

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Programa de Magíster en historia mención Etnohistoria

**La organización del espacio como estrategia de poder.
El Tawantinsuyu en la región del Despoblado de
Atacama**

Alumna: Cecilia Sanhueza Tohá
Profesor Guía: José Luis Martínez C.
Santiago, 2004

INDICE

INTRODUCCION	1
1.- El espacio del Despoblado de Atacama.....	1
2.- El enfoque del problema desde la reflexión interdisciplinaria.....	3
I.- “Mojones y deslindes”. El Inca civilizador y el discurso del orden social.....	7
II.- La construcción del espacio en las culturas andinas.	
Una mirada introductoria.....	12
1.- El espacio ecológico y el espacio social.....	12
2.- El espacio simbólico andino. Oposiciones y complementariedades ecológicas, sociales y culturales.....	14
3.- El espacio sacralizado.....	16
3.1.- Espacio celeste y espacio terrestre.....	16
3.2.- Conocimientos astronómicos y construcción cosmológica. La estructura dialéctica del Cosmos.....	17
3.3.- Las divinidades.....	19
4.- El poder de las “guacas”. La organización del culto y la organización del espacio, el tiempo y la sociedad.....	20
4.1.- Guacas <i>pacarinas</i> . El espacio y el tiempo mítico como origen de las diferencias, las identidades y los espacios sociales.....	21
5.- La geografía sagrada del Cuzco. El sistema de <i>ceques</i>	22
III. El espacio como instrumento simbólico del poder.....	25
1.- El <i>Ushnu</i> como centro y como eje de organización del tiempo y del espacio.....	26
1.1.- El <i>Ushnu</i> como demarcador simbólico del espacio.....	29
2.- Espacios de encuentro, espacios de ruptura y espacios de transición.....	30
2.1.- El ritual de la <i>apacheta</i>	30
3.- Santuarios de altura. El culto estatal a los cerros y volcanes y su articulación como hitos de continuidad en el espacio.....	35
3.1.- El dominio de los cerros. Atributos y ceremonial.....	36
3.2.- La cadena cordillerana.....	37
3.3.- La línea de volcanes y los santuarios de altura. La imposición del <i>Ushnu</i>	40
IV.- La expansión incaica y la demarcación del espacio. Del discurso simbólico a la práctica política.....	43
1.- El amojonamiento como organización ritual del espacio conquistado.....	43

2.- El ritual institucionalizado. La <i>capacocha</i>: La articulación de guacas y territorios.....	45
2.1.- La <i>Capacocha</i> como institución religiosa, económica y política.....	47
2.2.- <i>Capacocha</i> y territorio.....	51
2.3.- El ritual de la <i>capacocha</i> y la organización simbólica del espacio.....	52
3.- Guacas, sacrificios, divinidades y “fronteras” incaicas.....	55
<i>Vilcanota</i>	55
<i>La Casa del Viento</i>	57
<i>La guaca del Aconcagua</i>	60
V.- El espacio simbólico del Despoblado de Atacama. Una aproximación a través de los caminos del Inca y sus relatos.....	62
1.- Los caminos como elementos ordenadores y articuladores del espacio simbólico.....	62
2.- Los caminos y sus relatos. El camino Inca del Despoblado de Atacama desde la tradición oral cuzqueña.....	63
2.1.- Los grupos sociales o “étnicos” asociados al Despoblado de Atacama.....	68
3.- Los caminos y sus relatos. El camino del Despoblado desde la oralidad española: Una introducción a la construcción mítica de un espacio.....	71
3.1.- La ruta del Despoblado de Atacama.....	71
3.2.- El Río Gran Mentiroso.....	75
3.3.- El Río Mentiroso. El relato de un hito sacralizado.....	77
3.4.- El “Gran Mentiroso”. Un “deslinde” incaico.....	80
3.5.- El Volcán Llullaillaco. Una guaca estatal.....	81
3.6.- La <i>capacocha</i> del Llullaillaco.....	82
VI.- El Camino del Inca del Despoblado de Atacama desde el relato arqueológico.....	87
1.- La ruta arqueológica del Despoblado.....	89
1.1.- El tramo de Peine a Vaquillas.....	89
1.2.- El tramo del portezuelo de Vaquillas a Copiapó.....	92
2.- Una aproximación a los deslindes incaicos del Despoblado de Atacama....	95
2.1.- Los “hitos”, “mojones” o demarcadores del camino incaico del Despoblado.....	95
2.2.- Las “pirámides” o “columnas” de Vaquillas.....	97
2.3.- Hitos, mojones, <i>apachetas</i> . Una discusión inicial.....	99
2.4.- <i>Sayhuas</i> , <i>chutas</i> y <i>tupus</i> . Los dispositivos de “medición” y “amojonamiento” del espacio.....	100
2.5.- Las <i>sayhuas</i> en la nomenclatura andina y cuzqueña.....	105
2.6.- Las <i>sayhuas</i> de Vaquillas.....	112
2.7.- El <i>gnomon</i> . Un intento de aproximación a sus significaciones simbólicas.....	115

VII. Fronteras andinas. Espacio y Tiempo. Hacia otras interpretaciones del Río Mentiroso o <i>Anchallullac</i>.....	118
1.- Los ríos como demarcadores simbólicos en la tradición oral.....	118
2.- <i>Mayu</i>, el Río Celeste.....	119
2.2.- <i>Mayu</i> , las montañas y los ciclos del agua.....	121
2.3.- El río celeste y <i>Yakana</i> en la tradición oral de Atacama.....	122
3.- Los ciclos del agua en el calendario cuzqueño. De Diciembre a Abril. La fuerza de las aguas, la furia de los ríos.....	124
3.1.- Los rituales.....	125
4.- De los ciclos astronómicos al principio de Yanantin. El ordenamiento del espacio, del tiempo y de las sociedades.....	127
5.- “Cuando el cielo se inscribe en la tierra”.....	131
5.1.- Vaquillas: El espacio del <i>tincu</i> . El ideal del <i>yanantin</i> . Una hipótesis de trabajo.....	131
5.2.- El tiempo ritual y el tiempo productivo. Las mediciones del espacio celeste y la organización del calendario terrestre.....	136
5.3.- El deslinde de Vaquillas. Una frontera ritual, una frontera simbólica ¿y una frontera “étnica”?.....	142
 CONCLUSIONES.....	 146
 BIBLIOGRAFÍA.....	 149
 FIGURAS.....	 158

INTRODUCCION¹

1.- El espacio del Despoblado de Atacama.

El presente trabajo de investigación se sitúa en el territorio históricamente conocido y denominado como el Despoblado de Atacama. Desde las primeras crónicas y documentación colonial, el llamado “Despoblado de Atacama” o el “Gran Despoblado”, fue definido como el territorio más árido, inhóspito, hostil e inhabitable de toda la región desértica del actual norte chileno. Diferenciándolo de los oasis y valles de las zonas de San Pedro de Atacama y de Copiapó, ubicadas en sus extremos, convencionalmente se lo señaló desde el siglo XVI, como el área que se extendía entre el sur del Salar de Atacama (aproximadamente desde la localidad de Peine) y el inicio de los valles del río Copiapó, abarcando prácticamente todo el espacio comprendido desde la costa hasta los faldeos y borde puneño de la cordillera de los Andes².

Un aspecto común en las definiciones coloniales sobre el Despoblado, radica en la percepción de ese espacio como una unidad geográfica y ecológicamente homogénea. El concepto de “despoblado” englobaba y circunscribía dentro de una categoría única los territorios del litoral, la zona desértica intermedia y las tierras altas, cuyas especificidades y singularidades ecológicas desaparecían. La definición del territorio como un espacio desprovisto de los recursos indispensables para la sobrevivencia humana y, por tanto deshabitado, improductivo e inhabitable, marcaría un sello permanente en las caracterizaciones europeas, criollas y republicanas respecto a esta región³.

¹ La presente tesis de Magíster es resultado de la investigación desarrollada en el marco de los Proyectos FONDECYT N° 1010327 “Arqueología del sistema vial de los Inkas en el Alto Loa, II Región”, dirigido por José Berenguer R.; y FONDECYT N° 1040290 “El Despoblado de Atacama: Espacios, rutas, articulaciones y poblamiento en la región circumpuneña”, a cargo de Raúl Molina O.

² Bibar [1558] 1988: 66-72; Lizárraga [1607] s/f: www.cervantesvirtual.com; CDIHCh, 1888-1902, Tomos VII, XII, XV; “Reales Ordenanzas”, 1778; Manríquez y Martínez, 1995. En la actualidad, este inmenso espacio de aproximadamente 500 km de extensión, abarca las zonas meridional y septentrional de las regiones II (Antofagasta) y III (Atacama).

³ Op. cit.; San Román, 1896-1902; Philippi, 1860. Desde el punto de vista de sus potencialidades productivas, sin embargo, esta mirada sufriría un profundo cambio a partir del siglo XIX con la explotación minera del territorio (Vicuña, 1995).

Durante el siglo XVI el Despoblado fue una ruta necesaria para las primeras expediciones españolas hacia el sur. De allí que sea posible encontrar en la documentación y en las crónicas de la época los relatos y testimonios de esas incursiones por ésta y por sus regiones vecinas, atribuyendo, especialmente a la travesía por el Despoblado una connotación epopéyica que daría origen a toda una tradición oral hispana sobre estos territorios⁴. Desde los primeros tiempos coloniales el Despoblado fue concebido fundamentalmente como un espacio de tránsito y las referencias coloniales a esta región, se circunscribían a la ruta o al “camino” que lo atravesaba longitudinalmente, el “camino Real” o “del Inca”. Esta ruta, que pasaba por las cercanías de San Pedro de Atacama (Toconao), y que se introducía por el Despoblado hacia los valles de Copiapó, se convertiría en la principal vía terrestre de comunicación hacia y desde Chile⁵.

Con el desarrollo de la circulación marítima entre el Perú y Chile, los desplazamientos españoles por el Despoblado disminuyeron radicalmente⁶, y este inmenso territorio se fue convirtiendo en un espacio considerado como frontera natural y, en la práctica, jurisdiccional. Los textos coloniales del siglo XVI, ya señalaban al Gran Despoblado como “el deslinde” entre el corregimiento de Atacama y el Reino de Chile, y durante el siglo XVIII existieron diferentes versiones sobre los límites establecidos o reconocidos dentro de esta región⁷. Esta ausencia de definiciones administrativas, manifestaba y reproducía la categorización de éste como un espacio irrelevante, improductivo e inhabitable.

Sin embargo, desde una aproximación a la percepción cultural andina de estos territorios, surgen notables diferencias respecto a la valoración, categorización y formas o estrategias de dominio y ocupación del espacio y sus recursos. Los estudios arqueológicos demuestran que el Despoblado fue un espacio no sólo recorrido, sino también ocupado y explotado por las poblaciones indígenas desde tiempos muy anteriores a los Incas⁸. La posterior construcción del camino del Inca, da cuenta de una habilitación vial que no sólo respondía a la necesidad de utilizarlo como una ruta de circulación. La escasa toponimia

⁴ Sanhueza, 2002

⁵ Hidalgo, 1982; Téllez, 1984; CDIHCh, 1888-1902, Vols. VI, X, XII, XIV.

⁶ Lizárraga, Op. cit.

⁷ Salinas, 1863; Cañete y Domínguez, en Larraín (Ed.), 1974; Bertrand, 1885.

⁸ Lynch y Núñez, 1994; Cervellino y Sills, 2001.

quechua que aún sobrevive, la infraestructura logística de la ruta, la infraestructura demarcatoria del espacio (hitos de piedra, *topus* o “mojones”), la presencia de centros ceremoniales en las cumbres que bordean el camino, las evidencias de una activa explotación minera, y la práctica sistemática de la caza de fauna silvestre, manifiestan una percepción, una valoración e incluso la aplicación de una política de “apropiación” del espacio del Despoblado como un territorio que sí resultaba significativo para el estado cuzqueño⁹.

A través de este trabajo nos proponemos profundizar respecto a las significaciones que pudo tener este territorio para el Tawantinsuyu e identificar posibles categorías espaciales y estrategias políticas aplicadas por el estado incaico para ejercer su dominio sobre el Despoblado de Atacama. Proponemos como hipótesis central que el camino del Inca del Despoblado de Atacama, no sólo era una estructura vial formalizada, sino una ruta y un espacio fuertemente cargado de contenidos simbólicos, míticos y rituales. El Despoblado fue incorporado dentro del espacio simbólico y ceremonial del Tawantinsuyu no sólo a través de la impronta material del estado, sino también del discurso mítico, que legitimaba o sustentaba el ejercicio del dominio incaico sobre las “provincias”.

2.- El enfoque del problema desde la reflexión interdisciplinaria.

Específicamente en lo que se refiere a la antigua región de Atacama¹⁰, la presencia del Tawantinsuyu o Estado Incaico es un tema que hasta hace pocos años atrás no había sido abordado en forma sistemática por la investigación arqueológica y etnohistórica. A la escasa y fragmentaria información documental conocida y estudiada, se sumaba una también escasa evidencia material, contribuyendo a una percepción de esta región como un área relativamente marginal a los intereses incaicos¹¹. Sin embargo, en la última década la disciplina arqueológica ha ido desarrollando nuevas investigaciones que han aportado sustantivamente a un replanteamiento de esta percepción inicial. Las nuevas evidencias arrojadas por el estudio de asentamientos, infraestructura administrativa y ceremonial,

⁹ Lynch y Núñez, Op. cit.; Núñez, P., 1981; Niemeyer y Rivera, 1983; Iribarren y Bergholz, 1972

¹⁰ Es decir el territorio que abarcaba el litoral e interior de la actual región de Antofagasta, incluyendo las subregiones del río Loa y de San Pedro de Atacama con sus oasis, precordillera y sectores de puna (Hidalgo, 1978; Martínez, 1998).

¹¹ Berenguer, 2003 (Ms); Uribe et al., 1999.

centros de explotación de recursos locales y particularmente la organización del sistema vial estatal, han permitido redimensionar la importancia y el impacto del Tawantinsuyu en la región y desarrollar nuevas líneas de investigación respecto a las estrategias de ocupación y de control de recursos, y poblaciones¹². En este contexto, un especial énfasis ha tenido el análisis e interpretación de los potenciales semánticos del registro arqueológico. Desde la arquitectura y desde la disposición espacial de los asentamientos u otros dispositivos materiales (caminos e infraestructura vial, lugares ceremoniales u otros), el análisis se ha dirigido al ámbito de las manifestaciones simbólicas del dominio incaico que, a través de la intervención y reorganización del “paisaje” local, fue configurando un nuevo entramado espacial y territorial y un nuevo orden social y político¹³.

Por su parte, la etnohistoria andina general y regional, ha desarrollado también nuevas perspectivas de investigación que, en lo sustantivo, convergen o dialogan con este campo interpretativo. Desde sus propios enfoques, problemáticas y metodologías la investigación etnohistórica ha incorporado a la discusión un análisis desde las lógicas y las relaciones de poder que hicieron posible la expansión del estado incaico. Desde una relectura de las crónicas coloniales (tanto españolas como mestizas o indígenas), de la exploración de nueva documentación administrativa, y del aporte de otro tipo de fuentes, tales como los vocabularios y glosarios de lenguas nativas, la investigación se ha orientado hacia los campos semánticos o de significados sobre los cuales se sustentaron los discursos y las prácticas andinas de dominio. Los contenidos simbólicos y míticos de los relatos indígenas sobre la expansión incaica, las clasificaciones y valoraciones de carácter ritual, ideológico, político, social, económico y territorial que de ellos se desprenden, han sido una valiosa herramienta de aproximación a las categorías andinas de pensamiento que hicieron posible la implementación de determinadas estrategias de dominio por parte del Tawantinsuyu¹⁴.

Estas nuevas perspectivas de análisis abren un campo de investigación especialmente fructífero al momento de establecer una relación dialógica entre la

¹² Castro, 1992; Hyslop, 1992; Berenguer, 1994; Varela, 1999; Cornejo, 1995; Núñez, 1999; Berenguer, et al., 2004.

¹³ Castro, Op. cit.; Gallardo et Al., 1995; Cornejo, Op. cit.; Adán, 1999; Uribe et al., 1999.

¹⁴ Pease, 1978, 1995; Zuidema, 1989; Platt, 1980, 1987; Martínez, 1992, 1995, 2000; Castro, 1997; Manríquez, 1999; Sanhueza, 2002.

materialidad arqueológica y la documentación histórica. Desde ambos campos investigativos es posible identificar ciertas prácticas institucionalizadas de reorganización o reordenamiento de espacios y territorios que adquieren una especial connotación e importancia en las prácticas de dominio incaico. Según las fuentes coloniales, el Inca redistribuía, deslindaba o “amojonaba” las “provincias” y sus espacios productivos en función de los intereses del culto oficial y del estado, estableciendo aquellos recursos que serían de usufructo estatal, regional o local¹⁵. Más allá de las particularidades de cada región, y de la mayor o menor intensidad de su impacto local, esta era una estrategia recurrente que implicaba la apropiación y control de espacios rituales y recursos productivos.

Al respecto, una línea o un enfoque interpretativo etnohistórico ha ido señalando desde hace décadas la necesidad de interpretar y comprender las estructuras del pensamiento andino desde sus componentes míticos, simbólicos y ceremoniales. La sacralización del entorno geográfico y, en general, del orden cósmico, de los ciclos astrales y los ciclos reproductivos de la naturaleza, adquirieron una especial connotación y significación en la construcción simbólica del espacio andino. Esta concepción constituyó, a su vez, uno de los fundamentos ideológicos y políticos a partir de los cuales el Tawantinsuyu ejerció y estructuró su dominio en las “provincias”. En el caso de la compleja estructura de las “guacas” del Cuzco, la institucionalización de los adoratorios o lugares sagrados parece haber operado como un principio de organización y delimitación del tiempo y del espacio ritual, de los ciclos astronómicos y calendáricos, como también de los espacios sociales, políticos e incluso económico-productivos¹⁶. De allí que un primer nivel de aproximación a las significaciones del Despoblado, requiera de una relectura de los antecedentes etnohistóricos desde la perspectiva de los posibles patrones de organización simbólica y territorial incaica en la región. Recopilando y reinterpretando las antiguas crónicas y los antecedentes arqueológicos disponibles, pretendemos conjugar y complementar las tradiciones orales (andinas y españolas) el discurso mítico y político incaico y la instauración de santuarios o lugares sagrados como estrategia de expansión.

¹⁵ Murra, 1999; Murúa, [1613] 1987; Cieza de León, [1553] 1986: 182; Betanzos, [1557] 1987; Guamán Poma, [1616] 1992; Cobo, 1964; Sarmiento de Gamboa, [1572] 1942; Garcilaso de la Vega [1604] 1995; Santa Cruz Pachacuti [1613] 1879.

¹⁶ Zuidema, Op. cit.; Bouysson Cassagne y Harris, 1987, Urton, 1984; Molinié, 1986-1987

Un segundo nivel de aproximación al problema de las organizaciones espaciales incaicas surge desde la sistematización de las evidencias arqueológicas, principalmente aquellas relativas a la organización vial y a la presencia de dispositivos de demarcación espacial (*Sayhuas*, *chutas* o *tupus*) descritas y registradas en la región de Atacama en general y del Despoblado en particular¹⁷. Como señalan los cronistas, los caminos del Inca estaban “amojonados” y “medidos” de acuerdo a un sistema que traducido a categorías hispanas fue denominado “leguas del Inca”¹⁸. Desde una metodología lingüística y semántica basada en los vocabularios coloniales, y desde las crónicas descriptivas del Cuzco, nos proponemos desarrollar una interpretación de las categorías de “medición” allí aplicadas y de sus significaciones de carácter espacial, temporal y ritual.

¹⁷ Niemeyer y Rivera, 1983; Hyslop, 1992; Lynch, 1995; Sanhueza, 2004

¹⁸ González Huguín, [1608] 1952; Bertonio [[1612] 1984; Cieza [1553] 1986.

I.- “Mojones y deslindes”. El Inca civilizador y el discurso del orden social.

En el relato mítico de Guamán poma de Ayala sobre el advenimiento de la dominación incaica en el territorio andino, y sobre las “humanidades” que la habían precedido, se destaca como un factor de legitimación de la expansión del estado, la implementación de ciertas prácticas “civilizatorias” que habrían sentado las bases necesarias para el orden social y político. Estas radicaban, entre otros aspectos, en la capacidad del Tawantinsuyu de “organizar” los territorios estableciendo jurisdicciones y deslindes¹⁹.

El mito (o más bien los mitos andinos recopilados por los cronistas) respecto a las “humanidades” o “generaciones” anteriores a los Incas, presente en distintas versiones y en diferentes culturas andinas, representa una percepción de la historia social como un proceso a través del cual se van incorporando y perfeccionando los conocimientos, técnicas y prácticas culturales, hasta llegar al estado de civilización y de orden social que representaba el período incaico o el de los “señoríos” aymaras. Pero no se trataba de generaciones extinguidas. Sus “restos” seguían coexistiendo con los tiempos incaicos y representaban, incluso todavía en tiempos coloniales, a aquellos grupos humanos considerados como en estado “salvaje”, de “barbarie” y de marginalidad con respecto al o los grupos culturalmente más poderosos. Se trata de un mito que manifiesta o simboliza, en sus distintas versiones orales, las diferencias de carácter “étnico” y cultural entre los pueblos o grupos sociales andinos, pero que da cuenta además, en el caso incaico, de un discurso clasificatorio cuzqueño con respecto a aquellos que se encontraban en los márgenes o en los “bordes” del orden establecido por el Tawantinsuyu²⁰.

Las humanidades pasadas, sin embargo, mientras más próximas al período incaico, habían ido adquiriendo mayores conocimientos y se habían aproximado a alcanzar un cierto estado de “civilización”. Guamán Poma atribuía, por ejemplo, a la “tercera” generación o *Purun Runa*, el desarrollo de ciertas tecnologías y prácticas altamente valoradas por la cultura andina. Esta “tercera edad”, además de haber incorporado el tejido o la arquitectura en piedra, había instaurado ciertas bases necesarias para alcanzar el orden social y político.

¹⁹ Guamán Poma de Ayala [1614] 1992: 48, 325.

²⁰ Op. cit.: 41-61; Bouysse Cassagne, 1987; Bouysse-Cassagne y Harris, 1987; Martínez, 1995.

Esto radicaba, entre otros aspectos, en su capacidad de “organizar” los territorios, estableciendo jurisdicciones y deslindes²¹.

Sin embargo, la siguiente generación rompía con este proceso. Los *Auca Runa*, vivían en constante guerra y desorden. Eran belicosos y bravos guerreros. No respetaban los recursos de otros y les arrebataban las chacras y sementeras, el agua y los pastos. De sus pueblos y tierras bajas se fueron a vivir a los cerros, donde construyeron sus fortalezas o *pucarás*, hasta que llegaron los Incas²². Antes de los Incas, señala el cronista Murúa en otra versión, las poblaciones vivían en constante conflicto, “guerreando por aumentar y defender sus términos y Chácaras”. Esos tiempos, estuvieron marcados por el “desorden”, y “sin policía”, hasta el advenimiento del Inca

“...ni hubo nombre de Cuzco ni otras cosas de policía, pues toda la que después tuvieron nació y procedió de los Ingas que, como gente de gran valor y entendimiento, *lo dispusieron y domesticaron ordenando el modo de vivir y trazando y limitando los términos...*”²³

La importancia cultural que estas prácticas parecen haber tenido, particularmente en el discurso político cuzqueño, se expresa en una gran cantidad de relatos y crónicas hispanas y mestizas que aluden al proceso de expansión como un proceso de demarcación y “amojonamiento” del territorio regulando y organizando espacios sociales y productivos. Como señala, desde una lectura española, Martín de Murúa:

“En todo procuró el Ynga que hubiese en su reino *la orden y policía* que le pareció convenir, para que fuesen gobernados puntualmente, y en cosa ninguna no hubiese falta ni qué notar. Entre otras fue una *la división de las provincias y distritos, repartiendo las jurisdicciones y amojonando las tierras*, de modo que se evitasen diferencias y disensiones entre sus vasallos sobre los términos de cada pueblo. Aunque antiguamente lo usaron estos indios, pero sobre ello tuvieron entre sí guerras, queriendo el que más podía ampliar sus distritos y chácaras, *hasta que Tupa Inga Yupanqui de nuevo amojonó toda la tierra, con gran orden y cuenta...*”²⁴.

²¹ Guamán Poma, Op. cit.: 48.

²² Op. cit.: 50-52

²³ Murúa, [1613] 1987: 47 – 48. Subrayado nuestro aquí y en las próximas citas.

²⁴ Op. Cit.: 370

El Inca, continúa el cronista, puso límites en las chacras, en los montes, en todo tipo de minas, en los territorios de caza, en las salinas, en los pastizales, “dando y repartiendo a cada provincia y a cada pueblo, y a cada ayllu” las tierras y recursos que podían explotar. Por su parte, Guaman Poma describe toda una institución estatal de “amojonamiento” y “medición” de tierras, recursos y “provincias”, ejecutada por funcionarios o “jueces” de jerarquía cusqueña, quienes tenían a su cargo la distribución de las tierras y recursos entre las poblaciones locales, asegurando, a la vez, el usufructo de una porción de ellos a la institucionalidad política, social y ceremonial incaica. Los “mojonadores destes reynos”, a los que denomina *Sayua checta suyoyoq*, delimitaron “toda la cierra y yunga” y “cada prouincia destes rreynos” por mandato de Topa Inca Yupanqui²⁵.

Algunos cronistas se refieren a Topa Inca Yupanqui, mientras que otros adjudican esta labor de organización del espacio, los territorios y los recursos al gran Pachacuti Inca Yupanqui. En el relato mítico recopilado por el cronista Betanzos, Pachacuti Inca Yupanqui, luego de luchar contra su padre, había rediseñado y reconstruido la ciudad del Cuzco, “señalando y midiendo” dónde y cómo se edificaría el templo del sol. Luego había medido y distribuido las viviendas de la ciudad, poniendo un nombre a cada una de ellas²⁶. Posteriormente había pintado y dibujado los deslindes de las tierras y “provincias” comarcanas al Cuzco, y después de repartirlas a sus caciques, les había ordenado “que pusiesen sus linderos e mojones altos de tal manera hechos que nunca se perdiecen”²⁷. Antes de iniciar el proceso de conquista de nuevas tierras, había pintado y dibujado los puentes y los caminos que posteriormente habría de construir o “aderezar” en ellas. Posteriormente, había instalando “orejones” en las nuevas “provincias”, a los que había ordenado amojonar sus límites y territorios²⁸.

Este Inca representa, en la tradición oral cuzqueña, el arquetipo del héroe civilizador, el modelo político ejemplar, el gran “ordenador” y “arquitecto” del mundo. Como lo ha demostrado Pease (1978), este personaje mitificado es, además, el arquetipo de

²⁵ Guamán Poma, Op. Cit.: 325. En la traducción hispana: “Sayhua”: Mojón de tierras, Mojón de término. “Checta”: La mitad, o una de dos partes o más; “Chectani”: Partir. “Suyu”: relativo a “distrito”, “provincia”, “jurisdicción” (González Holguín, [1608] 1952; Santo Tomás, D. [1560] 1951).

²⁶ Betanzos, [1557] 1987: 77-81

²⁷ Op. cit.: 56

²⁸ Op. cit.: 115-116

la divinidad solar. Pachacuti Inca Yupanqui se enfrenta o más bien “desplaza” a su padre, el Inca Viracocha, que representa a la antigua divinidad creadora celeste del mismo nombre. Vuelve a fundar el Cuzco y lo organiza en los cuatro suyus, es decir inaugura el ciclo mítico del Tawantinsuyu, pero ahora bajo el patrocinio o la creación de *Inti*, el dios solar del Cuzco. Este Inca iniciaba un nuevo tiempo primordial relacionado con la organización política y administrativa del estado²⁹.

En las descripciones coloniales sobre el “amojonamiento” incaico, parecen fundirse, confundirse o superponerse categorías europeas y categorías indígenas según o a partir de las cuales se concibe o se construye un espacio social y políticamente “ordenado”. Dentro de ese complejo escenario, una de las definiciones que provocan más dificultades semánticas son las referencias a las “provincias” incaicas como unidades espaciales o territoriales deslindadas y amojonadas. Como señalaba Murúa más arriba, el Inca ordenó “las provincias y distritos, repartiendo las jurisdicciones y amojonando las tierras”. Por mandato de Topa Inca Yupanqui, señala Guamán Poma, fue amojonada “cada provincia destes rreinos y cada pueblo de cada aylo”³⁰. Según Blas Valera, al ganar una “provincia”, el Inca hacía empadronar a su población y registrar en los quipus todos sus recursos, y luego “mandaba que conforme a la cuenta y medida que se había hecho de la provincia, le pusiesen sus mojoneras y linderos para que estuviese dividida de sus comarcas”³¹.

¿De qué tipo de territorialidades se trata? ¿De qué principios de organización y delimitación de espacios o territorios? ¿Se trata de categorías territoriales europeas proyectadas a la “realidad” andina? Es evidente, señala Pease, que los cronistas españoles consideraron al Tawantinsuyu como un “reino europeo”. Desde la mirada hispana, el dominio del Tawantinsuyu constituía una proyección de las formas de organización política y territorial europeas, y como tal era entendido como una gran unidad territorial dividida en “circunscripciones provinciales” con sus respectivos “distritos” o unidades menores. Las “provincias” del Tawantinsuyu eran descritas e identificadas por los cronistas como

²⁹ Pease, Op. cit.: 40-41, 66-67

³⁰ Guamán Poma, Op. Cit.: 325.

³¹ Blas Valera, en Garcilaso, Op. Cit.: 282.

unidades territoriales y sociales (o “étnicas”) establecidas y deslindadas como espacios homogéneos y continuos³².

No es nuestra intención desentrañar aquí el concepto de “provincia” a que se refieren regularmente las fuentes, y que requiere de un proceso de análisis que incorpore tanto una semántica europea de la época, como aquella o aquellas autóctonas³³. “Provincias”, “distritos”, “pueblos”, corresponden a categorías europeas utilizadas para describir la política incaica de organización del espacio y la sociedad. Sin embargo, las insistentes referencias de las crónicas relativas a la imposición cuzqueña de un sistema institucionalizado de demarcación espacial de los territorios conquistados, permiten suponer que no se trata en su totalidad de una “proyección” hispana de sus propios sistemas de organización y demarcación. Por de pronto, podemos sostener que existían determinadas formas de ordenar y organizar los espacios y territorios sometidos, sus recursos y poblaciones, que los españoles interpretaron y tradujeron como “amojonamiento del Inca”³⁴. Una primera aproximación al problema requiere de una revisión y análisis general y preliminar de las categorizaciones andinas e incaicas respecto al espacio desde una perspectiva ecológica, productiva, social y política, para luego centrar nuestro análisis en las connotaciones simbólicas y rituales de las territorialidades andinas y cuzqueñas.

³² Pease, Op. cit.: 78-79; Martínez, 1995.

³³ Cisterna, 1999; Martínez, 2004.

³⁴ Aunque no es posible manejarse con términos “desprovistos” de sentido, continuaremos usando la voz “provincia” cada vez que ella aparezca en los textos que trabajamos.

II.- La construcción del espacio en las culturas andinas. Una mirada introductoria

1.- El espacio ecológico y el espacio social

El espacio geográfico se constituye y se organiza como un espacio o paisaje cultural a partir de las significaciones, sentidos e identidades que las sociedades y las culturas le otorgan. Sin duda, el aspecto geográfico y la gran variabilidad ecológica de los Andes influyeron fuertemente en la percepción y categorización del espacio en las culturas indígenas. Como señala Molinié, sin pretender sugerir un determinismo de lo “natural”, resulta indispensable considerar el medio ambiente como uno de los factores relevantes que pudieron incidir u operar como referentes en la construcción de la noción de espacio y de “límite”³⁵.

A un nivel macro espacial, las graduales pero evidentes diferencias climáticas y medioambientales que pueden percibirse en el extenso territorio que abarca los Andes septentrionales y meridionales establecen, por cierto, espacios de límite o de transición. Pero son, fundamentalmente, los fuertes contrastes que se manifiestan entre las ecologías de los distintos pisos altitudinales de la costa, sierra y selva, cuyas notables diferencias ambientales señalan evidentes “fronteras naturales”, los que otorgan a la noción de límite una dimensión o una perspectiva espacial “vertical”³⁶. Por otra parte, la extremada variabilidad de las condiciones ecológicas y ecosistémicas que pueden presentarse en espacios o territorios relativamente reducidos, otorga, a su vez, al espacio andino una particular diversidad. En ese sentido constituye un espacio no homogéneo, compuesto por una micro diversidad ambiental, donde la variabilidad y la dispersión de los recursos genera no sólo una determinada percepción sino también un conjunto de estrategias sociales y productivas, cuyas connotaciones han sido profusamente investigadas. Los modelos de la “verticalidad”, de “archipiélago”, de la “complementariedad ecológica”, de la “movilidad” pese a sus innumerables redefiniciones y revisiones, siguen constituyendo un referente fundamental al momento de establecer una aproximación al concepto espacial y territorial de las sociedades andinas³⁷.

