaleza” (Bertonio 1984[1612]: 143). Aunque a veces se lo equipara con lo sagrado (Bray 2015), *wak'a* condensa un aspecto fundamental del animismo andino que no entiende a las agencias extra-humanas o divinidades de forma trascendente (como ocurre en Occidente), sino como fuerzas

3. Cabe pensar que Matienzo emplea aquí la expresión “lengua general de los indios” de forma laxa para referirse tanto al aymara (lengua del Collao) como al quechua o “lengua general de todo el Perú” (González Holguín 2007[1608]).

inmanentes al mundo material y sensible (cuerpos, objetos y lugares), a la propia naturaleza (Salomon 1998). Entonces, el extraordinario poder que concentraban las chullpas residía tanto en los cuerpos -cuya capacidad de continuar actuando como ancestros Matienzo interpreta como resurrección- como en los demás elementos del entierro, por ejemplo, las pertenencias del difunto (vestimenta y vajilla), la mortaja, el sepulcro y el propio lugar como escenario de funerales y otros ritos. Si esto es así, probablemente chullpa no designaba ningún elemento aislado, sino la agencia emergente de la instalación funeraria en su conjunto, que permitía la continuada participación de los antepasados en los asuntos de los vivos.

La traducción del término chullpa como sepulcro fue obra de los viajeros europeos que recorrieron el altiplano circum-Titicaca en el siglo XIX (Isbell 1997), cuyas observaciones sobre las monumentales torres marcan el inicio de la tradición arqueológica de investigación sobre el tema (Marcoy 2001[1869]; Squier 1974[1877]). Hay que enfatizar, sin embargo, que no todos los autores de la época coincidían en interpretar dichas estructuras como tumbas, lo que plantea dudas sobre la validez de esta traducción. Al referirse a las torres de Sillustani, por ejemplo, Rivero y Von Tschudi (quienes ya las denominan chullpas [1855: 292]) dudan si se trataba de viviendas, depósitos para maíz y papas, o sepulcros, sin dejar de notar -una vez más- que también eran llamadas *wak'as*. Uno de los que más se explayó en el asunto fue Squier (1974[1877]: 354), quien además de ilustrar las torres con plantas, cortes y grabados, y dar cuenta de sus variaciones en las distintas zonas que recorrió, afirma rotundamente que “chulpa es la palabra aymara que significa tumba”.

Lamentablemente, no sabemos el modo en que sus informantes emplearon el término o cómo lo relacionaron con los monumentos, pero resulta claro que esto no fue lo que le dijeron sino una conclusión a la que Squier llegó partir del examen de la evidencia material que encontró en los sitios visitados. Tanto es así que dedica un extenso pasaje a discutir la funcionalidad de las torres. Allí pone en duda que hayan sido viviendas o depósitos, detalla sus propias observaciones sobre el contenido de las estructuras que examinó y las relaciona con las descripciones de las costumbres funerarias del Collao legadas por los testigos de la conquista, para concluir que “evidentemente eran tumbas” (Squier 1974[1877]: 389). En otras palabras, la equivalencia chullpa=sepulcro, que en las décadas siguientes se generalizó en la literatura, nunca reflejó una concepción local, sino que fue desde el comienzo una inferencia arqueológica.

Esta interpretación, sin embargo, fue cuestionada por otros autores. En su edición de la obra de Bernabé Cobo, por ejemplo, Jiménez de la Espada señaló -citando a Bertonio (1984[1612])- que la traducción de chullpa como se-

pulcro es un error etimológico (Cobo 1890[1653], vol. 4: 236, nota 1). Por su parte, Bandelier (1910: 239) informó que los indígenas con quienes trabajó en las islas del Titicaca llamaban “chullpa” a los grupos aymara-hablantes que habitaban la zona antes que los incas tomaran posesión del lugar. En su opinión, esto era consecuencia de una serie de “malentendidos” (Bandelier 1905: 51) por el que el nombre de los cestos que envolvían los cadáveres se transfirió gradualmente a los edificios donde se los encontraba, y finalmente, a la gente que alguna vez los ocupó (Bandelier 1910: 241). Su testimonio es importante, ya que revela que para la gente del Titicaca a comienzos del siglo XX “chullpa” no designaba una cosa o edificio, sino una generación o pueblo antiguo. Sobre esta base, Bandelier utilizó el término para aludir a las poblaciones preincaicas de la zona y los restos arqueológicos que las distinguían (cerámica, viviendas, tejidos de llama, entierros en cista, cierto tipo de deformación craneana, etc.). Así surgió una cultura arqueológica “Chullpa”, concepto que luego utilizaron explícitamente otros autores (p.e. Rydén 1947). En cuanto a las torres, Bandelier nunca creyó que fueran sepulcros sino, según el caso, depósitos (1905: 65) o viviendas (1910: 187).

Con el tiempo, el reiterado hallazgo de restos humanos en estas estructuras, afianzó la noción de que efectivamente se trataba de tumbas, generalmente de carácter colectivo (Nordenskiöld 1953; Rydén 1947; Tschopik 1946). Se constató también que solían estar acompañadas de otras formas contemporáneas de entierro -simples, en cistas, en cuevas, en cámaras semi-subterráneas, etc.-, lo que llevó a pensar que las torres estaban reservadas a las élites, tal como sugieren las fuentes de la conquista para el Collao (Hyslop 1977; Lumbreras y Amat 1968; Rydén 1947). El avance de las investigaciones arqueológicas en otras regiones puso en evidencia, además, la gran variabilidad que presentan estos monumentos -en términos de formas, tamaños, materiales constructivos, orientación, emplazamiento, etc.-, fenómeno que desde entonces fue interpretado como expresión de diferencias tanto cronológicas (PIT versus PT) como étnicas (Gisbert *et al.* 1996; Hyslop 1977; Kesseli y Pärssinen 2005; Tschopik 1946). De este modo, el sentido del vocablo “chullpa” se amplió más allá de las clásicas torres distribuidas desde el altiplano hasta la sierra central de Perú, para abarcar cualquier sepulcro construido sobre la superficie, incluyendo cámaras en abrigos rocosos como las documentadas desde Chachapoyas (Nystrom *et al.* 2010) hasta el valle de Colca (Velasco 2014) y la puna de Jujuy (Casanova 1938).

Aunque algunos autores consideran que esta amplitud resta utilidad analítica a la categoría (Duchesne 2005), lo que continúa dándole coherencia es la capacidad de las chullpas de habilitar la continuada participación de los

difuntos (o algunos de ellos) en la vida social, punto central del culto a los antepasados, cuya importancia entre los pueblos andinos de la época prehispánica tardía ha sido abundantemente demostrada por la arqueología y la etnohistoria (Isbell 1997; Nielsen 2006). Sobre esta premisa básica, concebidas como expresiones de jerarquía, escenarios de congregación pública, sepulcros abiertos, referentes de paisaje o marcadores territoriales -entre otras posibilidades- las chullpas-sepulcros han sustentado el desarrollo de una prolífica arqueología de las sociedades prehispánicas tardías de los Andes centro-meridionales (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Gil 2002; Gisbert *et al.* 1996; Isbell 1997; Kesseli y Pärssinen 2005; Mantha 2009; Pärssinen 1993; Tantaleán 2006; Villanueva 2020; entre otros).

Cabe señalar que, desde principios del siglo XX, cuando la ecuación chullpa=sepulcro comenzaba a instalarse en la literatura centro-andina, algunos arqueólogos trabajando en el área circumpuneña aplicaron este concepto a estructuras formalmente similares -torres y/o cámaras en cuevas dotadas de pequeños vanos- que no tenían indicios de haber sido utilizadas como tumbas. En el Loa superior, por ejemplo, donde la práctica funeraria más frecuente durante el PIT fueron las sepulturas en abrigos rocosos con o sin muro de cierre, las torres con vano que suelen encontrarse en los mismos sitios fueron denominadas chullpa e interpretadas como mausoleos o sepulcros, a pesar de carecer de restos humanos (Aldunate y Castro 1981). Las minuciosas investigaciones realizadas en estas estructuras confirmaron este hecho y llevaron a concluir que se trataba de adoratorios relacionados con el culto a los ancestros y a los cerros, frente a los cuales se realizaban quemas y ofrendas que también eran introducidas a las torres a través del vano (Aldunate *et al.* 1982; Berenguer *et al.* 1984).

Algo similar ocurrió en el altiplano de Lípez, donde Courty (1907) informó por primera vez la existencia de chullpas. Durante sus investigaciones, Arellano y Berberían (1981) encontraron un patrón similar al mencionado para el Loa superior, a saber, inhumaciones directas en abrigos rocosos -individuales o múltiples, a veces delimitadas por muros simples- y torres con sólidos muros dobles y vanos ubicados en la mitad superior del muro (que denominaron chullpas) en las que no encontraron restos humanos. En algunas cuevas observaron también cámaras con vanos y muros de piedra similares a los de las torres, aunque no excavaron en ellas. A pesar de los resultados obtenidos, concluyeron que en el “señorío Mallku” -como denominaron a la sociedad local del PIT- “existía una diferencia marcada entre la clase dirigente y el pueblo, de ahí las inhumaciones con construcción de chullpas y las directas” (Arellano y Berberían 1981: 82). Repetían así -contra lo que sus propios datos indicaban-

las ideas generalizadas en la arqueología del resto del altiplano acerca de las torres chullpas como sepulcros de élite. Durante nuestras propias investigaciones en Lípez (Nielsen 2018a), tampoco encontramos restos humanos en las chullpas pre-incaicas (torres y cámaras en cuevas); fue solo a partir de la conquista Inca que se construyeron además torres funerarias, aunque éstas difieren de las anteriores en su forma y emplazamiento, como se explica en el próximo apartado.