³⁵ Molinié, 1986-1987: 252

³⁶ Op. cit.: 253

³⁷ Murra, 1975; Cock, 1978; Núñez y Dillehay, 1978; Platt, 1987; Salomon, 1985; Martínez, 1998.

La percepción del espacio desde su multiplicidad ecológica, no implicaba, sin embargo un concepto fragmentario del mismo. Al contrario, es a partir de esta diferenciación ecológica que se fue construyendo el principio de complementariedad. El espacio, en este sentido, es percibido como un sistema, y como tal integra, combina y complementa recursos diversificados, alternativos o redundantes. Esta concepción tuvo importantes consecuencias en los modelos y en las prácticas económicas, sociales y políticas andinas prehispánicas³⁸.

Los investigadores del área andina, particularmente desde los aportes de Murra (1975), han insistido en la necesidad de concebir y entender el espacio andino como un conjunto de asentamientos discontinuos, dispersos y socialmente heterogéneos. En las sociedades prehispánicas era frecuente que, dentro de un territorio supuestamente perteneciente a un determinado grupo, se encontraran otros ocupados por grupos humanos diferentes³⁹. Como ha sostenido G. Martínez, el espacio étnico no correspondía, necesariamente, a un territorio continuo. A su vez, ciertos principios organizativos tales como las mitades o *sayas*, o los *ayllus* eran referentes de organización social y no se definían como unidades territorialmente localizadas. A su vez, esas divisiones sociales, estructuradas en categorías tales como “arriba” y “abajo”, se fundamentaban en un complejo contenido simbólico, que no necesariamente hacía referencia a una realidad geográfica objetiva⁴⁰.

La organización espacial en los Andes se establecía, políticamente, a través de lazos de autoridad y de dependencia que unían a grupos sociales que podían encontrarse muy disgregados e incluso compartiendo espacios con otros grupos. Como sostienen Murra (1999) y Pease (1978), en el estado Inca el principio organizativo de la administración no era el territorio, sino la jurisdicción. Las subdivisiones del estado eran pensadas en términos de “gente” o población con sus respectivas autoridades, más que en un sentido espacial o territorial. Como se verifica en las primeras Visitas efectuadas por los españoles, las informaciones registradas referían a números de indios (“tributarios” en el léxico colonial),

³⁸ Platt, 1987

³⁹ Cock, 1978; Harris, 1997

⁴⁰ Martínez, G. 1981

con sus respectivas autoridades, antes que a su ubicación geográfica⁴¹. Las visitas efectuadas en Collaguas, por ejemplo, traen referencias respecto a los linderos de las tierras de cada una de las cabeceras y pueblos en que se organizaba la población; sin embargo, un alto porcentaje de las tierras efectivamente ocupadas rebasaban los límites declarados, ubicándose en tierras que se suponían pertenecientes a otras cabeceras y pueblos⁴²

Esto requiere de una permanente revisión de los conceptos andinos de “territorio” y de “frontera”. No obstante, y considerando lo aquí planteado, creemos que este problema no ha sido aún lo suficientemente profundizado, y recogemos los planteamientos de Harris al respecto:

“...no deberíamos concluir por eso que en el mundo andino prehispánico no habían límites establecidos. Todo lo contrario. Existen muchas evidencias de que las sociedades que los españoles invadieron en los Andes tenían un gran respeto por los mojones, mediante los cuales fueron establecidos los límites entre un terreno y otro, un grupo y otro, una provincia y otra. En ese sentido, parece que los Incas jugaron un papel de suma importancia al establecer o legitimizar los mojones”⁴³.

2.- El espacio simbólico andino. Oposiciones y complementariedades ecológicas, sociales y culturales.

El espacio andino y sus variaciones ecológicas adquiere también connotaciones en el plano simbólico de las clasificaciones y categorizaciones espaciales, productivas y socio-culturales. Las formas andinas de organización conceptual del espacio adquirieron un profundo contenido simbólico y metafórico, según el cual cada lugar, hito geográfico o territorio ocupaba un sitio en la estructura del orden cósmico y de sus representaciones míticas, y se organizaba según un complejo sistema de oposiciones complementarias e interdependientes (adentro–afuera; arriba–abajo; masculino–femenino) que permitían dar sentido y ordenar el paisaje⁴⁴.

⁴¹ Pease, 1978: 141-179; Harris, Op. cit.: 357

⁴² Cock, Op. cit.

⁴³ Harris, Op. cit.: 364

⁴⁴ Platt, Op. cit.: 67

Este ordenamiento simbólico encerraba o sustentaba, a su vez, formas concretas de organización no sólo espacial y productiva, sino también de clasificación sociocultural. En el caso de las sociedades andinas con cierto grado de centralización política, como por ejemplo los llamados “señoríos” o confederaciones aymaras del altiplano, que controlaban y explotaban recursos sumamente diversificados y diseminados en un extenso territorio, cada espacio ecológico adquiría una particular identidad y valor simbólico. Los territorios ocupados o explotados por estas sociedades, ubicados no sólo en las mesetas altiplánicas, sino también en ambas gradientes cordilleranas y que incluían los valles templados de la vertiente oriental y las quebradas y oasis del desierto costero hacia el poniente, eran “ordenados” y categorizados a partir de complejos sistemas de dualidades, oposiciones y complementariedades.

“Las tierras bajas del poniente, sede antigua de altas culturas y hasta hoy asociadas con los antepasados y la muerte, se conciben como ‘arriba’ o ‘afuera’; por otra parte, las tierras fronterizas con los ‘salvajes’ de la selva, sin agricultura sedentaria, se consideran como del ‘interior’ o ‘abajo’. Esta oposición inicial, que permite ordenar y dar sentido al paisaje, se refleja en otra oposición en la misma meseta alta: los pueblos al oeste del lago Titicaca y de la parte superior del río Desaguadero, se designaron *Urqusuyu* (Aymara: urqu, ‘duro, sólido, áspero, masculino’), y sus contrapartes al este se denominaron *Umasuyu* (Aymara: uma, ‘tierno, líquido, suave, femenino’)... En este plano simbólico –más perfecto, sin duda, que las prácticas reales-, la oposición de las tierras bajas encuentra otra ‘pareja’ en las alturas, de tal manera que las divisiones del espacio transversal se colocan, a pesar de sus diferencias, en mutua dependencia”.⁴⁵

En este sistema de oposiciones, los conceptos de sierra y yungas, por ejemplo, manifiesta otros aspectos de la complejidad que revisten las percepciones espaciales andinas y que fueron reproducidas por el discurso estatal incaico. No obstante que los españoles frecuentemente tradujeron o interpretaron estos conceptos desde una perspectiva eminentemente geográfica y territorial, asimilándolos con el espacio del altiplano, por un lado y de la costa o “llanos”, por otra, ésta correspondió a una clasificación bastante más compleja. La condición de *yungas* refería a las tierras cálidas o “abrigadas”, independientemente de que éstas se ubicaran en territorios costeros, serranos o intermedios, considerando ambas vertientes de los Andes. No respondía a un orden geográfico o territorial homogéneo y continuo. A su vez, sus habitantes eran también calificados como

⁴⁵ Platt, 1987: 67

*yungas*⁴⁶. Es decir, esta clasificación espacial conllevaba también una clasificación socio-cultural (establecida, por cierto, desde otras sociedades o culturas). La categorización de lo *yunga* implicaba, por una parte, una identificación con las potencialidades productivas de las regiones cálidas y con el tipo de productos que allí se cultivaban (coca, ají, algodón, entre otros)⁴⁷. Pero también correspondía a una determinada identificación social que podía asignar a sus representantes una determinada valoración, incluso peyorativa⁴⁸. Es decir, éste, entre otros ejemplos en los Andes, remite a una categorización espacial a partir de criterios productivos y ecológicos de los cuales, a su vez se desprenden diferenciaciones sociales y culturales.

3.- El espacio sacralizado.

3.1.- Espacio celeste y espacio terrestre.

El espacio andino como construcción social y cultural, adquirió una profunda significación y complejidad simbólica y ritual⁴⁹. El entorno geográfico y sus múltiples particularidades fueron percibidos y significados desde una concepción fuertemente sacralizada del “mundo” y del orden cósmico. El pensamiento andino otorgaba un carácter sagrado y una identidad particular a las fuerzas y poderes que dominaban la naturaleza: los elementos, los astros, las divinidades -como los definieran los cronistas o extirpadores de idolatrías- como también a todas aquellas manifestaciones tangibles o particulares del entorno natural que pudieran representar o contener esas fuerzas, divinidades o espíritus

“porque, o la cosa que se adora es general, como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular, como tal río, fuente, o árbol, o monte, y cuando no por su especie, sino en particular, son adoradas estas cosas; y este género de idolatría se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente *guaca*”⁵⁰.

Dentro de la primera clasificación, es decir aquellas divinidades vinculadas a los elementos, a las fuerzas de la naturaleza y a los fenómenos cósmicos, el espacio celeste constituyó el gran referente o modelo en torno al cual se ordenaban los ciclos de la

⁴⁶ Cieza, 1973: 160

⁴⁷ Pease, 1995: 210-212

⁴⁸ Martínez, 2004

⁴⁹ Martínez, G., 1976; Pease, 1995; Molinié, 1986-1987; Bouisse Carragne, 1987.

⁵⁰ Acosta, [1590], Libro V, Cap. 2

naturaleza y los ciclos míticos que regulaban el quehacer y la vida cotidiana de los hombres y las sociedades sobre la tierra. Desde esa perspectiva, el espacio celeste y el terrestre eran entendidos, desde las culturas andinas, como una entidad integral. Siguiendo el análisis de Vilches (1996), construido a partir de los postulados de aquellos investigadores que han centrado su análisis en este tema⁵¹, resulta imprescindible conocer de qué manera el cielo era conceptualizado e integrado dentro del orden cosmológico de las culturas andinas para poder comprender el trasfondo que involucraba la construcción de un determinado orden espacial terrestre⁵².

3.2.- Conocimientos astronómicos y construcción cosmológica. La estructura dialéctica del Cosmos.

La importancia otorgada al espacio celeste respondía a una necesidad concreta de supervivencia de las sociedades andinas. La gran diversidad de condiciones microclimáticas y ecológicas que se registra en los Andes, determinan una notable variedad e irregularidad en la distribución espacial y temporal de los recursos productivos. Ello obligó a las poblaciones andinas a desarrollar estrategias que permitieran acomodar y coordinar los ciclos agrarios con los correspondientes procesos estacionales y meteorológicos⁵³. Esta estrecha dependencia de los fenómenos astrales, generó un conocimiento astronómico milenario, sistemático y de un alto grado de complejidad, que permitió el desarrollo de ciertos principios y construcciones cosmológicas compartidas, al menos en su sentido conceptual más profundo, por las poblaciones americanas, en general, y andinas en particular.

Desde esa perspectiva, Vilches rescata la caracterización de Isbell (1982), respecto a las percepciones y estructuras cosmológicas desarrolladas por las sociedades americanas que habitan el área geográfica de los trópicos de Cáncer y de Capricornio, definida como un gran territorio que opera y se organiza en torno a un eje central (el Ecuador). En ese contexto, las sociedades andinas -fundamentalmente situadas entre el Ecuador y el hemisferio sur-, no sólo desarrollaron un conocimiento acabado de los particulares

⁵¹ Urton 1981 a y b; Earls y Sylverblatt, 1981; Zuidema y Urton, 1976; Zuidema, 1989.

⁵² Vilches, 1996: 28

⁵³ Vilches, 1996: 29

fenómenos celestiales que en esa región se producían, sino que además construyeron, a partir de la observación concreta un mundo dialécticamente conceptualizado. Un mundo que se estructuraba en pares, es decir en dos opuestos polares, contradictorios y complementarios a la vez, articulados a su vez por un centro o eje⁵⁴.

De allí se derivan ciertos principios organizacionales de las estructuras cosmológicas andinas. Uno de ellos refiere a los circuitos celestiales del sol, la luna y las estrellas, que “son concebidos como fuerzas cósmicas cuyas múltiples interacciones son responsables de las transiciones del tiempo, clima, ciclo agrícola y los estados de la existencia humana”⁵⁵. Estos movimientos se constituyen en principios organizadores no sólo del espacio celeste, sino que se replican, se imitan o se reproducen en los espacios del mundo terrestre: asentamientos humanos y arquitectura, organización ritual del espacio, construcción del paisaje geográfico. Es decir, produciendo “una suerte de simetría en espejo de la dialéctica celestial”⁵⁶. Por último, en este contexto, el principio del *Axis Mundi*, representa el eje en torno al cual se mueven las fuerzas cosmológicas y astrales circulando, encontrándose y oponiéndose entre sí y con respecto al eje. Estos dos principios dinámicos opuestos [eje y movimiento], son los que mantienen la tensión dialéctica que es esencial al orden cósmico⁵⁷.

Una posición similar, pero desde otra perspectiva, es la que expresa Bouysse Carragne en su análisis del pensamiento mitológico andino (aymara), a través del concepto de *Pacha*. Relacionado con el cielo, con el sol y con el tiempo, *Pacha* abarca e involucra, además, nociones espaciales. Se asocia a la tierra, en su sentido más amplio, pero también a un lugar específico. El espacio y el tiempo conforman, a través de *pacha*, una unidad integral. El tiempo se organiza en una serie de etapas sucesivas (edades), que constituyen pasado, pero también presente. A su vez, cada división temporal está ligada a un espacio en particular. Espacio y tiempo tienen a su vez un origen, un centro: *Taypi*, el centro cósmico, ese elemento que articula y organiza las fuerzas de la naturaleza y los principios

⁵⁴ Isbell, 1982; Vilches, 1996: 28-29

⁵⁵ Vilches, 29

⁵⁶ Isbell, en Vilches, Op. cit.

⁵⁷ Op. cit.

opuestos⁵⁸. Taypi, como centro y como principio organizador se asocia a divinidades creadoras, como Viracocha. Los principios opuestos se materializan en los astros y las divinidades que los representan⁵⁹.

3.3.- Las divinidades

Los cronistas españoles distinguieron ciertas entidades sagradas que parecen haber adquirido un carácter pan andino. En el siglo XVI, el estado incaico había expandido y promovido algunos cultos, pero también había recogido o incorporado a su “panteón” otras divinidades que estaban fuertemente arraigadas en las poblaciones del Tawantinsuyu. “Pachamama” y “Mamacocha” (Tierra y Mar), habrían sido entidades sagradas previa y universalmente reverenciadas por sus atributos vinculados con la fertilidad, el agua y la vida⁶⁰. Otra divinidad especialmente importante en casi todas las regiones andinas era la del “Rayo”, el “Trueno” y el “Relámpago”, que recibió diferentes nombres locales. Los poderes que representaba adquirieron gran relevancia sobre todo por su vinculación con los fenómenos atmosféricos, la lluvia, los cerros y montañas⁶¹.

Viracocha, señalada por los cronistas como una deidad creadora, parece haber reunido las cualidades y poderes del principio organizador, del centro o “eje” que articula la relación dialéctica de los elementos cósmicos⁶². Al poder de Viracocha, parece haberse superpuesto, al menos en el discurso incaico, el poder de *Inti*, el Sol, como divinidad principal para el estado cuzqueño, asociada al poder político y militar del Tawantinsuyu⁶³. La trascendencia de esta deidad en la religiosidad, ideología e institucionalidad cuzqueña, será retomada en varias secciones de este trabajo. Por último, el culto a los principales astros, sol y luna, así como a las estrellas, constelaciones y particularmente a la Vía Láctea, adquirió una notable importancia cultural, pero también económica y productiva, puesto que constituían los principales referentes para la medición de los ciclos calendáricos⁶⁴.

⁵⁸ Bouysse Cassagne, 1987.

⁵⁹ Op. cit. ; Earls y Sylverblatt, 1981

⁶⁰ Arriaga, Op. Cit: 21; Reinhard, 1983; Bouysse Cassagne y Harris, 1987.

⁶¹ Reinhard, Op. Cit: 36-37; Castro, 1997: 323-324; Martínez, G. 1983; Molinié, 1886-87.

⁶² Earls y Sylverblatt, Op. cit.

⁶³ Pease, 1978; Randall, 1987: 77

⁶⁴ Zuidema y Urton, 1976

4.- El poder de las “guacas”. La organización del culto y la organización del espacio, el tiempo y la sociedad.

El pensamiento andino otorgaba un carácter sagrado y una identidad particular no sólo a las fuerzas cósmicas que “dominaban” la naturaleza, sino también a todas aquellas manifestaciones concretas del entorno natural que pudieran representarlas o contenerlas. Los rasgos específicos que podía adquirir la topografía, los “accidentes” naturales: manantiales, cerros, altas cumbres, planicies, o cualquier particularidad del espacio geográfico, podía adquirir una significación o un valor sagrado

“Porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman apachitas, y lo tienen por cosa de gran devoción; finalmente, cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particularidad”⁶⁵.

La sacralización del entorno geográfico o del “paisaje” como construcción cultural, manifestaba una conceptualización del mundo en el que las fuerzas divinas, naturales y humanas se complementaban, interactuaban e interdependían. Eran parte de un entramado común que homologaba “naturaleza” o espacio natural, y “cultura” o espacio social⁶⁶. Esto, sin embargo, no significaba una sacralización indiscriminada, ya que no obstante la potencialidad de cualquier elemento natural de adquirir una connotación sagrada, su institución como “guaca” obedecía a una selección establecida por cada grupo social, que depositaba sobre tales o cuales elementos concretos de su entorno la representación o “encarnación” de un conjunto de atributos o poderes⁶⁷.

Existía, sin embargo, una jerarquización y una organización en el culto, que distinguía y convocaba unidades sociales mayores y menores a nivel regional y local.

“Había en cada provincia un templo o Guaca principal, donde todos los de tal provincia iban a sacrificar y adorar, ocurriendo [concurriendo] con sus sacrificios; y en cada pueblo principal había otro templo o guaca menor, a donde particularmente

⁶⁵ Acosta, Op. Cit., Libro V, cap. 5

⁶⁶ Martínez, G., 1976.

⁶⁷ Anónima, 1968: 157

acudía el tal pueblo; y todos estos adoratorios tenían sus ministros y las cosas necesarias para sus idolatrías;”⁶⁸

A su vez, cada unidad social, por pequeña que fuera, formaba parte y adquiría un lugar en esta compleja estructura religiosa y ceremonial. Cada “provincia”, cada “nación”, cada “pueblo” y cada “linaje”, señala Garcilaso, tenía “dioses diferentes”⁶⁹.

La multiplicidad y diversidad de las guacas o adoratorios, su particularización, su “selección” como objeto de culto y los significados o atributos que pudiera otorgarles cada grupo o segmento social, da cuenta de un complejo sistema de diferenciaciones no sólo en lo religioso, sino también en lo social, político y espacial. Particularmente aquellas guacas que correspondían a elementos distintivos dentro de un territorio y, especialmente las que se consideraban *pacarinas*, constituían el referente sagrado que organizaba el microcosmos espacial y temporal de cada comunidad, otorgándole un profundo sentido de pertenencia a un grupo y a un espacio determinado.

4.1.- Guacas *pacarinas*. El espacio y el tiempo mítico como origen de las diferencias, las identidades y los espacios sociales.

Las guacas precolombinas y particularmente las *pacarinas* o lugares de origen de los grupos sociales o linajes, connotaban la importancia otorgada a los sistemas andinos de diferenciación

“el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, [es el] que llaman *pacariscas*, que quieren decir creadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las provincias: unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuebas, otros animales y aves e otros géneros de árboles y de yervas y desta diferencia tratavan ser criados y descender de las dichas cosas”⁷⁰

Este concepto del origen diferenciado de los linajes parece haberse reproducido en los distintos niveles o segmentos de las complejas estructuras sociales andinas. Cada *ayllu* y parcialidad, dice Arriaga, tenía “su principio y *pacarina*”⁷¹. El culto a las *pacarinas* parece haber remitido no sólo a la fundamentación mítica de una identidad social

⁶⁸ Murúa [1590] 1946: 288-289.

⁶⁹ Garcilaso, [1604] 1995: 28

⁷⁰ Albornoz, en Duviols, 1968: 20.

⁷¹ Arriaga, Op. Cit: 70

compartida, sino también a un determinado referente espacial y geográfico que la identificaba. Esta fue una de las principales dificultades con que se encontró la reorganización territorial y el proceso reduccional colonial, al pretender desplazar a las comunidades a lugares distantes de sus guacas y sitios sagrados

“specialmente las caberas [cabeceras] de ayllos saben y nombran sus pacarinas. Y esta es una de las causas, porque rehúsan tanto la reducción de sus pueblos, y gustan de vivir en unos sitios tan malos y trabaxosos, que algunos e visto, que era menester baxar por el agua cerca de una legua, y a muchos no se puede baxar ni subir si no es a pie y la principal razón que dan es que está allí su pacarina”⁷²

Las guacas remitían a un origen y a un espacio mítico, estableciendo a la vez, un determinado espacio social. Pero también referían a un conjunto de prácticas relativas a la organización del tiempo. Estas entidades sagradas desempeñaban una función reguladora de las actividades reproductivas de todas las sociedades andinas. Los calendarios agrícolas y sus respectivos rituales asociados a los ciclos astrológicos y astronómicos se relacionaban y se organizaban en torno al culto de las guacas principales⁷³.

5.- La geografía sagrada del Cuzco. El sistema de *ceques*

La organización ritual del espacio cuzqueño, representa uno de los sistemas simbólicos más complejos de las sociedades andinas. Como lo han señalado diversos estudios, el sistema de *ceques* del Cuzco, establecido con fines rituales, calendáricos, sociales y políticos, estaba compuesto por una serie de, al menos, 328 guacas dispuestas u organizadas en virtuales líneas rectas irradiadas desde el centro urbano hasta perderse en el horizonte. Los *ceques* estaban agrupados en cuatro cuartos o *suyus*, cuyos límites estaban formados por los cuatro caminos principales que partían del Cuzco a las cuatro divisiones simbólicas del territorio (Tawantinsuyu). A lo largo de cada *ceque* había un número variable de sitios sagrados, los que estaban bajo la responsabilidad de cada uno de los diferentes *ayllus* y *panaqas* de la ciudad sagrada⁷⁴.

⁷² Arriaga, Op. Cit: 22

⁷³ Bouysse-Cassagne y Harris, Op. cit. : 20

⁷⁴ Zuidema, 1964, 1966, 1989; Urton, 1984

Una significativa variedad de lugares, espacios, objetos o construcciones había adquirido el carácter y valor sagrado de *guaca*. Cobo señala entre sus variantes un conjunto de elementos de la topografía (cerros, quebradas, pampas, portezuelos o abras, cuevas, manantiales, ríos, lagunas), otros compuestos por formaciones o acumulaciones de piedras o rocas; otros que manifestaban más claramente una intervención humana, ya fuera por tratarse de edificaciones (“casas” o “templos”, caminos, puentes, paredes, “mojones”), o lugares de extracción o producción de recursos (canteras, chacras, árboles plantados, raíces), por clasificar los más recurrentes⁷⁵.

Uno de los elementos distintivos de la disposición espacial de las guacas del Cuzco era su ordenamiento en forma lineal. Zuidema señala la importancia que tenía el concepto de “línea de mira” en el ordenamiento espacial de los *ceques*⁷⁶. Las guacas así organizadas, parecen haber operado como referentes o elementos “ordenadores” o delimitadores del espacio. En ese sentido, es posible entender al *ceque* como un principio o un patrón ordenador en cuanto trazado recto o lineal. También como un principio articulador, conformado por hitos (guacas) alineados, que le otorgaban en su conjunto, una determinada orientación. Por último, el *ceque* puede ser entendido como una línea demarcatoria de espacios intermedios (en el sentido de *suyus*)⁷⁷.

El sistema de *ceques* o líneas imaginarias, constituía una compleja estructura de organización del tiempo calendárico, del espacio ritual y del espacio social. La organización social de la ciudad del Cuzco, se inscribía en este ordenamiento, en el que cada grupo se identificaba con un determinado *ceque* y se encargaba del ceremonial correspondiente. Desde una perspectiva espacial y sistémica, los *ceques*, conformados por hitos alineados, tenían un sentido de “límite” y cada adoratorio o guaca adquiría significación, más que individualmente, en la medida en que formaba parte de una estructura de la cual constituía un punto de articulación⁷⁸.

⁷⁵ Cobo, Op. cit.: 169-186

⁷⁶ Zuidema, 1989: 184

⁷⁷ Molinié, 1986-87 : 271 ; Urton, 1984

⁷⁸ Molinié, Op. cit. ; Urton, 1984: 15.

Según Polo de Ondegardo, la veneración de las guacas, organizadas según el principio ordenador de los ceques, se replicaba también en otras regiones del Tawantinsuyu

“...en cada pueblo puso la mysama horden y dividió por ceques y rrayas la comarca, e hiço adoratorios de diversos advocaciones, todas las cosas que parecían notables de fuentes y manantiales y puquios y piedras ondas y valles y cumbres aquellos llaman apachetas, e puso a cada cosa su gente e les mostró la orden que avían de tener en sacrificar cada una de ellas”⁷⁹

⁷⁹ Polo de Ondegardo, [1559], 1916: 56-57

III. El espacio como instrumento simbólico del poder.

Las fronteras o límites espaciales andinos no estaban, necesariamente, determinadas por la identificación de fronteras naturales. No necesariamente coincidían los límites de un grupo social con los de un geosistema específico. No obstante, según Molinié, los incas diseñaban fronteras sociales y políticas controladas por el Estado. Cuando éstas se correspondían con marcadas fronteras naturales (como los espacios de transición hacia la selva, al este, o hacia la costa, al oeste) se las “conjuraba” a través del ritual. Cuando se trataba de espacios ocupados por más de una colectividad social o étnica, dentro de territorios o pisos ecológicos afines, se trazaban límites con símbolos, resultando así “un extraordinario trabajo de recorte, particiones y delimitaciones que debía recurrir, a falta de instrumentos naturales, a instrumentos simbólicos”⁸⁰.

Estos “instrumentos simbólicos” se basaban en un particular concepto andino de “límite” en el que las divinidades o las fuerzas cósmicas constituían el material ideológico que lo sustentaba y los rituales su expresión concreta. Pero el concepto de límite conllevaba también consideraciones topográficas, geográficas y ecológicas, y remitía, a demás, a significados tanto espaciales como temporales: espacio y tiempo (*pacha*) eran y son categorías inseparables en las culturas andinas⁸¹. La noción de límite o frontera, por tanto, se construía a partir de categorías complejas que operaban en el ámbito de lo simbólico, pero que, a su vez, se expresaban y se materializaban en el paisaje andino a través de la selección de determinados hitos, lugares o espacios a los que se otorgaba una significación particular.

A partir de un análisis inicial respecto a las características topográficas y atributos de los sitios sagrados que incluían el sistema de ceques del Cuzco, es posible reconocer una “tipología” de lugares o espacios que son especialmente significativos en el pensamiento andino⁸². Esta tipología, o sistema de clasificación andino del espacio y sus elementos

⁸⁰ Molinié, 1986-87: 256

⁸¹ Zuidema, 1989; Bouysse-Cassagne y Harris, 1987; Molinié, Op. cit.: 256-257, 268. Esta última autora desarrolla un interesante análisis de ciertos símbolos andinos de “frontera”, tales como el puma, la serpiente y el arcoiris, atribuyéndoles significados relacionados a la idea de “límites” tanto temporales como espaciales.

⁸² Bauer, 2000; Vitry, s/f.

constitutivos (por cierto, de raíces muy anteriores a los incas), tendía a reproducirse en todo el territorio del Tawantinsuyu, pero esta vez bajo el sello o la impronta de un discurso y un ritual estatal. Analizaremos a continuación algunos aspectos del culto oficial promovido por el estado en relación a ciertos accidentes geográficos específicos, a los fenómenos cósmicos asociados y a los instrumentos, materialidades o emblemas que el estado incaico utilizaba para ejercer un dominio simbólico y político. Como elementos de análisis seleccionamos tres tipos de manifestaciones o recursos simbólicos materiales a través de los cuales el Inca intervenía el espacio conquistado: el *ushnu*, las *apachetas* y los santuarios de altura⁸³.

1.- El *Ushnu* como centro y como eje de organización del tiempo y del espacio

El *ushnu* era una estructura ceremonial incaica de complejos significados rituales, astronómicos y políticos. Los cronistas suelen describirlo de maneras muy distintas, definiéndolo como “pilar”, “columna”, “mojón”, “piedra hincada”, “bolo”, “trono” o “asiento del Inca”, “tribunal”, “altar”, “escaño”, “estrado”, “placeta”, “pila” o “fuente”⁸⁴. Los investigadores sostienen que esta curiosa diversidad de apreciaciones o denominaciones está refiriendo a diferentes aspectos, significados y funcionalidades asociados al concepto de *ushnu*, como también al conjunto de elementos materiales que podían integrarlo según las necesidades específicas de cada ceremonial⁸⁵. Entre estas funcionalidades, este “altar”, “pila” o “placeta”, era por excelencia el lugar del sacrificio a la divinidad. Constituía un depósito y un vehículo de las ofrendas puesto que tenía la capacidad de absorber o “chupar” la bebida sagrada (chicha), llevándola a las profundidades de la tierra⁸⁶. Por otra parte, el *ushnu* respondía también a un uso de carácter astronómico y calendárico. En su acepción de “pilar”, “columna”, “piedra hincada” o “bolo”⁸⁷, era un *gnomon*, es decir un instrumento utilizado para observar y calendarizar los movimientos del sol, la luna y las estrellas. En ese sentido, se trataba de un elemento

⁸³ Aunque puede ser discutible la asociación de las *apachetas* con el estado Inca (como se verá más adelante), en la práctica éste parece haberse “apropiado” discursivamente de este tipo de demarcadores espaciales.

⁸⁴ Zuidema, 1989: 402-454; González Holguín, 1952: 358; Anónima, 1968: 157; Santa Cruz Pachacuti, Op. cit.; Guamán Poma, 1992: 239; Garcilaso, 1995: 590-591

⁸⁵ Zuidema, Op. cit.; Zecenarro, 2001: 184-186

⁸⁶ Zuidema, Op. cit.: 425-430

⁸⁷ “Bolo: Trozo de palo labrado, de forma alargada, con base plana para que se tenga derecho” (Diccionario RAE).

movible, a veces un “ídolo” de fina confección, o un pilar o bolo de oro, y otras veces parece haber sido un palo o una sencilla pieza lítica de estructura alargada y recta, que se hincaba verticalmente sobre una base fija (plataforma o columna) cuando se requería su función astronómica⁸⁸. El *gnomon* indicaba la posición de los astros, principalmente el sol en su recorrido anual, su paso por el cenit y anticenit, y permitía predecir y calcular en determinadas épocas de año los puntos de salida y puesta del sol así como la proximidad de los solsticios y equinoccios. Cuando el sol en su cenit dejaba de proyectar sombra al mediodía sobre el *gnomon* (evento que se da en diferentes fechas según el hemisferio y la latitud correspondiente), era el momento, según la tradición oral cuzqueña en que la divinidad “se sentaba” en la *tiana* o asiento del sol, simbolizada por uno de los elementos constitutivos del *ushnu* (el escaño, según Zuidema, una columna o el propio *gnomon* según Zecenarro⁸⁹).

El circuito anual del sol y su “detención” o “asiento” en la *tiana* o el “trono” representaban acontecimientos de profunda significación simbólica, cosmológica, política y económica entre los incas. El complejo calendario cuzqueño combinaba los ciclos solares (solsticios y equinoccios), con los meses y ciclos lunares (*quilla*), y con la observación de los movimientos siderales, es decir las estrellas y constelaciones -particularmente la Vía Láctea- en su relación con los principales astros. En ese contexto, los ciclos astrales y especialmente los solares eran simbolizados como el recorrido que realizaba *Inti* durante el año andino. Como señala Zuidema, basándose en Guamán Poma, el sol tenía dos sillas principales en el cielo y en cada una de ellas descansaba tres días durante los dos solsticios

“Desde su silla en el sur caminaba de enero hasta junio *por el lado izquierdo, esto es por el oeste*, hasta su silla en el norte, y de allí *por el lado derecho, esto es por el este*, hasta su silla en el sur. El sol describía, pues un círculo, según el reloj”⁹⁰

En su recorrido anual, agrega el cronista mestizo, el sol tenía también una “silla” en cada “grado” del cielo, cada una de las cuales representaba los meses andinos. En ese circuito la luna, “como su mujer y reina de las estrellas”, iba siempre siguiendo a la

⁸⁸ Zuidema, 1989: 408-412; Guamán Poma, Op. cit.: 214; Betanzos, 1987: 51-52; Albornoz, 1968: 24; Zecenarro, Op. cit.

⁸⁹ Zuidema, Op. cit.:409-411; Zecenarro, Op. cit.: 185

⁹⁰ Zuidema, 1966: 25

divinidad solar⁹¹. Estos mitos tenían profundas repercusiones en la calendarización de los ciclos productivos agrícolas y ganaderos. Particularmente cuando el sol pasaba por el cenit, el *gnomon* permitía establecer y calcular el calendario estatal, señalando así no solo los hitos significativos de la actividad económica, sino también las importantes festividades y rituales asociados a ellos⁹².

Por otra parte, y asociado a lo anterior, la estructura del *ushnu* en su conjunto, era entendida como un “mirador”, es decir como un punto central desde el cual se establecían líneas de mira, o virtuales ejes de orientación hacia el horizonte utilizando como referente la disposición de los *ceques* y guacas tanto para la observación y medición astronómica como para la organización espacial de la arquitectura urbana del Cuzco. En ese sentido, el *ushnu* era un elemento ordenador del tiempo y el espacio⁹³.

Pero también esta estructura tenía una gran importancia como símbolo y emblema del poder político. Era el “trono y aciento de los Yngas”, emulando, sin duda a la divinidad solar, y cumplía la función de “tribunal”, desde donde se administraba justicia⁹⁴. El gobierno y la aplicación de justicia se asociaban a una determinada “jurisdiccionalidad” y al concepto de demarcación y “amojonamiento” del espacio:

Usnu: Tribunal de juez de una piedra hincada

Usnu: Mojon quando es de piedra grande hincada

Usnuni: Hacer los tribunales o mojones⁹⁵

Tribunal antiguo de piedra fijo. *Usnu*. Y la casa. *Taripacuna huaci*⁹⁶

Según todas estas definiciones, el *ushnu* se relacionaba con la presencia de la divinidad solar y con los calendarios rituales. Su acepción de “piedra hincada” o *gnomon* lo vinculaba directamente con la función astronómica y con la “medición” de los movimientos

⁹¹ Guamán Poma, Op. cit.: 830

⁹² Zuidema, 1989: 402-407

⁹³ Op. cit.: 430-445

⁹⁴ Op. cit.: 239; González Holguín, 1952: 684; Zuidema, 1989: 445-452.

⁹⁵ González Holguín 1952 [1608]:358; Martínez, 1995: 39.

⁹⁶ González Holguín, Op. cit.: 684. *Taripacuna huasi*, refiere a la casa del “visitador y veedor destos reinos”, como lo define Guamán Poma, Op. cit.: 335.

astrales⁹⁷. Por otra parte, se asociaba al poder y al gobierno del Inca, al ejercicio de justicia, a la jurisdiccionalidad, al “amojonamiento” y a la organización del espacio o el territorio.

1.1.- El *Ushnu* como demarcador simbólico del espacio

En el relato mítico de Santacruz Pachacuti sobre la expansión incaica, se ilustra más nítidamente la asociación simbólica entre ciertos elementos sacralizados de la topografía y el establecimiento de determinadas organizaciones espaciales. Como señala el cronista, los Incas Sinchi Roca y Guayna Cápac al impulsar nuevas conquistas, mandaban a su “gente de guerra” instalar *ushnus* en todas las “quebradas” por donde pasaran.

“los ymbiaba sus capitanes y gente los quales dizen que en cada quebrada lo hazía llevar piedras por para hazer usnus, que son unas piedras puestas como estrado”⁹⁸

“Y para ello manda que en cada quebrada obiesen usnus, para ver si yban con buena horden de guerra”⁹⁹

Es significativa, esta vinculación entre el *ushnu* y las “quebradas”, accidentes geográficos que parecen ser relevantes en la organización cultural del espacio andino. En la descripción de Polo de Ondegardo de las guacas del Cuzco, se mencionan al menos cinco casos de lugares de culto referidos a quebradas¹⁰⁰. ¿Porqué se instalaban –según el mito- *ushnus* en este tipo de lugares? ¿Qué asociación simbólica existía entre ambos? Según Zuidema, las quebradas representan las profundidades, “las partes bajas”, lo que estaría aludiendo simbólicamente a estas estructuras ceremoniales como elementos mediadores con ese mundo de “abajo” a través de las ofrendas¹⁰¹. Otra interpretación puede estar dada por la relación de las quebradas con sistemas de medición del tiempo a través de la lectura de los circuitos diarios y anuales del sol. Como señala Guamán Poma, los “filósofos” y “astrólogos” del Inca, para predecir los períodos de siembra y de cosecha

⁹⁷ Zuidema, 1989: 446

⁹⁸ Santa Cruz Pachacuti, 1879 [1613]: 247

⁹⁹ Op. cit.: 301

¹⁰⁰ Polo de Ondegardo, 1916: 26, 29, 33, 35.

¹⁰¹ Zuidema, Op. cit.: 448

“se ponían a mirar en una quebrada y mirava el salir y apuntar del rrayo del sol de la mañana como uiene por su rroedo, bolteando como reloxo... que seys meses boltea a lo derecho y otros seys a lo izquierdo buelbe”¹⁰².

Por otra parte, y siguiendo el análisis de J.L. Martínez las quebradas parecen haber constituido sitios de “ruptura” o de “quiebre” de la continuidad territorial, singularidad altamente significativa, como veremos a continuación, en la percepción andina del espacio, donde la noción de “límite” se estructura y se organiza en torno a estas situaciones de discontinuidad geográfica. En ese contexto, la imposición de *ushnus* en esos accidentes naturales, parece ir delimitando o amojonando simbólicamente aquellos nuevos espacios incorporados al orden social y político del Tawantinsuyu¹⁰³.

2.- Espacios de encuentro, espacios de ruptura y espacios de transición

2.1.- El ritual de la *apacheta*.

La asociación simbólica de determinadas estructuras materiales (como en el caso de la edificación de *ushnus*) con manifestaciones específicas de la topografía, se expresa también en el concepto de *apacheta*. Estas son acumulaciones rituales de piedras que van depositando los caminantes, conformando montículos de diferentes tamaños¹⁰⁴. En las descripciones coloniales, las *apachetas* están asociadas a las “abras”, “portezuelos” o “cumbres de cuestras”; como también a las “llanadas” o planicies, y a las encrucijadas o bifurcaciones de caminos. Las abras o portezuelos constituían una categoría particularmente significativa en la organización espacial andina y en las prácticas ceremoniales vinculadas al tráfico caravanero. En efecto, en el complejo entramado de significaciones otorgadas a la topografía sacralizada, una especial connotación parecen haber tenido aquellos lugares que configuraban o representaban puntos de transición entre un espacio y otro¹⁰⁵. La distribución territorial de las guacas del Cuzco, incluía varios hitos o sitios sagrados que denotaban esta particularidad y que son descritos, en las referencias coloniales, como lugares donde se producía un cambio en el campo visual del caminante

¹⁰² Guamán Poma, Op. cit.: 234

¹⁰³ Martínez, 1995: 39 – 40.

¹⁰⁴ Vitry, 2000.

¹⁰⁵ Cobo, 1964; Albornoz, Op. cit.; Molinié, 1986-87; Durston, 1999-2000: 87

“La décima [guaca] se llamaba Macaycalla: es un llano entre dos cerros, donde se pierde de vista lo que está destotra parte y se descubre la otra de adelante, y por sola esta razón lo adoraban”¹⁰⁶.

“La novena guaca se decía Urcoscalla. Era el lugar donde perdían de vista la ciudad del Cuzco los que caminaban a Chinchaysuyo”¹⁰⁷

La mayoría de los lugares que manifiestan esta cualidad, son descritos por los españoles como “puertas”, *puncus* en la lengua quechua¹⁰⁸, asociadas al ritual de transición y de pasaje a un nuevo espacio por quienes practicaban el caravaneo

“La novena guaca se nombraba Yuncaycalla: es como una puerta donde se ve el llano de Chita y se pierde la vista del Cuzco; allí había puestas guardas para que ninguno llevase cosa hurtada. Sacrificábase por los mercaderes cada vez que pasaban, y rogaban que les sucediese bien en el viaje, y era coca el sacrificio ordinario”¹⁰⁹.

El sufijo *calla* (*kaylla*), utilizado en la gran mayoría de los nombres de los lugares de estas características, está asociado, según los vocabularios coloniales, con los conceptos de extremidad, orilla, borde, remate, fin o cabo de algo, linderos y mojones¹¹⁰.

La ubicación y distribución de las llamadas *apachetas* o acumulaciones rituales de piedras, parece responder a este criterio y a una función demarcadora de espacios de cambio o transición, especialmente relacionada a la organización vial andina

“Hay otro género de guacas muy ordenario en todos los caminos y puertos [pasos montañosos] dellos en todo el Pirú, que llaman *apachita* o *camachico* por otro nombre. Estas las hay en todas las asomadas y bertientes de los caminos, a las cuales saludan y ofrescen los que van con cargas o fatigados de andar, y les ofrescen una oración o una piedra, de tal manera que en los dichos lugares hay muchos montes dellas”¹¹¹

Las fuentes de origen indígena o mestizo, suelen atribuir a los Incas la introducción, o al menos la generalización y expansión de este culto en los Andes. En el relato arriba

¹⁰⁶ Cobo, Op. cit.: 176

¹⁰⁷ Op. cit.: 174

¹⁰⁸ González Holguín, 1953: 295

¹⁰⁹ Cobo, Op. cit.

¹¹⁰ González Holguín, Op. cit.: 140, 565; ver también Molinié, 1986-1987: 271.

¹¹¹ Albornoz, Op. cit.: 19

mencionado de Santa Cruz Pachacuti, se señala que la institución del ritual de la *apacheta* fue producto de una “revelación” divina o mágica efectuada por un hechicero a los capitanes del Inca. Su narración se hace particularmente compleja al asociar, dentro de un campo semántico común los conceptos de *ushnu* y *apacheta*. Efectivamente, según cuenta el cronista, el Inca Sinchi Roca, había mandado a su gente a construir *ushnus* en las quebradas. Sin embargo, por intervención o infiltración de un hechicero o “encantador”, los capitanes del Inca habían incorporado y aprendido un nuevo ritual, esta vez asociado a los cerros. Fue este hechicero quien, en forma engañosa, les enseñó cómo ofrendar y cómo denominar a ese nuevo objeto de culto, nombrándolo *apacheta*¹¹².

Sugere transición y asociación entre dos prácticas rituales de un origen aparentemente distinto. Es posible que el relato aluda a un rito local, incorporado por el Inca durante el proceso de expansión. Incluso, es posible que, de alguna manera, el ritual de la *apacheta* se haya vinculado también a una cierta noción simbólica de jurisdiccionalidad. Entre las denominaciones que según las crónicas se daban en diferentes regiones a la *apacheta*, está la de *camachico* (*kamachikuk*), que refiere a una autoridad local o menor, o “mandoncillo”, en la traducción de Guamán Poma¹¹³.

Se desconoce, hasta el momento, si esta práctica fue efectivamente originada por el Inca. Sin embargo, y no obstante que su incorporación pudiera haberse producido durante los inicios de la expansión (como pareciera sugerir este relato que señala un acontecimiento ocurrido en tiempos del sucesor del mítico Manco Cápac y que no había sucedido en el Cuzco, sino entre los ejércitos de avanzada), el culto a la *apacheta* parece haberse generalizado en los Andes con el Tawantisuyu¹¹⁴. Así lo señala también el discurso político estatal que le otorga el carácter de una institución oficial. En la versión de Santa Cruz Pachacuti, los incas habían sido los destinatarios de este nuevo conocimiento, lo que legitimaba su imposición como un culto estatal. En la versión de Guamán Poma de Ayala, el sacrificio a la *apacheta*, como ritual del “caminar”, respondía al mandato y a la

¹¹² Santa Cruz Pachacuti Yamqui, Op. cit.: 247-248.

¹¹³ Guaman Poma, Op. cit.: 121, 302,312; En González Holguín, “*Camachic camachicuc*. Gouernador, o corregidor, o mandón, o el que manda o el que rige” (Op. cit.: 47)

¹¹⁴ Hyslop, 1992: 201

“ley del Inca” y formaba parte de la organización jerárquica de los sitios ceremoniales establecidos por la religión estatal: *ushnus*, *guacas* y *apachitas*

“Que los Yngas tienen tierra señalado en todo este rreyno para sacrificios llamado *usno*, que es para sacrificar siempre *capac ocha* al sol y a las *uacas*, *uaca caray*, al caminar *apachita*. Es la ley y sacrificio de los Yngas”¹¹⁵.

Aunque el culto a la *apacheta* era (y es) una práctica ritual generalizada en los Andes, los estudios arqueológicos revelan que éstas tienden a estar localizadas sobre la cota de los 4.000 m. de altura y muy frecuentemente se ubican en los “bordes” orientales y occidentales de la cordillera de los Andes, señalando ciertos puntos o espacios donde el macizo andino comienza a descender hacia los valles o tierras bajas¹¹⁶. Esta situación parece coincidir con la percepción andina y cuzqueña que asocia el culto a la *apacheta* con una determinada organización del espacio ritual, ecológico y social. El concepto de *apacheta*, creado o apropiado por los Incas, remite a la demarcación simbólica de un punto de transición entre espacios categorialmente diferentes. Señala y sacraliza aquellos lugares entendidos como espacios de encuentro, de transición, de oposición y de “límite” entre tierras altas y tierras “cálidas”, entre sierra y yungas

“Mandó Topa Inga Yupaqui que los yndios de tierra caliente o los yndios de la sierra [que] fuesen a lo caliente, llegasen al *apachita*. En ello adorasen al Pacha Camac y por señal amontonasen piedra; *cada qual llevase una piedra y lo echasen en ella y por señal dexasen flores o paxa torcido a lo izquierdo*. Hasta oy lo hazen los yndios deste rreyno este uicio de *apachita*”¹¹⁷

Se trata de un ritual que va articulando los paisajes del caminante, en cuanto individuo que ejecuta un ceremonial, pero que también remite al “orden universal” apropiado o recuperado por el estado a través de sus divinidades oficiales¹¹⁸. Por otra parte, si el ritual de la *apacheta* establecía o connotaba una situación de frontera o transición

¹¹⁵ Guamán Poma, [1614] 1992: 236

¹¹⁶ Hyslop, Op. Cit.: 203-204

¹¹⁷ Guamán Poma, Op. Cit: 236

¹¹⁸ Molinié, Op. cit.: 273. Efectivamente, este ritual realizado por el caminante “común” que parece responder a una práctica posiblemente anterior al Inca, se institucionaliza a través del discurso estatal que la asocia a una divinidad de la costa central del Perú incorporada al panteón cuzqueño, y también al culto solar aludiendo a las ofrendas de flores efectuadas en ciertos momentos del recorrido mítico del sol por este y oeste (“derecho” o “izquierdo” según el punto de referencia). Ver también Guamán Poma, Op. cit.:830

hacia otra cosa u otro “paisaje”, constituía también un elemento articulador o vinculante entre espacios distintos. Las nociones de encuentro, de dualidad, de oposición y de límite, representan en el pensamiento andino, como lo han demostrado los investigadores, un conjunto de conceptos estrechamente relacionados y complementarios, que adquieren profundas connotaciones simbólicas, cosmológicas, espaciales, temporales, sociales, políticas, sexuales, estéticas¹¹⁹.

La voz *tincu*, entre otros términos afines del quechua y del aymara, parece contener o apelar a esas múltiples significaciones. *Tincu* refiere a “venir bien entre sí”, a “conformar o concordar una cosa con otra”, a “encontrarse”. Pero se trata de un encuentro entre cosas contrarias, o entre aquellos que vienen de direcciones opuestas¹²⁰. Así lo describen los diccionarios coloniales y le otorgan, además, el significado de “límite” espacial:

Tincu. La junta de dos cosas

Tincuni. Encontrarse, topar o darse una cosa con otra

Ñaiy pura tincunacuni. Con la vista encontrarse

Tincunacuni. Ser contrarios, o competir

Yana huanyurak huan tincun. Lo negro es contrario de lo blanco

Tincuni, o *tincunacuni*, o *macanacuni*. Reñir o pelear, trauar la pelea y porfiar

Tincuk pura. Límites.

Tincuquempi sayhuani. Amojonar en su raya o límite¹²¹.

La delimitación conceptual entre espacios o “paisajes” distintos y su manifestación material y ritual a través de la distribución de las *apachetas*, parece remitir a esa mirada andina que percibe y organiza simbólicamente el espacio a partir de sistemas de dualidades oposiciones, complementariedades y discontinuidades. En ese sentido, la vinculación del ritual de la *apacheta* con los conceptos de *punku* o “puerta” y de *tinku*, como lugares que señalan límites transicionales, es elocuente¹²².

El concepto de *tincu*, se asocia a su vez al modelo o al ideal de *yanantin* o *yanantillan*, en quechua (*yanani* en aymara), que remite a un conjunto de significados asociados a la idea de “par”, “pareja”, o “dos cosas iguales”, cosas que “siempre van

¹¹⁹ Platt, 1980, 1987 ; Molinié, 1986-87; Bouysse-Cassagne y Harris, 1987; Cereceda, 1987.

¹²⁰ Cereceda, 1987: 212

¹²¹ González Holguín, 1952: 296, 342-343.

¹²² Ver también Vitry, 2000

juntas”, cosas “hermanadas”. Su complejo campo semántico se aplica a los opuestos complementarios que deben ser “igualados”: categorías como masculino-femenino, derecha-izquierda, adentro-afuera; arriba-abajo; blanco-negro, sierra-yungas “aspiran” a alcanzar el equilibrio y la armonía expresado en el principio de *yanantin*¹²³.

Tincu, o encuentro de contrarios, se puede concebir, dentro de ese mismo campo de significados, como la búsqueda de la realización de ese ideal. *Tincu* refiere al encuentro entre opuestos, pero remite también al “ajustarse” o “emparejarse”¹²⁴. *Tincu*, incluso, puede ser definido prácticamente en los mismos términos que *yanantin*:

Tinqui. Un par de cosas yguales como guantes

Tinquini. Hermanar dos o muchas cosas o parearlas¹²⁵

Este ordenamiento simbólico encerraba o sustentaba, a su vez, formas concretas de organización social y espacial. Como es sabido, *tincu* designaba también (hasta la actualidad), a las batallas rituales que se producían ya sea al interior de una gran comunidad (entre sus parcialidades, mitades o ayllus), o entre distintas comunidades. Las batallas rituales entre mitades opuestas y/o complementarias aspiraban a realizar el ideal de la concordia y el equilibrio social (*yanantin*), pero a la vez establecían o ratificaban fronteras y límites tanto sociales como territoriales¹²⁶. Volveremos, más adelante, sobre este tema.

3.- Santuarios de altura. El culto estatal a los cerros y volcanes y su articulación como hitos de continuidad en el espacio.

El culto a los cerros, quizás uno de los más generalizados y arraigados en el mundo andino, obtuvo también una especial jerarquía en la institucionalidad ritual incaica. Precisamente, uno de los cultos que más se identifica con la estructura ceremonial estatal en las “provincias” (al menos del Collasuyu), fue el de las altas cumbres de la cadena montañosa de los Andes¹²⁷.

¹²³ Platt, Op. cit.; Bouysse-Cassagne y Harris, Op. cit.; González Holguín, Op. cit.: 364

¹²⁴ Cereceda, 1987: 212; Platt, Op. cit.; González Holguín, Op. cit.: 342-343.

¹²⁵ González Holguín, Op. cit.: 343; Bouysse-Cassagne y Harris, Op. cit.: 31.

¹²⁶ Platt, Op. cit.; Bouysse-Cassagne y Harris, Op. cit.

¹²⁷ Reinhard, 1983; Bouysse Casagne, 1988.

3.1.- El dominio de los cerros. Atributos y ceremonial

Como se dijo en un capítulo anterior, los cerros fueron frecuentemente considerados como guacas *pacarinas*, es decir la fuente de la creación u origen de una comunidad y el vínculo con sus antepasados. Pero también los cerros tenían una estrecha relación ritual con la reproducción económica y social de las poblaciones andinas. Como lo ha demostrado la investigación arqueológica, etnohistórica y etnográfica, los cultos vinculados con el agua, la lluvia y la fertilidad se relacionaban con los rituales efectuados en, o en relación a los cerros y las montañas. De ellos, o de las divinidades que los habitaban, dependía el buen éxito de los ciclos reproductivos del ganado y de la agricultura¹²⁸.

Los cerros podían adquirir además una connotación especial como protectores o cerros tutelares de determinados grupos sociales o comunidades, resguardándolos de la adversidad, e incluso, en caso de guerra, “amparándolos y librándolos de sus enemigos”¹²⁹. Eran también entidades protectoras y proveedoras de la salud, la prosperidad y los bienes materiales¹³⁰.

Sin embargo, todas estas potencialidades y atributos positivos de los cerros y montañas, podían volverse en contra y constituir un peligro para los hombres. La ambigüedad y ambivalencia que, en general, representaban las divinidades prehispánicas y que hoy se manifiesta también en las entidades asociadas a los cerros, podía constituirlos en protectores o proveedores, así como en grandes castigadores o destructores (“cerros bravos”), sobre todo para quienes no cumplían con los rituales y ofrendas que su culto requería y exigía¹³¹.

De allí que el culto a las guacas en general y la práctica del ritual hacia los cerros, en particular, constituyeran condiciones indispensables para la reproducción de la vida, de la naturaleza y la sociedad. Estas prácticas obedecían a una determinada organización del tiempo y de los ciclos calendáricos anuales. El adorar estas cosas, señalaba Arriaga, no era

¹²⁸ Reinhard, 1983; Martínez, 1976 y 1983; Castro, 1997

¹²⁹ Garcilaso, Op. Cit: 146

¹³⁰ Arriaga, Op. Cit: 199.

¹³¹ Castro, 1997: 321. Wiracocha, por ejemplo, podía constituir tanto un dios creador como destructor de las humanidades. Hoy, Santiago-Illapa puede presentar, en ciertos casos características extremadamente peligrosas y agresivas (Martínez, G., 1983)

de todos los días, “sino de tiempo señalado para hazelles fiesta”¹³². Salvo eventos especiales, tales como la construcción de obras públicas o comunitarias, o situaciones de sequías, enfermedades o guerras, la organización del ritual (o la ritualización del tiempo) se establecía principalmente según los ciclos astronómicos y su incidencia en los procesos productivos agrícolas y ganaderos. De hecho, las culturas andinas utilizaron desde tiempos ancestrales las grandes cumbres como referentes geográficos para medir los movimientos de los cuerpos celestes en determinados momentos del año¹³³.

3.2.- La cadena cordillerana

Los cronistas suelen señalar que los incas tendieron a respetar la organización o el “orden” religioso y ritual de las regiones sometidas¹³⁴. Sin embargo, también introdujeron e impusieron nuevas guacas y cultos “generales”. En especial los volcanes y las altas cumbres nevadas adquirieron una jerarquía superior, siendo considerados “guacas mayores” o principales. Como culto oficial, el estado incaico les asignó sacerdotes de alto rango, colonias de mitimaes para su servicio, y bienes y recursos para su ceremonial¹³⁵. Aunque su origen como guacas pudo haber sido en muchos casos anterior, los incas les otorgaron una nueva significación dentro del reordenamiento del espacio político y sagrado del Tawantinsuyu¹³⁶. Albornoz refiere la especial importancia que la religión estatal asignó a la línea de cumbres y volcanes del cordón cordillerano de los Andes. Aunque describe sólo el culto que se había establecido dentro de su jurisdicción eclesiástica, y particularmente en la región de Arequipa, con respecto a los territorios del sur señala:

“Hay en la dicha costa¹³⁷ hasta Loa, que se acaba este obispado y entra el de Chile, en la dicha cordillera muchas de las dichas guacas puestas en bolcanes y en cerros nevados con el dicho servicio y orden”¹³⁸.

¹³² Arriaga, Op. Cit: 21

¹³³ Zuidema y Urton, 1976: 84-85; Reinhard y Ceruti 2000: 80; Castro 2004

¹³⁴ Albornoz, Op. Cit: 17

¹³⁵ Op. Cit. 20-21; Guamán Poma, Op. Cit: 253

¹³⁶ Bouysse Casagne, 1988.

¹³⁷ El concepto de “costa” abarca, por lo menos durante el siglo XVI, todas aquellas regiones no incluidas en el altiplano, propiamente tal. Queda manifiesto en las primeras fuentes burocráticas relativas a las regiones de Tarapacá, Atacama e incluso de Lípez, que estos territorios fueron inicialmente considerados por el nuevo ordenamiento hispano, dentro de la categoría general de “costa” (Por ej. Ver Maurtua, [1581] 1906, T. I: 181-182).

¹³⁸ Albornoz, Op. Cit: 21

La sacralización de los volcanes parece haber obedecido a contenidos y objetivos de índole religiosa, política y económica. Por una parte, en la conceptualización andina del cosmos como un sistema integrado, los cerros se asociaban con el origen del agua, la lluvia y el riego de la tierra. Especialmente las grandes montañas y altas cumbres de nieves permanentes, eran consideradas como la fuente que originaba los ríos que hacían posible la agricultura. Desde antes de los Incas, escribe Garcilaso, los indios adoraban “a la cordillera grande de la sierra nevada, por su altura y admirable grandeza y por los muchos ríos que salen de ella para los riegos”¹³⁹. La veneración de las altas cumbres y el culto al océano estaban también estrechamente vinculados, como lo ha documentado la arqueología, estableciéndose un íntimo diálogo entre las cumbres nevadas y volcanes, los ríos, la fertilidad agrícola y el mar¹⁴⁰. A ello parece referirse Albornoz, cuando señala que los incas “invertían” y realizaban especiales ofrendas a las altas cumbres de los Andes

“Dioles [el Inca] muchos ganados y basos de oro y plata como fue en toda la cordillera que mira al mar, en todo lo que conquistó, *en especial a cerros de nieve y bolcanes que miran a el mar y que salen de los ríos que riegan muchas tierras...*”¹⁴¹

Como en todas las regiones andinas, el culto oficial a las guacas y a los cerros, obedecía a la calendarización del Tawantisuyu, que muy probablemente recogía y se adaptaba a las prácticas y condiciones locales. En el ceremonial oficial destinado a los cerros y altas cumbres, como lo testimonian hoy los restos arqueológicos de los “santuarios de altura” cierto tipo de ofrendas adquirirían una connotación particular y característica del culto incaico. Entre ellas destacaban las ofrendas de pequeñas estatuillas confeccionadas en metal (oro y plata) y en *mullu*, los finos tejidos de *cumbi* (efectuados con la mejor lana de vicuña o de alpaca), manufacturas de cerámica y cestería de alta calidad y, en casos muy especiales, los sacrificios humanos. Efectuados mayoritariamente en este tipo de guacas, los sacrificios o *capacochas* de niños y adolescentes, constituían las ofrendas más preciadas por los incas, y otorgaban al lugar de culto una jerarquía superior con respecto a otros sitios sagrados¹⁴².

¹³⁹ Garcilaso, Op. Cit: 30.

¹⁴⁰ Reinhard, 1983. La concha marina de *mullu* o *spondylus*, por ejemplo, era considerada indispensable en las ceremonias incaicas para la lluvia. Su frecuente presencia en los santuarios de altura, señala la importancia que los incas le otorgaron y la relación establecida entre el culto a los cerros, la lluvia y el mar (Op. Cit: 53).

¹⁴¹ Albornoz, Op. Cit: 20

¹⁴² Albornoz, Op. Cit: 17; Reinhard, 1983.

Pero también la institución de adoratorios estatales en los volcanes del cordón cordillerano era una estrategia de poder político del Tawantinsuyu, puesto que respondía a ciertas tácticas de control del espacio, señalando, a través de la disposición de estas guacas, una determinada organización territorial de los espacios étnicos, sociales o políticos¹⁴³. Albornoz señala que los incas asignaron chacras, ganado y pastizales para la manutención de estos adoratorios. Es decir, aplicando diferentes estrategias de alianzas políticas y de apropiación de recursos locales se mantenía el culto y la estructura religiosa sacerdotal y, en algunos casos, se destinaban allí importantes colonias de mitimaes para su servicio. Este sistema permitía también mantener la estructura política estatal instalada en las provincias¹⁴⁴.

Muchos de estos volcanes y altas cumbres fueron considerados o resignificados como guacas “*pacarinas*” o lugares de origen de aquellas poblaciones del Tawantinsuyu que eran destinadas como mitimaes, otorgando, así un sentido de pertenencia a las poblaciones trasladadas, pero marcando, a la vez la impronta estatal en esos territorios¹⁴⁵.

Estas guacas, dice frecuentemente Albornoz, fueron “reedificadas” por los Incas. Aparentemente con “reedificar”, se refiere a la reinstauración de guacas o divinidades que tenían el carácter de *pacarinas* en otro lugar. Ese parece haber sido el caso, principalmente, de los grandes volcanes del actual sur peruano¹⁴⁶. Fuera el caso o no de la línea de los volcanes más meridionales, se trataba de una estrategia que implicaba una apropiación política e ideológica de determinadas guacas locales y una resemantización de los espacios sagrados de su entorno. Por otra parte, por “reedificar” se puede también entender la imposición no sólo de un tipo de culto particular, sino además de una infraestructura y una impronta material que, a través de los santuarios de altura, sus instalaciones y sus caminos de acceso, otorgaba una nueva identidad al paisaje geográfico y cultural.

¹⁴³ Bouysse Cassagne, 1988: 200-204; Castro, 1997: 181. Este tema será desarrollado con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

¹⁴⁴ Albornoz, Op. Cit: 20-21.

¹⁴⁵ Op. Cit; Bouysse Cassagne, Op. cit.

¹⁴⁶ Bouysse Cassagne, Op. cit.

3.3.- La línea de volcanes y los santuarios de altura. La imposición del *Ushnu*

Arqueológicamente es posible constatar la importancia que adquirió, desde el sur del Perú, la línea de volcanes de la cadena montañosa de los Andes. Por línea de volcanes, sin embargo, es necesario entender una gran franja longitudinal (cuyo ancho depende también de las características y estribaciones de la cordillera en cada zona), donde ha sido posible encontrar, tanto en sus vertientes orientales como occidentales, santuarios incaicos. Al respecto, Reinhard (1983) ha registrado una importante cantidad de montañas con construcciones que presentan, desde el punto de vista de su arquitectura y de las ofrendas depositadas, una clara filiación incaica. En su mayoría, los santuarios de sus cumbres, consisten en pequeños edificios o recintos acompañados de estructuras ceremoniales correspondientes a plataformas rectangulares o “aterrazadas”, en las cuales se realizaba el ritual y se depositaban las ofrendas. De acuerdo a las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, este tipo de estructuras pueden ser consideradas *ushnus*, al menos en una de sus acepciones. Efectivamente, responden a un patrón arqueológico recurrente y que se ha identificado en distintos sitios sagrados con un mayor o menor grado de complejidad en su estructura (Ceruti, 2003: 158-159). La relación anónima sobre los ritos incaicos, señala que los *ushnus* eran “altares de piedra para los sacrificios”¹⁴⁷, y Santa Cruz Pachacuti los definía como “piedras puestas como estrado”¹⁴⁸. Garcilaso los denominaba “placetas” y los ubicaba en las altas cumbres de la sierra (Op. cit.: 590).

Como se ha dicho, el *ushnu* estaba estrechamente vinculado con el culto estatal al sol. Según Guamán Poma era el principal elemento ceremonial del estado y de la religiosidad oficial, y los incas le tenían tierras señaladas en todo el reino “para sacrificar siempre *capac ocha* al sol”¹⁴⁹. Esta vinculación entre este tipo de estructuras, el culto solar y los sitios “altos”, se expresa también en la descripción de Cieza sobre el templo del Sol en Vilcas. En sus proximidades, señalaba, pero ubicado en altura había

“...un altozano en lo más alto de una sierra, la cual tenían siempre limpia. A una parte de este llano hacia el nacimiento del sol, estaba un adoratorio de los señores, hecho de piedra, cercado con una pequeña muralla de donde salía un terrado

¹⁴⁷ Anónima, Op. cit.: 157; también en Ceruti, op. cit.: 158.