El caso de las cavernas sepulcrales en el valle del río San Juan Mayo (Debenedetti 1929, 1930), en la frontera de Argentina y Bolivia, merece una consideración detallada ya que, más allá de la influencia que indudablemente ejercía la literatura centro-andina, revela los problemas de traducción que había entre los arqueólogos y las poblaciones locales respecto a la naturaleza del fenómeno chullpa, errores de interpretación derivados de sus diferentes concepciones de la realidad. El primero en explorar arqueológicamente esta región fue Guillermo Gerling, quien en 1896 excavó varios cementerios en los alrededores de Santa Catalina y en el valle del Río Grande de San Juan, donde encontró inhumaciones directas bajo grandes rocas y en abrigos rocosos, acompañadas de numerosos objetos (Lehmann-Nitsche 1904: 87). También examinó oquedades naturales donde había construcciones similares a hornos con muros de piedra y barro, y pequeños vanos cerrados con piedras lajas, donde solo encontró restos de algarrobo y marlos, por lo que concluyó que debieron ser trojas para guardar las cosechas. Sin embargo, basándose únicamente en las notas de Gerling, Ambrosetti (1902: 86) opinó que en realidad se trataba de “tumbas vacías de las que se han extraído anteriormente los cadáveres”. No las llamó chullpas, pero en otra sección del artículo afirma que chullpa significa sepultura y que, según una creencia popular en la puna, quien denuncia los lugares donde se encuentran “es maldito, se secan las corrientes de agua que alimentan sus cultivos y la Pacha Mama les niega sus frutos” (Ambrosetti 1902: 92-93).

Debenedetti visitó la zona en 1921 junto con Weiser. A pesar de que no detectaron rastros de prácticas mortuorias en ninguna de las 129 cámaras que examinaron, concluye:

Las numerosas sepulturas en cavernas que pude visitar estaban absolutamente vacías y limpias. La ausencia de todo indicio o rastro de una ceremonia fúnebre podría hacer sospechar que jamás fueron utilizadas y que aquellos sepulcros quedaron solamente preparados y listos para recibir cadáveres que nunca llegaron (Debenedetti 1930: 42).

Alternativamente, especula -en línea con Ambrosetti- que la falta de evidencia podría reflejar un sistemático saqueo que, a su juicio, “se inició por las gentes aborígenes antes que por los buscadores de tesoros y los recientes investigadores” (Debenedetti 1929: 7). Curiosamente, al excavar fuera de las chullpas el sedimento de una de las cuevas, encontró varios contextos funerarios intactos, directos o marcados con alineamientos de piedras. Es decir, los abrigos contenían tanto cámaras como inhumaciones, pero no había restos humanos *dentro* de los presuntos sepulcros.

Pudimos verificar este patrón durante nuestras propias investigaciones en la región. Examinamos decenas de cámaras en distintas cuevas sin detectar indicios de inhumaciones, pero constatamos la presencia de marlos de maíz en varias de ellas. Encontramos, en cambio, una inhumación directa de dos adultos protegida por un muro simple en un abrigo rocoso (Río Granadas 1), además de entierros directos en pisos de vivienda de dos sitios habitacionales contemporáneos, Bilcapara y San Lorenzo 17 (Nielsen *et al.* 2015).

En cuanto al término chullpa, explica Debenedetti (1929: 6) que los habitantes de la comarca llaman *chullpa wasi* a las cuevas en cuestión, lo que no termina de precisar qué era lo “chullpa” que allí moraba o qué relación tenía con las cámaras. Conocedor de la literatura arqueológica sobre el tema, a Debenedetti le resultó obvio que se referían a los “sepulcros vacíos”, por lo que continúa refiriéndose a ellos como chullpas en el resto del artículo, aunque deja sentada su sorpresa por la presencia de este vocablo aymara en una región donde se hablaba quechua. Ese mismo año, sin embargo, la Encuesta Nacional de Folclore registró en dos localidades cercanas las primeras referencias conocidas al mito de los *chullpa*, donde queda claro que los locales no se referían a las cámaras sino a los cuerpos de los seres pre-solares. La maestra de la escuela N° 67 de Puesto del Marqués (cuenca de Guayatayoc), por ejemplo, relata que cerca del pueblo:

Se han encontrado palas, platos, cucharas y flechas de piedra; según la tradición de los antiguos pertenecían a los “Chulpas”; población indígena que habitaba ese lugar y que por temor al calor y a los rayos del dios sol, se escondieron en sus casa dentro de las cuevas, donde quedaron muertos; y constituidos en momias de las que también han sido encontradas al hacer excavaciones; pero no las sacaron; porque los lugareños las temen y respetan, razón por la cual se asegura que existe aún, sin que hayan sido tocadas, toda esa población de momias (Encuesta Nacional de Folclore 1921, carpeta 67: 51).

Por su parte, el maestro de la escuela N° 99 de Santa Catalina -la más próxima a donde Debenedetti se encontraba trabajando ese mismo año- bajo el título “Enterratorios indígenas o chulpas” explica:

Aún existen en estas regiones enterratorios indígenas en lugares inaccesibles, en cuevas, enclavadas en los altos de una roca, donde se las hallan a muchos de ellos enterrados con todos sus utensilios de alfarería y prendas de vestir... Los paisanos o habitantes actuales, les tienen a los “chulpas” mucha reverencia y les infunde miedo; así se ve que les recitan oraciones y les encienden velas, para que les sirva de protector, les libre de desgracias y no se enojen con ellos; “porque el chulpa es malo” y no perdona ninguna ofensa hecha contra él. En esa firme creencia, nunca las cavan ni las sacan de sus cuevas; pues el chulpa les puede castigar bajo varias formas, quitándoles la salud, la fortuna, sus haciendas y por fin morirán en la miseria y con crueles sufrimientos.

La maestra que ha cometido la irreverencia de escavar esos enterratorios, para poder enviar los restos de esa raza, cree no ser castigada por los chulpas y no sea tampoco que llegue algún castigo a los distinguidos miembros del jurado, cuando estudien los cráneos y huesos que envía (Encuesta Nacional de Folclore 1921, carpeta 55: 1).

Estos testimonios preceden a lo que suele considerarse el primer registro etnográfico del mito realizado por Métraux (1931) entre los Chipaya, aunque hay indicios aún anteriores. En las islas del lago Titicaca, Bandelier (1910: 294-295) escuchó de un “viejo hechicero” que:

In very ancient times... the island was inhabited by gentlemen (caballeros) similar to viracochas... they had intercourse with the women of the people, and the children were deposited in caves, where they were kept alive by water dripping from the rock of the ceiling. These children, who had thus been exposed, became the *Inga-Ré* (Incas), and they drove out the gentlemen and held the Island thereafter... after the time of the ‘Inga-Ré’ the Lake once dried up so completely that people from Huaicho came over on foot and killed the ‘Chullpa’ then living on Titicaca.⁴

4. “En una época muy antigua... la isla estaba habitada por caballeros similares a los viracochas... [quienes] tuvieron relación con las mujeres de la gente y sus hijos fueron depositados en cuevas, donde se mantuvieron vivos gracias al agua que goteaba de la roca del techo. Estos niños, que habían sido expuestos de este modo, se convirtieron en los Inga-Ré (Incas), y expulsaron a los caballeros y dominaron la Isla desde entonces... una vez, luego del tiempo de los ‘Inga-Ré’, el lago se secó tan completamente que la gente de Huaicho pudo llegar hasta allí caminando y mató a los ‘Chullpa’ que entonces vivían en el Titicaca” (la traducción es mía).

Me interesa destacar dos puntos de esta versión del mito. Primero, los Inga-Ré descendían de mujeres locales (*chullpa*) y emergieron de las cuevas donde habían sobrevivido alimentados por las rocas, para expulsar a los viracocha o extranjeros. Segundo, aunque la muerte de los *chullpa* no fue causada por la salida del sol, fue posible porque el lago se secó, lo que podría aludir indirectamente al mismo evento que, además, habría ocurrido después del tiempo de los Inga-Ré.

Los datos presentados indican que a comienzos del siglo XX el mito de los seres pre-solares ya estaba difundido desde la puna de Jujuy hasta el lago Titicaca, por lo menos, entre comunidades que hablaban distintas lenguas. Cabe pensar, entonces, que cuando los viajeros y arqueólogos preguntaban por los contextos que llamaban su atención -tumbas monumentales o cavernas sepulcrales- las respuestas de sus informantes locales se referían a los *chullpa* y la temible energía que aún impregnaba sus huesos, pertenencias y el lugar donde habitaban (*wasi*, torres, cuevas), a su naturaleza de *wak'as*. Por lo tanto, las ecuaciones *chullpa*=sepulcro y *chullpa*=población preincaica=cultura arqueológica, serían errores de traducción provocados por los supuestos ontológicos introducidos por los propios investigadores. La primera expresa la concepción naturalista de la materialidad, por ejemplo, los objetos materiales como intermediarios pasivos de la agencia humana (Latour 2005), una ontología de las sustancias que entiende a las cosas a partir de ciertos atributos esenciales e inmutables que definen lo que en verdad *son* (sepulcros, altares, depósitos, casas, etc.). La segunda revela la concepción occidental del tiempo histórico como una dimensión lineal, homogénea y continua en la que se suceden distintas épocas, poblaciones y culturas que van quedando irreversiblemente relegadas al pasado.