¹⁴⁸ Santa Cruz Pachacuti, Op. cit.: 157

¹⁴⁹ Guamán Poma, Op. cit.: 236; Ceruti, Op. cit.: 157.

[terrazza] no muy grande, de anchor de seis pies, yendo fundadas otras cercas sobre él, hasta que en el remate estaba el asiento por donde el señor se ponía a hacer su oración”¹⁵⁰

El *ushnu* constituía además un emblema de poder, de jurisdiccionalidad y de gobierno de los incas en los territorios conquistados, y se asocia también en algunas fuentes con la expansión, con los caminos del Inca, y con el desplazamiento ritual del monarca hacia las altas cumbres. Desde allí, éste podía, como el sol, extender la mirada sobre toda la tierra:

“[Los incas] hicieron en el camino de la sierra, en las cumbres más altas de donde más tierra se descubría, unas placetas altas a un lado o a otro del camino, con sus gradas de cantería para subir a ellas, donde los que llevaban las andas descansasen y el Inca gozase de tender la vista a todas partes, por aquellas sierras altas y bajas, nevadas y por nevar. Que cierto es una hermosísima vista porque de algunas partes, según la altura de la sierras por donde va el camino, se descubren cincuenta, sesenta, ochenta y cien leguas de tierra, donde se ven puntas de sierras tan altas que parece que llegan al cielo, y, por el contrario, valles y quebradas tan hondas, que parece que van a parar al centro de la tierra”¹⁵¹.

Este relato, particularmente sutil, permite imaginar al menos algunos fragmentos de un discurso ideológico del poder del Inca sobre el espacio así como de la metáfora del dominio de la divinidad sobre el cielo y la tierra. En la anterior relación de Santa Cruz Pachacuti, los *ushnus* se asociaban a las quebradas, lo que sugería a Zuidema que estas estructuras sagradas eran un elemento vinculante con las profundidades. En la narración de Garcilaso, la vista del Inca desde el *ushnu* de la cumbre parece emular esa idea, alcanzando “valles y quebradas tan hondas, que parece que van a parar al centro de la tierra...”. Pero también domina desde allí la cima de “sierras tan altas que parece que llegan al cielo”. Estas imágenes parecen representar, a través de un acto de dominio visual, el ejercicio del dominio simbólico del monarca divinizado sobre la totalidad de un espacio sin límites.

La imposición del *ushnu*, como se decía más arriba alude también al “amojonamiento” de un espacio o territorio. La instauración de estos lugares sacralizados, como veremos en el siguiente capítulo, era significada en los relatos incaicos como la

¹⁵⁰ Cieza, 1973:209; Ceruti, Op. cit.

¹⁵¹ Garcilaso, 1996: 590-591

demarcación simbólica del avance del Tawantinsuyu. Efectivamente, en la banda occidental de la cordillera andina del Collasuyu, la distribución de los santuarios hasta hoy identificados, parece ir coronando o demarcando la ruta del o los caminos incaicos que se internaban desde el norte hacia el gran desierto de Atacama, los valles de Copiapó y las regiones, más australes, de Chile Central¹⁵². En ese sentido, los santuarios iban constituyéndose en hitos, “mojones” o eslabones sacralizados que daban cuenta de la expansión estatal¹⁵³. Sólo en ciertos casos, aparentemente excepcionales, los santuarios y sus plataformas ceremoniales fueron objeto de sacrificios humanos, lo que permite suponer que fueron “ennoblecidos” como guacas mayores o principales. En los capítulos siguientes, intentaremos abordar desde una perspectiva simbólica, ritual, espacial y política las connotaciones que este tipo de guacas incanizadas pudieron tener en el contexto ideológico y en las estrategias de dominio territorial del Tawantinsuyu.

¹⁵² Aldunate, C. y L. Cornejo, Eds., 2001

¹⁵³ Gentile, 1996

IV.- La expansión incaica y la demarcación del espacio. Del discurso simbólico a la práctica política.

1.- El amojonamiento como organización ritual del espacio conquistado

El proceso de expansión incaico, mitificado y profundamente ritualizado en las versiones cusqueñas recopiladas por los cronistas, suele ser graficado como una “demarcación” progresiva del territorio. La construcción de caminos, como se verá más adelante (capítulo V), figura en las tradiciones orales como una de las principales estrategias de demarcación e intervención espacial. Junto con ello, el “amojonamiento” del Inca va configurando una nueva cartografía de los espacios conquistados. A través del relato de distintos episodios de conquista o de las diferentes campañas iniciadas por los sucesivos Incas, se va ilustrando el proceso de expansión como una secuencia ordenada que culmina en cada una de sus etapas, con la instalación de “mojones” de posesión sobre los espacios o territorios incorporados a la jurisdicción del estado¹⁵⁴. Así se percibe particularmente en la tradición oral recopilada por Sarmiento de Gamboa, según la cual el amojonamiento va estructurando y señalizando los procesos expansionistas, de acuerdo a un “orden” previamente establecido por el Inca. Pachacuti Inca Yupanqui, señala el cronista, envió a su “hermano” Cápac Yupanqui hacia el Chinchaysuyu hasta una provincia llamada *Yanamayo*, mandándole “*que allí pusiese sus mojones, y que por ninguna cosa pase adelante, sino que, conquistando hasta allí, se volviese al Cuzco*”¹⁵⁵. En el Collasuyu, luego de sofocar una sublevación de los collas, enviaba desde el pueblo de Lampa a sus dos “hijos”, a “*que pasasen adelante conquistando hasta los Chichas y allí pusiesen sus mojones y se volviesen*”¹⁵⁶. Topa Inca Yupanqui mandaba a uno de sus “capitanes” a la mítica región del Paititi, en la frontera con la selva en el Antisuyu, a demarcar el territorio

“el cual fue *la vuelta del nacimiento del sol y caminó hasta el río de que agora nuevamente se ha tenido noticia, llamado el Paytite, adonde puso los mojones del Inga Topa*”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Pease, 1978; Betanzos, Op. Cit.; Sarmiento de Gamboa, Op. Cit.

¹⁵⁵ Sarmiento de gamboa, Op. Cit.: 107

¹⁵⁶ Op. Cit.: 113

¹⁵⁷ Op. Cit.: 130

Hacia el sur, el mismo Inca fue conquistando hasta los límites del Collasuyo “y llegó al río de Maule, adonde puso sus columnas, o , otros dicen, una muralla por términos y mojones de su conquista”. Posteriormente, Guayna Cápac, “llegó hasta el río Angasmayo, entre Pasto y Quito, adonde puso los mojones como fin e términos de la tierra que había conquistado, y en los mojones puso ciertas estacas de oro por grandeza y memoria”¹⁵⁸.

En este tipo de relatos, el avance y expansión del Tawantinsuyu es significado y entendido como un proceso paulatino y organizado, en el cual se incorporan, apropian y amojonan nuevos espacios según la voluntad y el orden impuesto por el Inca. Pease ha demostrado que varios relatos de conquista de los incas refieren, más que a acontecimientos históricos, a recorridos ritualizados que manifiestan una determinada forma de organizar el “mundo”, teniendo al Cuzco como centro del poder (Pease, 1975). Se trata de una manera de narrar la expansión del estado desde las prácticas rituales propias de la tradición oral cuzqueña, que remite a un determinado orden simbólico del Tawantinsuyu asociando los recorridos del Inca con el movimiento cíclico del sol, y donde las conquistas son descritas como un proceso de sacralización del espacio y de ordenamiento de la sociedad¹⁵⁹.

En las relaciones de Sarmiento, salvo en el caso de los Chichas en el que no se entregan más antecedentes, todos los deslindes y “mojones” del Inca se establecen teniendo como referencia la existencia de ríos (*mayo*). Este es un punto central de nuestro trabajo, y que desarrollaremos en el capítulo VII. Por de pronto, podemos señalar, siguiendo a Guamán Poma, que la conquista o incorporación de nuevos territorios era entendida como un proceso de demarcación a través de la imposición de nuevas guacas, templos o lugares ceremoniales. Apo Maytac Inga, por mandato de su padre, dice el cronista, al conquistar las provincias de los collas, “puso grandes ydulos y uacas y sacrificios y mandó hacer templos de los dioses ydolos. Y tubo desde la ciudad del Cuzco todo el reino del Collau sugeto y amojonado”.¹⁶⁰

Desde este punto de vista, el “amojonamiento” da cuenta de una estrategia de intervención y dominio ideológico en el que la apropiación y sacralización estatal de ciertos

¹⁵⁸ Guamán Poma, Op. Cit.: 131, 149.

¹⁵⁹ Pease, Op. cit: 42, 66, 11; Martínez, 1995: 39.

¹⁶⁰ Op. Cit: 129

espacios o lugares relevantes desde el punto de vista del culto, constituía también la materialización de una nueva organización y demarcación territorial. Este tipo de prácticas se hace más clara y visible al analizar la institucionalidad religiosa estatal y la utilización del culto a las guacas como un medio de dominación y de organización del espacio.

2.- El ritual institucionalizado. La *capacocha*: La articulación de guacas y territorios

Una de las ceremonias rituales estatales más complejas celebradas en el Tawantinsuyu era la denominada por los cronistas *capacocha*¹⁶¹. Considerada como una de las principales instituciones religiosas del estado incaico, la *capacocha* o sacrificio a las guacas organizado desde el Cuzco, integraba o involucraba ritualmente tanto a ese centro político como a cada una de las “provincias”. El ceremonial implicaba un largo proceso que comenzaba con el traslado, desde las distintas provincias hacia el Cuzco, de ofrendas destinadas al sacrificio a las guacas en honor al Inca. Estas ofrendas, consistentes en bienes suntuarios y recursos de origen mineral, vegetal, animal y eventualmente humanos (niños y niñas o jóvenes adolescentes), eran transportadas a la ciudad sagrada por comitivas conformadas por miembros connotados de las estructuras provinciales y locales del poder, pero a la vez involucraba la participación del “pueblo”

“...era costumbre en la gentilidad celebrar la fiesta de la *capacocha* cada cuatro años escogiendo cuatro muchachos de diez a doce años sin mancha ni arruga acabados en hermosura hijos de gente principal y a falta de la gente comun por quien cuidaban sus padres celebraba la fiesta y privilegiados estos cuatro acllas que son electos se llevaban al Cuzco de las cuatro partidas del Piru Collasuyo Antisuyo Contisuyo [y] Chinchaysuyo todos salían con tiempo por todos los caminos era de ver como los salían ha recibir en procesion con sus huacas mas la *capacocha* llegaba hasta el

¹⁶¹ Siguiendo el planteamiento de Duviols (1976: 42) utilizaremos el término castellanizado por los cronistas como *capacocha*, puesto que su origen etimológico no está del todo resuelto. *Capac* no ofrece mayor dificultad en su interpretación. Refiere al “Soberano”, al “Señor”, al “Rey” y aunque puede remitir también a un poder local como el curaca, se aplicaba fundamentalmente al Inca. Sin embargo, su segundo componente puede llevar a discrepancia. *Capac Cocha* puede estar dando cuenta de una significación relacionada con el culto y ofrendas al mar como entidad divina (Duviols, 1976: 39-40). Por su parte, *Capac hucha* (“Pecado del Soberano”) refiere a un ritual con objetivos purificadores o expiatorios (Zuidema, 1989; Duviols, 1976: 40). Los vocabularios de Bertonio y González Holguín coinciden en definir la voz *Hucha* como relativa a pecado. Pero, además incorporan otros significados que, creemos, deben ser considerados. El segundo traduce “*hucha*, o *cama*” como “Peccado, o negocio, o pleyto” (1952: 199). Aunque alude principalmente al significado de “pecado” (1952: 199-200), esta voz se relaciona también con la idea de consulta, solicitud, negociación e intermediación con la divinidad y, eventualmente también con la intermediación de una negociación o resolución de carácter político. Se utilizaba también para denominar ciertos cargos o instancias administrativas coloniales (González Holguín: 1952: 199).

Cuzco acompañada con la huaca principal de su tierra y con sus caciques y indios entraban a la par al Cuzco...”¹⁶²

En general los cronistas destacan particularmente el sacrificio de niños como parte fundamental del ritual de la *capacocha*, pero el resto de las ofrendas y especialmente aquellas manufacturas confeccionadas en oro, plata y *mullu*, así como la textilería fina o *cumbi*, constituían elementos altamente cotizados e indispensables para los sacrificios rituales a las guacas de mayor jerarquía¹⁶³.

En el Cuzco se realizaban durante varios días grandes y suntuosos festejos y banquetes “a costa” del Inca y se celebraba un ceremonial a las divinidades y a las grandes guacas metropolitanas, a las que se sacrificaba una parte de las ofrendas¹⁶⁴. Terminados los festejos y sacrificios, relata Molina, el Inca reorganizaba las ofrendas restantes que se dirigirían nuevamente a las respectivas “provincias”. Se iniciaba, entonces el recorrido de regreso hacia los diferentes destinos. Cada conjunto de ofrendas iba destinada a una guaca en particular cuyo ceremonial y cuidado, estaba a cargo de los “sacerdotes” o jercas religiosos designados para ello¹⁶⁵.

Son diferentes las versiones de los cronistas respecto a las ocasiones en que se celebraba la *capacocha*. En su mayoría, las fuentes la definen como una ceremonia excepcional realizada, por ejemplo, al iniciarse el gobierno de cada Inca, cuando su salud o su poder estaba en riesgo, al iniciarse una nueva campaña de conquista o para apaciguar a las guacas al producirse una catástrofe de cualquier índole. Pero también algunos cronistas la señalan como una fiesta que se efectuaba en forma periódica, cada uno, dos o cuatro años¹⁶⁶. Hay antecedentes de que ésta podía realizarse, por ejemplo, en la gran fiesta del Capac Raymi para el solsticio de verano, en diciembre (Zuidema, 1989: 434), mientras que Guamán Poma señala que estas festividades se hacían en la fiesta del Inti Raymi para el solsticio de invierno, en junio¹⁶⁷. Duviols plantea que es muy probable que existieran *capacochas* cíclicas, es decir regularmente establecidas, como también *capacochas*

¹⁶² Hernández Príncipe, en Duviols, 1986: 472.

¹⁶³ Duvios, 1976; Molina, 1943: 69

¹⁶⁴ Cieza, 1986: 87-88; Hernández Príncipe, en Duvios, 1986: 472-473

¹⁶⁵ Molina, 1943: 69, 76

¹⁶⁶ Duviols, 1976

¹⁶⁷ Guamán Poma, Op. cit.: 221

excepcionales, de acuerdo a determinadas coyunturas políticas¹⁶⁸. Por otra parte, parecen haber existido *capacochas* de diferente jerarquía y objetivos, puesto que algunas fuentes describen ceremoniales -igualmente denominados *capacocha*-, pero que tenían un carácter más bien local o “provincial” en cuanto a la magnitud del espacio y rutas que involucraban, y posiblemente también en lo relativo a la calidad o cantidad de las ofrendas¹⁶⁹. Aparentemente, el sacrificio humano se restringía a situaciones especiales que así lo ameritaran; según Polo de Ondegardo se efectuaba sólo “para negocios de mucha importancia”¹⁷⁰. En todo caso, cada cierta cantidad de tiempo, todas las guacas del Tawantinsuyu debían recibir una parte de las ofrendas de *capacocha* y sólo algunas de ellas, las de mayor jerarquía e importancia política y religiosa, recibían ocasionalmente sacrificios humanos¹⁷¹.

2.1.- La *Capacocha* como institución religiosa, económica y política.

Dentro de las prácticas de legitimación de la dominación cuzqueña, la *capacocha* constituía una de las más importantes ceremonias de integración y articulación religiosa, económica y política del *Tawantinsuyu*¹⁷². Desde un punto de vista religioso, esta institución reproducía y consolidaba (eventual o cíclicamente) la organización de la estructura ceremonial del estado y sus provincias. Al integrar a las divinidades y principales guacas locales al panteón imperial, se avalaba la compleja organización social y política del ritual que cada una de ellas involucraba (sus jerarquías sacerdotales, la organización del culto, la producción y distribución de las ofrendas, etc.). En especial las *capacochas* que incluían sacrificios humanos, cumplían un rol importante en la intermediación entre el mundo de lo divino y el de las estructuras del poder. Los niños o adolescentes ofrendados a las guacas se convertían en “oráculos” que se expresaban o “hablaban”, mediatizando el vínculo entre las divinidades y los sacerdotes y entre éstos y el Inca¹⁷³. Regularmente, cada oráculo era preguntado respecto a cuáles serían las condiciones o acontecimientos significativos del siguiente ciclo productivo (si habría fertilidad en la tierra y en el ganado, si sobrevendría

¹⁶⁸ Duviols, 1976: 11-12

¹⁶⁹ Rostworowski, 2004: 307-308

¹⁷⁰ Polo, 1916: 37

¹⁷¹ Molina, Op. Cit.

¹⁷² Duviols, 1976; Molinié, 1986-87; Zuidema, 1989

¹⁷³ Cieza, 1986: 83-86; Guamán Poma, 1992: 253

algún tipo de catástrofe, etc.), como también respecto a las condiciones de gobernabilidad o las dificultades políticas que pudieran producirse en las provincias. A través de la divinidad, el monarca era informado, por ejemplo, de si se produciría alguna invasión enemiga o alguna sublevación local. En ese sentido, el ritual de consulta al oráculo afianzaba el poder del Inca a través de la intervención de las fuerzas mágicas y divinas y adquiría una connotación política fundamental respecto a las condiciones y proyecciones de estabilidad de los gobernantes (Duviols, 1986). La comunicación con las guacas y sus intermediarios constituía un importante mecanismo de control ejercido desde el Cuzco, pero también de reproducción de los equilibrios políticos y sociales.

El poder de los oráculos, especialmente respecto a sus predicciones sobre los ciclos productivos, los vinculaba, además, a los conocimientos y rituales calendáricos, astronómicos y astrológicos incaicos. Según los estudios de Zuidema, los relatos míticos asociados, las características del ritual y las fechas en que se realizaban, señalan una estrecha asociación de la *capacocha* con el culto a la divinidad solar, los movimientos astrales y siderales y los ciclos anuales de la naturaleza¹⁷⁴.

El ceremonial de la *capacocha* permite visualizar las significaciones no sólo rituales de la religiosidad estatal, sino también sus connotaciones políticas, sociales y económicas. Cada uno de estos oráculos y guacas principales, contaba con un “patrimonio” de mayor o menor envergadura según su importancia, el que era administrado por las jerarquías sacerdotales¹⁷⁵. En el mundo andino, el ceremonial destinado a las guacas y divinidades constituía un elemento preponderante de la economía. El volumen de recursos asignados al culto era un componente significativo de la organización productiva regional y un factor de articulación económica del Tawantinsuyu. En este sentido, la celebración regular del ritual de la *capacocha* representaba una instancia en la que se reproducían y retroalimentaban, a mayor y a menor escala, las estructuras de relaciones sociales y de producción. El complejo ceremonial que reunía en el Cuzco las ofrendas provenientes de las distintas regiones, simbolizaba y reproducía la lógica redistributiva del estado incaico (Duviols 1976). La *capacocha* involucraba y movilizaba una cantidad prominente de recursos detrás de los

¹⁷⁴ Zuidema, 1989: 164-166, 184-185.

¹⁷⁵ Cieza, 1986: 83-86; Guamán Poma, 1992: 253

cuales se articulaba todo un sistema productivo basado en instituciones como el tributo y la *mita*, en el que operaban distintos actores sociales: productores agrícolas y ganaderos, mineros, pescadores, “mercaderes”, artesanos (en sus distintas especialidades), sacerdotes y elites políticas. Luego de ser sacrificada una parte de las ofrendas en el Cuzco, el resto era destinado a las guacas principales de las diferentes regiones, reactivando una relación redistributiva entre el estado y las provincias y legitimando la lógica de un poder político basado en un sistema de dones y contra-dones (Duviols, 1976; Ceruti 2003). Esta movilización de bienes y recursos adquirió una proporción altamente significativa. Como señalaba Cobo, el “consumo” de grandes cantidades de objetos y de niños era de tal envergadura que se había convertido “en la principal ocupación del Imperio”¹⁷⁶.

Los cronistas suelen señalar que los Incas tendieron a respetar la organización o el “orden” religioso y ritual de las regiones sometidas, lo que permitía la construcción de alianzas políticas con las autoridades locales, y la mantención de las estructuras sociales y económicas vinculadas al culto¹⁷⁷. Pero, en la práctica, la apropiación de lugares sagrados locales o la imposición o “invención”, al decir de Albornoz, de nuevas guacas “generales”, incluso replicando una y otra vez sus nombres en diferentes lugares, constituía no sólo su principal estrategia de dominio político e ideológico, sino que implicaba, a través de la reorganización de la actividad ritual de las diferentes “provincias”, la derivación de una parte importante de su actividad productiva hacia el estado o el culto estatal¹⁷⁸.

Por otra parte, el ceremonial de la *capacocha* representaba una estrategia institucionalizada de control político sobre las “provincias”. No sólo consolidaba ritualmente el poder del Inca, sino también a los poderes secundarios, los poderes locales y a todo el orden social y político establecido en el Tawantinsuyu¹⁷⁹. Las alianzas o pactos entre las elites “provinciales” y el poder central eran una de las estrategias de dominio más eficaces en el proceso de expansión cuzqueña. Tendían a favorecer el vínculo directo entre los líderes locales y el Inca, en desmedro de la emergencia o continuidad de otras redes de alianzas políticas a niveles regionales o locales. Esta modalidad de control y de vinculación

¹⁷⁶ En Ceruti, 2003: 135

¹⁷⁷ Albornoz, Op. Cit: 17

¹⁷⁸ Op. Cit: 18-21.

¹⁷⁹ Duviols, 1976: 30

directa ejercida por el Inca a través del establecimiento de lazos políticos y personales (parentescos, alianzas matrimoniales, dones y obsequios, etc.), obligaba a las autoridades locales a negociar y legitimar sólo ante la persona del soberano (o sus representantes) la confirmación o reconocimiento de sus atribuciones. Una de las estrategias destinadas a este propósito era el reforzamiento de las alianzas rituales entre los jefes locales y el Inca a través del sacrificio a las guacas (Murra, 1975; Ceruti 2003: 166).

Desde ese punto de vista, la *capacocha* era un ritual que permitía inaugurar o renovar, según el caso, una relación política entre la autoridad cusqueña y las autoridades regionales¹⁸⁰. El sacrificio humano jugaba, en este contexto, un rol preponderante. En general, los muchachos o muchachas sacrificados eran “hijos de gente principal” de las provincias, y su ofrenda a las guacas o divinidades estatales o provinciales era una señal de reconocimiento al Inca por parte de los linajes o grupos de poder locales. A cambio de ello, el Inca otorgaba a los padres o grupos de parentesco correspondientes, la legitimación de su autoridad “provincial”. Como relata el extirpador de idolatrías, Hernández Príncipe, luego de la celebración de las fiestas y sacrificios que tenían lugar en el Cuzco, mandaba el Inca que las demás ofrendas y niños por sacrificar

“se llevasen a sus tierras y hiciesen lo mismo destas [del Cuzco] *privilegiando a sus padres y haciéndoles gobernadores*; y que hubiesen sacerdotes que la ministrasen para la adoración que le hacían cada año, *sirviendo esta capacocha de guarda y custodia de toda la provincia*”¹⁸¹.

Como señala Zuidema, cada *capacocha* tenía un determinado propósito político y dependía también de la jerarquía social de cada sacrificado¹⁸². Según la investigación que había realizado Hernández Príncipe en Cajatambo en 1621, el cacique prehispánico de Ocros, Caque Poma, había ofrecido a su pequeña hija al Inca y al sacrificio del Sol. Para ello se había dirigido al Cuzco de donde había regresado con la orden que le permitía “conseguir dentro de pocos días el *duo* [asiento] y señorío de cacique por la dicha su hija”.

¹⁸⁰ Molinié, 1986-87: 276-277 ; Zuidema, 1989 ; Duviols 1976

¹⁸¹ Hernández Príncipe, en Duviols 1986: 473.

¹⁸² Zuidema, 1989: 150

Siguiendo el ceremonial ya descrito, la niña había sido enviada en comitiva a la ciudad sagrada, y luego devuelta en procesión a sus tierras para ser sacrificada¹⁸³.

2.2.- *Capacocha* y territorio

El ritual de la *capacocha* no sólo representaba una institución de legitimación política, sino también de confirmación o reconocimiento de una determinada organización o jurisdiccionalidad territorial. Siguiendo el relato de la ofrenda efectuada por el cacique de Ocos, el lugar elegido para el sacrificio de su hija, había sido una guaca local de jerarquía, “un alto cerro” que a la vez establecía o ratificaba un determinado deslinde relacionado con las tierras del estado:

“llevaronla deste asiento de Aixa una legua de aquí a *un alto cerro remate de las tierras del Inga* y hecho su deposito la bajaron a el y emparedaron viva...”¹⁸⁴

Aparentemente, la *capacocha* era una práctica política ritualizada que señalaba, ratificaba o reformulaba una determinada organización del espacio, estableciendo y deslindando los territorios correspondientes al estado, a los grupos o comunidades locales e incluso a grupos externos o “trasplantados”¹⁸⁵. Este procedimiento parece haber revestido particular importancia en la anexión o incorporación de nuevas “provincias”¹⁸⁶. Así también parece haber operado como un recurso político para obtener el favor del Inca en situaciones de conflictos interétnicos por el acceso a determinados territorios o espacios productivos. Efectivamente, en ciertas circunstancias políticas, el ritual del sacrificio podía establecer o adjudicar nuevos territorios o recursos a grupos aliados del Inca. Es decir, podía refundar nuevas territorialidades, jurisdicciones y/o derechos de acceso a recursos. Así lo documenta un largo litigio establecido en la Audiencia de Los Reyes, y analizada por Murra (1975) y Rostworowski (2004), que contiene los alegatos esgrimidos por tres diferentes grupos que se disputaban el control de tierras de cicales en la localidad de Quivi, correspondiente al antiguo y pequeño curacazgo de ese nombre, en la costa central del Perú. Las partes en conflicto eran dos grupos “serranos” (los “de Canta” y los “chacllas”), y un tercer grupo,

¹⁸³ Hernández Príncipe, en Duviols, Op. Cit: 473

¹⁸⁴ Op. Cit:473

¹⁸⁵ Gentile 1996: 52

¹⁸⁶ Ceruti 2003: 167

los “de Collique”, propiamente “costeños”. Aunque en los respectivos alegatos todos coincidían en que originalmente esas tierras habían sido explotadas por los costeños de Collique, los chacllas y los de Canta disputaban entre sí la legitimidad de sus derechos sobre ellas por haberlas conquistado¹⁸⁷. Los serranos de Canta decían haberlo hecho antes del Inca, pero que a la llegada de Tupac Yupanqui a la región, éste había instalado allí a sus aliados chacllas como *mitimaes*. Luego, Guayna Capac había aumentado el contingente de *mitimaes* y señalado nuevos linderos¹⁸⁸. Estas tierras se ubicaban dentro de un espacio mayor habitado o explotado por grupos diferentes cuyos centros “nucleares” de población, en el caso de los serranos, se encontraran a grandes distancias. La consagración y legitimación de los derechos territoriales de los *mitimaes* puestos por el Inca, se había efectuado justamente a través del ritual del sacrificio. Los aliados del Inca se habían ido apropiando de los cocales a través de sucesivas ceremonias de *capacochas* efectuadas en honor del soberano en las que se ofrendaban animales y diferentes especies¹⁸⁹. El valor simbólico de este ritual y su importancia política como herramienta de legitimación ante los ojos del estado para la apropiación y demarcación de recursos, territorios o jurisdicciones, se manifestaba a través de las declaraciones de los canteños, que acusaban a los chacllas de haber realizado estas ceremonias para apoderarse de lo que consideraban sus tierras. Como señalaban los testigos, los *mitimaes* habían abarcado con sus ofrendas más allá de los linderos que originalmente se les habían señalado, al tiempo que invocaban en sus procesiones

*“aparte, aparte, capacocha, capacocha... hasta aquí llega mi capacocha, hasta aquí es mi tierra”*¹⁹⁰

2.3.- El ritual de la *capacocha* y la organización simbólica del espacio

Según Cristóbal de Molina, luego de efectuado el ritual de las grandes *capacochas* en el Cuzco, el Inca enviaba las restantes ofrendas a todo el territorio del Tawantinsuyu, “y hacía partir los dichos sacrificios en cuatro partes, para los cuatro suyos: Collasuyo,

¹⁸⁷ Murra, 1975: 81-86; Rostworowski, 2004: 283-310

¹⁸⁸ Rostworowski, Op. cit.: 299; Murra, Op. cit.: 81-86

¹⁸⁹ Rostworowski, 2004: 207

¹⁹⁰ En Rostworowski, Op. cit.: 207.

Chinchasuyo, Antisuyo y Contisuyo, que son las cuatro partidas en que está dividida esta tierra”¹⁹¹. El trayecto de las ofrendas hacia sus destinos, según lo describía el cronista, dibujaba un recorrido ritual en el que los sacerdotes y las comitivas realizaban una caminata, siempre en línea recta, debiendo sortear cada uno de los accidentes topográficos de la ruta, mientras que el Inca llevado en andas, iba por el Camino Real.

“Y así concluido con lo que en el Cuzco se había de sacrificar, sacaban los sacerdotes con los sacrificios que se habían de llevar, como ya está dicho, la orden del camino con los sacrificios, era que toda la gente que, con la Capacocha que por otro nombre se llama Cochaguas, iban hechos una ala, alguna cosa apartados los unos de los otros, sin ir por camino real derecho, sino sin torcer a ninguna parte, atravesando las quebradas y cerros que por delante hallaban hasta llegar cada uno a la parte y lugar que estaban esperando para recibir los dichos sacrificios; iban caminando a trechos, alzaban una vocería y gritería (...) Pedían en ellas al Hacedor (que) el Inca fuese siempre vencedor y no vencido; viviese siempre en paz y salvo; llevaban por delante en hombros los sacrificios, y los bultos de oro y plata, carneros y otras cosas que se habían de sacrificar; las criaturas que podían ir a pie, por su pie; las que no, las llevaban sus madres; y el Inca, carneros y corderos iban por el camino real”¹⁹².

Se trata de un trayecto en el que el recorrido descrito expresa todo el poder simbólico del trazado lineal como principio de organización del espacio. Sin duda, éste se expresa materialmente en el diseño de los caminos incaicos¹⁹³, a la vez que configura un recorrido ritual estrechamente asociado al principio ordenador del sistema de ceques del Cuzco¹⁹⁴. Es decir, el “viaje” de la *capacocha* reproducía una percepción del espacio en la que se involucraban el concepto de línea virtual o “línea de mira” como orientación imaginaria hacia el horizonte, con sus respectivas connotaciones rituales, calendáricas y astronómicas, al igual que los ceques del valle sagrado¹⁹⁵. El viaje de la *capacocha* operaba dentro de la combinación de todos estos elementos, y su trazado, (virtual o real) se articulaba a través de una secuencia de hitos sagrados o guacas, conformando una estructura simbólica de complejas connotaciones espaciales y temporales¹⁹⁶.

¹⁹¹ Molina, 1943:69

¹⁹² Molina, Op. cit: 75-76

¹⁹³ Hyslop, 1992

¹⁹⁴ Duviols, 1976; Zuidema, 1989; Molinié, 1986-87

¹⁹⁵ Zuidema, 1989: 184

¹⁹⁶ Zuidema, 1989: 184-185; Molinié, Op. cit.: 276-277

Desde esta perspectiva, es posible percibir, a través de los relatos sobre la organización del desplazamiento ritual que efectuaban las *capacochas* -hacia o desde el Cuzco-, una determinada manera de significar no sólo los espacios sagrados, sino también de connotar y demarcar simbólicamente las diferentes territorialidades sociales o “étnicas”. El complejo ceremonial que seguían los desplazamientos iba involucrando sucesivamente a las distintas poblaciones o “provincias” que había a su paso, y cada una de ellas acompañaba a la comitiva en un segmento específico del recorrido:

“La gente del Cuzco llevaba los sacrificios, ya dichos, hasta Sacalpiña que será una legua del Cuzco, y a donde los recibían los indios de Anta. Y de esta manera iban entregándolos, hasta donde se habían de hacer los sacrificios; y por esta orden los llevaban a las demás provincias”¹⁹⁷

Las ofrendas eran llevadas “de término a término” por los diferentes grupos sociales o étnicos situados en la ruta. Llegados a sus límites y “mojones” territoriales, el sacrificio o *capacocha* era entregada a los vecinos con quienes colindaban, quienes los relevaban a través del siguiente territorio o jurisdicción¹⁹⁸. Según los testimonios de 1559, correspondientes al litigio por tierras más arriba descrito, algunos declarantes ancianos de la costa central del Perú, recordaban haber visto procesiones de *capacochas* en tiempos de Guayna Capac, que se dirigían del Cuzco a Quito. Estas eran conducidas por “orejones” acompañados de comitivas correspondientes a los territorios por donde pasaban. Los testigos recordaban cómo, en una ocasión, los chacllas la habían recibido de los jaujas y éstos a su vez, la habían transportado hasta el mojón límite con los Canta¹⁹⁹. Esta organización del desplazamiento ritual, y particularmente de las más importantes *capacochas* que incluían ofrendas de niños o de *acllas* a las guacas principales de las “provincias”, llegaba a abarcar hasta los confines del Tawantinsuyu

“Y por esta orden iban caminando por toda la tierra, que el Inca conquistada tenía, por las cuatro partidas; y haciendo los dichos sacrificios *hasta llegar cada uno por el camino donde iba a los postreros límites y mojones que el Inca puesto tenía*”²⁰⁰

¹⁹⁷ Molina 1943: 70

¹⁹⁸ Rostworowski, 2003: 308; Duviols, 1976: 19; Gentile, 1996: 52; Ceruti 2003: 143.

¹⁹⁹ Rostworowski, Op. cit.: 308

²⁰⁰ Molina, Op. Cit: 76.

Como sostiene Molinié, varios aspectos de esta práctica ceremonial la configuran como un significativo ritual de “frontera”. El recorrido de cada territorio o “provincia” a través de las sucesivas procesiones, iba trazando o siguiendo las particiones del Imperio, es decir, los límites de su poder político y territorial. El ritual de la *capacocha* era una estrategia expansiva que permitía sellar alianzas con regiones, linajes y etnias lejanas y contribuía así a trazar y “amojonar” los territorios y límites políticos del *Tawantinsuyu*²⁰¹.

3.- Guacas, sacrificios, divinidades y “fronteras” incaicas

Son escasos los antecedentes conocidos respecto a la delimitación u organización territorial de las “provincias”, y por cierto, este es un tema particularmente complejo. No obstante, algunos antecedentes etnohistóricos y arqueológicos ya señalados por diferentes autores permiten contribuir a una reflexión y problematización de ciertos patrones de demarcación de deslindes o “fronteras” en el territorio del Collasuyu.

Vilcanota

Uno de los más significativos límites territoriales establecidos durante la expansión incaica, de acuerdo a la versión de algunos cronistas, fue aquel de la zona de Vilcanota, frontera étnica y política que dividió la región del Cuzco con el Collao. Según Santa Cruz Pachacuti, Topa Inca Yupanqui, amojonó la región “en memoria de aquellas guerras crueles de los collas”, y mandó poner “dos porras de oro y plata en Villcanota con rayas y mojones”, dejando allí mitimaes para la seguridad de la provincia²⁰². La laguna y la zona de Vilcanota tuvo una inmensa importancia religiosa para los Incas. Allí se encontraba el principal templo de Viracocha y constituyó uno de los primeros hitos que señalaban, en la tradición oral el proceso expansivo de conquista política y ritual del Collasuyu.

“No hay memoria bastante cuando [los Incas] señorearon por este mismo camino hasta la laguna de Vilcanota, que es adonde empieza el Collao y salen de aquella lagunilla dos poderosos ríos que uno vierte a la mano [mar] del Norte y otro a la del Sur, que fue adoratorio de estos naturales, y guaca señalada unyversal y mucho tiempo pasó que los yngas no conquistaron más de hasta allí...”²⁰³

²⁰¹ Molinié, Op. Cit: 277- 280

²⁰² Santa Cruz Pachacuti, Op. Cit: 289

²⁰³ Polo de Ondegardo, 1916: 50 - 51

Según Cieza de León, el templo de Vilcanota era, en importancia, el tercer oráculo y guaca de los Incas, y al que se ofrecían muchos dones y presentes, tanto por los incas como por los “señores” de las comarcas. La guaca tenía sus sacerdotes, *mamaconas* y sementeras, “y casi cada año se hacía en este templo ofrenda de la *capacocha*”²⁰⁴.

A. Molinié (1986-87) sostiene la hipótesis de que Viracocha, a quien estaba dedicada esta guaca, era una divinidad relacionada -entre sus múltiples y complejas significaciones-, con el concepto de “límites”, “mojones” y “fronteras”. Plantea que sus otras denominaciones, como *Caylla* Viracocha o *Urusayua* Viracocha aluden al concepto de “linde” o “términos” y al de “mojón de tierras”²⁰⁵. Agrega que de los santuarios a Viracocha mencionados por Cristóbal de Molina, tres de ellos se encontraban en zonas de transición o de frontera geográfica entre las tierras altas y la selva, a lo largo del río Urubamba²⁰⁶. En el caso de la laguna de Vilcanota, ésta corresponde, efectivamente, a una zona de frontera natural. Se trata de la zona del *divortio aquarum* de las hoyas del Amazonas y del lago Titicaca, y es allí donde comienza la gran meseta del Collao²⁰⁷. Zuidema y Poole (1962), también sostienen que el espacio sagrado de Vilcanota estaría asociado a un concepto de deslinde o frontera simbólica. Plantean que además de señalar el término de la influencia directa del Cuzco, Vilcanota habría definido, en la mitología antigua y moderna, un punto de transición o incluso de oposición ecológica, cultural y productiva, estableciendo una división simbólica entre el espacio de los agricultores de maíz y aquél de los agricultores de papas y ganaderos²⁰⁸.

Frontera simbólica, frontera ritual, metáfora del espacio y la sociedad. Pero también frontera material que delimitaba espacios y territorios políticos. Lizárraga, que recorrió a fines del siglo XVI el camino del Collasuyu, describe el deslinde de este lugar, ubicado media legua más al sur de la laguna, como un largo y sólido muro que atravesando el camino del Inca, unía los cerros o cordilleras ubicados a ambos extremos. Esta pared,

²⁰⁴ Cieza, 1986: 84.

²⁰⁵ *Caylla*, como se mencionó en el capítulo III, es un concepto asociado a deslindes como también a lugares en que se produce un cambio en el campo visual. *Sayhua*, como se verá en el capítulo V, refiere a “mojón” o “linde”.

²⁰⁶ Molinié, Op. Cit: 271.

²⁰⁷ Valcárcel, 1964.

²⁰⁸ Zuidema, 1962: 87

señala, “se ve el día de hoy descender desde la nieve del un cerro, y atravesando el valle y camino Real sube hasta la nieve del otro”²⁰⁹.

El lugar del deslinde corresponde a una gran abra o portezuelo, hoy llamada La Raya, que mantuvo su condición de límite durante el período colonial y es en la actualidad punto fronterizo entre los departamentos de Puno y Cuzco²¹⁰. Se trata de un espacio fuertemente sacralizado y de un deslinde político que no sólo operaba a nivel del discurso simbólico, sino que se materializaba en una intervención directa sobre la topografía local.

La Casa del Viento

La asociación de sitios ceremoniales con el establecimiento de límites o fronteras espaciales, culturales o sociales, se manifiesta también en las regiones más meridionales del Tawantinsuyu. En los valles centrales de Chile, el amojonamiento incaico remite y refiere a sitios o espacios sagrados, como lo ilustra Bibar, en un texto recogido y analizado por Odone (1997).

“... está esta provincia de los poromocoes que comienza de siete leguas de la ciudad de Santiago qu’ es una angostura y ansy la llaman los españoles estos cerros que hacen una angostura y aquí llegaron los yngas quando vinieron a conquistar esta tierra. Y de aquí adelante no pasaron. Y en una sierra de una parte de angostura hazia la cordillera toparon una boca y cueva, la qual está oy dia y estara. Y della sale viento y aun bien rezzio. Y como los yngas lo vieron fueron muy contentos, porque dezían que avian hallado “guayra uaçi” qu’es tanto como sy dixese “la casa del viento”. Y allí poblaron un pueblo, los quales symientos estan oy dia, y no digo d’ellos por estar tan arruinados”²¹¹

Como señala Odone, componen este paisaje una serie de elementos sacralizados que le otorgan una particular valorización como espacio simbólico. La angostura, que albergaba la casa del “viento recio”, parece formar parte de un complejo sistema de significación del entorno natural y denota una determinada forma de concebirlo, organizarlo y ritualizarlo. Es muy sugerente la semejanza que establece la autora entre este lugar sagrado de los

²⁰⁹ Lizárraga, Op. cit.: 211

²¹⁰ Valcárcel, Op. cit.

²¹¹ En Odone, 1997: 191

confines del Tawantinsuyu con uno de los sitios ceremoniales o guacas del sistema de ceques del Cuzco:

“...había en este tercero camino [el del Collasuyu] nueve ceques y en ellas ochenta y cinco adoratorios o guacas... La octava, *Guayra, es una quebrada de la Angostura a donde contaban que se metía el viento. Hacíanle sacrificio cuando soplaban recios vientos*”²¹²

Como en el corazón del imperio, la organización ritual del espacio conquistado en las “provincias” parece estar replicando el modelo cuzqueño, a la vez que articula y organiza un nuevo espacio social y político: los incas “allí poblaron un pueblo”. La Angostura del viento señala también un hito o un límite en el paulatino proceso de expansión incaica: “Y de aquí adelante no pasaron”. Es en la Angostura, según señala Bibar, donde se iniciaba la “provincia de los pomocaes” o *purun aucas*, clasificación social o “étnica”, que los incas construyeron para definir y englobar en una categoría homogeneizante y común a aquellas poblaciones y espacios aún no sometidos al “orden” político y cultural del Tawantinsuyu²¹³.

El cordón montañoso de la Angostura, que mantiene su nombre hasta la actualidad, se ubica a unos 56 km al sur de la ciudad de Santiago, y constituye la divisoria de aguas de las cuencas del río Maipo por el norte y del Cachapoal por el sur, uniendo la cordillera de los Andes y de la Costa²¹⁴. Es sumamente interesante la relación entre los antecedentes orales, mediatizados por la mirada hispana del siglo XVI, con lo que aporta la arqueología regional, que señala a esta zona como un espacio de límite, no sólo estatal, sino también previo a la llegada del Inca²¹⁵. Diferentes autores han definido la zona del cordón montañoso de La Angostura como una zona de límite (desde el punto de vista de las evidencias materiales) de la denominada “Cultura Aconcagua”. Los asentamientos poblacionales y lugares sagrados mencionados por la crónica de Bibar, e identificados arqueológicamente, parecen ser los referentes materiales del límite meridional de un efectivo dominio político incaico en la zona, establecido y sustentado, desde una lógica

²¹² Cobo en Odone, Op. Cit: 192

²¹³ Manríquez, 1997

²¹⁴ Stehberg y Planella, 1998: 166

²¹⁵ Op. cit.

andina, en estrategias de alianza con las poblaciones locales²¹⁶. En este sentido, las fuentes etnohistóricas y arqueológicas parecen dialogar, señalando la efectiva combinación y articulación de espacios sagrados, espacios políticos y espacios sociales.

Pero ¿se trata, como lo sugiere la interpretación hispana, de formas de demarcación que organizaban espacios homogéneos y continuos desde una perspectiva político-social, cultural y territorial? Tanto desde la arqueología como desde la etnohistoria es posible constatar que los habitantes de los valles centrales de Chile se organizaban en torno a cacicazgos o linajes de diferentes proporciones demográficas y que no conformaban una estructura o un poder político centralizado. Su ocupación espacial dispersa permitía el uso de recursos y territorios diversificados y, no obstante sus interacciones sociales y económicas, se trataba de poblaciones política y productivamente autónomas. En este contexto, la presencia del estado incaico en los valles centrales, debió ejercer diferentes niveles de dominio, recurriendo a estrategias militares, pactos o alianzas según los grados de beligerancia que ofrecieran los grupos locales. Es decir, dentro de un mismo gran territorio, denominado en forma genérica por las fuentes como las “provincias de Chile”, parecen haber habido grupos, núcleos poblacionales y territorios directamente sometidos al control estatal, mientras que en otros casos sólo se establecieron contactos esporádicos o fueron definitivamente marginados del dominio incaico. Como en muchas regiones de estas características, la ocupación incaica del territorio de los valles centrales fue desigual, obedeciendo a una clásica estrategia andina de ocupación espacial diferenciada y discontinua²¹⁷.

Como se ha señalado, uno de los principales mecanismos de consolidación del dominio sobre cada espacio o territorio estaba en la apropiación o en la creación de nuevos sitios sagrados, “inventando muchos géneros de guacas” para que las “provincias” adoraran

²¹⁶ Se trata de las ruinas de Chada, ubicadas sobre un desfiladero desde el cual se obtiene una excelente vista de las rutas de acceso y circulación, y se encuentra entre dos asentamientos Aconcagua de ocupación previa y contemporánea al sitio. Al oeste, por la falda de la cordillera, pasaba el camino incaico. Hacia el este en el cerro Challay, se encuentra lo que parece haber sido la boca y cueva Guayra Huasi, que consta de dos cavernas ubicadas en cada uno de sus extremos y que son visibles desde las ruinas. El sitio de Chada presenta un trazado arquitectónico complejo y su material cerámico muestra la coexistencia de los tipos Diaguita – Inca, mitimaes procedentes del norte y los locales de la Cultura Aconcagua (Op. Cit: 166-167).

²¹⁷ González, C. 2000: 43-44

y cuyos nombres se repetían constantemente²¹⁸. Así lo indica el caso de *Guayra Huasi*, en los confines simbólicos de la expansión incaica al momento de la llegada de los españoles. Así parece indicarlo también la gran guaca del volcán Aconcagua, ubicado en el valle homónimo, más al norte.

La guaca del Aconcagua

En la “provincia de Chile”, que los primeros cronistas suelen asociar más específicamente con el valle y hoya del río Aconcagua, en el borde norte del actual Chile Central²¹⁹, el cacique Michimalonco –importante aliado del Inca- ejercía autoridad a la llegada de Almagro, en el territorio correspondiente al curso superior del valle²²⁰. Como señala Gentile (1996), esta zona puede considerarse desde un punto de vista geográfico, como una zona de transición ecológica, puesto que hacia el norte domina un clima predominantemente árido (iniciando la región conocida como Norte Chico), mientras que desde el Aconcagua hacia el sur comienza una región más húmeda e irrigada por sucesivos ríos de mediano caudal. En el cordón cordillerano ubicado al oriente y coronando las cumbres nevadas de la región, el volcán Aconcagua se levanta sobre la cabecera del valle con sus 6.959 m de altura (siendo la más alta cumbre de la cordillera de los Andes). En su contrafuerte sudoeste y a 5.300 msnm se encontró en 1985 el enterratorio de un niño acompañado de un ajuar funerario característico del ceremonial y ofrendas de *capacocha*²²¹.

Como se ha analizado anteriormente, la *capacocha* constituía un acto fundacional que instauraba un nuevo sitio sagrado. El cerro Aconcagua parece haber sido elegido con este objeto ya que respondía a varios de los requisitos necesarios para una guaca de esa importancia. Se trata del nevado más alto de la región (desde cuya cumbre se domina con la vista un gran territorio, incluso la costa), y que da origen a un río que alimenta el valle y desemboca en el mar. Esta era una cualidad muy estimada por los incas²²². Si el volcán

²¹⁸ Albornoz, Op. Cit: 18-21; Gentile, 1996: 57.

²¹⁹ Oviedo, 1901 [1550]: 232

²²⁰ Hidalgo, 1972

²²¹ Gentile, 1996; Reinhard, 1983

²²² Albornoz, 1968: 20; Gentile 1996.

Aconcagua había sido anteriormente objeto de culto, se reproducía la estrategia incaica de incorporar esta guaca al panteón oficial otorgándole un rango de mayor jerarquía.

La instauración de una guaca principal o estatal, coronando esta “provincia”, tendría varias connotaciones. Por una parte, el sacrificio de un niño inauguraba un oráculo, una entidad sagrada que intermediaría entre el poder del Inca y los poderes locales. M. Gentile postula que esta *capacocha* podría estar expresando la alianza del o los principales linajes locales con el Inca y que el niño ofrendado podría haber pertenecido a alguno de ellos²²³. Por otra parte, al establecer o reconocer una nueva “provincia” en torno a ese lugar ceremonial, se sacralizaba y se establecía una frontera entre grupos y espacios diferentes, convirtiendo al volcán en un nuevo hito o “mojón” de la organización simbólica y territorial del Tawantinsuyu²²⁴. Como acto fundacional, la ceremonia de *capacocha* implicaba a su vez la imposición de un nuevo “nombre” a la guaca elegida. Entre las principales y más importantes guacas de las cercanías del Cuzco, estaba la de *Ancocagua*, que correspondía a un topónimo y guaca de probable origen preincaico, donde se hacían numerosas ofrendas de *capacocha*²²⁵. En este caso, una vez más, la posible réplica de un topónimo y guaca de importancia en la región central del imperio, otorgaba al santuario de este volcán una significación de primer orden. No es descartable, por lo demás, que en los contingentes llegados con el Inca, se hallaran grupos sociales o étnicos con alguna vinculación directa a la guaca de Ancocagua, en el Perú.

Sin duda, tanto desde un punto de vista ritual como político, las guacas o “hitos” que señalan la expansión incaica permiten aproximarse a las estrategias de dominio implementadas por los incas. Como ya se ha sugerido, desde un punto de vista logístico, pero también simbólico, los caminos incaicos eran los ejes que articulaban ese espacio conquistado. Nuestra metodología para abordar el territorio que nos interesa, el Despoblado de Atacama, se ha construido justamente a partir de la recopilación de relatos cuzqueños y coloniales sobre sus caminos y sobre determinados topónimos que nos entregan ciertas pautas respecto a la aplicación de estrategias similares a las reseñadas en este capítulo para ejercer un dominio simbólico y político en ese inmenso espacio desértico.

²²³ Gentile, Op. cit.: 81-85

²²⁴ Op. cit.: 52

²²⁵ Cieza, 1986: 84-85; Gentile, Op. cit.: 57-60.

V.- El espacio simbólico del Despoblado de Atacama. Una aproximación a través de los caminos del Inca y sus relatos.

1.- Los caminos como elementos ordenadores y articuladores del espacio simbólico

Como se ha señalado más arriba, la expansión del Tawantinsuyu es descrita en los relatos míticos recogidos por los cronistas, como un paulatino proceso de “demarcación” del espacio a través del amojonamiento territorial. En ese contexto, las narraciones sobre la construcción de los caminos incaicos obedecen, también, a un modelo similar. En las diferentes versiones en las que la figura del Inca representa el arquetipo del “diseñador” o el gran “reordenador” de la arquitectura espacial del Tawantinsuyu, es éste quien diseña e implementa planificadamente la disposición y organización del sistema vial, estructurando y señalizando a través de él los procesos expansionistas²²⁶.

Como se ha planteado desde la investigación arqueológica, los caminos del Inca, su trazado y su infraestructura asociada, son una de las manifestaciones materiales de las lógicas políticas, militares, económicas y sociales desplegadas por el estado cuzqueño. Pero también el sistema vial incaico refleja una determinada organización ideológica del espacio y de la sociedad y constituye el símbolo de la presencia del poder y la autoridad estatal en las “provincias”²²⁷. Desde una “lectura” etnohistórica, estos conceptos se manifiestan también en la tradición oral sobre la ubicación, organización y orientación de los caminos. Los relatos sobre los “cuatro caminos” que nacían del Cuzco nos remiten a una cuatripartición simbólica del mundo, en la que los caminos del Inca constituían los ejes en torno a los cuales se ordenaban y se organizaban espacialmente las “provincias” del Tawantinsuyu²²⁸.

En las referencias de las crónicas sobre la disposición y orientación espacial de las principales rutas incaicas, destacan también aquellas versiones que señalan la existencia de dos grandes caminos del Inca, el de la “sierra” y el de los “llanos”, que recorrían longitudinalmente el territorio del Tawantinsuyu

²²⁶ Betanzos, 1987: 81, 88-90; Sarmiento de Gamboa, 1942: 107, 121.

²²⁷ Hyslop, 1992: 19

²²⁸ Cieza, 1973: 214; Ver también Hyslop, 1992: 257

“Como el imperio de los yngas se extendía casi todo lo que hay desde la cordillera dicha de los Andes a la mar del sur, abrieron *dos caminos muy señalados; uno que llaman de Guaynacapa o del Ynga, que va entre las dos cordilleras a lo largo de la de los Andes* desde la ciudad de Pasto hasta las provincias de Chile, cerca de novecientas leguas de viaje todo derecho sin torcer a parte ninguna... *El otro camino era el que llaman de los Llanos, por entre la cordillera y la mar,* desde San Miguel de Piura norte sur más de quinientas leguas, hasta volverse a juntar con el del ynga cerca de las provincias de Chile, todo de quince o veinte pies de ancho (...) por el cual de ordinario ó á orro (sic) se camina a todas estas provincias: *además de otros caminos que hay particulares por cada una de ellas...*”²²⁹

Es frecuente en las descripciones españolas encontrar esta relación, e incluso esta dualidad u oposición entre dos grandes caminos o “arterias” que recorrían todo el territorio dominado por los Incas. Arqueológicamente, sin embargo, la situación parece bastante más compleja y adquiere más bien el carácter de una red de caminos de variada importancia, funcionalidad y jerarquía²³⁰. Sin embargo, las crónicas suelen coincidir en denominar al camino incaico del Despoblado de Atacama como parte del camino de los “Llanos” o de la “Costa”²³¹. Creemos que el concepto de “costa” utilizado por los españoles pudo ser la traducción o adaptación a sus propias categorías, de un concepto previo andino que entendía aquellos territorios bajo la categoría de “llanos” (categoría, por cierto, no necesariamente geográfica). Como se ha establecido en la investigación arqueológica, el llamado camino de la “costa”, al menos aquél que corresponde a la regiones comprendidas desde el sur de Arica hasta Copiapó, no era un camino litoral²³². Además, una parte importante de sus tramos reconocidos, particularmente en los sectores del río Loa y del Despoblado de Atacama, cubría principalmente territorios de precordillera y puna²³³.

2.- Los caminos y sus relatos. El camino Inca del Despoblado de Atacama desde la tradición oral cuzqueña.

A diferencia de otras regiones del Tawantinsuyu, son escasos los relatos orales recogidos por las crónicas coloniales respecto a la región del Despoblado. Probablemente, esto se deba al poco interés español por este territorio, considerado como desprovisto de vida y de

²²⁹ López de Velasco, 1894 [1571-1575]: 402-403. Ver también, Op. cit.: 511-512, 518-519.

²³⁰ Hyslop, 1992

²³¹ López de Velasco, Op. cit: 511-512,518-519.

²³² Nuñez, P., 1981; Santoro, 1983.

²³³ Berenguer et al. 2004; Niemeyer y Rivera, 1983.

riquezas (Vicuña, 1995). Sin embargo, contamos con algunas fuentes particularmente valiosas respecto a las significaciones espaciales y políticas otorgadas por el discurso oficial cuzqueño a esta amplia región desértica.

La tradición oral recopilada por Betanzos en el siglo XVI sobre la travesía de conquista de Topa Inca Yupanqui por esta región, ilustra las estrategias políticas, militares, económicas y logísticas, que permitían a los cuzqueños abrirse paso y consolidar su dominio en nuevas regiones y, particularmente, en una que por sus difíciles condiciones geográficas requería de mayores esfuerzos. El fragmento que sigue, describe, por una parte, las técnicas de desplazamiento utilizadas ancestralmente por las poblaciones autóctonas a través de la ruta del Despoblado, y por otra los procedimientos y estrategias políticas del Inca para expandir su dominio en el territorio y las poblaciones circundantes. Como señala esta versión el Inca proveniente del sur, había congregado a los señores étnicos de Chile y de Copiapó, a quienes había entregado mercedes y regalos, sellando con ellos un pacto de lealtad y de sometimiento político. Una vez establecido en Copiapó

“...supo que había de allí a Atacama grandes poblados [grandes despoblados] y tierras de arenales y faltas de agua y como en tal despoblado había unos xaquelles de muy poca agua y que cuando así caminaba alguna mucha gente que iban de tal manera repartidos que cuando los unos llegaban al primer Xaguey los que antes habían llegado pasaban al xaguey que así era adelante y que desta manera pasaba la gente que así caminaban cuando iban ellos a contratar con los de Atacama y los de Atacama con ellos y como tuviese esta nueva y razón desto mandó luego que los naturales de aquellas provincias se partiesen la más cantidad de gente que dellos allí había y que fuesen a la provincia de Atacama por que le dijeron que era gente guerrera y que llevasen sus armas y que como fuesen abriendo los xagueyes y haciendo muy grandes lagunas de aguas en ellos para que así sus gentes pasasen y para que si en Atacama los naturales della le quisiesen hacer algún enojo a su gente así como iba saliendo del despoblado por ir pocos a pocos los que así adelante fuesen de los naturales de Chile y Copayapo no diesen lugar a ello e así se partieron estos naturales a lo ya dicho (...) encaminó [el Inca] sus capitanes y gente por el despoblado enviando los unos tras otros porque no les faltase el agua e así pasó el despoblado llevando por delante todos los suyos y dejado mandado allí en Copayapo que fuesen hechos depósitos de aquellos zaques [odres] para en que trujesen agua los que así habían de venir después de la traer los tributos de Chile a la ciudad del Cuzco...”²³⁴

²³⁴ Betanzos, [1551] 1987: 163-164.

La expansión e incorporación de estos territorios al Tawantinsuyu sólo era posible a través del establecimiento de alianzas con los poderes locales. En ese sentido y según este relato, la intermediación de los indígenas de Copiapó habría facilitado la integración de las poblaciones de Atacama, dando cuenta además de los vínculos (por lo menos económicos y sociales) que ambas regiones tenían desde tiempos pre-incaicos. El trazado de la ruta del Despoblado, por otra parte, requería de un conocimiento cabal del territorio y sus recursos, así como de la aplicación de ciertas técnicas de desplazamiento ya implementadas por las poblaciones locales. Estas poblaciones debieron proporcionar, además, la mano de obra necesaria para la habilitación del camino estatal y de su infraestructura vial (*chasquihuasis*, refugios, hitos demarcadores, etc.). Esto permitió que, a pesar de las posibilidades limitadas para el movimiento de grandes contingentes, el camino del Despoblado se instaurara como una ruta oficial de comunicaciones y de control de la circulación de bienes y recursos, especialmente de la tributación proveniente de las regiones inmediatas y de las provincias de Chile²³⁵.

Por otra parte, el recorrido del Inca y su gente, así como es relatado en otros contextos de la versión de Betanzos, inauguraba también una ruta ritual, e integraba a ésta y sus regiones vecinas al espacio simbólico del Tawantinsuyu. El camino del Despoblado se insertaba dentro del gran recorrido efectuado por Topa Inca Yupanqui desde su salida del Cuzco (y que el cronista narra detalladamente) realizando un itinerario o un circuito mítico según las convenciones de la tradición oral cuzqueña²³⁶. Efectivamente, como lo ha demostrado Pease, varios relatos incaicos del proceso de conquista refieren, más que a acontecimientos históricos, a recorridos ritualizados que asocian el desplazamiento del Inca con el movimiento cíclico del sol, y donde las conquistas son entendidas como un proceso de sacralización y ordenamiento del espacio y la sociedad²³⁷. Como lo ha analizado J.L. Martínez (1995: 38), la trayectoria del Inca en esta versión tiene un evidente sentido simbólico que se inicia en el valle sagrado, cuando Topa Inca Yupanqui envía sus ejércitos en las cuatro direcciones de los suyus, tomando él personalmente el camino del Collasuyu. Saliendo desde el norte (el Cuzco), el Inca se detiene en la “provincia” del Collao, donde

²³⁵ Niemeyer y Rivera, 1983

²³⁶ Pease, 1978: 108-114

²³⁷ Op. cit.: 42

reduce una sublevación de los collas, y continúa hacia el sur por el oriente de la cordillera de los Andes conquistando nuevos pueblos. Posteriormente, realiza un recorrido de este a oeste atravesando la cordillera y sometiendo luego a las “provincias” de Chile. Desde allí comienza a completar el círculo avanzando hacia el norte –esta vez por el poniente de la cordillera-, hasta arribar y someter al valle de Copiapó, desde donde cruza el gran Despoblado hasta la “provincia” de Atacama. Una vez aquí inicia otro recorrido ritual, dividiendo nuevamente a su gente por cuatro caminos (como lo había hecho al iniciarse este gran circuito). Un escuadrón es enviado hacia el norte, “por el camino de los llanos y por costa a costa de la mar” hasta la provincia de Arequipa. El otro, por una ruta nororiente, a las “provincias de Carangas y Aullagas”, en el altiplano meridional. Un tercero hacia el este, rumbo a la puna (Casabindo) y de allí a “las provincias de los Chichas”, con dirección al importante santuario incaico de Paucar Usno. Finalmente, el inca elige para sí un cuarto camino, hacia la “provincia de Llipi [Lípez]”, en el extremo sur del altiplano boliviano²³⁸.

Esta tradición oral reproduce los elementos arquetípicos, simbólicos y rituales ya señalados, donde el desplazamiento del Inca va dibujando o configurando un determinado modelo de organización espacial y cósmica. El extenso recorrido efectuado por Topa Inca Yupanqui que, como en otros relatos, comienza y termina en el Cuzco, va siguiendo una orientación en el sentido de las agujas del reloj señalando un circuito que integra los distintos puntos cardinales y que reproduce el itinerario simbólico del movimiento del sol en su ciclo anual²³⁹. Este recorrido ritual refiere, además, al proceso de integración de nuevas “provincias” al orden político y social del Tawantinsuyu, así como a “volver al orden” a aquellas que estaban en rebeldía. La trayectoria circular se complementa, a su vez, con otros recorridos de carácter más local o regional. Luego de atravesar e inaugurar simbólicamente el camino incaico del Despoblado, Topa Inca Yupanqui iniciaba desde Atacama un nuevo itinerario cuatripartito, reproduciendo el ordenamiento espacial de los ceques del valle del Cuzco.

Así como en esta versión se alude a la cuatripartición como modelo de organización del mundo, y al circuito de conquista efectuado por el Inca como encarnación o arquetipo

²³⁸ Betanzos, 1987: 164.

²³⁹ Pease, 1978: 42, 111; Martínez, 1995: 38

de la divinidad solar, otras narraciones sobre el camino del Despoblado lo definen en función de una relación de dualidad o de oposición con el camino de la “Sierra”. La dualidad sierra-llanos y las categorías que puede encerrar, en cuanto forma de organización simbólica del espacio, se expresa especialmente en aquellas tradiciones que atribuyen a tal o cual Inca la construcción de ambos caminos como un evento simultáneo al proceso de conquista. La memoria oral sobre el gobierno de Topa Inca Yupanqui destacaba, entre sus múltiples hazañas, la construcción o creación de los caminos de la sierra y de los llanos en la región del Collasuyu, es decir hacia el sur del Cuzco²⁴⁰. A su sucesor, Guayna Cápac, se atribuía un modelo similar, en el que la construcción de los dos caminos, esta vez hacia el norte, había sido simultánea a la conquista de esos territorios. Como señala el cronista Zárate, este Inca había partido desde el Cuzco con el objeto de conquistar la provincia de Quito. Entonces, “los indios” decidieron hacerle un camino “por toda la cordillera de la Sierra”. Tiempo después, cuando el Inca visitó nuevamente la “provincia”, quiso volver por los Llanos, entonces le contruyeron por allí un nuevo camino. *“Y así fue por el uno y vino por el otro Guaynacaba, teniéndosele siempre por donde debía pasar, cubierto y sembrado con ramos y flores de muy suave olor”*²⁴¹.

Las ofrendas de flores y los recorridos de ida y vuelta por distintos caminos, estableciendo un circuito, recuerdan las descripciones de Molina (el cuzqueño) sobre las ceremonias del Inti Raymi o Fiestas del Sol, en las que se efectuaban muchos sacrificios a las guacas de la región del Cuzco al amanecer, al mediodía y al ocaso, y donde las procesiones seguían un itinerario circular en el que “iban por un camino y volvían por otro”²⁴². En ese sentido, los recorridos míticos de conquista de Topa Inca Yupanqui en el “hemisferio sur” y de Guayna Capac, que parece simbolizar el “hemisferio norte”, reproducen los movimientos aparentes del sol e inscriben en el espacio sometido el orden cósmico simbolizado a través de la construcción de los caminos del Inca.