Las chullpas de Lípez

En este apartado discuto la naturaleza de lo “chullpa” desde una perspectiva arqueológica, aprovechando para ello los resultados de los estudios realizados sobre las torres y cámaras de Lípez durante las últimas dos décadas. Los testimonios de los informantes andinos mencionados anteriormente ofrecen un punto de partida para encarar el problema al caracterizar a las chullpas como *wak'as*. Me interesa destacar aquí cuatro aspectos de estas entidades que distinguirían su modo de existir (Allen 2018; Bray 2015; Salomon 1998) y que se corresponden estrechamente con el concepto de agenciamiento planteado al comienzo: (1) sus facultades agenciales y disposiciones son inmanentes a su materialidad, a las capacidades performativas que ofrecen en virtud de

sus propiedades físicas, de su “corporalidad” si se quiere; (2) su naturaleza se constituye relacionamente en la práctica, como una historia de interacciones, asociaciones y eventos; (3) su agencia no es individual sino distribuida en redes heterogéneas de mediadores o “actantes” de las que forman parte y (4) poseen un punto de vista, una perspectiva que puede ser compartida con otros seres mediante procedimientos que implican transformaciones somáticas.

Siguiendo una metodología inspirada en las propuestas de Holbraad y Pedersen (2017; Henare *et al.* 2007), comienzo caracterizando a las chullpas como fenómeno arqueológico, en términos de sus atributos materiales recurrentes y distintivos, los contextos donde se encuentran, sus variaciones temporales y los indicios de actividad asociados. Combinando estos datos con información histórica y etnográfica, busco luego precisar sus características como actantes o “personas chullpa”, empezando por algunas capacidades o destrezas (*affordances* [Gibson 1979] o *performance characteristics* [Schiffer 2011: 27]) que su materialidad les confiere para participar de la vida humana y relacionarse con otros. Estas interacciones podrían entenderse como “prácticas no humanas” que fueron definiendo contingentemente su naturaleza específica como *wak’as*. Por razones de espacio, solo me refiero a los resultados de las investigaciones, remitiendo para mayores detalles a las publicaciones donde se exponen los datos y argumentos que los fundamentan (Nielsen 2008, 2018a, 2022).

Chullpas como cosas

Las chullpas de Lípez pueden definirse, mínimamente, como cavidades o cámaras de piedra a las que es posible acceder mediante un estrecho vano. Este último rasgo está sumamente estandarizado, no solo en su tamaño (~40 x 40 cm), sino también en su confección, generalmente cuatro lajas cuidadosamente elegidas y ajustadas para servir de jambas, umbral y dintel. Cerca de ellas se encuentran a veces las tapas, rocas planas trabajadas para calzar ajustadamente en la abertura. Poseen muros dobles de piedras elegidas -a veces canteadas- hacia ambas caras, rellenos con ripio y tierra, con las juntas tomadas con barro en la cara interna. Siempre emplearon rocas del lugar que, dependiendo de la geología, pueden ser cenizas volcánicas, basaltos, dacitas o estromatolitos. Generalmente, los muros tienden a cerrarse en la parte superior, lo que facilita la colocación de la cubierta, que puede estar hecha directamente con grandes rocas planas o incluir vigas de madera que sostienen el techo de piedra. La solidez de esta técnica constructiva y la formalización del vano distinguen a las chullpas de cualquier otra arquitectura contemporánea (p.e. viviendas de muros simples de piedra sin argamasa). Se presentan en

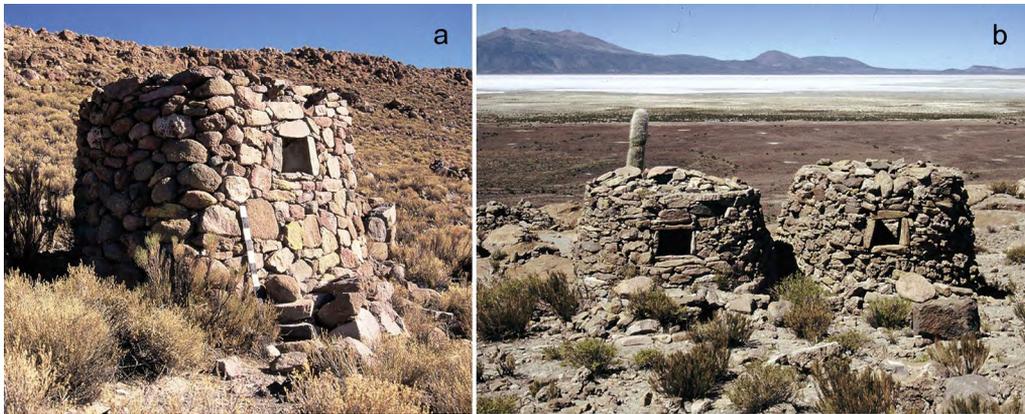


Figura 1. Ejemplos de torres exentas: (a) Laqaya y (b) San Pedro de Quemes.

dos variantes formales -torres exentas y cámaras adosadas- que fueron erigidas desde el siglo XIII hasta el XVI.

Las torres exentas suelen encontrarse a cielo abierto, aunque ocasionalmente se presentan también dentro de cuevas. En su mayoría son simples -excepcionalmente dobles o triples- y tienen formas variables (Figura 1). Las plantas más frecuentes son circulares, elípticas o rectangulares, mientras que predominan los volúmenes cilíndricos, troncocónicos o troncopiramidales. El vano suele estar en la mitad superior de las torres, aunque algunas tienen un interior semisubterráneo, en cuyo caso la abertura se ubica cerca del suelo. Para facilitar el tránsito entre el exterior y el interior de estas estructuras, se encuentran banquetas externas (Figura 1a) y/o peldaños internos en saledizo, cuando la altura del vano lo requiere. Los vanos tienen orientaciones variables, sin que hayan podido identificarse patrones significativos. Los pisos están revestidos por grandes lajas con sus juntas rellenas de barro, como ocurre en la cara interior del muro. Las juntas de la cara externa, en cambio, se encuentran vacías, salvo al erigirse dentro de cuevas, en cuyo caso también fueron rellenas. Pueden estar aisladas o formando grupos de hasta centenares de torres.

Las cámaras adosadas, en cambio, incorporan bloques, afloramientos o paredes de cuevas como parte del muro que encierra su espacio interno (Figura 2). Las más simples son solo un vano agregado a un abrigo, grieta o cavidad formada naturalmente en la roca; en otros casos se trata de cúpulas completas apoyadas contra las paredes de los aleros. Las formas de las cámaras son más variables, ya que se adaptan a los caprichos de las formaciones rocosas donde se alojan. Aunque se las encuentra aisladas, suelen agruparse por decenas en la misma cueva siguiendo tres patrones característicos. En



Figura 2. Cámaras adosadas: (a) Alota, (b) Llacta Qhaqa 1 y (c y d) Pukará de Mallku.

uno de ellos cada estructura se adosa a la pared rocosa, formando hileras que acompañan el fondo del abrigo. Alternativamente, forman conjuntos abigarrados en los que muchas cámaras se apoyan sobre estructuras anteriores, aunque manteniendo cada una su acceso independiente. La superposición define el tercer patrón; al interior de una primera estructura visible en la superficie se encuentra un segundo vano que conduce a otra más profunda, donde puede repetirse este rasgo (hasta cinco veces según nuestros registros) para formar series de chullpas a las que solo se accede secuencialmente. En una variante de este patrón, algunas cámaras poseen más de un vano en su interior que conduce a otras tantas estructuras, formando verdaderos laberintos de chullpas subterráneas con distintos recorridos posibles y más de una salida al exterior (Figura 3a). Este patrón de agrupamiento ha sido registrado 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 en la región (Figura 3).

A estas dos variantes de “chullpas locales” se agregó al momento de la conquista incaica otro tipo de torre que denominaré “chullpa Inca”. También están sólidamente construidas con muros dobles de piedras locales elegidas o canteadas, con juntas tomadas en la cara interior del muro y pueden o no tener vigas de madera para sostener techos de piedra, además de presentar formas variables (p.e. prismáticas, cilíndricas, hiperboloides). A diferencia de las torres locales, sin embargo, sus vanos son algo más grandes (hasta 60 cm de altura), no están enmarcados con cuatro piedras, se ubican a ras del suelo y siempre se orientan al este (Figura 4). Estas estructuras fueron regularmente usadas con fines mortuorios.