Esta apropiación simbólica y política del espacio y la inauguración de los caminos estatales, se hace especialmente manifiesta en la narración de Garcilaso sobre el Despoblado de Atacama. Su versión, sin embargo, rompe con el recorrido arquetípico,

²⁴⁰ Molina, [El almagrista], 1895: 454-455

²⁴¹ Zárate, en Garcilaso, 1995: 588-589

²⁴² Molina, Op. cit.: 26-27

puesto que los ejércitos de Inca Yupanqui, en este caso, realizan el desplazamiento en un sentido inverso, desde Atacama hacia el sur²⁴³. Según Garcilaso, Inca Yupanqui, luego de sofocar las sublevaciones de los collas, había llegado a Atacama para desde allí atravesar el Despoblado con destino a Chile. Su versión presenta aspectos interesantes al atribuir al “linaje” cuzqueño todo el protagonismo en el “descubrimiento” de la ruta, pero también al incluir nuevos grupos participantes en el proceso, como es el caso de aquellos considerados o provenientes del “Tucumán”:

“Desde Atacama envió el Inca corredores y espías que fuesen por aquel despoblado y descubriesen paso para Chili y notasen las dificultades del camino, para llevarlas prevenidas. Los descubridores fueron Incas -porque las cosas de tanta importancia no las fiaban aquellos reyes sino de los de su linaje- *a los cuales dieron indios de los de Atacama y de los de Tucma [por los cuales, como atrás dijimos había algunas noticias del reino de Chile] para que los guiasen* y de dos a dos leguas fuesen y viniesen con los avisos de lo que descubriesen, porque así era menester para que les proveyesen de lo necesario.

Con esta prevención fueron los descubridores, y en su camino pasaron grandes trabajos y dificultades por aquellos desiertos, dejando señales por donde pasaban para no perder el camino cuando volviesen. Y también porque los que los siguiesen supiesen por dónde iban. Así fueron yendo y viniendo como hormigas, trayendo relación de lo descubierto y llevando bastimento, que era lo que más habían menester. Con esta diligencia y trabajo horadaron ochenta leguas de despoblado, que hay desde Atacama a Copayapu...”²⁴⁴

2.1.- Los grupos sociales o “étnicos” asociados al Despoblado de Atacama

El camino del Inca y su trazado, como se ha planteado, constituye la materialización de un determinado discurso de dominio y de apropiación del espacio y territorio. “Los descubridores fueron Incas”, dice la versión de Garcilaso, porque sólo los de su “linaje” podían emprender una hazaña como esa, dejando su “sello” o sus “señales” distintivas en la construcción misma del camino. La versión de Betanzos, notablemente distinta planteaba que habían sido “los de Copayapo” quienes habían actuado como intermediarios y

²⁴³ Posiblemente, esto se deba al propósito del cronista de opacar la imagen de este Inca y desviarse del relato oficial, producto de las pugnas entre panacas rivales (ver comentarios de C. Aranibar, en Garcilaso, Op. cit.: 805). Aparentemente, en esta versión el circuito del Inca está trastocando o “invirtiendo” el movimiento solar (¿Pachacuti?).

²⁴⁴ Garcilaso, Op. Cit.: 462

facilitadores de la penetración incaica hacia Atacama²⁴⁵. Según Garcilaso, los “guías” habían sido “los de Atacama” y de “Tucma” y que, luego de fracasar su intento de parlamentar con “los de Copayapu”, el Inca había sofocado con violencia su resistencia, imponiendo su dominio en ese valle, abriendo así camino a la conquista de Chile²⁴⁶. Más allá de la veracidad o no de las fuentes, nos interesa destacar la relación que se hace del amplio territorio del Despoblado con poblaciones de Copiapó, de Atacama y de Tucumán.

Siguiendo el análisis de Martínez (1995), las denominaciones “étnicas” con las que se conoce e identifica a las poblaciones del siglo XVI, son frecuentemente etnoclasificaciones establecidas desde las sociedades dominantes en los Andes en ese período. Estos sistemas de clasificación social o étnica, aplican o establecen categorías sociales y culturales a partir de las cuales se distingue, se homogeniza, se jerarquiza, se valora o se estigmatiza a los distintos grupos humanos sometidos o no al Tawantinsuyu. De acuerdo a estas categorías o principios de etnificación, los “de Atacama” figuran como “gente guerrera” en la versión de Betanzos, y en la de Fernández de Oviedo son clasificados como “yungas”²⁴⁷. *Copayapu*, por otro lado, parece referir más que a un grupo social, a un territorio y sus recursos mineros: *Copayapu* es traducido por los cronistas como “sementera de turquesas”²⁴⁸. Por su parte, los de *Tucma* o Tucumán presentan mayor ambigüedad. Aparentemente esa denominación englobaba al inmenso territorio trasandino y posiblemente también, en este contexto, a las tierras altas puneñas, incluyendo en esa denominación a una población muy diversa y heterogénea, social y culturalmente. En la documentación hispano-colonial temprana el Tucumán es caracterizado como un territorio ocupado por pueblos agricultores, ganaderos, recolectores y cazadores. Es además considerado, genéricamente como un territorio de “frontera” del Tawantinsuyu, donde era posible identificar grupos sociales que habían sido de una u otra manera “aliados” del Inca y otros que representaban un peligro al avance incaico y luego español. Es decir, grupos autónomos, definidos como “indios de guerra”, bandoleros o “cimarrones” no sometidos a

²⁴⁵ Betanzos, Op. Cit.: 163 - 164

²⁴⁶ Garcilaso, Op. cit.: 462-463.

²⁴⁷ Oviedo, [1550] 1901: 218

²⁴⁸ Herrera ([1601-1615] 1901: 497

un poder centralizado o no controlables políticamente, asociados, en general, a pueblos cazadores y recolectores²⁴⁹.

Por otra parte, como se verá más adelante, la cartografía del siglo XVIII señala la región denominada como El Chaco, ubicada en la precordillera del Despoblado y en ciertas zonas de la Cordillera de la Costa, como el hábitat de “yndios que cogen vicuñas”, estableciendo también una identificación o diferenciación sociocultural con respecto a los de los valles de Atacama y de Copiapó²⁵⁰. De manera que, creemos, estamos hablando de un territorio que, no obstante sus condiciones inhóspitas era ocupado o explotado por poblaciones de muy distinto origen. Arqueológicamente, se han podido identificar en el Despoblado, materiales diagnósticos provenientes del Cuzco, de la región altiplánica del lago Titicaca, de Copiapó, de San Pedro de Atacama, del Norte Chico (Diaguitas), y del noroeste argentino²⁵¹.

A modo de síntesis general, se puede señalar que el territorio del Despoblado fue incorporado a un espacio simbólico mayor y a los relatos ritualizados de las hazañas del Inca, incluyéndose en la organización u orden cósmico y astral que gobernaba el espacio del Tawantinsuyu. Las versiones analizadas hacen un especial énfasis en las dificultades del territorio, en las estrategias políticas y logísticas utilizadas para establecer allí el control del estado, y en los grupos sociales o “étnicos” a los que se asociaba esa región. Sin embargo, nada se dice respecto a los intereses económicos, territoriales o ceremoniales que los incas pudieron haber tenido en el Despoblado.

Como se describirá más adelante, la arqueología ha demostrado que el camino del Inca cumplía un rol fundamental en las comunicaciones administrativas del Imperio, en la circulación de bienes y recursos, en la explotación minera y en el acceso a recursos faunísticos²⁵². Pero también el camino incaico del Despoblado ejercía un rol particularmente importante en la articulación, enlace y acceso a sitios rituales –incluso a importantes complejos ceremoniales- respecto a los cuales las versiones cuzqueñas que

²⁴⁹ Lorandi, 1980; Ver también Bouysse Cassagne, 1987: 204, y su análisis desde el punto de vista de las clasificaciones atribuidas a ciertos grupos sociales correspondientes a cazadores y recolectores.

²⁵⁰ Mapa de Juan de la Cruz Cano y Olmedilla [1790], publicado en: www.davidrumsey.com.

²⁵¹ Niemeyer y Rivera, 1983; Lynch y Núñez, 1994; P. Núñez, 1981

²⁵² Op. cit.

conocemos nada dicen. No obstante, una interesante estrategia de aproximación a las percepciones andinas del espacio del Despoblado y a sus posibles significaciones simbólicas, rituales y territoriales proviene, paradójicamente, de la oralidad española. A partir de las tradiciones orales que operaban y referían a este espacio durante el período colonial, y de las evidencias arqueológicas actualmente documentadas, hemos iniciado en investigaciones anteriores una interpretación de algunos segmentos del camino incaico del Despoblado y de los posibles espacios simbólicos y eventualmente también político-culturales que articulaba y organizaba²⁵³. Haremos una breve referencia al resultado de esos trabajos para exponer luego las nuevas reflexiones e hipótesis que el avance de la investigación ha arrojado.

3.- Los caminos y sus relatos. El camino del Despoblado desde la oralidad española: Una introducción a la construcción mítica de un espacio.

Durante el siglo XVI, el “camino real” que se introducía por el Despoblado, adquirió gran importancia, sobre todo en las primeras expediciones hacia o desde Copiapó y Chile. De allí que en las crónicas y la documentación burocrática de la época se encuentren breves reseñas de esas incursiones españolas²⁵⁴. Como expusimos en un artículo anterior, varios hitos descritos como característicos de esta ruta -principalmente sus ríos o aguadas- tenían una especial significación en los relatos recopilados, adquiriendo en ciertos casos características mágicas, religiosas e incluso míticas²⁵⁵.

Nos concentraremos, a continuación, principalmente en una de las aguadas o ríos señalados como característicos del Despoblado de Atacama. El llamado “Río Mentiroso”, cuyos atributos y particularidades según las distintas versiones que lo describen, parecen estar aproximándonos a un relato mítico de origen indígena.

3.1.- La ruta del Despoblado de Atacama

La primera versión algo más pormenorizada que conocemos sobre esta ruta es la de Gerónimo de Bibar, quien señala y describe detalladamente varios hitos y, en especial

²⁵³ Proyecto Fondecyt N° 1010327; Sanhueza, 2002.

²⁵⁴ CDIHCh, 1888-1902, Vols. VI, X, XII, XIV; Téllez, 1984

²⁵⁵ Sanhueza, 2002

ciertas aguadas o ríos peculiares que serán una referencia recurrente en crónicas posteriores. Según Bibar, Pedro de Valdivia y su ejército habían iniciado su travesía por el Despoblado desde el valle de Atacama hacia el sur. Luego de varias jornadas de camino:

“Allegaron a un río chico que corre poca agua, tanta que de un salto se pasara. Comienza a correr a las nueve de la mañana cuando el sol calienta la nieve que está en una rehoya. Corre con grande furia y hace mucho ruido a causa del sitio por donde corre. Dura el correr de este río hasta hora de nona. Cuando el sol baja hace sombra una alta sierra a la nieve que está en la rehoya dicha, y como le falta el calor del sol, no se derrite la nieve, a cuya causa deja de correr. Sécase este río de tal manera y suerte que dicen los indios, que mal lo entienden, que se vuelve el agua arriba a la contra de como ha corrido. Por tanto le llaman los indios *Anchallulla*, que quiere decir gran mentiroso”²⁵⁶.

Continuando su travesía, el ejército de Valdivia llegaba a otro río:

“Caminando por sus jornadas allegaron más adelante a otro río pequeño... Es cosa admirable que en tanto que esta agua corre, es clara como he dicho, y tomada en vaso de plata o de barro sacándola de su corriente, se cuaja y se hace tan blanca como el papel, luego en aquel momento que la sacan...”²⁵⁷.

Por esta razón los indígenas de servicio, dice Bibar, llamaron a este río “*Suncaemayo*, que quiere decir río burlador”²⁵⁸. Finalmente, y ya hacia los confines del Despoblado, el último hito descrito por Bibar era un valle “que dicen el Chañar”, donde crecía yerba, algarrobos y chañares:

“Al fin de este despoblado, diez y ocho leguas por andar de él, *estaba un valle chico con poca agua clara y dulce que Dios fue servido de darla allí. Parece cosa milagrosa, porque no tiene sitio para manar ni venir de parte alguna*. Es un sitio de valle que tendrá de longitud un tiro de arcabuz y tendrá un tiro de piedra de ancho. Tiene carrizos y hierba verde y cerrajas, tiene algunos algarrobos y chañares salido[s] de aquel agua. Atemorízase lo demás cuando le miran. Aquí reposamos dos días y pareciónos que estábamos ribera del Guadalquivir”²⁵⁹.

²⁵⁶ Bibar [1558] 1988: 68

²⁵⁷ Bibar, Op. cit.: 68-69.

²⁵⁸ Op. cit.

²⁵⁹ Op. Cit.: 71.

El cronista otorga una especial significación a este lugar como un punto que señalaba un hito importante del camino incaico y de la llamada “ruta de la turquesa” (como la denominarían posteriormente los arqueólogos)²⁶⁰:

“En este vallecito tenían poblados los ingas, señores del Cuzco y del Perú, cuando eran señores de estas provincias de Chile, y los que estaban en este valle registraban el tributo que por allí pasaba, oro y turquesas y otras cosas que traían de estas provincias de Chile, y vivían aquí sólo para este efecto.”²⁶¹

El pequeño valle del Chañar era, según Bibar, la última aguada del trayecto hasta Copiapó, ubicado dieciocho leguas más al sur, por lo que había que abastecerse allí del agua necesaria para el último tramo o el “remate del grande despoblado”²⁶². Con la entrada al valle de Copiapó, culminaba un extenso y estéril territorio, jalonado por fuentes de agua de características muy especiales: Un río mentiroso, que corría “con grande furia”, pero sólo de día; otro cuya agua se cuajaba en sal “de la mano a la boca”; un valle que parecía “milagroso” porque su agua clara y dulce no manaba “de parte alguna”.

Otros relatos, contemporáneos y posteriores sobre esta ruta, ilustran también un itinerario marcado por acontecimientos o lugares excepcionales. Mariño de Lobera al referirse a la extrema sequedad del Despoblado describía un hermoso pero “inútil” río cuyas aguas, apenas se habían tomado en la mano, se transformaban en “sal cuajada”²⁶³. También destaca otro río de aguas bebestibles pero que

*“a ciertas horas del dia viene de monte a monte; y cuando se le antoja se seca de repente al mejor tiempo; por lo cual le llaman los indios ancha llulla, que quiere decir rio mentiroso. Algunos dicen que este rio se orijina de un grande lago que está en lo más alto de la cordillera, el cual crece y mengua, como la mar a las mismas horas que ella, y así redundan en el arroyo las variedades de su principio”*²⁶⁴.

Un río inútil cuyas aguas se convierten en sal apenas se han recogido y, nuevamente, un río “mentiroso” que corre de monte a monte y se seca “cuando se le

²⁶⁰ Niemeyer y Rivera, Op. cit.

²⁶¹ Bibar, Op. cit.: 71-72

²⁶² Op. cit.: 72-73

²⁶³ Mariño de Lobera [1595] 1867: 38

²⁶⁴ Op. cit.: 38 - 39

antoja”, pero que esta vez parece crecer o “menguar” según los movimientos de la luna... Y luego, un manantial que brota por una intervención milagrosa:

“No dejaré de decir, como estando el ejército en cierto paraje a punto de perecer por falta de agua, congojándose una señora que ba con el jeneral llamada doña Ines Juarez, natural de Placencia y casada en Málaga, mujer de mucha cristiandad y edificación de nuestros soldados, mandó a un indio cabar la tierra en el asiento donde ella estaba, y habiendo ahondado cosa de una vara, *salió al punto agua tan en abundancia, que todo el ejército se satisfizo, dando gracias a Dios por tal misericordia. Y no paró en esto su magnificencia porque hasta hoy conserva el manantial para toda jente la cual testifica ser el agua de la mejor que han bebido la del Jaguey de doña Inés, que así se le quedó por nombre*”²⁶⁵.

Podemos identificar, en estas primeras relaciones coloniales sobre la ruta del Despoblado, la creación y reproducción de toda una tradición oral construida desde una percepción española. Si intentamos ubicar e identificar aquellos valles, ríos o hitos descritos, descubrimos que todos ellos, salvo uno, figuran en nuestros mapas y toponimia actual. En una secuencia norte–sur se pueden identificar luego de un larguísimo tramo de aproximadamente 300 km desde el último oasis del salar de Atacama, las quebradas de Doña Inés y Doña Inés Chica, en la actual provincia de Chañaral. Unos 30 km más al sur, se encuentra el tempranamente llamado por los españoles Río de la Sal, afluente cordillerano del Río Salado de Chañaral²⁶⁶. Otros 30 km después del río de la Sal, se encuentra el encajonado valle de “El Chañar”, hoy llamado Finca de Chañaral, en el cauce de la hoya hidrográfica de Chañaral Alto, y que responde a la detallada descripción de Bibar. Todos estos lugares constituyen hitos del transecto meridional del Camino del Inca que unía Atacama con Copiapó a través del Despoblado²⁶⁷. Sin embargo, el río *Anchallullac* o el “Gran Mentiroso” no figura en la cartografía antigua y actual.

²⁶⁵ Op. Cit.: 39.

²⁶⁶ Herrera, en una descripción muy similar a la de Bibar, lo llama “río de la Sal” (1901: 330). Philippi, en el siglo XIX, lo describe como un riachuelo transparente y cristalino cuyas aguas, compuestas de una disolución saturada de sal común, depositan en ambas orillas costras de sal blancas como la nieve (1860: 86). En nuestra visita al lugar, financiada por el proyecto FONDECYT N° 1040290, pudimos observar las depositaciones de sal en sus riberas. Sin embargo, por más que esperamos que el agua recogida en un tiesto se transformara en sal, el hecho mágico, al menos para nosotros, no se produjo.

²⁶⁷ Philippi, 1860; Iribarren y Bergholz, 1971.

3.2.- El Río Gran Mentiroso

A las primeras crónicas de Bibar y de Lobera se suman otras que señalan a este río como uno de los hitos más característicos de la ruta del Despoblado. Según Reginaldo de Lizárraga (1607):

“Caminando por aquí se llega a un río que en la lengua de los indios se llama *Anchallullac*, que quiere decir río gran mentiroso, *porque verémosle correr particularmente a la tarde y parte de la noche, y si luego no se toma el agua necesaria y da de beber a los caballos, dende a poco rato no hay gota de agua, y no es río pequeño.*

La causa es que con el calor del sol se derriten las nieves de la cordillera nevada, y corre el agua a la tarde y parte de la noche, y cuando resfría a la noche cesa la corriente; por lo cual los que piensan a la mañana hallar agua, hállanse burlados y la madre del río seca”²⁶⁸.

Décadas más tarde, el cronista Antonio Vásquez de Espinoza (1628), hace nuevamente mención al Gran Mentiroso como paso obligado en el camino. Describe el lugar como un “valle”, agregando nuevos detalles:

“Este valle se llama *Hatunllulla*, que quiere decir gran mentiroso, porque suele hacer muchas burlas a los Chapetones, o visosños, que pasan por allí, por no saber la tierra, sino es que lleuan algún indio de guía, u otra persona que sepa lo que pasa, y los tales duermen, después de haber comido, y descansado las mulas en la grama obra de 4 horas las sacan fuera a una varranca alta donde las atan, hasta que ayan de caminar; porque no les suceda alguna desgracia, *como a sucedido a muchos, que no an lleuado guía, quedandose a dormir en la frescura del valle, y las mulas maneadas, que unos, y otros se an ahogado.*

El caso es que 6 leguas de aquel parage al oriente ay unas altas sierras neuados, que están en 26. grados australes, las cuales con la gran fuerza, y calor del sol, se derriten, y *vienen corriendo las aguas de la nieve con grande auenida, y furia en grande abundancia, y como después que refresca la tarde, y corre viento, viene sola el agua que se a derretido, llega después de media Noche una grande auenida, que dura de dos a tres horas, la qual se lleva quanto halla por delante, esta es cierta, y ordinaria todas las madrugadas, y dura por el tiempo referido, y como a los que no saben la tierra les a sucedido desgracias, le an puesto a este valle por nombre *Hatunllulla, que quiere decir gran mentiroso, y engañoso*”²⁶⁹.*

Como se discutía en nuestro artículo anterior (2002), ésta y las anteriores versiones sobre el Gran Mentiroso tienen varios elementos comunes. Todas ellas describen la

²⁶⁸ Lizárraga, [1607] S/F.

²⁶⁹ Vásquez de Espinosa [1628] 1948: 620

magnitud del río y detallan las horas o los momentos del día o la noche en que éste “crece” o “aparece”. Todas ofrecen, además, una explicación del fenómeno, que lo hace verosímil. Siempre se refieren a un río en particular, ubicado en un lugar determinado y cuya crecida es señalada como un suceso regular, que se produce diariamente, y no como un acontecimiento eventual o estacional. Todas ubican este hito dentro de una secuencia de aguadas o ríos (que efectivamente hemos podido identificar), situándolo siempre en pleno Despoblado²⁷⁰.

Y sin embargo, estas versiones son notablemente diferentes. El río comienza a correr “a las nueve de la mañana”, “después de medianoche” o “en la tarde y parte de la noche”. Dura “de dos a tres horas”, o “cuando se le antoja se seca de repente”. Si para Bibar es un “río chico, que corre poca agua” y se cruza “de un salto”; según Lobera “viene de monte a monte”; Lizárraga señala que “no es río pequeño”, y según Vásquez de Espinoza “corre con grande avenida y furia”, tanto así que los desprevenidos pueden morir ahogados.

Las explicaciones sobre su origen, aunque algo más coincidentes, son también diversas: “cuando el sol baja, hace sombra una alta sierra a la nieve que está en la rehoja”, congelando al río; o “se origina en un grande lago que está en lo más alto de la cordillera, “el cual crece y mengua como la mar”. Interpretaciones que, más allá de ser o no posibles, *nos remiten a los movimientos de los astros*.

Por último, como ya lo habíamos señalado en nuestra publicación anterior, al parecer ninguno de estos narradores vio realmente este río, sino que lo conoció a través de otros relatos. De hecho, su nombre, *Anchallullac*, incluso con el paso del tiempo, nunca fue “castellanizado”, como ocurrió con todas las demás aguadas del Despoblado²⁷¹.

²⁷⁰ Esta secuencia, relativamente constante en la versión de los cronistas, sitúa al “Río Mentiroso” más al norte de los hitos correspondiente a Doña Inés, Río de la Sal, El Chañar o Finca de Chañaral y el valle de Copiapó. De acuerdo a ello, se lo ubica siempre en el sector conocido como el más desértico del Despoblado (Bibar, 1988; Vásquez de Espinoza, 1948; Lizárraga, Op. cit.; Niemeyer y Rivera, 1983: 104.

²⁷¹ Ver Sanhueza, Op. cit.: 113-115

3.3.- El Río Mentiroso. El relato de un hito sacralizado.

La posibilidad de manantiales o fuentes de agua que crecieran o decrecieran a determinadas horas del día o en el período de la estación lluviosa pudo o puede ser una característica de esta región. Si correspondió a un fenómeno hídrico regular, como lo señalan las fuentes del siglo XVI, pudo tratarse de una vertiente que ya no existe o de una eventual crecida que quedó registrada en la memoria de los narradores o de sus informantes, quienes le otorgaron el carácter de permanente. Pero ninguna de las descripciones de aquellos que efectivamente cruzaron el Despoblado con Almagro, Valdivia u otras expediciones, menciona un evento de este tipo²⁷². Las expediciones del siglo XIX por esta región, tampoco refieren nada parecido²⁷³. Incluso, la prospección arqueológica por el Camino del Inca, efectuada en 1981, y que tenía las referencias del relato de Bibar, tampoco dio con el Río Mentiroso²⁷⁴. No es descartable, por último, que el relato se haya “inspirado” en el pequeño estero de Río Frío, ubicado a una altitud de 3.600 msnm, que tiene la particularidad de congelar su superficie con las bajísimas temperaturas de la noche²⁷⁵. Volveremos al tema más adelante.

Como hemos planteado²⁷⁶, la única fuente de información indirectamente mencionada por los cronistas, es indígena. Incluso, la insistencia de los españoles en explicar el “fenómeno”, es en cierta medida un intento de someter a un marco de verosimilitud europea, lo que parece haber sido un relato autóctono. Como relataba Bibar: “Sécase este río de tal manera y suerte que *dicen los indios, que mal lo entienden, que se vuelve el agua arriba a la contra de cómo ha corrido*”²⁷⁷. Al parecer, el *Anchallullac* era un río que se “devolvía” sobre su curso...

Deliberadamente hemos dejado para el final de este análisis otros dos relatos alusivos al Río Mentiroso. El primero que expondremos es el más tardío que, por el momento, conocemos. El otro nos llevará nuevamente al siglo XVI.

²⁷² CDIHCh, 1888-1902, Tomos: V, VII, X, XII, XIV, XV, XXI. Recordemos que Bibar no viajó con la expedición de Valdivia (Orellana, 1996)

²⁷³ Philippi, 1860; San Román, 1896 - 1902; Bertrand, 1885.

²⁷⁴ Nuñez, P., 1981: 26

²⁷⁵ Philippi, 1860

²⁷⁶ Sanhueza, Op. cit.:115-116

²⁷⁷ Bibar, Op. Cit.: 68

En 1674, el padre Diego de Rosales hace una detallada descripción de los principales ríos del reino de Chile, incluyendo este misterioso río del Despoblado:

“[Al margen]
Río que sigue al sol

En el desierto de Atacama a las primeras jornadas del camino del Peru para este Reyno corre un pequeño Rio encerrado en altas barrancas, con poco mas de media vara de fondo, el agua es dulce, fresca y clara, *sigue al sol en su corriente*. Cosa maravillosa! *con tanta puntualidad, que podía servir de fidelissimo Relox*. Porque assi que el Sol se retira de nuestro horizonte, esconde el rio repentinamente sus aguas sin que se halle una gota de agua en toda su caxa, y al punto que vuelue a nacer el Sol repite tambien el rio su curso y al passo que va creciendo la luz del dia y se va lebantando el Sol a esse paso crecen sus aguas y se van aumentando hasta en cantidad de media vara. Por estas mudanzas, o engaños que haze a la vista de los indios, le pusieron un nombre, que significa engañador, llamandole *Anchallullac*, que en lenguaje Peruano quiere dezir grande engañador, y consservando esse nombre en testimonio de estas mudanzas *le llaman tambien con el los indios chilenos de Copiapo*.”²⁷⁸

Este portento de la naturaleza, sentencia el padre Rosales, no es sino una obra más de la voluntad divina

“Y no debemos estrañar esta marauilla, quando vemos, que la flor de la marauilla o jirasol a todas horas se va careando con el, lebantandose derecha a medio dia, y poniendose cabisbaxa a media noche, mirando al oriente, quando nace el Sol, y careandose con el occidente, quando se pone, *que la virtud atractiva que dio el Autor de la Naturaleza al Sol para lleuarse tras si esa flor, le daria, para lleuar las aguas de este Rio, ya abaxo a media noche, ya arriba a medio dia*, que todas son marauillas, que nos despiertan a alabarle y conocer su poder.”²⁷⁹

Pero estas maravillas, agrega, no son exclusivas del Río Mentiroso. Varios ejemplos nos da el cronista de aguas que brotan y desaparecen, como en Cajatambo, en el Perú, donde hay un manantial que comienza a manar al ocaso del sol y corre toda la noche con mucha abundancia, y al momento que sale el sol se oculta, “por lo que los indios le nombran Chicchi, que es lo mismo que Morcielago, que solo vuela de noche, y no parece

²⁷⁸ Rosales, 1989, Libro II (XII): 238-239.

²⁷⁹ Rosales, Op. cit.: 239

de día”²⁸⁰. Estos acontecimientos, dice, tampoco son exclusivos de los Andes. En Europa, hay también “fuentes raras y milagrosas”, como la de Extremadura, en la Hermita de San Martín “que desde un día despues de la Natividad de S. Juan Bautista arroja una copia grande de agua, y al fin del verano se seca”; o “la fuente del milagro”, que está en la orden del Cister, que corre durante seis horas y deja de correr por otras seis, con tal puntualidad “que no puede auer relox mas concertado”²⁸¹. Con los ejemplos referidos, señala finalmente, “cesará la nouedad del Rio *Anchallullac* de Atacama, pues tiene compañeros en el sequito en el seguir al Sol, y mostrarse de dia, y encubrirse a la noche...”²⁸².

Estos magníficos relatos nos permiten una aproximación más profunda al pensamiento europeo de la época. El padre Rosales, así como el cronista Mariño de Lobera, no pretende dar explicaciones “razonables” de este tipo de lugares o eventos. Más bien al contrario, parece querer conjurarlos, extirpar de ellos cualquier contenido profano, e introducirlos en el ámbito de lo sagrado y lo milagroso.

Sin dificultad alguna entonces, el *Anchallullac* es un río que “sigue al sol en su corriente”. Las imágenes que nos sugiere esta relación requieren detenerse brevemente en ella. Al nacer el sol brota también el río, que parece seguir su curso, y “al passo que va creciendo la luz del dia y se va lebantando el Sol a esse paso crecen sus aguas”. Cuando éste se retira del horizonte, el río también se esconde. Pareciera que, inadvertidamente, nos vamos encontrando con un relato que va marcando o señalando el itinerario solar en el espacio celeste. El amanecer, el cenit (el punto de mayor luminosidad o el “mediodía”) y el ocaso parecen ir dibujando, en esta narración el movimiento solar en su sentido este oeste. Como el girasol, explica el cronista. La flor de la maravilla se va careando con el sol, mirando al oriente cuando éste nace y al occidente cuando se pone. Virtud de atracción otorgada por Dios al sol “para llevarse tras sí esa flor”, y que también le habría dado “para llevar las aguas de este Rio”.

Rosales remarca, por otra parte, que el nombre del Río Mentiroso proviene de la lengua del Perú, denominación que habían conservado los indígenas de Copiapó. Los españoles siempre ponían nombres cristianos o al menos castellanos a los lugares que

²⁸⁰ Op. cit.

²⁸¹ Op. cit.

²⁸² Op. cit.: 239-240.

“descubrían”. Si el Río de la Sal alguna vez se llamó *Suncaemayo*, como sostiene Bibar, esta denominación fue rápidamente reemplazada por otra española²⁸³. El “nombrar”, es un acto fundacional que instaura simbólicamente la presencia de un determinado poder sobre un espacio o territorio, y era también especialmente relevante en el proceso de expansión y sacralización del espacio entre los incas²⁸⁴. Quizás por este motivo *Anchallullac* no corresponde a lenguas locales o de regiones vecinas, sino que proviene, efectivamente, del quechua.

3.4.- El “Gran Mentiroso”. Un “deslinde” incaico

A esta última versión que hemos reproducido sobre el Río Mentiroso, se suma otra, que por su particularidad también nos remite o nos sitúa en una perspectiva distinta de análisis. Esta corresponde a la recopilación efectuada por el cosmógrafo oficial del Consejo de Indias, Juan López de Velasco entre 1571 y 1574, quien se refiere en un breve pasaje al camino del Despoblado de Atacama o camino de “los llanos”, y al río Mentiroso:

“El otro camino es el que va por los llanos del Pirú... y para entrar en la provincia [de Chile] se pasa un despoblado de más de 100 leguas, sin agua ni yerba, y en el invierno peligroso por la mucha nieve que cae en el camino, el cual está marcado con los huesos y calaveras de los indios que han muerto por seguir a los españoles. *Están en este valle los mojones altos y grandes que dividían las provincias de Chile de las del Pirú en tiempo de los Ingas, y en medio del un arroyo pequeño que se dice Auchillulca, que quiere decir “muy mentiroso”, porque a ciertas horas del día llega el agua dél al camino real del Inga, a causa de que se hiela en su nacimiento y sólo corre cuando hay sol.* Pasado este despoblado se juntan en el valle de Copiapó los dos caminos...”²⁸⁵

Según este fragmento de la descripción del cosmógrafo, el *Anchallullac* ya no constituye sólo un referente anecdótico de la ruta, sino que se asocia a un deslinde territorial, a un “límite” o un espacio “amojonado” por el Inca, y donde el río parece adquirir una especial significación simbólica: “*a ciertas horas del día llega el agua dél al camino real del Inga*”.

²⁸³ Herrera, Op. cit.: 330

²⁸⁴ Martínez, 1995

²⁸⁵ López de Velasco, 1894: 518 - 519

3.5.- El Volcán Lulllaillaco. Una guaca estatal.