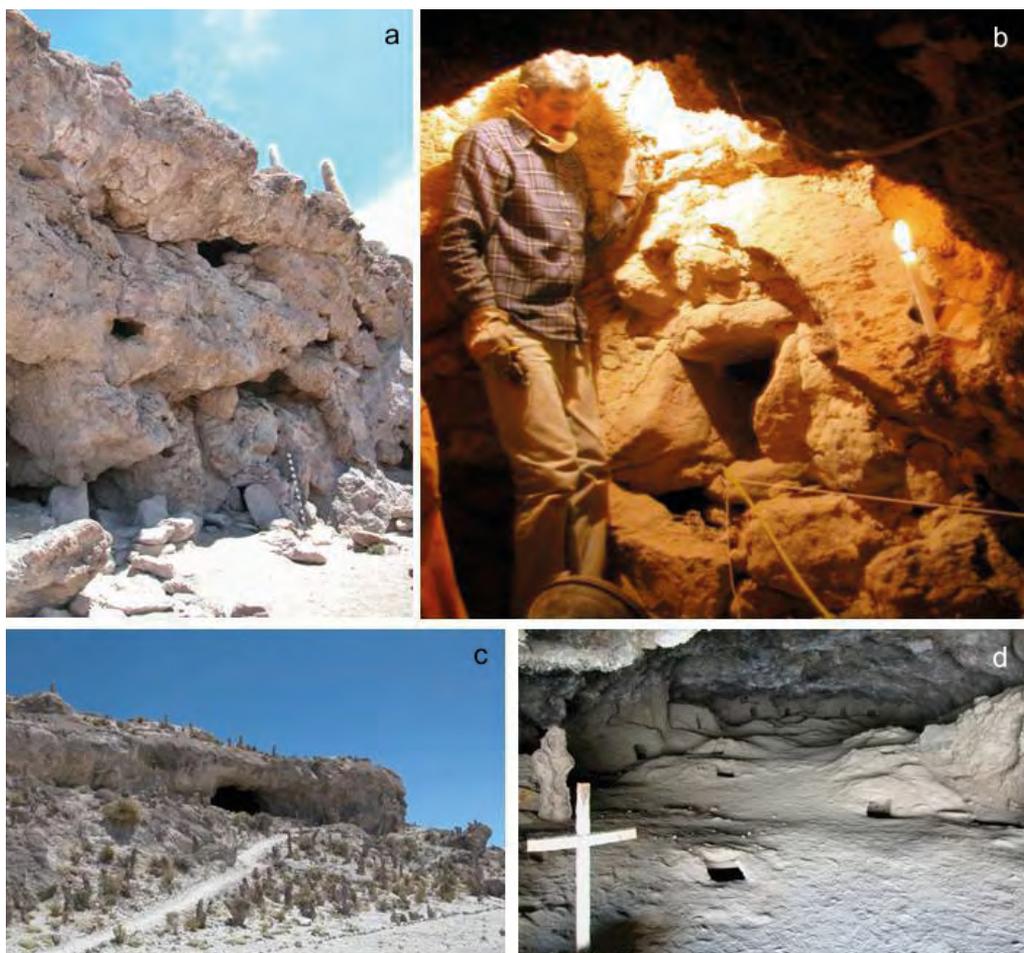


Figura 3. Cámaras al interior de arrecifes de estromatolitos: (a) grietas en los arrecifes fósiles de Qhatinsho por donde se ingresa a series de cámaras superpuestas; (b) vano de acceso a una serie de cámaras dentro del arrecife; (c y d) exterior e interior de Cueva del Diablo.



Figura 4. Chullpas Inca: (a) Atulcha y (b) Juchijsa.

Las chullpas se presentan en cinco contextos diferentes, definidos a partir de la relación entre las estructuras, otros escenarios de actividad (poblados, cultivos) y ciertos rasgos del paisaje: (1) en cuevas; (2) aisladas o en grupos alejados de otros sitios; (3) en pueblos y pukaras; (4) formando sectores cercanos a pueblos; (5) en pueblos viejos ya abandonados. Las cámaras solo se presentan en el primer contexto, mientras que los otros cuatro involucran fundamentalmente a las torres. Los dos primeros datan tanto del PIT como del PT, el tercero únicamente del PIT y los dos últimos solo del PT (Tabla 1).

Contextos	PIT	PT
1. Cuevas	C	C
2. Aisladas o en grupos	TL	TL
3. Pueblos y pukaras	TL	
4. Sectores junto a pueblos		TL, TI
5. Pueblos viejos		TL

Tabla 1. Tipos de chullpas, contextos y períodos: C = cámaras; TL = torres locales; TI = torres Inca.

Las cámaras en cuevas son ubicuas en la región y sabemos que fueron construidas sin mayores cambios de diseño y localización durante ambos períodos. Su distribución acompaña a los distintos afloramientos rocosos que forman estos abrigos, pero también parece relacionarse con áreas de cultivo atemporal, evidenciadas por la presencia de antiguos emplantillados para trillar quinoa, cercos e indicios de limpieza de piedras. En estos campos se encuentran también torres aisladas o en reducidos grupos.

Durante el PIT, la población de Lípez residía parte del año de forma dispersa o en poblados sin defensas y se concentraba en reductos defensivos (*pukaras*) cuando anticipaba conflictos, probablemente en invierno (Nielsen 2018b).

Todos estos sitios poseen chullpas, desde las viviendas aisladas con una o dos torres cercanas, hasta los poblados y pukaras que llega a tener cientos de estas estructuras a su alrededor. Algunos conglomerados presentan espacios de congregación o plazas donde también se encuentran chullpas, como ocurre en Bajo Laqaya, con más de 300 torres concentradas en un flanco del sitio y tres a un costado de la plaza. Excepcionalmente, las cuevas con cámaras se encuentran junto a los poblados, como ocurre en el Pukará de Mallku, donde el área habitacional con sus torres está protegida por elevados afloramientos de ignimbrita con decenas de cámaras adosadas a cuevas y peñascos.

Con la expansión Inca, los pukaras fueron abandonados, algo que probablemente ocurrió también en algunos poblados sin defensas investidos de cierta jerarquía política, como Bajo Laqaya, donde además se quemaron las torres y otras estructuras asociadas a la plaza (Nielsen 2006). Son característicos del PT los poblados sin defensas integrados por decenas de viviendas rectangulares, cerca de las cuales se encuentran grupos de chullpas que forman sectores discretos. En este cuarto contexto se encuentran torres locales, cuya distribución no sigue un patrón reconocible, y torres Inca, que parecen guardar ciertas alineaciones. Constituyen el quinto contexto las torres erigidas sobre las ruinas de pueblos ya abandonados en la época -sobre todo de comienzos del segundo milenio- que suelen estar asociadas con viviendas aisladas de planta rectangular, razón por la cual atribuimos estos sitios al PT a pesar de no contar con dataciones absolutas. Si esto es así, estos sitios representarían estancias o variantes dispersas del patrón residencial tardío, que privilegiaron la cercanía de lugares con indicios de ocupaciones anteriores.

Tanto las cámaras como las torres estuvieron sujetas a diversos usos. Los granos de quínoa son el hallazgo más común en las chullpas locales de ambos tipos (López *et al.* 2012), seguidos de restos de cestos para el transporte de coca, azadas líticas y cerámica fragmentada. En algunas cuevas, donde las condiciones de preservación son más favorables (p.e. Qhatinsho), los habitantes locales obtuvieron de las cámaras una mayor variedad de objetos, incluyendo tejidos, cordeles, capachos, sandalias, keros de madera, instrumentos para tejer, panes de lejía y plumas de aves. Estos resultados sugieren que el almacenaje fue una de las principales actividades relacionadas a las chullpas locales, aunque también hay evidencias de que algunos de estos ítems fueron depositados como ofrendas. Así lo indican, por ejemplo, la frecuente presencia de tiestos alrededor de las torres en todos los contextos, el hallazgo de una escudilla con quínoa servida (y preservada por el fuego) sobre el piso de una chullpa en la plaza de Laqaya (López y Nielsen 2013) o el registro en Itapilla Kancha de cuentas de vidrio y fragmentos de un mismo ornamento de mala-

quita al pie del vano, dentro y fuera de la estructura. La gente local a menudo afirma que algunas cámaras en cuevas contenían cuerpos que luego fueron extraídos, pero solo observamos restos humanos en superficie en dos casos, por lo que no sabemos a ciencia cierta si originalmente se encontraban al interior de las estructuras. Verificamos, en cambio, la presencia de inhumaciones en abrigos rocosos sin cámaras, algo que también constataron Arellano y Berberían (1981). En suma, es probable que algunas chullpas locales hayan recibido inhumaciones, pero las actividades más frecuentemente asociadas a ellas fueron el almacenaje y la ofrenda, entre otras posibles. Las torres Inca, en cambio, parecen haber servido habitualmente de sepulcros, aunque la presencia a su alrededor de “cajitas” de piedra y cerámica sugiere que también se las alimentaba y recibían ofrendas.

Chullpas como personas

En su carácter de *wak'as*, las chullpas participarían de agenciamientos capaces de lograr distintas cosas y de involucrar intersubjetivamente a otros seres según el contexto. Para identificar estas “acciones no humanas”, comentaré algunas de las capacidades para interactuar con los seres humanos -o *runakuna* como me referiré a ellos de aquí en más- que las chullpas tienen en virtud de sus atributos materiales (*performance characteristics*); luego discutiré cómo pusieron en práctica estas capacidades en distintos contextos y épocas. Primero, cámaras y torres son excelentes contenedores, con detalles constructivos que mejoran su capacidad para preservar la materia orgánica, como las juntas tomadas con barro o los pavimentos de piedra. Esta característica les permitió conservar quinoa, coca y otros elementos perecederos que les eran regularmente confiados, pero también los difuntos (*mallquis*) y sus ofrendas, en los casos en que fueron empleadas como sepulcros (Sillar 1996).

En segundo lugar, fueron erigidas para perdurar. Como consecuencia de las técnicas empleadas en su construcción, son las estructuras prehispánicas mejor conservadas en toda la región, donde son muy visibles y se las encuentra por millares. Si las chullpas participaron activamente del establecimiento de cierto orden social (p.e. territorios, jerarquías políticas, autonomía doméstica o local), su longevidad contribuyó claramente a perpetuarlo y naturalizarlo.

Además, las chullpas comunican un dominio exterior con uno interior, una tercera facultad cuya importancia ha sido claramente destacada mediante la cuidadosa elaboración y estandarización del vano, característica que también muestran las torres Inca, con las diferencias ya señaladas. Este rasgo y las interacciones que habilita (p.e. colocar allí bienes y ofrendas, introducir o sacar difuntos o interactuar con ellos [Gil 2010; Isbell 1997]) son las principales ra-

zonas que obligan a considerar a las cámaras y torres como aspectos de una misma cosa o “facetas de una misma persona”, a pesar de sus diferencias. Ahora bien, mientras que el exterior de las chullpas está bastante claro (el mundo de los *runakuna*, sus pueblos y campos de cultivo), su dominio interno es más difícil de definir. Una posibilidad evidente es el interior de la estructura o serie de estructuras en el caso de las cámaras seriadas. Otros elementos, sin embargo, llevan a pensar que las chullpas actuaban también como umbrales hacia un interior más allá de ellas mismas, quizás un mundo frío y en penumbras semejante al *manqhapacha* (aymara) o *ukhupacha* (quechua) descrito por las fuentes históricas y etnográficas (Allen 2014; Bouysse-Cassagne y Harris 1987; Cereceda 1990). Allí habitarían seres poderosos pero incivilizados, como los difuntos (*mallquis*), demonios (*supay*), animales fantásticos (*khurus*) y, eventualmente, los propios *chullpa*.

Una característica que avala la interpretación de las chullpas como conductos al inframundo es su tendencia a mimetizarse con el lugar en que fueron construidas, utilizando siempre materiales disponibles alrededor o replicando -en el caso de las cámaras- la forma de los bloques a los que se adosan, creando de este modo la ilusión de ser ellas mismas solo aberturas en la roca, el afloramiento o el lugar (Figuras 2 y 3). Otro indicio son los motivos zoomorfos inclasificables ocasionalmente pintados cerca de los vanos de algunas cámaras, del lado interno o externo (Nielsen 2018a), imágenes que recuerdan a los *khurus* que las mujeres *Jalq'a* representan hoy en sus tejidos (Cereceda 2018). Las cámaras en cuevas, por su parte, particularmente las que ocupan los arrecifes de estromatolitos -que los habitantes actuales consideran la espuma de un antiguo mar petrificado- sugieren que las chullpas no solo conducían al *ukhupacha*, sino que ellas mismas provenían de ese lugar. La secuencia constructiva de estos agrupamientos, que se inicia en las profundidades de los arrecifes (o en la pared del fondo de las oquedades en la ignimbrita) y se desarrolla hacia el exterior (Rivet 2015), sugiere que las chullpas literalmente “emergieron” de las peñas. En Lípez, este doble carácter de las chullpas como originarias del inframundo y conductos a su interior, es también consistente con las ambiguas relaciones que mantienen con los difuntos. Procedentes ambos del *ukhupacha*, se los encuentra lado a lado en ciertas cuevas, pero como conductos, las chullpas ofrecían también a los *mallquis* una vía para retornar a su mundo. En suma, las chullpas no solo interactuaban con los *runakuna*, sino que les brindaban también la posibilidad de relacionarse con sus ancestros (estuvieran o no físicamente dentro de ellas) y otras poderosas agencias residentes al interior de la tierra.

Para entender este rol mediador de las chullpas, es importante recordar que sus aberturas permiten, ajustadamente, el ingreso de un ser humano, una cuarta capacidad propia de su materialidad. Esto significa que las interacciones entre los *runakuna* y el inframundo que las chullpas habilitaban, no solo involucraban invocaciones u ofrendas realizadas través del vano, sino también la posibilidad de entrar y percibir físicamente la penumbra, la constricción, la falta de aire o el silencio que reina en su interior, particularmente en los laberintos de cámaras secuenciadas. Cabe pensar que estas experiencias de “interioridad” y los cambios de perspectiva asociados, debieron ser aspectos importantes del modo en que estas *wak’as* establecían vínculos intersubjetivos entre la gente y las agencias del *ukhupacha*.

La gran visibilidad es una quinta cualidad, privativa de las torres, que ha sido a veces potenciada ubicándolas en lugares elevados. Este aspecto ha justificado pensar a las chullpas como marcadores territoriales o monumentos que proclamaban el poder de ciertas autoridades, ancestros, linajes o grupos étnicos (Bouysse-Cassagne y Chacama 2012; Hyslop 1977). No obstante, si se considera que como personas no-humanas estaban también dotadas de “puntos de vista” (Allen 2018; Tilley 2004:16; Viveiros de Castro 2004b), esta característica implica que las torres mismas tenían gran dominio visual de su entorno, lo que les permitió proteger activamente a los *runakuna*, sus cultivos y sus territorios.

Toca discutir ahora cómo ejercieron las chullpas estas facultades durante los últimos siglos de la era prehispánica. Si como sostiene Salomon (1998: 9), las *wak’as* se manifestaban como largas secuencias de fenómenos, logros y acontecimientos, conocer la naturaleza de las chullpas requiere considerar no solo lo que eran capaces de hacer, sino su historia, la suma de sus actos. Para ello, repasemos brevemente el contexto social de los siglos XIII-XIV (PIT), cuando hicieron su aparición en el mundo de la gente. Como en otras partes de los Andes centro-sur, en Lípez fue una época de grandes transformaciones caracterizada por sequías recurrentes, belicosidad endémica y consolidación de identidades étnicas (Nielsen 2002). Aquí como en regiones vecinas, la inseguridad desencadenó procesos de integración política segmentaria que resultaron en la consolidación de jerarquías de autoridad crecientemente abarcativas (Nielsen 2006; Platt 1987). En esta coyuntura surgieron las chullpas y se instalaron por millares en poblados y áreas agrícolas.

Su presencia es particularmente notoria en los poblados y pukaras donde las torres integraron grandes formaciones en torno a las viviendas, acompañadas ocasionalmente por afloramientos rocosos con cámaras en su interior (p.e. Cruz Vinto, Mallku, Sedilla). Además de proteger a los residentes y vigilar

el entorno, las evidencias muestran que en estos contextos las chullpas también prestaban servicio de almacenaje y probablemente recibían ofrendas y rogativas dirigidas a ellas o a otros actantes que asociaban en su carácter de mediadoras. Sus cantidades sugieren dos niveles de relación con los habitantes de estos asentamientos. Por una parte, hay cierta correspondencia numérica -a nivel de magnitudes- entre casas y chullpas, un vínculo que estaría también indicado por la tendencia de los vanos a orientarse hacia el interior de los poblados y por la contigüidad entre chullpas y viviendas en algunos sitios. Cabe pensar, entonces, que cada nuevo grupo doméstico que se sumaba a la comunidad -por inmigración o fisión- construía aquí su casa y su torre, tal vez también cámaras en alguna cueva cercana y algunas torres más en los campos de cultivo, donde debían guardar la semilla y la cosecha. Estas “chullpas familiares” y sus aliados del inframundo (p.e. ancestros y otros seres), velarían conjuntamente por el bienestar del grupo, vigilarían sus viviendas, estancias y cultivos, conservarían sus alimentos y pertenencias, nutrirían sus semillas y la destreza de sus utensilios (Allen 2018).

Por otra parte, las chullpas asociadas a plazas se desempeñarían en un nivel “supra-doméstico,” como antepasados de ayllus o parcialidades semejantes en la estructura segmentaria de la comunidad. La presencia de tres torres en la plaza de Bajo Laqaya, enfrentadas a otros tantos edificios aparentemente destinados a alojar banquetes, evoca la partición del espacio y de las actividades de carácter público que ha sido reiteradamente observada por la etnografía en comunidades segmentariamente organizadas (Nielsen 2006). Los vínculos que se establecían en el curso de estas celebraciones públicas entre *runakuna*, autoridades, chullpas y otras *wak'as* mediante el consumo compartido de comidas y bebidas embriagantes, la comunicación oracular, la danza y otras prácticas/experiencias debieron ser fundamentales para la reproducción del orden político, especialmente si se las piensa como formas de “comunicación transformativa” que permitían establecer un “punto de vista” compartido (Allen 2018: 595). Por la misma razón, el abandono de estas chullpas y plazas con el Tawantinsuyu, junto a la llegada de chullpas sepulcrales orientadas al naciente, que pasan a concentrar la actividad pública, cobran sentido como forma de re-alineación de los agenciamientos políticos vigentes -con la complicidad de los ancestros allí sepultados- en torno a una nueva perspectiva hegemónica, la del sol y del Inca.

Hay que notar, sin embargo, que las chullpas locales asociadas a la vida familiar muestran cierta continuidad durante el PT. En las inmediaciones de los pueblos, incluso en los sectores donde se agrupan las torres sepulcrales incaicas, se encuentran también torres locales contemporáneas que, excep-

cionalmente, fueron utilizadas con fines mortuorios. Además, se construyeron en esta época chullpas en cuevas, con los mismos diseños y en las mismas zonas empleadas con fines agrícolas hasta entonces (Nielsen 2018a). A ellas se agregaron las torres erigidas sobre las ruinas de pueblos viejos cercanos a algunas estancias, quizás para movilizar la agencia de los antepasados residentes en estos antiguos *chullperíos*. Esta continuidad en la construcción y uso de chullpas locales admite distintas interpretaciones ¿defendían la autonomía y derechos territoriales de las comunidades locales o colaboraban con el orden introducido por el Inca y sus *wak'as*?