De acuerdo al diccionario quechua de González Holguín, “*ancha*” quiere decir “*muy o mucho*”, y “*llulla*”: “*mentira, engaño*”²⁸⁶. *Anchallullac*, río “Muy Mentiroso”, como lo traducía López de Velasco en el texto arriba citado. Sin embargo todas las otras referencias lo traducen como “Gran Mentiroso”, (incluso Vásquez de Espinoza lo llama Hatun Llulla, que efectivamente significa Gran Mentiroso). Esto nos sugiere algunas claves y posibles asociaciones con la toponimia actual.

El volcán más imponente de todo ese territorio, que con sus 6.700 metros de altura es, además, uno de los más altos de Sudamérica, se conoce en la actualidad como “Lulllaillaco”, nombre quechua que significa “Agua Mentirosa” o “Aguas Mentirosas”²⁸⁷. Ubicado en pleno Despoblado, y por cuyas faldas pasa el Camino del Inca, el volcán (al igual que el río *Anchallullac*) es un hito que se encuentra, como se verá más adelante, en lo que puede considerarse como la zona más inhóspita del trayecto entre Peine y Copiapó y se ubica, efectivamente, más al norte de todos los otros hitos que hemos descrito y situado. El Lulllaillaco contiene en su cumbre uno de los santuarios de altura incaicos más espectaculares que se conocen, tanto por la magnitud de sus ofrendas, como por la altura en que se encuentran. Las ofrendas del Lulllaillaco incluyen, al menos tres cuerpos humanos sacrificados y constituyen una de las *capacochas* del Collasuyu más importantes dentro de las conocidas²⁸⁸.

El volcán y sus grandes dimensiones parecen connotar que se trata de un espacio geográfico y ritual muy significativo. Incluso, nos preguntamos si el relato indígena sobre el “río” se construyó en torno a sus posibles vertientes intermitentes, o más bien aludía simbólicamente al volcán. Es posible que el “depositario” del nombre, aquél que le otorgaba el sentido o la significación haya sido, en realidad, esta imponente montaña de la cadena cordillerana andina. Ya hemos señalado algunas interpretaciones iniciales sobre el río Mentiroso, aludiendo a la actividad volcánica y al derrame de lava. También se ha planteado que la carencia de ríos o arroyos que surjieran de esta montaña pudo motivar su

²⁸⁶ González Holguín [1608] 1952.

²⁸⁷ “Llulla” (quechua y aymara): “mentira, engaño”; “yaco” o “yacu” (quechua): “agua” (González Holguín, Op. Cit.: 395; Bertonio [1612] 1984).

²⁸⁸ Reinhard y Ceruti, 2000; Ceruti, 2003

nombre como “Aguas Mentirosas” puesto que se trataba de un volcán que, a diferencia de la generalidad de las montañas sagradas, no generaba caudales fluviales²⁸⁹. Pero el asunto parece ser bastante más complejo. En las secciones siguientes desarrollaremos otras posibles interpretaciones del río *Anchallullac*.

El volcán Lullaillaco es, sin duda, un hito y un referente de gran importancia en un largo tramo de la ruta incaica del Despoblado. Su presencia “domina” visualmente el paisaje²⁹⁰. Sin embargo, las descripciones españolas no lo particularizan, no lo nombran. El volcán para los españoles, a diferencia de los indígenas, no era culturalmente relevante. No obstante, su importancia y su connotación simbólica y religiosa se “introdujo” en los propios discursos hispanos, que resignificaron o resemantizaron un relato mítico para ellos desprovisto de sentido. ¿Qué significaciones pudo haber tenido este santuario para el estado incaico?

3.6.- La *capacocha* del Lullaillaco

El volcán Lullaillaco pertenece a la cadena occidental de la cordillera de los Andes. Hacia el norte, está precedido por una serie línea de volcanes en línea entre los que destacan el Socompa, Pular, Pili, Chiliques y Licancabur, que presentan también evidencias de construcción de santuarios (plataformas ceremoniales y otros rasgos característicos incaicos), pero no de sacrificios humanos, por lo que el Lullaillaco parece haber tenido una condición jerárquica superior. Hacia el sur, y siguiendo el borde cordillerano occidental, lo suceden (de acuerdo a los conocimientos actuales) los santuarios incaicos de los volcanes Doña Inés, Los Patos y Copiapó²⁹¹.

En la cumbre del Lullaillaco, como también a diferentes alturas del macizo, se ha encontrado un gran complejo arqueológico que incluye diferentes tipos de instalaciones vinculadas a actividades logísticas y rituales. Un camino proveniente desde el norte, que posiblemente se desprende desde el camino principal del Despoblado, llega a la base del volcán, siguiendo una línea más o menos recta visible a lo largo de varios kilómetros. Se

²⁸⁹ Sanhueza, Op. cit.: 118-119; Reinhard, en Ceruti, 2003: 54

²⁹⁰ Percepción que señalan aquellos que han recorrido ese trayecto (Philippi, Op. cit.: 69; Niemeyer y Rivera, 1983: 110-111.

²⁹¹ Reinhard, 1983; Reinhard y Ceruti, 2000: 83; Aldunate y Cornejo, Eds., 2001.

trata de una vía especialmente trazada para acceder al complejo ceremonial²⁹². En la base del volcán se encontró un conjunto de ruinas, entre ellas un cementerio, que no presenta características que lo relacionen con una actividad sacrificial, pero que testimonia la muerte de numerosas personas en algún momento de la construcción del complejo o durante una peregrinación. A 5.600 m de altura se ha ubicado un tambo que parece haber albergado comitivas bastante significativas de peregrinos, autoridades y servicios (presentando una capacidad para 50 a 100 personas)²⁹³. Más arriba se encuentran otros conjuntos arqueológicos como también una serie de refugios y estructuras de arquitectura incaica, distribuidos en la ruta hacia la cima. La cumbre está coronada por un santuario donde se hallaron recintos techados, y una gran estructura o plataforma ceremonial. El santuario fue ubicado y diseñado, según los investigadores, atendiendo a propósitos logísticos y escenográficos, puesto que se encuentra en el sector más protegido de la cima, y aprovecha un promontorio de máxima visibilidad del entorno geográfico para el emplazamiento de la plataforma o terraza. En el interior de ésta, se ubicaron tres tumbas correspondientes a un niño y una niña pequeños, y una niña adolescente, acompañados de sus respectivos ajuares funerarios.

Las ofrendas encontradas en la plataforma del santuario, suman aproximadamente 100 diferentes objetos, que son representativos de las especies y manufacturas más cotizadas por el estado andino, tales como textiles de *cumbi*, cerámica cuzqueña, alimentos y bebida (chicha), ojas de coca, valva de *spondylus (mullu)* y objetos suntuarios y ceremoniales de alta significación entre los que se encuentra un conjunto de pequeñas estatuillas (ídolos, en el léxico de los extirpadores), confeccionadas en oro, plata y *mullu*. Las estatuillas representaban figuras masculinas y femeninas, como también camélidos (al parecer mayoritariamente llamas, pero también algunas que pueden ser reconocidas como vicuñas)²⁹⁴.

La vestimenta de los niños manifiesta, como en todos los enterramientos conocidos hasta el momento, una estandarización de la indumentaria masculina y femenina dentro de la sociedad incaica, al igual que aquella de las miniaturas o estatuillas del ajuar, lo que

²⁹² Ceruti, 2003: 143

²⁹³ Op. cit.: 209

²⁹⁴ Op. cit: 79-80, 117; Reinhard, 1983

dificulta una identificación de orígenes regionales o étnicos. Los textiles de *cumbi* eran utilizados por el estado incaico como objeto de obsequio diplomático del Inca a las elites cuzqueñas y a las autoridades y linajes locales de las “provincias” conquistadas; o bien eran mandadas a hacer especialmente por el monarca con motivo de una *capacocha* en su honor, por lo que no es posible, sin estudios más sistemáticos al respecto poder identificar la procedencia de los niños sacrificados y de los grupos participantes en el ceremonial²⁹⁵.

Según las investigaciones y los antecedentes contextuales, los tres niños del Llullaillaco parecen haber sido sacrificados en una misma *capacocha*, la que pudo haber constituido una ceremonia inaugural o fundacional del santuario y del volcán como guaca principal o “general”²⁹⁶. Aparentemente, al menos el santuario de la cumbre, no habría sido objeto de *capacochas* periódicas, por lo que el momento mismo del sacrificio inaugural debió constituir un evento particularmente importante en cuanto al despliegue y movilización de recursos, ofrendas y peregrinos, como lo testimonia la cantidad de restos arqueológicos dispuestos a diferentes alturas. El sitio arqueológico, la infraestructura logística y ceremonial, y las vías y caminos de acceso hacia el volcán y hacia su cumbre, testimonian la ejecución de recorridos organizados y adecuados para una participación significativa de personas y para el transporte de ofrendas y recursos de distinta índole. El origen cuzqueño de la o las ceremonias efectuadas en el santuario se evidencia arqueológicamente por su arquitectura y por las características de las ofrendas. De allí que los investigadores se inclinen a ratificar los testimonios de las fuentes coloniales, considerando que se trató, efectivamente, de una procesión proveniente del Cuzco, cuyo recorrido -en el que debieron participar diferentes poblaciones locales-, pudo demorar incluso varios meses²⁹⁷.

²⁹⁵ Ceruti, Op. cit.: 114, 129-130; Albornoz, Op. Cit.: 17. Un indicador, por ejemplo, podría estar en elementos, tales como los peinados y deformaciones cefálicas que son diferentes en los tres casos, o en otros componentes del ajuar (Ceruti, Op. cit.: 112-113). Al respecto no se han llevado a cabo estudios más exhaustivos. Tampoco se han analizado las ofrendas desde el punto de vista de una posible identificación de la procedencia de ciertas materias primas utilizadas para la elaboración de las piezas y que pudieron constituir especies o recursos de origen local (minerales, plumas de aves puneñas, lana de vicuña local, por ejemplo). La vicuña de la región de la puna de Atacama era una variedad particularmente apreciada por la alta calidad de su lana (Cañete y Domínguez, 1974 [1791]: 248-249).

²⁹⁶ Ceruti, Op. cit.: 99

²⁹⁷ Ceruti, Op. cit.: 152-154, 160-162

El análisis arqueológico y etnohistórico respecto a la plataforma ceremonial existente en la cumbre del Llullaillaco, considerando además su ubicación estratégica en una posición que permitía dominar visualmente una amplia región, y la depositación de las ofrendas (incluidas las humanas), en su interior, permiten afirmar que se trata de un *ushnu*, símbolo característico del poder político y divino del Inca²⁹⁸.

No es fácil saber a qué divinidades estaban destinados los sacrificios humanos del Llullaillaco. Se puede suponer que estaban dirigidos a una o más divinidades principales del panteón estatal. Según las fuentes coloniales, Inti, Viracocha e Illapa eran los principales destinatarios de las ofrendas oficiales incaicas²⁹⁹. Sólo es posible plantear que existe un consenso entre los arqueólogos respecto a ciertas manifestaciones -tales como el uso de pigmentos rojos en el cuerpo de los sacrificados o la presencia de los colores rojo y amarillo en los textiles u otros implementos- que estarían vinculadas al culto solar y que se encuentran presentes en los sacrificios del Llullaillaco³⁰⁰.

Desde el punto de vista económico, la cantidad y suntuosidad de las ofrendas del Llullaillaco parecen responder a la lógica productiva y redistributiva, analizada anteriormente, que basada en un complejo y estratificado sistema de producción, tributación y circulación de bienes suntuarios y de consumo, tenía una directa implicancia en la consolidación de la estructura de dominio del Tawantinsuyu³⁰¹. El Llullaillaco es un santuario de altura cuyas características en cuanto a cantidad de personas sacrificadas y ofrendas sólo son comparables (hasta el momento) con las de los volcanes sagrados de la región de Arequipa³⁰².

¿Cuáles pudieron ser los móviles o los motivos de esta gran *capacocha*? Como se ha analizado anteriormente, múltiples factores podían ocasionar la realización de una *capacocha*. El sacrificio respondía a un conjunto de motivaciones de orden ritual, político, espacial, económico, calendárico y astrológico. Por lo que este tipo de ceremonias podía

²⁹⁸ Op. cit. : 158, 161

²⁹⁹ Molina, 1943 : 25-25 ; Ceruti, Op. cit. : 141

³⁰⁰ Gentile, 1996; Ceruti, Op. cit.

³⁰¹ Reinhard y Ceruti, 2000: 83-85

³⁰² Ceruti, Op. cit.: 29-43

combinar tanto propósitos ideológicos como propósitos de carácter coyuntural³⁰³. A través del ritual del sacrificio se inauguraba o refundaba un nuevo sitio sagrado y las ofrendas humanas lo convertían en una guaca jerárquicamente superior a otras, en un “oráculo” o instrumento astrológico que permitía la interlocución con las divinidades y la predicción de los fenómenos celestes y meteorológicos. Como se ha dicho, ciertas *capacochas* se realizaban en determinadas circunstancias políticas, como al iniciarse el gobierno de cada Inca o según las necesidades de reforzar la lealtad de las elites de las provincias. Frecuentemente se celebraban cuando el Inca iniciaba una campaña de pacificación de pueblos sublevados y en especial cuando iniciaba una nueva campaña de conquista. La ceremonia de la *capacocha* podía constituir un acto fundacional que sellaba nuevas alianzas políticas y, por tanto, nuevas fronteras y territorios³⁰⁴.

Entre otras finalidades, la *capacocha* del Lullailaco, pudo representar un ritual de frontera. El espacio del volcán se asocia en la tradición oral con un río mítico y con la presencia de los “mojones altos y grandes” del Inca. No obstante que los relatos analizados se circunscriban fundamentalmente al ámbito de la tradición oral y de la construcción simbólica del espacio, creemos que es posible identificar, a partir de la documentación arqueológica y etnohistórica, el tipo de deslinde al que se está haciendo referencia en el fragmento citado más arriba, y aventurar nuevas interpretaciones respecto a sus significados. Para ello, es necesario contextualizar el espacio geográfico, ecológico, social y económico en el que se sitúa esta montaña sagrada.

³⁰³ Duviols, 1976; Zuidema, 1989; Ceruti, Op. cit.: 137

³⁰⁴ Molinié, Op. Cit: 277- 280; Gentile, 1996: 52

VI.- El Camino del Inca del Despoblado de Atacama desde el relato arqueológico.

El camino incaico del Despoblado se caracteriza por atravesar, longitudinalmente, la región más árida del desierto de Atacama. Sin embargo, es posible establecer o distinguir, desde un punto de vista geográfico y ecológico, al menos dos grandes tramos del camino que presentan características muy diferentes. En lo que podríamos denominar un primer gran tramo, y que corresponde a un extenso trayecto de aproximadamente 250 kms (entre las localidades de Peine al norte y el portezuelo de Vaquillas al sur), la cota promedio de altura es de unos 3000 msnm, abarcando incluso varios kilómetros con alturas superiores a los 4000 m. Este tramo vial se inscribe dentro de lo que puede considerarse la región más árida del Despoblado. No obstante, su ruta está trazada en la franja de transición entre la precordillera y la puna lo que permite aprovechar las condiciones ecológicas del desierto de altura facilitando, aunque en forma limitada, la captación de recursos de agua, forraje y fauna silvestre³⁰⁵. Un segundo gran tramo, prospectado sólo en parte por Iribarren y Bergholz (1972-1973), abarca desde el portezuelo y cabecera de la quebrada de Vaquillas hasta el valle de Copiapó. El trazado del camino incaico en este tramo describe, a modo general, una línea descendente que se va orientando hacia el oeste y que va deslindando, esta vez el desierto de altura (precordillera y puna) del desierto normal (o depresión intermedia)³⁰⁶, marcando un notable descenso en la cota promedio hasta alcanzar el amplio valle de Copiapó. Por sus condiciones ecológicas, caracterizadas por una secuencia de quebradas transversales tributarias de la cordillera, este segundo tramo ofrece una cantidad muy superior de alternativas de acceso a recursos hídricos y forrajeros³⁰⁷.

No obstante haber sido una ruta utilizada desde tiempos pre-incaicos³⁰⁸, el camino Inca del Despoblado se distingue de otras huellas producidas por el uso de personas o animales, por su trazado sorprendentemente recto, y por una preparación o despeje inicial

³⁰⁵ Niemeyer y Rivera: 148-150, 154-155. El tramo mencionado corresponde al sector prospectado por estos investigadores entre 1980 y 1981. Esa prospección se realizó en forma exhaustiva hasta la mencionada cabecera de la quebrada de Vaquillas, aunque el recorrido abarcó hasta la quebrada de El Juncal, ubicada a más de 50 km hacia el sur. Sin embargo, ese último segmento se debió recorrer en vehículo y con poco tiempo por lo que no aportó ningún hallazgo, y no lo consideraremos aquí (Op. cit.: 1983).

³⁰⁶ Raúl Molina, Comunicación Personal.

³⁰⁷ Philippi, 1860; San Román, 1896, 1902

³⁰⁸ Lynch y Núñez, 1994

artificial. Es posible encontrar largos tramos rectilíneos de hasta 30 km, principio que sólo se rompe ante la necesidad logística de sortear accidentes orográficos de envergadura, como las quebradas profundas, en cuyo caso se producen algunas desviaciones locales. En su forma más pura o reconocible, se trata de una huella libre de piedras u otros obstáculos, con un ancho que puede abarcar, sobre todo en aquellos sectores menos alterados por el uso posterior, unos tres metros, y en otros puede reducirse a una pequeña huella de entre 30 y 60 cm. Para remontar y atravesar quebradas de gran profundidad, sus constructores utilizaron la técnica del trazado en zigzag. Las lógicas que parecen condicionar la orientación del camino, responden a buscar la dirección más recta y más corta posible atendiendo a la disponibilidad de fuentes de agua, pero utilizando, a la vez, sofisticados mecanismos de alineación con respecto a accidentes topográficos tales como cerros y portezuelos³⁰⁹. El camino se vincula también a ramales, ubicados hacia el este y que se dirigen a explotaciones mineras o a santuarios de altura³¹⁰.

Los estudios arqueológicos han coincidido, desde sus distintos énfasis o enfoques investigativos, en que el camino incaico del Despoblado constituyó fundamentalmente una vía expedita destinada a las comunicaciones administrativas dentro del Tawantinsuyu y apta sólo para el tránsito de grupos pequeños por su limitada provisión de agua; una vía de circulación de bienes y recursos, especialmente mineros, provenientes de la zona y de las regiones inmediatas de Copiapó y Coquimbo (de donde proviene el nombre de “ruta de la turquesa”) y probablemente también de aquellos recursos mineros extraídos en las “provincias” de Chile, más al sur³¹¹. En ese contexto, el camino del Despoblado constituyó el indispensable enlace entre los principales centros administrativos incaicos de Copiapó (La Puerta) y de Atacama (Catarpe y Turi)³¹². Pero, a su vez, este inmenso segmento de la vialidad estatal andina, era una ruta que conectaba o articulaba un conjunto de sitios sagrados, especialmente santuarios de altura ubicados en las montañas y volcanes de la cordillera andina³¹³.

³⁰⁹ Iribarren y Bergholz, Op. cit.: 241-242

³¹⁰ Op. cit.; Niemeyer y Rivera, 1983: 157

³¹¹ Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 254-157

³¹² Lynch y Núñez, 1994.

³¹³ Lynch, 1995-1996

1.- La ruta arqueológica del Despoblado.

1.1.- El tramo de Peine a Vaquillas

De acuerdo a la distinción que hemos hecho respecto a las características geográficas y ecológicas del trazado vial, el primer gran tramo del camino del Despoblado comienza en el “tambo” de Peine, en el borde oriental del salar de Atacama, donde se encuentra un importante asentamiento administrativo incaico, ubicado en los límites meridionales de la región de los grandes oasis de San Pedro de Atacama³¹⁴. Siguiendo hacia el sur, el camino pasa por las cercanías del pequeño oasis de Tilomonte y de allí se dirige al sudoeste al oasis de Tilopozo, en las orillas del Salar de Atacama, cuyas aguas son de muy regular calidad³¹⁵. Luego atravieza la sierra de Tambillo y continúa por una meseta pedregosa flanqueada al este por el cordón de la cordillera de Domeyko. Este cordón se extiende en forma paralela a los Andes hasta aproximadamente el portezuelo de Vaquillas desde donde comienza a cerrarse hacia el este. El flanco oriental del camino está enmarcado por el piedemonte de los grandes volcanes de la cordillera de los Andes y se divisan hacia el sur, los macizos del Pular, el Socompa y, más al sur, el gran Llullaillaco³¹⁶. Sobre la meseta y a unos 3.200 m de altura, se ubica el llamado Tambo del Meteorito el que, no obstante sus importantes dimensiones no cuenta con recursos de agua cercanos. El camino sigue remontando portezuelos y oscilando en alturas promedio de 3000 m. En aguada de Puquios (3.700 m), se encuentra un nuevo tambo incaico y la primera fuente de agua de vertiente y de buena calidad después de Tilomonte (ubicada 75 km más al norte). Pasado el portezuelo Altos de Puquios se desciende hacia la aguada de Pajonales, que cuenta con pequeñas vegas y un estero. Luego viene la quebrada de Guanaqueros, donde se encuentra también un tambo estratégicamente ubicado. Desde allí se desprende lo que parece ser un ramal, hacia el volcán Llullaillaco³¹⁷. Posteriormente se encuentran las vegas de Zorras de

³¹⁴ La descripción de todo este tramo se ha hecho principalmente a partir de la detallada publicación de Niemeyer y Rivera (1983).

³¹⁵ San Román, 1902: 155. Muchas de las referencias específicas a la calidad de las aguas provienen del estudio hidrológico efectuado por este autor a fines del siglo XIX, y por tanto en un período en que estos recursos, en términos generales, no habían sido explotados a gran escala, o incluso en ciertos casos agotados por el uso para la minería. De allí que constituya una buena fuente de información en lo relativo a los períodos incaico y colonial.

³¹⁶ Niemeyer y Rivera, 1983; Philippi, 1860: 69, 76

³¹⁷ Lynch y Núñez, 1994: 158. Por su parte, P. Núñez (1981: 56) menciona un ramal que se desprende del camino incaico, a la altura de la quebrada de Zorritas, en dirección al volcán Llullaillaco.

Guanaqueros, de aguas bastantes salobres, y donde también se han identificado estructuras de posible filiación incaica³¹⁸. La ruta continúa hasta alcanzar las márgenes orientales de la gran cuenca del salar de Punta Negra, a unos 3.400 m de altura. El rasgo dominante en el paisaje es ahora el volcán Llullaillaco, acompañado por otros conos volcánicos algo menores. Por el occidente, se extiende este gran salar, coronado por la cadena cordillerana de Domeyko que bordea la cuenca. Parafraseando a los autores, nos encontramos ya “en pleno Despoblado de Atacama”³¹⁹. A unos 40 km de la última vega, se encuentra el siguiente hito correspondiente a Aguas Blancas (o Barrancas Blancas) que contiene pequeñas estructuras y fragmentos cerámicos de filiación incaica. El lugar está provisto de una aguada cenagosa, característica de aquellas que requieren de la excavación de jagüeyes para hacer brotar líquido bebestible, y no cuenta con pasto. La quebrada de Río Frío, ubicada a unos 38 km hacia el sur, alberga un estero de exiguo caudal pero de buena calidad. Este arroyo es el tributario más importante de la vertiente oriental de la cordillera de Domeyko, con cuyas aguas alimenta el Salar de Punta Negra por su extremo sur³²⁰. En sus cercanías se ubicó un importante sitio o “tambo”, descrito por Lynch y Núñez, consistente en unas 14 o 15 estructuras ubicadas en un lugar protegido del viento y donde se recolectaron grandes cantidades de alfarería incaica. Como dijimos en un capítulo anterior, el pequeño estero de Río Frío suele congelarse con las bajas temperaturas de la noche. Es posible que haya tenido un papel protagónico en la construcción del mito del *Anchallullac*. De hecho, desde allí se obtiene en los atardeceres una gran vista orientada al volcán Llullaillaco³²¹. Este arroyo, sin embargo, no nace del cordón andino sino del sistema de la cordillera de Domeyko, ubicada al poniente.

Continuando desde Río Frío, el camino, orientado hacia el sudoeste, alcanza una amplia meseta desde la cual puede divisarse al fondo la Sierra de Vaquillas, perteneciente a la cordillera de Domeyko, que se va orientando hacia el este, hasta encontrarse con la cadena de los Andes. Esta gran meseta, denominada Llano Alto de Vaquillas, consiste en una extensa planicie inclinada que va ascendiendo sin interrupción hasta el Portezuelo de Vaquillas. Se trata, como lo describe Philippi, y como hemos podido comprobarlo en

³¹⁸ Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 104

³¹⁹ Op. cit.

³²⁰ Op. cit.: 107; San Román, 1902: 156

³²¹ Lynch y Núñez, Op. cit.: 158

terreno, de un espacio o un escenario que ofrece una extraordinaria visibilidad en todas direcciones³²². El Llullaillaco se ubica ahora al noreste, y al este el llamado cerro de Azufre. La serranía de Vaquillas se ve casi exactamente al sur y el portezuelo, al que se accede por una pendiente suave, se aprecia como un amplio umbral señalado en sus extremos por pequeñas y arenosas colinas. A través de esta gran planicie, el camino incaico dibuja un recto trazado que alcanza su altura mayor en el portezuelo, ubicado a unos 4100 m, para volver a descender, luego de atravesar el abra, por la falda sudoccidental de Domeyko hacia la quebrada de Vaquillas, tributaria de ese cordón montañoso. Desde el abra o portezuelo de Vaquillas, la percepción visual es aún más amplia, como la grafican Niemeyer y Rivera:

“Desde él se ofrece una magnífica vista tanto hacia el sur como hacia el norte. Por el sur se divisa la silueta casi esfumada del cerro El Indio, cerca de El Salvador; al este el cono del cerro Azufre y por el norte, hasta las cumbres más altas de los volcanes de la Puna de Atacama. Por supuesto que el Llullaillaco domina (con sus 6.780 m) toda la cordillera andina”³²³

El tramo ascendente que abarca esta amplia meseta entre Río Frío y el portezuelo de Vaquillas se extiende aproximadamente por unos 25 o 30 km, y es el que registra las alturas promedio más elevadas de la ruta desde Peine, como también las condiciones más duras para la travesía. Se trata de una superficie llana pero pedregosa que, en general, supera los 4.000 m y está muy expuesta a los fuertes y fríos vientos que soplan durante el día, y a las gélidas temperaturas de la noche³²⁴. No obstante, es uno de los tramos con mayor densidad de restos arqueológicos de todo el trayecto. Una gran cantidad y variedad de pequeñas estructuras de distintos tipos, orígenes o funcionalidades, tales como refugios (circulares, abovedados, en forma de U, o en forma de “coma”); paravientos (simples, dobles y triples); recintos circulares; muretes de protección, etc., se encuentran en esta planicie. En la expedición efectuada en 1981, Niemeyer y Rivera identificaron 52 estructuras, distribuidas en 34 diferentes conjuntos. En su recorrido por el área, los arqueólogos comprobaron que en esa gran llanada, sólo escindida por pequeñas quebradas, existía una buena cantidad de pajonales y un considerable número de guanacos y vicuñas, proponiendo que la cantidad de

³²² Philippi, 1860: 78

³²³ Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 110-111.

³²⁴ Philippi, 1948 [1853]: 213

estructuras allí levantadas pudo haber tenido una directa relación con actividades de caza, pastoreo y tráfico caravanero³²⁵.

1.2.- El tramo del portezuelo de Vaquillas a Copiapó

Una vez en el portezuelo, se inaugura hacia el sur un espacio y un paisaje notablemente diferente. El camino comienza a descender por la cabecera de la quebrada de Vaquillas, uno de los afluentes formativos de la gran quebrada de Taltal, que desemboca en el Pacífico. El cordón de Domeyko, al que pertenece el portezuelo y la quebrada de Vaquillas, continúa cerrándose hacia el oriente hasta unirse, o más bien anteponerse en un sentido norte sur a la cordillera de los Andes iniciando un sistema de quebradas y hoyas hidrográficas que riegan con sus aguas intermitentes las faldas cordilleranas en un sentido este oeste, llegando a favorecer incluso sectores del desierto central³²⁶. En la cabecera de la quebrada de Vaquillas hay vegas y agua de vertiente de buena calidad. A una altura de 3.600 m se encuentra un conjunto arquitectónico que responde al patrón incaico de “tambo”, junto con restos cerámicos propios de la alfarería inca-local y cuzqueña³²⁷. Hacia el sur de esta quebrada no se han hecho prospecciones exhaustivas de la ruta incaica³²⁸, pero se deduce, a partir de la descripciones de Philippi (1860: 80-83) y de Bertrand (1885), que luego del portezuelo, el camino continuaría por el pie o falda occidental de la cordillera de Domeyko (bordeando la parte alta de la quebrada de Vaquillas) dirigiéndose hacia el sur por un llano que rodea los 3000 m, hasta la gran Quebrada de El Chaco atravesándola a una altura aproximada de 2.760 m. Este cañón, originado a los pies de la montaña del mismo nombre, se encontraba según la cartografía del siglo XVIII dividido en un sector “alto” y uno “bajo”. En efecto, el texto explicativo del mapa de Cano y Olmedilla, anteriormente citado, denomina la parte alta de la quebrada como “*El Chaco alto que es una cerca para cojer vicuñas*”. La sección ubicada hacia su extremo oeste es llamada “*El Chaco bajo*”, relativamente cerca del cual ubica la Cordillera de la Costa y la leyenda “*yndios que cogen*

³²⁵ Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 111-112

³²⁶ San Román, 1902

³²⁷ Op. cit.:145; Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 108, 183

³²⁸ Niemeyer y Rivera realizaron una breve prospección en vehículo hacia las localidades de El Chaco, que es la primera quebrada al sur de Vaquillas, y la de Carretón, donde se ubica una aguada denominada Incahuasi. Alcanzaron finalmente la quebrada de Juncal, sin haber encontrado vestigios incaicos (Op. cit.: 112)

*vicuñas*³²⁹. El camino del Inca pasaría, aproximadamente, por la zona intermedia de la quebrada. Hasta fines del siglo XIX, la quebrada de El Chaco contaba con buena agua corriente y recursos forrajeros que abarcaba una considerable extensión hacia abajo³³⁰.

El camino continuaría el descenso por un gran plano inclinado y provisto de vegetación hasta la siguiente quebrada, Juncal, que cuenta con vegas de larga extensión. A una altura aproximada de 2.665 m se encuentra un camino en zigzag que accede al fondo de la quebrada, con estructuras aparentemente incaicas³³¹. En la quebrada del Carrizo, ubicada 25 km más al sur, es posible observar un tramo del camino del Inca. Esta quebrada es tributaria del gran cajón de la Encantada, ubicada más arriba, que recibe el cauce de las aguas cordilleranas. Se trata de un importante sector de vegas y que cuenta, además, con recursos mineros³³².

Toda esta zona descrita luego de El Chaco corresponde al sistema u hoya hidrográfica de Pan de Azúcar que desemboca en el mar. Las aguas de las quebradas del Juncal y del Carrizo, que en sus nacientes conforman profundos cañones, realizan un recorrido intermitente, con zonas de mayor o menor presencia de humedad, para confluir más abajo en un cauce común y, posteriormente, encontrarse con otra quebrada, también proveniente de Domeyko, denominada Doña Inés Chica. Esta última proviene, a su vez, de un profundo cañón en cuyas nacientes brotan varios “ojos de agua” o manantiales dando origen a la aguada de Doña Inés, que alimenta las abundantes vegas de ese sector. Sus aguas nacen del gran volcán Doña Inés, que corona ese sector con sus 5.075 m de altura, siendo la cumbre más alta de esa zona. El volcán es también una de las principales fuentes de irrigación de las vegas de la Encantada, que a su vez alimenta las aguas de la quebrada del Carrizo³³³. El camino del Inca en este sector iría uniendo las distintas quebradas a través de líneas rectas y en un sentido (aproximado) norte–sur. Aparentemente, luego de Juncal y de El Carrizo, el camino no pasaría por la parte alta de Doña Inés, sino por la quebrada de

³²⁹ Cano y Olmedilla [1790], texto en mapa citado.

³³⁰ San Román, 1902: 128, 145.

³³¹ Philippi, 1860: 82; San Román, 1902: 145; Iribarren y Bergholz, 1972-1973: 248

³³² Iribarren y Bergholz, Op. cit.: 247; San Román, 1902: 130-131, 145.

³³³ San Román, Op.cit.; 1896: 500-501; Philippi, 1860: 85.

Doña Inés Chica, por un sector con muy escasa agua y prácticamente desprovisto de pastos³³⁴.