No quisiera concluir este apartado sin mencionar los paralelismos entre las chullpas de Lípez y las *wankas* de la mitohistoria centro-andina. Estas últimas eran versiones litificadas de héroes culturales (*waris*) que en una era anterior habían surgido de cuevas, ojos de agua y otros portales al inframundo, considerados lugares de origen (*paqarinas*) de cada ayllu o grupo étnico. Luego de conquistar territorios, construir canales y terrazas, y enseñar la agricultura, los *waris* se convirtieron en piedra (*wanka*) para continuar velando por el bienestar de sus descendientes. Según Duviols (1979), como vástagos clavados en la tierra, estos monolitos tenían la capacidad de vincular los tres mundos, *ukhu-pacha* (abajo), *kaypacha* (donde viven los *runakuna*) y *hananpacha* (arriba), una facultad mediadora que claramente poseen las chullpas como conductos hacia el interior. Las homologías abarcan también los contextos que habitaban las *wankas*, pueblos (*markas*) y campos de cultivo (*chakras*), lo que permitiría pensar en chullpas *markayoc* y chullpas *chakrayoc*, respectivamente, no como entidades separadas, sino como desdoblamientos de una misma *wak'a*, agenciamiento o persona distribuida que intervenía en los distintos escenarios de la vida familiar y comunitaria.

Reconocer las homologías entre *wankas* y chullpas no implica ignorar las diferencias que seguramente existían entre estos dos tipos de *wak'a*, mínimamente por obra de las distintas capacidades performativas que les confiere su materialidad. Así, por ejemplo, las chullpas permiten conservar cuerpos y bienes o experimentar físicamente la interioridad en formas que no habilitan los monolitos. Más allá de esto, sin embargo, estas semejanzas revelan formas de entender las relaciones entre la materialidad, la agencia y el tiempo ampliamente compartidas en el mundo andino.

Los *chullpa* de Lípez

A continuación, quisiera presentar algunas versiones locales del mito de los *chullpa* pre-solares y comentar prácticas actuales asociadas al mismo que

involucran a torres y cámaras, entre otros objetos, que revelan la continuada participación de las chullpas en la vida de la gente. No pretendo analizar la mitología sobre los *chullpa* (Sendón 2010) ni profundizar en la relación actual entre la gente y los antiguos monumentos, sino insistir en la importancia de abordar lo “chullpa” como totalidad, sin disociar el mito de las acciones que genera y de las chullpas mismas, el pasado del presente, la arqueología de la etnografía. Los testimonios fueron recogidos entre vecinos de Santiago K (Nor Lípez) y Cerrillos (Sud Lípez) entre 1995 y 1999.

Cuentan que los *chullpa* eran fríos y comían todo crudo pues desconocían el fuego. Vivían a la luz de la luna, tenían llamas y sus propias cosechas, como la quínoa *ajara* y la papa *motocoro*.⁵ Algunos piensan que poseían una fuerza extraordinaria, de allí la monumentalidad de algunas de las construcciones que dejaron; otros dicen que, en realidad, hablaban con animales, plantas y piedras, y que estas últimas les obedecían. Cuando el sol salió por primera vez, encandilados por su claridad y abrasados por su calor, los *chullpa* trataron de escapar refugiándose en las cuevas, donde muchos de ellos quedaron *charkiados* con su ropa, vajilla y otras pertenencias, como puede verse hasta hoy. Como en otras partes de los Andes, la gente de Lípez considera que estos lugares -*chullperíos*- son peligrosos, por lo que deben evitarse o transitarse con respeto y cuidado, sobre todo al atardecer, cuando la luz es incierta y es posible que los *chullpa* vuelvan a salir de las cuevas.

Sin embargo, no todos ellos perecieron en aquél momento. Según dicen en Santiago K, en el “tiempo de los abuelos” todavía había una pareja de viejos *chullpa* en la cueva de Chaka Wasi, donde vivían comiendo seres humanos que cazaban. Una vez, una mujer pasaba por allí con su *wawa* rumbo a la fiesta de Corpus Cristi cuando se encontró con la abuela *chullpa*, quien la invitó cariñosamente a quedarse a pasar la noche, ya que era tarde.

— ‘Quédate *allchi* [nieta], cocinaremos y dormirás hasta mañana y entonces seguirás camino.’

Como insistió, la mujer se quedó, aunque tenía miedo. La abuela le pidió que fuera a buscar agua al ojito que quedaba bastante lejos.

— ‘Deja tu *wawa* aquí’, le dijo, ‘está dormida, yo la estaré cuidando.’

Mientras la mujer estaba fuera, la abuela la había carneado ya a la *wawa*. Para que su madre no se diera cuenta, le había puesto una *cona* [piedra de moler] entre las mantas. Cuando volvió la mujer, la abuela le dijo:

5. Según Cobo (1890[1653]: 371), “el *motocoro* es una raicilla que sólo se halla en la provincia de los Lipes... mantienen de los naturales de aquella provincia, como de papas los del Collao”.

— ‘Así nomás dormidita ha estado.’

Pero la mujer notó algo raro y se dio cuenta de que piedra nomás había. La abuela había preparado sopa y le sirvió un plato con una piernita de la *wawa*. La mujer se dio cuenta y la guardó sin comerla. Entretanto, llegó el abuelo *chullpa* que había salido a cazar humano.

— ‘Pum, pum, pum’ se lo escuchaba venir con su presa que tiró al piso. Porque grandes, fuertes y rápidos eran los *chullpa*.

— ‘Tenemos a la *allchi*, aseguraremos ahora’, le dijo la abuela.

— ‘Estoy cansado ¡ha luchado grave el humano! Aseguraremos mañana.’

Entonces encerró a la *allchi* en una cueva pircándola para que no escapara. Ella estaba ahí durante la noche, cuando una piedra le habló:

— ‘Yo me correré y te dejaré salir, te escaparás sin mirar atrás.’

Entonces se abrió y ella salió, la piedra volvió a su lugar sin dejar rastros. A la mañana, el abuelo vino a verla y se encontró con que había escapado, aunque estaba igual de pircado como lo había dejado.

— ‘¿Ves? tendrías que haberla asegurado anoche como dije’ lo retó la abuela.

Entonces el *chullpa* comenzó a perseguirla rumbo a Santiago, rápido, como corrían ellos. La alcanzó frente a Santiago, en el lugar que llaman Cruzpata. Allí el perrito de la *allchi* atacó al *chullpa*, mordiéndolo y haciéndolo sangrar. Entonces, mientras peleaban, vinieron los del pueblo que estaban haciendo fiesta. Ella les contó lo que había pasado pero ellos se pusieron del lado del *chullpa*, diciendo que se quedara con ellos a vivir, que lo curarían, que le harían casa. Él no quería pero al final lo convencieron. Le hicieron *chujlla* [refugio de paja] ahí, comida, todo para que viviera en Cruzpata porque él no quería quedarse en el pueblo. Cuando se echó a descansar, prendieron fuego a la *chujlla* y lo quemaron. Luego, tomaron los huesos –que saltaban como chispazos- los molieron y los desparramaron al viento (FVC, Santiago K, Nor Lítez).

Como argumenté anteriormente, hay razones suficientes para concluir que el mito de los *chullpa* ya estaba difundido en el siglo XIX, pero no conozco referencias comparables de la época de la conquista. El relato de la muerte del “último *chullpa*” quemado en Cruzpata para la fiesta de Corpus Cristi, parece relacionar su extinción con las prácticas católicas y, por lo tanto, con la evangelización y el período colonial. Esto sería consistente con la versión del mito recogida por Bandelier (1910) en el lago Titicaca, según la cual los *chullpa* murieron después del tiempo de los *Inga-Ré*. También encuentra eco en los datos arqueológicos que indican que no se construyeron más *chullpas* después del siglo XVI. Si las *chullpas* surgieron originalmente del mundo interior, resulta

natural que el poder que las animaba haya regresado allí cuando la violenta imposición de una nueva forma de ver y discernir puso fin a su época.

También interesa señalar que, tanto la mitología como la arqueología, asocian lo “chullpa” con un mismo conjunto de *wak’as* directamente vinculadas al mundo interior (p.e. torres o cámaras, cuevas, rocas y difuntos), que interactúan de distintas formas -entre ellas y con los *runakuna*- según la versión del mito o la región y período de los contextos arqueológicos que se consideren. En el mito, estas interacciones incluían la posibilidad de hablar y entenderse, una facultad que en Lípez se atribuye también al Inca (quien edificaba dando órdenes a las piedras) que, en este sentido, pertenecería a la misma era o *pacha* que los *chullpa*. Cabe pensar, entonces, que la interacción con estas agencias en el pasado incluía prácticas de comunicación transformativa (Allen 2018), como se propuso en relación a las “experiencias de interioridad” inducidas por torres y cámaras. La mitología sugiere que estas situaciones pueden ser milagrosas, como sucedió con la mujer a quien la piedra liberó de la cueva donde la habían encerrado los viejos *chullpa* cerca de Santiago K, o como ocurrió con los recién nacidos Inga-Ré que sobrevivieron milagrosamente alimentados por las rocas dentro de las cuevas en las que -en una era anterior- los habían ocultado para protegerlos sus madres *chullpa* (Bandelier 1910).

Muchos autores mencionan la presencia de ofrendas modernas en las *chullpas*, lo que demuestra que, aunque dejaron de construirse en el siglo XVI, mantuvieron su capacidad de intervenir en los asuntos locales. En Lípez, estos monumentos son conocidos como *pirwas*, vocablo quechua que significa troja y resulta consistente con la evidencia arqueológica que muestra su empleo como depósitos en época prehispánica. Dentro de ellos, es común observar restos de animales, ya sean esqueletos enteros o partes de llamas, vicuñas o corderos. Al preguntar por estos hallazgos, nos explicaron que cuando las personas sufren “mal de *chullpa*”, los *yatiris* les mandan a sacrificar un animal o preparar asado y colocarlo en alguna *pirwa* para que “el *chullpa* los suelte”. Uno puede contraer este mal al pasar por *chullperíos* o toparse accidentalmente con alguna de sus pertenencias. Especialmente peligrosas son las piedras con surco semejantes a cabezales de martillos que la gente llama *wak’as* o “santos de los antiguos”. Según cuentan en Santiago K, una vez un corregidor hizo recoger todas las *wak’as* que se encontraban dispersas por el campo, depositarlas dentro de una cueva y cerrarla con un muro para que dejaran de provocar sequías y otras desgracias. El lugar elegido fue Chorko, donde se encuentra el manantial que provee el agua al pueblo y varias cuevas con cámaras en su interior.

A veces se recurre a las chullpas para lograr ciertos resultados. Por ejemplo, hemos encontrado accidentalmente pequeños envoltorios con cabello humano introducidos en los rellenos de las torres, lo que recuerda el testimonio de Nordenskiöld (1953: 111) sobre la costumbre de enterrar el pelo de un individuo en tumbas antiguas para causarle algún mal o enfermedad. Los *chullpa*, sin embargo, no se relacionan siempre con la desgracia. Según nos informó BG, uno de los últimos comunarios en ocupar el puesto de *kuraka* en Cerrillos (Sur Lípez), los bastones de mando de las autoridades originarias se alimentan de quínoa *ajara* y papas *motocoro*, las cosechas de los *chullpa*. Quienes pasan cargo, deben recogerlas en el campo y proveérselas al *tata rey* -como se conoce allí a las famosas varas- para que pueda mantener su poder, por ejemplo, para limpiar una casa afectada por el rayo o inmovilizar a los vecinos que tratan de escapar cuando la autoridad los visita para cobrar la tasa. Como ilustran estos ejemplos, la gente de Lípez continúa interactuando individual y colectivamente con los *chullpa*, recurriendo para ello a las chullpas así como a otros objetos y lugares donde su agencia se encuentra distribuida.

Conclusión

Al comienzo de este trabajo se propuso que la arqueología podría realizar una contribución significativa a la comprensión de las diferencias ontológicas en la medida en que tomara en consideración otras formas de relacionarse con el mundo material. Las chullpas ofrecen una buena oportunidad para explorar las posibilidades de esta propuesta, ya que en ellas convergen una concepción andina de la materialidad y el tiempo -condensada en el concepto de *wak'a* y en la mitología *chullpa*- y un copioso registro arqueológico generado durante más de siete siglos por prácticas basadas en esas premisas ontológicas. A lo largo del texto, se ensayaron distintas formas de conjugar las perspectivas arqueológica y local del problema, con el propósito de comprender mejor los agenciamientos de los que participaron las chullpas y que dieron origen al mito como su expresión discursiva.

En la primera parte se señalaron algunos de los supuestos ontológicos que diferencian estas dos perspectivas. Se argumentó que los informantes andinos nunca emplearon el término “chullpa” para designar un objeto específicamente, sino una clase de *wak'a*. En el siglo XVI incluía las instalaciones funerarias que concentraban la interacción entre los *runakuna* del Collao y sus antepasados; en el siglo XIX, tras la feroz destrucción de los mallquis y otras *wak'as* por los extirpadores de idolatrías, refería genéricamente a los seres presolares y a la peligrosa energía que aún residía en sus cuerpos, lugares y pertenencias.

Ajenos al mundo andino, viajeros y arqueólogos solo veían y preguntaban por los curiosos monumentos, por lo que dieron por sentado que sus informantes se referían a ellos. Como resultado, la arqueología pasó por alto el singular poder del que hablaban los andinos y se concentró en describir los distintos tipos de chullpas, discutir sus funciones y dilucidar el papel que cumplieron en las sociedades pasadas (como legitimar desigualdades, comunicar derechos territoriales, reforzar identidades, etc.). Al menos dos premisas de la ontología moderna subyacen a esta equivocación; un sentido pasivo y esencialista de la materialidad y una concepción lineal del tiempo.

En la segunda parte, se exploró arqueológicamente la naturaleza de las chullpas de Lípez entre los siglos XIII y XVI, partiendo de una concepción activa y contingente de su materialidad en tanto *wak'as*. Esto implicó, ante todo, dejar de debatir lo que una chullpa es como objeto, para pensar lo que puede hacer como persona partícipe de cierto agenciamiento. Se consideraron algunas capacidades para la acción que les confiere su materialidad, para luego rastrear cómo fueron poniendo en juego esas facultades en distintos contextos y períodos. Podría decirse que, en definitiva, lo que las distingue entre otras personas no humanas es la suma de estas prácticas, lo que contingentemente devinieron a través de las relaciones que fueron estableciendo con los *runakuna* y otros seres. Este ejercicio permitió además relativizar la asociación entre chullpas y difuntos, al tiempo que puso en evidencia la importancia de los vínculos que unen ambos tipos de seres con el *ukhupacha*, un punto al que alude en sus propios términos el mito. Es sabida la relevancia que tuvieron las relaciones con el mundo interior para el Inca, quien invocaba personalmente sus poderes a través del *ushnu* (Zuidema 2014). La llegada de nuevas chullpas a Lípez con el Tawantinsuyu puede interpretarse, entonces, como una intervención política sobre las relaciones que mantenían las comunidades locales con las fuerzas de ese *pacha*.

La veneración de que son objeto las chullpas hasta hoy demuestran que la agencia de estas *wak'as* no ha desaparecido, aun cuando la gente de nuestra época ya no tenga la misma capacidad de vincularse a su poder, que por lo general se manifiesta de forma caprichosa y dañina. Pero lo cierto es que, aunque la imposición del régimen colonial puso fin a la era en que las chullpas convivían con los *runakuna* a la luz del día, ese pasado sigue de algún modo presente en innumerables lugares y cosas, y continúa incidiendo en la vida de la gente. Este sentido del tiempo, como acumulación de memoria en un paisaje donde continúan habitando seres de todas las épocas, listos para entrar en acción cuando se los invoca o cuando circunstancias extraordinarias lo exigen, está en la base del concepto de ancestralidad en el mundo andino.

Si tuviera que sacar una conclusión sobre la naturaleza de lo “chullpa”, diría que refiere a un poder capaz de afectar significativamente la vida de la gente y que involucra -de distintas formas según el lugar y la época- a cuevas, rocas, difuntos y monumentos capaces de contactar a los seres humanos con el mundo interior donde, en última instancia reside. No creo que esta caracterización valga como “traducción”, puesto que no tiene mayor sentido en los términos en que la disciplina define habitualmente su objeto de estudio o la metodología apropiada para su análisis. En ese sentido, es solo otra forma de plantear la equivocación que suscitan las chullpas y un indicio más de la distancia que la arqueología debe salvar para comprender los procesos sociales en el mundo andino.

Agradecimientos. Agradezco a los editores la invitación a participar de este dossier, y a José Luis Martínez y a Koen de Munter por sus acertados comentarios que contribuyeron significativamente a desarrollar el argumento, del que soy único responsable.

Referencias citadas

Aldunate, C. y V. Castro. 1981. *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior Período Tardío*. Ediciones Kultrún, Santiago.

Aldunate, C., J. Berenguer y V. Castro. 1982. La función de las *chullpa* en Likán. *Actas del VIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 129-174. Ediciones Kultrún, Santiago.

Allen, C. 2014. Ushnus and interiority. En: *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*, editado por F. Meddens, K. Willis, C. McEwan y N. Branch, pp. 71-77. Archetype Press, Londres.

Allen, C. 2018. El animismo en los Andes. En: *Interpretando Huellas: Arqueología, Etnohistoria y Etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por A. Muñoz, pp. 589-604. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.

Ambrosetti, J. 1902. Antigüedades calchaquíes: datos arqueológicos sobre la provincia de Jujuy. *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 53: 3-97.

- Antczak, K. y M. Beaudry. 2019. Assemblages of practice. A conceptual framework for exploring human–thing relations in archaeology. *Archaeological Dialogues* 26(2): 87-110.
- Arellano, J. y 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'Études Andines* 10(1/2): 51-84.
- Arriaga, P. 1968[1621]. *The extirpation of idolatry in Peru*. University of Kentucky Press, Lexington.
- Bandelier, A. 1905. The aboriginal ruins at Sillustani, Peru. *American Anthropologist* 7: 49-68.
- Bandelier, A. 1910. *The islands of Titicaca and Koati*. The Hispanic Society of America, Nueva York.
- Bennett, J. 2010. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Duke University Press, Durham.
- Berenguer, J., C. Aldunate y V. Castro. 1984. Orientación orográfica de las chullpas en Likán: La importancia de los cerros en la Fase Toconce. En: *Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 175-220. Manchester.
- Bertonio, L. 1984[1612]. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore, Cochabamba.
- Bouysse-Cassagne, T. y J. Chacama. 2012. Partición Colonial del Territorio, Cultos Funerarios y Memoria Ancestral en Carangas y Precordillera de Arica (Siglos XVI-XVII). *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 44(4): 669-689.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris. 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento aymara*, editado por J. Medina, pp. 11-59. Hisbol, La Paz.
- Bray, T. 2015. Andean wak'as and alternative configurations of persons, power, and things. En: *The archaeology of wak'as: Explorations of the sacred in the Precolumbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 3-19. University Press of Colorado, Boulder.

- Casanova, E. 1938. Investigaciones arqueológicas en Sorcuyo, Puna de Jujuy. *Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales* 80: 423-462.
- Cereceda, V. 1990. A partir de los colores de un pájaro. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104.
- Cereceda, V. 2018. Imágenes tejidas del *ukhu pacha*: inquietudes planteadas a los etnohistoriadores y arqueólogos, desde la etnología. En: *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por A. Muñoz, pp. 501-517. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Cieza de León, P. 1984[1553]. *La crónica del Perú*. Historia 16, Madrid.
- Cobo, B. 1890[1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Edición de Jiménez de la Espada, 5 vols. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla.
- Courty, G. 1907. *Explorations Géologiques dans L'Amérique du Sud*. Imprimerie Nationale, París.
- Debenedetti, S. 1929. Cavernas sepulcrales en el valle del río San Juan Mayo (Prov. Jujuy) R. A. *La Instrucción Secundaria* 15: 6-11.
- Debenedetti, S. 1930. *Chulpas en las cavernas del río San Juan Mayo*. Notas del Museo Etnográfico N°1. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Descola, P. 2013. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, Chicago.
- Duchesne, F. 2005. Tumbas de Coporaque. Aproximaciones a concepciones funerarias collaguas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34: 411-429.
- Duviols, P. 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* 19(2): 7-31.
- Encuesta Nacional de Folclore. 1921. Microfilm en archivo, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.

- Gibson, J. 1979. *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin, Boston.
- Gil, F. 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.
- Gil, F. 2010. Dentro y fuera parando en el umbral: construyendo la monumentalidad chullparia. *Diálogo Andino* 35: 25-46.
- Gisbert, T., J. Jemio y R. Montero. 1996. El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca. *Academia Nacional de Ciencias de Bolivia* 70: 2-66.
- González Holguín, D. 2007[1608]. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perv llamada Lengua Qquichua, o del Inca*. Digitalizado por Runasimipi Qespisqa Software (<http://www.runasimipi.org>).
- Hamilakis, Y. y A. Jones. 2017. Archaeology and assemblage. *Cambridge Archaeological Journal* 27(1): 77-84.
- Harris, O. 2018. More than representation: multiscale assemblages and the Deleuzian challenge to archaeology. *History of the Human Sciences* 31(3) :83-104.
- Henare, A., M. Holbraad y S. Wastell. 2007. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge, Londres.
- Hodder, I. 2012. *Entangled: An archaeology of the relationships between humans and things*. John Willey & Sons, Oxford.
- Holbraad, M. 2009. Ontology, ethnography, archaeology: an afterword on the ontography of things. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 431-441.
- Holbraad, M. y M. Pedersen. 2017. *The ontological turn. An anthropological exposition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hyslop, J. 1977 Chulpas of the Lupaca zone of the Peruvian high plateau. *Journal of Field Archaeology* 4: 149-170.
- Ingold, T. 2017. On human correspondence. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 23(1): 9-27.

- Isbell, W. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press, Austin.
- Kesseli, R., y M. 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.
- Latour, B. 1993. *We have never been modern*. Harvard University Press, Boston.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford University Press, Oxford.
- Lehmann-Nitsche, R. 1902. Catálogo de las antigüedades de la provincia de Jujuy. *Revista del Museo de La Plata* 11: 75-120.
- López, L., A. Capparelli y A. Nielsen. 2012. Procesamiento pre-consumo de granos de quínoa (*Chenopodium quinoa*, *Chenopodiaceae*) en el Período Prehisánico Tardío en el Norte de Lípez (Potosí, Bolivia). *Darwiniana* 50(2): 187-206.
- López, L. y A. Nielsen. 2013. Macrorrestos de *Chenopodium quinoa* Willd. en la plaza de Laqaya (Norte de Lípez, Potosí, Bolivia). *Intersecciones en Antropología* 14: 295-300.
- Lumbreras, L. y H. Amat. 1968 Secuencia arqueológica en el Altiplano Occidental del Titicaca. *Actas del 37 Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 75-106. Buenos Aires.
- Mantha, A. 2009. Territoriality, social boundaries and ancestor veneration in the central Andes of Peru. *Journal of Anthropological Archaeology* 28: 158-176.
- Marcy, P. 2001[1869]. *Viaje a través de América del Sur, del Océano Pacífico al Océano Atlántico*. T.1. IFEA & PUCP, Lima.
- Matienco, J. 1967[1567]. *Gobierno del Perú*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Métraux, A. 1931. Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas. *Sur* 1(3): 98-131.

- Nielsen, A. 2002. Asentamientos, conflicto y cambio social en el Altiplano de LÍpez (Potosí, Bolivia). *Revista Española de Antropología Americana* 32: 179-205.
- Nielsen, A. 2006. Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31: 63-89.
- Nielsen, A. 2008. The materiality of ancestors: chullpas and social memory in the late prehispanic history of the South Andes. En: *Memory work: archaeologies of material practices*, editado por B. Mills y W. Walker, pp. 207-232. School of American Research Press, Santa Fe.
- Nielsen, A. 2018a. Chullpas y sociedad en la historia prehispánica tardía del Altiplano Sur. En: *Interpretando huellas: arqueología, etnohistoria y etnografía de los Andes y sus Tierras Bajas*, editado por A. Muñoz, pp. 569-588. Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Nielsen, A. 2018b. Agropastoral taskscapes and seasonal warfare in the southern Andes during the Regional Developments Period (13th-15th century). En: *Political landscapes of the Late Intermediate Period in the South-Central Andes: the pukaras and their hinterlands*, editado por A. Álvarez y C. Greco, pp. 247-268. Springer, Nueva York.
- Nielsen, A. 2022. The role of chullpas in the Inka conquest of the Southern Altiplano: a symmetrical approach. En: *Rethinking the Inka: Community, Landscape, and Empire in the Southern Andes*, editado por F. Hayashida, A. Troncoso y D. Salazar, pp. 221-240. University of Texas Press, Austin.
- Nielsen, A., C. Angiorama, J. Maryański, F. Avila y L. López. 2015. Paisajes prehispánicos tardíos en San Juan Mayo (frontera Argentina-Bolivia). *Arqueología* 21(dossier): 29-61.
- Nordenskiöld, E. 1953. *Investigaciones arqueológicas en la región fronteriza de Perú y Bolivia*. Alcaldía Municipal, La Paz.
- Nystrom, K., J. Buikstra y K. Muscutt. 2010. Chachapoya mortuary behavior: a consideration of method and meaning. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 42: 477-495.

- Olivier, L. 2004. The past of the present. Archaeological memory and time. *Archaeological Dialogues* 10(2): 204-213.
- Pärssinen, M. 1993. Torres funerarias decoradas en Caquiaviri. *Pumapunku (Nueva Época)* 5(6): 9-31.
- Pauketat, T., 2013. Bundles of/in/as time. En: *Big histories, human lives: tackling problems of scale in archaeology*, editado por J. Robb y T. Pauketat, pp. 35-56. School for Advanced Research Press, Santa Fe.
- Platt, T. 1987. Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, editado por J. Medina, pp. 61-132. Hisbol, La Paz.
- Rivero, M. y J. Von Tschudi. 1855. *Peruvian Antiquities*. Barnes & Co., Nueva York.
- Rivet, M. 2015. Espacialidades chullparias. Aproximación a los ancestros desde la materialidad (Coranzulí, Jujuy, Argentina). *Estudios Atacameños* 50: 105-129.
- Rivet, M. y J. Tomasi. 2016. Casitas y casas mochas: Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina). En: *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*, compilado por L. Bugallo y M. Vilca, pp. 373-411. EDIUNJU, San Salvador de Jujuy.
- Rydén, S. 1947. *Archaeological researches in the highlands of Bolivia*. Eanders Boktryckeri Akiebolag, Göteborg.
- Salomon, F. 1998. How the huacas were: the language of substance and transformation in the Huarochiri Quechua manuscript. *RES: Anthropology and Aesthetics* 33: 7-17.
- Schiffer, M. 2011. *Studying technological change: a behavioral approach*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Sendón, P. 2010. Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la Société des Américanistes* 96(2): 133-179.
- Sillar, B. 1996. The dead and the drying: Techniques for transforming people and things in the Andes. *Journal of Material Culture* 1: 259-289.

- Squier, G. 1974[1877]. *Un viaje por las tierras incaicas*. Los Amigos del Libro, La Paz.
- Tantaleán, H. 2006. Regresar para construir: prácticas funerarias e ideología(s) durante la ocupación Inka en Cutimbo, Puno-Perú. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 38: 129-143.
- Tilley, C. 2004. *The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology*. Berg, Oxford.
- Tschopik, M. 1946. Some notes on the archaeology of Puno, Peru. *Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology of Harvard University* 27(3): 1-84.
- Velasco, M. 2014. Building on the Ancestors: Mortuary Structures and Extended Agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru. *Cambridge Archaeological Journal* 24: 453-465.
- Villanueva, J. 2020. *Torres, arcillas y montañas. Crítica y arqueología del Intermedio Tardío (ap. 1100-1450 D.C.) en el altiplano de Carangas, Oruro, Bolivia*. Logos, La Paz.
- Villanueva, J., P. Alonso y P. Ayala. 2018. Arqueología de la ruptura colonial: muros, chullpas, gentiles y abuelos en España, Bolivia y Chile en perspectiva comparada. *Estudios Atacameños* 60: 9-30.
- Viveiros de Castro, E. 2004a. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America* 2(1): 3-22.
- Viveiros de Castro, E. 2004b. Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.
- Zuidema, T. 2014. The *ushnus* of Cusco and sacred centres in Andean ethnography, ethnohistory and archaeology. En: *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*, editado por F. Meddens, K. Willis, C. McEwan y N. Branch, pp. 5-28. Archetype Press, Londres.