No deja de ser especialmente significativo que otro de los lugares sacralizados por la tradición oral española, “el manantial de Doña Inés”, esté también asociado a un volcán (que, esta vez efectivamente provee de agua a un importante sector). Según los antecedentes arqueológicos, en la cumbre del volcán Doña Inés hay también un santuario de altura incaico³³⁵. Lamentablemente, no tenemos más antecedentes respecto a sus características. Recordemos que fue en esta zona donde brotó milagrosamente el agua que alimentó a las tropas de Valdivia. Es posible que nuevamente nos encontremos con la “superposición” de un relato cristiano sobre mitos o creencias de origen prehispánico, fenómeno recurrente en los Andes³³⁶. Es posible, incluso, que ello responda a una estrategia explícitamente desarrollada por la política evangelizadora. T. Gisbert (1980), ha demostrado cómo ciertas divinidades asociadas a cerros y montañas fueron “reemplazadas” por la imagen o el concepto de la virgen María (como se dio, por ejemplo, en el caso del Cerro Rico de Potosí). Efectivamente, los padres Agustinos insistieron astutamente en representar plásticamente y verbalmente a la principal imagen femenina del culto católico como una montaña³³⁷. Algo así podría haber estado operando en la tradición recogida por el cronista Mariño de Lobera (o de Escobar, el sacerdote jesuita que “perfeccionó” posteriormente su texto), al relatar el episodio que dio origen al mito de Doña Inés. En todo caso, en la actualidad -como hemos podido comprobarlo- los habitantes de la región denominan al volcán, a los manantiales y quebradas asociadas como “Santa Inés”.

Como ya se ha señalado, los siguientes hitos del Camino del Inca de este tramo del Despoblado, mencionados en la oralidad y textos coloniales, corresponden (por nombrar los más destacados), al río de la Sal, ubicado 30 km al sur de Doña Inés, en el acceso norte de la quebrada del Salado. Allí, y a pocos metros del río de la Sal, se encuentra un tambo incaico de importantes proporciones³³⁸. Aproximadamente otros 30 km más al sur, se ubica Finca de Chañaral, en el cauce de la hoya hidrográfica de Chañaral Alto. Se trata de un

³³⁴ Philippi, Op. cit.: 85; Iribarren y Bergholz, Op. Cit.: 242-243.

³³⁵ Reinhard, 1983: 32; Aldunate y Cornejo, 2001 [mapa]

³³⁶ Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 49

³³⁷ Gisbert, 1980: 19; ver también Ceruti, Op. cit.: 199

³³⁸ Iribarren y Bergholz, Op. cit.: 245

extenso oasis con agua y recursos propios, pero donde, por las ocupaciones posteriores, no quedan vestigios del sitio administrativo y de control de la ruta del tributo que describiera Bibar³³⁹. Desde allí el camino se dirige en una recta, reconocida sólo en algunos de sus tramos, hacia el gran valle de Copiapó³⁴⁰.

2.- Una aproximación a los deslindes incaicos del Despoblado de Atacama

2.1.- Los “hitos”, “mojones” o demarcadores del camino incaico del Despoblado.

Desde el punto de vista de la infraestructura asociada al camino, los arqueólogos distinguen al menos tres grandes tipos de elementos arquitectónicos característicos de la ruta. Por una parte, están aquellas construcciones mayores, correspondientes a los llamados “tambos”, utilizados principalmente con fines administrativos y de control vial, y posiblemente también utilizados como depósitos. Luego, los denominados “tambillos”, “chasquihuasis” o “refugios”, de carácter más bien logístico para los caminantes y probablemente para el uso de los mensajeros del Inca. Por último, distinguen una tercera categoría de estructuras denominadas “hitos” o *topus*³⁴¹. Estos últimos son definidos como estructuras o columnas de piedra cuya construcción manifiesta una previa planificación y que presentan una factura cilíndrica o cuasi tronco piramidal, construida por superposición de piedras más o menos planas, cuyos diámetros varían de 1,0 a 2,0 m y sus alturas de 0,50 a 2,0 m (Figura 1). La mayor parte de las veces se encuentran en parejas, y entre medio de ellas y equidistante pasa el camino. Otras veces se trata de hitos solitarios, ubicados a un costado u otro de la vía. Aunque sus tamaños son variables, poseen según los autores una morfología claramente identificable, a menos que se hayan desarmado. Su distribución en el camino suele ser muy irregular, habiendo segmentos de varios kilómetros en que prácticamente no se registran, y otros donde se suceden en espacios reducidos, incluso en fracciones de kilómetro. Se ubican, según los autores, en los portezuelos o abras y en las llanuras o altiplanicies extensas donde no hay accidentes topográficos evidentes que indiquen el punto obligado de la ruta. De allí que concluyan que estaban destinados a servir como guía o

³³⁹ Op. cit.: 244

³⁴⁰ Op. cit.: 249-253.

³⁴¹ P. Núñez, 1981; Niemeyer y Rivera, 1983. La denominación como *topus* proviene principalmente de los cronistas que atribuyeron a este tipo de “mojones” la calidad de señales de medición de distancias de los caminos incaicos, como se analiza más adelante.

señalización del camino³⁴². Hyslop, por su parte, plantea que este tipo de hitos constituye una técnica incaica especialmente aplicada en superficies desérticas y arenosas. Los define como pilas de piedra que en la actualidad suelen estar semi derrumbadas, pero que fueron originalmente pequeñas columnas cilíndricas, levantadas para señalar los caminos³⁴³.

Sin embargo, Lynch³⁴⁴, al registrar este tipo de estructuras en los caminos del Despoblado y de las zonas de Río Grande y Catarpe (San Pedro de Atacama), aporta una interpretación diferente al consignar que, al menos en ciertos casos, estos hitos podrían estar deslindando distritos administrativos o señalando una determinada organización territorial para la construcción y mantenimiento del camino. Siguiendo en la línea de esta propuesta, en una reciente publicación hemos discutido las interpretaciones anteriores, sosteniendo que este tipo de estructuras podrían ser elementos polisémicos que, según su ubicación y la cantidad en que se presenten³⁴⁵, podrían estar definiendo o demarcando territorialidades rituales, políticas o sociales, a la vez que constituir dispositivos asociados a una compleja nomenclatura andina de “medición” del espacio y sus distancias³⁴⁶.

En la expedición arqueológica realizada en 1981, se registraron tres hitos o *topus* alineados, ubicados a los pies del acceso al portezuelo de Vaquillas (aproximadamente a unos 4 km de él). Aunque, como se ha señalado, los hitos de la ruta del Despoblado respondían a pautas relativamente estandarizadas (generalmente dispuestos en pares y a veces en forma aislada a la vera del camino), en esta oportunidad Niemeyer y Rivera destacan la ubicación de tres estructuras casi tronco piramidales y dispuestas en línea perpendicular al camino, el que pasaba por el medio de dos de ellas. La mejor conservada de las tres presentaba una altura de 1,10 m y un diámetro de 1,80 m (producto del derrumbamiento de algunas piedras). Las otras dos correspondían a 1,10 y 0,80 m de altura y 1,50 y 1,00 m de diámetro respectivamente³⁴⁷. Se estableció su filiación incaica a partir de su directa asociación y alineamiento entre sí y con respecto al camino; de su estructura

³⁴² Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 103, 139 – 143; Nuñez, P., 1981: 53.

³⁴³ 1992: 61

³⁴⁴ 1995-1996: 191-192

³⁴⁵ En la región del río Loa, por ejemplo, pudimos constatar la presencia de una hilera, de por lo menos 7 de estos hitos, dispuesta en forma perpendicular a la vía incaica (Proyecto Fondecyt N° 1010327)..

³⁴⁶ Sanhueza, 2004

³⁴⁷ Niemeyer y Rivera, Op. Cit: 140

formal, correspondiente al patrón identificado en el resto de los *topus* registrados en el trayecto; y por el contexto arqueológico, ya que estaban emplazadas dentro de esa altiplanicie que manifestaba, por una parte, un activo tráfico indígena prehispánico asociado a actividades de caza, pero también una considerable cantidad de cerámica incaica³⁴⁸.

2.2.- Las “pirámides” o “columnas” de Vaquillas.

Existen antecedentes etnohistóricos que permiten identificar a las estructuras descritas como los restos de un “deslinde” reconocido como tal en tiempos coloniales y denominado en la documentación hispana y republicana como los “mojones”, “pirámides” o “columnas” del Despoblado de Atacama.

En efecto, la ruta del Despoblado, y dentro de ella, tramos importantes del camino del Inca continuó siendo utilizada al menos hasta la segunda mitad del siglo XVIII, como la ruta del sistema de correos entre Lima y Chile, a través de “postas” indígenas³⁴⁹. En el itinerario descrito por las Ordenanzas Reales que regulaban esa circulación, se menciona, en 1778 un deslinde colonial ubicado en el sitio que hemos descrito:

“A las dos, o tres leguas de Riofrio siguiendo para baquillas, se hallan los [sic] piramides, que dividen las jurisdicciones del Reyno del Perú, con el de Chile”³⁵⁰.

No obstante que esta referencia entraba en contradicción con otras de la misma época emanadas desde las autoridades de Potosí que establecían los límites en el río Salado o en Copiapó³⁵¹ (como solía suceder con las demarcaciones coloniales), según las Reales Ordenanzas de 1778, este era un deslinde reconocido por la Corona española. Luego de la independencia republicana, durante el largo proceso de negociaciones y confrontaciones diplomáticas entre Chile y Bolivia para establecer sus respectivos límites en el desierto de

³⁴⁸ Op. Cit: 112

³⁴⁹ “Reales Ordenanzas...”, 1778.

³⁵⁰ Op. Cit.: 161 – 162. Según Niemeyer y Rivera, la distancia entre Río Frío y los hitos es de aproximadamente 24 kms. Intentar ajustar las leguas hispanas coloniales, o incluso aquellas utilizadas en el siglo XIX, a una equivalencia en kilómetros actuales, resulta infructuoso dada la alta variabilidad de estos sistemas de medición. La “legua” podía abarcar entre 4 y 7 kms aproximadamente (Hyslop, Op. Cit: 172-173).

³⁵¹ Cañete y Domínguez [1787], en Larraín, Ed., 1974.

Atacama, ésta última incorporó en sus alegatos jurídicos el límite señalado por este documento colonial³⁵². Por estas razones, podemos contar con descripciones provenientes de las expediciones y misiones oficiales realizadas a la zona para verificar la legitimidad de este deslinde. Entre ellas está la de R. A. Philippi que arroja la siguiente información:

“El camino es casi siempre la antigua ruta del Inca. Después de haber andado como 4 leguas, desde Río Frío, llegamos a las llamadas ‘columnas’, que no son columnas como lo indica el nombre sino montones de piedras de unos diez pies de diámetro y 4 ½ pies de alto. Están poco más poco menos de este a oeste, pero no en una línea exacta. Los dos del medio están a distancia de 37 pasos, y el camino pasa entre ellos, los otros distan 200 pasos de ellos. En las inmediaciones hay muchas pircas evidentemente muy antiguas, que han servido quizás de habitación a los indios que hicieron el camino, y que levantaron estos montones de piedras. Observo espresamente que las columnas no se hallan en el portezuelo [de Vaquillas], el que se encuentra por lo menos dos leguas más al sur, como he oído decir a muchas personas, ni hay aquí alguna división natural en la naturaleza del terreno”³⁵³.

Se deduce de esta descripción que los mojones originalmente sumaban, por lo menos, cuatro³⁵⁴. Efectivamente, cuando en septiembre de 2004 pudimos llegar a los hitos de Vaquillas, constatamos la presencia de cuatro estructuras (una de las cuales había sido rehabilitada como refugio, por lo que no había sido detectada por los arqueólogos, aunque mantenía claramente su base tronco piramidal³⁵⁵). Se trata de cuatro columnas o hitos (semi destruidos) dispuestos en línea, pero no exacta, como señala justamente Philippi (Figura 2). Los dos hitos centrales se disponen en forma perpendicular y equidistante al camino (el que va con un rumbo aproximado norte-sur), marcando un (casi exacto), eje este-oeste. Sin embargo, los hitos de los extremos están levemente desplazados con respecto a ese eje, puesto que el último del lado oeste se encuentra ubicado a unos 12 m más al sur y, el del borde este, otros tantos metros hacia el norte de la línea virtual. En su conjunto, los hitos abarcan una distancia aproximada de 480 m desde un extremo al otro. Los dos hitos centrales están separados por 20 m entre sí, mientras que los de los extremos están a una distancia muy superior (aparentemente no equidistante), ubicándose entre 200 y 300 m de

³⁵² Eyzaguirre, 1968; Bertrand, 1885; Santibañez, 1863.

³⁵³ Philippi, 1860: 39.

³⁵⁴ Estos antecedentes nos llevaron inicialmente a proponer que podía tratarse de una línea de hitos de similares características a otra que habíamos ubicado en el camino incaico de Lasana en la región del río Loa (Sanhueza, 2002: 126). Sin embargo, nuestra posterior visita a Vaquillas permitió corroborar la descripción hecha por Philippi en 1852-1853.

³⁵⁵ Sinclair, 2004, Ms.

los hitos centrales³⁵⁶. Las dos columnas del centro, en su posición este oeste, parecen emular o replicar la orientación del portezuelo de Vaquillas. El camino, pasando por en medio de ambas, se orienta prácticamente en un eje norte sur. Mirada desde el norte, la disposición de las dos estructuras que bordean el camino, pareciera anunciar, como una antepuerta, el acceso al abra. ¿Qué significado pudieron tener estas columnas?

2.3.- Hitos, mojones, *apachetas*. Una discusión inicial.

En 1885, A. Bertrand, también en misión oficial, se refería a los hitos de Vaquillas como “las llamadas pirámides”, pero les atribuía la condición de ser, en realidad, “mojones de piedra, como las *apachetas* de los indios”³⁵⁷. Esta asociación entre los hitos, *topus* o mojones de los caminos del Inca con las *apachetas*, es frecuente. Sin embargo, conceptual o técnicamente, se trata de dos tipos de estructuras distintas, tanto en su factura como en los agentes que participan en su construcción. Los hitos o *topus* son el resultado de un solo evento de construcción previamente planificada y diseñada, mientras que las segundas son estructuras dinámicas puesto que el montículo se va formando por la acumulación de piedras que, en un acto ritual, los viajeros van depositando a través del tiempo³⁵⁸. Es decir, mientras los hitos o *topus* se construyen a partir de una iniciativa de corte más bien “institucional” vinculada directamente al diseño y construcción de la vialidad estatal, las *apachetas* parecen generarse en otro tipo de contexto: se trata de construcciones colectivas que podrían considerarse de carácter más espontáneo o como una expresión religiosa más “popular”. Se ha señalado, en el capítulo III, que el estado incaico parece haberse apropiado discursivamente de esta práctica ritual, asociándola al culto de las divinidades oficiales. Efectivamente, de acuerdo a lo que se ha observado en los caminos incaicos de la región de Atacama, los hitos o “mojones” del Inca parecen estar obedeciendo también a una práctica ritual. En el Despoblado de Atacama no se han encontrado *apachetas* propiamente tales, sin embargo, los hitos o *topus* característicos del camino, se sitúan en los clásicos lugares atribuidos a la presencia de *apachetas* (abras o portezuelos, llanadas o planicies, y

³⁵⁶ Op. cit. Las mediciones entre los hitos se hicieron a través del GPS, pero desgraciadamente el instrumento utilizado en esa oportunidad tenía un alto margen de error, el que pudo alcanzar hasta (+/-) 50 m, por lo que es imposible establecer las distancias y proporciones en forma más exacta, como hubiéramos querido (C. Sinclair, Comunicación personal).

³⁵⁷ Bertrand, Op. Cit: 289

³⁵⁸ Vitry, 2002; Berenguer et al., 2004

posiblemente también, aunque eso no se ha verificado, en encrucijadas o cruces de caminos u otros accidentes importantes)³⁵⁹. En el camino incaico del Alto Loa ocurre una situación similar. No se han ubicado *apachetas* asociadas al camino, pero sí la presencia de hitos troncopiramidales. Sin embargo, se ha podido detectar un caso en el que un hito con la típica estructura incaica, presenta evidencias de haber sufrido después de su construcción un proceso de “apachetización”, como lo manifiesta la depositación azarosa de piedras como ofrendas que posteriormente fueron cubriendo su estructura original³⁶⁰. Desde ese punto de vista, sostenemos que, no obstante sus diferencias morfológicas, ambos tipos de demarcadores podrían estar operando dentro de un campo semántico común en relación al espacio geográfico, simbólico y ritual. Sin embargo, se trate o no de *apachetas* “institucionalizadas” por el Inca, la construcción de estos hitos o estructuras viales estatales está asociada, como lo expresan las fuentes coloniales, a toda una nomenclatura relativa al “amojonamiento” y “medición” incaicos de territorios y de caminos, como se analiza a continuación.

2.4.- *Sayhuas, chutas y tupus*. Los dispositivos de “medición” y “amojonamiento” del espacio.

Como se ha dicho anteriormente, es frecuente interpretar los hitos de los caminos incaicos como señalizadores de la ruta³⁶¹. Esta suposición no es, por lo demás, antojadiza, puesto que algunos cronistas así los definen:

“En muchas partes deste camino real, como es arenoso y corren por allí en sus tiempos muy grandes y terribles vientos, cegaban y se ciegan los caminos con la mudanza que hace la arena de una parte a otra con los vientos terribles que corren. Y para obviar esto, *mandaron los Ingas que se pusiesen de trecho a trecho muy grandes montones de piedras, como pirámides muy altas...* porque los viandantes yentes y vinientes no errasen ni perdiesen el camino...”³⁶²

Sin embargo, en un estudio que hemos realizado al respecto, a partir de otras fuentes de información, llegamos a proponer que este tipo de estructuras no son azarasas en el camino y que están vinculadas a una serie de denominaciones (probablemente regionales),

³⁵⁹ Niemeyer y Rivera, Op. cit.: 103, 149-143

³⁶⁰ Berenguer, et al., 2004

³⁶¹ Niemeyer y Rivera, Op. cit.; Hyslop, Op. cit

³⁶² Gutiérrez de Santa Clara [1590] 1963: 249.

pero de significados comunes³⁶³. Generalmente son denominadas por los cronistas y por los antiguos vocabularios coloniales del quechua y el aymara como “*sayhuas*”, “*chutas*” o “*tupus*”, y se asocian con significados relativos a la medición de superficies o áreas así como de longitudes o distancias, al mismo tiempo son definidos como el lindero o mojón que señala esas mediciones. Generalmente se los relaciona con la técnica del apilamiento de piedras y particularmente cuando se hace referencia a la vialidad incaica, *sayhua*, *chuta* y *tupu*, son definidos como el mojón que señala las mediciones del camino del Inca³⁶⁴.

En lengua quechua:

Sayhua: Mojón de tierras

Sayhuani sayhuacuni: amojonar tierra hacer linderos³⁶⁵

Chuta Cazqui: La medida pública de tierras que era una braça³⁶⁶

En aymara:

Mojón levantado o raya para diuision de las tierras: *Sayhua*, *Chutha*, *quellinca*, *achachi*, *corpa*.

Quellincatha, *sayhuatha*, *chutatha*: mojonar las tierras con montones de piedras

Quellinca, *sayhua*, *chuta* : el montón de piedras puesto por mojón

Chuta, *Sayhua*: Término en cada cien braças de tierra en quadro, y señal de las leguas

Chutatha, *sayhuatha*: Ponerle y señalar las leguas de camino, como hazían en tiempo del Inga³⁶⁷.

Particularmente el término *chuta*, nos remite con mayor claridad a lo que parece ser un sistema de prácticas interrelacionadas. Bertonio define *chuta* como sinónimo de *sayhua* y lo describe como “montón de piedra”, “mojón levantado o raya para división de las tierras”; como medida o sistema de medición de superficies, como “señal de las leguas del camino del Inca”, a la vez que lo asocia con la distribución espacial de las labores colectivas: define *chuta* como sinónimo de “*mitta*” y lo traduce al español como “vez”, aludiendo al concepto de “turno” para el trabajo³⁶⁸.

³⁶³ Sanhueza, 2004

³⁶⁴ Op. cit.; Gonzalez Holguín, 1952; Bertonio, 1984; Cieza, 1986: 41; Urton, 1984: 37.

³⁶⁵ González Holguín, 1952: 325

³⁶⁶ Op. cit.: 125

³⁶⁷ Bertonio, 1984: 319, 288; González Holguín, Op. cit.: 125

³⁶⁸ Bertonio, Op. Cit: 94

Los distintos términos utilizados están haciendo referencia al concepto genérico de “*tupu*” como “medida” que los incas impusieron en todo el Tawantinsuyu, pero que respondían a prácticas o principios de medición compartidas en las distintas regiones andinas. Según la “Relación” de los quipucamayoc de Pacarictambo (funcionarios del quipu) el Inca Viracocha había ordenado “*que hubiese topos de leguas en los caminos reales*”, a los cuales ellos en su localidad denominaban *chutas*³⁶⁹.

Fue común entre los españoles atribuir una determinada extensión a estas unidades de medida e intentar compararlas con las mediciones europeas:

“Y en muchos lugares como es en el Collao y en otras partes, avía señales de sus leguas, que eran como los mojones de España con que parten los términos, salvo que son mayores y mejor hechos los de acá: a estos tales llaman “topos” y uno de ellos es una legua y media de Castilla”³⁷⁰.

En el citado trabajo³⁷¹ hemos discutido y cuestionado la posibilidad de asociar este tipo de demarcadores con lo que pueden ser formas occidentales de “medición”. Como ya ha sido ampliamente demostrado, el *tupu* no correspondía a una medida de dimensiones preestablecidas³⁷². Como hemos propuesto, los factores que podían influir en la distribución de estas demarcaciones, apelan a una compleja concepción del espacio que involucraba prácticas e instituciones andinas de carácter social, político, productivo y ritual. El término “medir” parece ser la traducción española a una serie de prácticas relacionadas con la organización del espacio social y productivo, así como de la asociación espacio-tiempo en la organización o medición de los desplazamientos y las comunicaciones en los territorios andinos³⁷³.

Cristóbal de Molina, que viajó con Almagro y que conoció los caminos del Collasuyu hasta Chile, menciona estos hitos o “señales” como indicadores de distancia y de “tiempo” de recorrido:

³⁶⁹ En Urton, 1984: 37

³⁷⁰ Cieza, 1986: 41

³⁷¹ Sanhueza, 2004

³⁷² Murra, 1975: 214; Rostvorowski, 1981.

³⁷³ Sanhueza, 2004; ver Urton, 1984

“y en algunas partes de este camino, especialmente de esta la ciudad del Cuzco adelante, hacia el estrecho de Magallanes y provincias de Chile, va señalada en el camino la media legua y la legua; por manera que sin reloj ni otra cuenta sabe el hombre, a cada paso adonde va y lo que ha caminado”³⁷⁴.

El camino del Inca fue entendido y categorizado, tanto por españoles como por indígenas, como un camino que estaba “medido”. Así lo expresa Guamán Poma al definir al Capac Ñan como un camino “con su legua y medida amojonado y señalado”³⁷⁵. Bertonio expresa la misma idea, definiendo al *tupu* como la “legua de camino a la medida del Inca”³⁷⁶, y otorga al camino real (a diferencia de otros caminos andinos) la particularidad de ser una vía asociada al principio de medición cuzqueño:

Tupu. Camino Real
Camino Real. *Tupu*³⁷⁷

El camino del Inca constituía uno de los ejes principales que articulaban el sistema de control y dominio del *Tawantinsuyu*, y en ese contexto, estos hitos o “mojones” no parecen ser elementos azarosos del trazado vial. Su distribución irregular, así como su presencia diferenciada como hitos solitarios, en pares o en hileras, sugiere que se trataba de estructuras cargadas de significado y que pudieron comportarse como elementos polisémicos, respondiendo a distintos significados o funcionalidades según el contexto y las características con que se presentaran³⁷⁸.

Nuestro objetivo aquí es destacar otra acepción (que creemos igualmente vinculada con las anteriores), respecto a este tipo de estructuras, y aventurar la hipótesis de que éstas pueden referir, al menos en ciertos casos, a formas ritualizadas de medición del tiempo calendárico.

2.5.- Las *sayhuas* en la nomenclatura andina y cuzqueña

Guamán Poma denomina *sayhuas* a los mojones que los incas ponían para deslindar los territorios, y describe toda una política estatal de amojonamiento y medición de tierras,

³⁷⁴ Molina [El almagrista], 1895: 440

³⁷⁵ Op. cit.: 327

³⁷⁶ Bertonio, Op. cit.: 365

³⁷⁷ Op. cit.: 365, 113

³⁷⁸ Sanhueza, 2004

recursos locales y “provincias”, ejecutada por dos funcionarios o “jueces” de jerarquía cuzqueña (el “mojonador” y “medidor”). Estos funcionarios recibían el nombre de *Sayhua checta suyoyoc*. El significado de la expresión se relaciona con “mojón” o “lindero” (*sayhua*); con “partir” o “dividir” (*checta*); y con quien administra o quien reparte los *suyus*³⁷⁹. *Suyu* constituía una categoría espacial y productiva estrechamente vinculada con la organización social de la mita estatal³⁸⁰. También apelaba a una determinada división u organización política y jurisdiccional³⁸¹. Pero además el concepto de *suyu* (interdependiente del de *ceque*), encerraba profundos y complejos contenidos simbólicos, cosmológicos, rituales y espaciales³⁸².

Las *sayhuas* utilizadas como “mojones” del Inca son representadas en las ilustraciones de Guamán Poma como torres o columnas de piedra bien elaboradas (ver figura 3), las que a su vez parecen corresponder al mismo tipo de estructuras que el cronista dibuja en los caminos incaicos (Figura 4). Como hemos señalado, según los diccionarios coloniales, *sayhua*, entre otros vocablos, remite efectivamente a los conceptos de mojón de piedra, de unidad de medición de tierras y de distancias de camino. Sin embargo, el término *sayhua* estaba también asociado, en los vocabularios quechuas más tempranos, a la medición de la posición del sol en el cielo. Efectivamente, según el dominico Fray Domingo de Santo Tomás, el primer misionero en elaborar una gramática quechua [1560], *sayhua* y *ticnu* eran conceptos afines o sinónimos:

Sayua o *ticno*. Mojón o lindero de heredad
Ticno o *sayua*. Mojón de término
Ticnoni. gui, o *sayuani. gui*. Mojonar o deslindar
Mojón, piedra. *Ticno* o *sayui*
Mojonar heredad. *Ticnoni. gui* o *sayuani. gui*
Mojonar camino. Lo mismo³⁸³

Ticnu, por su parte, refiere a los conceptos de *gnomon* y de cenit³⁸⁴:

³⁷⁹ González Holguín 1952; Guamán Poma, 1992: 325, 810, 846.

³⁸⁰ Urton, 1984: 12-15; Sanhueza, 2004

³⁸¹ González Holguín, 1952

³⁸² Zuidema, 1964; Urton, 1984

³⁸³ Santo Tomás, 1951 [1560]

³⁸⁴ Cenit: Punto en el cielo ubicado directamente arriba de un determinado observador. Es decir, configurando un ángulo de 90° (Vilches, 1996: 257).

Tic nun, o sayani. Estar de pie, o enhiesto o pararse
Ticnuchini. Poner algo enhiesto, o hincar ramos
Sayarini, o ticnurini: Leuantarse en pie o estar alguna cosa enhiesta o alzar cabeza

Ticnu. El zenit o punto de la mitad del cielo.
Intim ticnurayan. El sol está en el zenit
Intim ticnuy cumun. El sol passa de mediodía o abaxa³⁸⁵

El concepto de cenit era un componente de gran importancia cosmológica en las culturas y conocimientos astronómicos andinos. En aymara, Bertonio lo denomina *sunaque* y lo define como “Zenith, o punto del cielo que corresponde a nuestra cabeça”, como “estar el sol en mediodía”, o estar el sol o la luna “sobre la cabeza”. Se asocia, además con la “cumbre del cerro”, la “cumbre de la casa” o la “coronilla de la cabeza”³⁸⁶. *Ticnu* en quechua y *sunaque* en aymara, nos remiten a un sistema complejo de significados y donde la idea de *gnomon* (nuestra cabeza, el cerro, la casa) es central como referencia simbólica. El paso de los astros por el cenit en determinadas épocas del año, era un evento fuertemente sacralizado³⁸⁷.

Sayhua, en la región del Cuzco, está asociado a la utilización de columnas y de *gnómones* como instrumentos de observación astronómica. Según Zecenarro (2001) su estructura podía ser de mayor o menor complejidad y tamaño, correspondiendo desde pequeñas torres, hasta grandes columnas como las que describen Betanzos, Sarmiento y Garcilaso, entre otros³⁸⁸. Estas estructuras permitían “medir” los movimientos del sol, la luna y determinadas constelaciones y estrellas, calcular la llegada de los solsticios y equinoccios y calendarizar las actividades productivas y rituales del año³⁸⁹.

Hay distintas y, a veces, contradictorias versiones en las fuentes respecto a la ubicación, tamaño y cantidad en que podían presentarse estas columnas. Betanzos describe grandes columnas o “relojes” y señala que Inca Yupanqui las había mandado instalar para observar a través de ellas los movimientos solares y lunares:

³⁸⁵ González Holguín, Op. cit.: 341

³⁸⁶ En Zuidema y Urton, 1976: 96

³⁸⁷ Zuidema y Urton, 1976

³⁸⁸ Betanzos, Op. cit.: 74; Sarmiento, Op. cit.: 93; Garcilaso, Op. cit.: 93

³⁸⁹ Zecenarro, Op. cit.; Zuidema, 1989: 408-412; Cobo, Op. cit.: 141-142.

“los cuales relojes hizo en esta manera que todas las mañanas e tardes miraba el sol en todos los mese del año mirando los tiempos del sembrar y coger y ansi mismo cuando el sol se ponía y ansi mismo miraba la luna cuando era nueva e llena e menguante, los cuales relojes hizo hacer de cantería encima de los cerros más altos a la parte do el sol salía y a la parte do se ponía”³⁹⁰

Estas columnas, señala el cronista, consistían en cuatro “pirámides” que podían alcanzar “dos estados de altura”³⁹¹. Su objetivo, agrega era para que “la gente común” tuviera entendimiento del tiempo de sembrar y de cosechar³⁹².

Cobo describe en forma más detallada la utilización de pilares para medir el tiempo:

“Usaban de esta traza: que por los cerros y collados que están alrededor del Cuzco tenían puestos dos padrones o pilares al oriente y otros dos al poniente de aquella ciudad, por donde salía y se ponía el sol cuando llegaba a los trópicos de canero (sic) y de capricornio; y al tiempo que salía y se ponía en derecho de los pilares de la banda del sur, mirando desde la dicha ciudad, tenía por principio el año. Porque estando como está aquella ciudad en altura de catorce a quince grados australes, entonces era cuando el sol más se le apartaba por aquella banda, desde donde, volviendo a la equinoccial, pasaba por su cenit”³⁹³

Lo mismo sucedía por el otro lado del septentrión con los pilares opuestos, hasta concluir el año. Pero además señala el cronista, tenían otros pares de pilares distribuidos en los entornos de la ciudad, los que permitían distinguir los meses del año.

“Así, a la parte del oriente como por el poniente, adonde tenían puestos los padrones por donde salía y se ponía el sol cuando llegaba a los trópicos entre el uno y el otro mojón o padrón tenían puestos otros, cada uno en el paraje que llegaba el sol aquél mes; los cuales pilares se decían sucanca y eran adoratorios principales a quien ofrecían sacrificios al tiempo que a los demás”³⁹⁴

Aparentemente existieron columnas más grandes o imponentes, como las descritas por Betanzos y otros cronistas, pero también hay referencias a estructuras bastante más sencillas como las que describe brevemente Cieza de León en la ciudad de Cuzco:

³⁹⁰ Betanzos, Op. cit.: 74

³⁹¹ Es decir, aproximadamente dos veces la altura de un hombre.

³⁹² Betanzos, Op. cit. : 74

³⁹³ Cobo, Op. cit.: 142

³⁹⁴ Op. cit.: 142

“Por otra [parte] estaba el cerro de Carmenga, de donde salen a trechos ciertas torrecillas pequeñas, que servían para tener en cuenta con el movimiento del sol, de que ellos tanto se preciaron”³⁹⁵

Algunas versiones hablan de cuatro grandes columnas y otras de pares de columnas. Se distinguen columnas que permitían anunciar la llegada de solsticios y equinoccios, pero también otras que indicaban cada uno de los meses del año. Los estudios realizados por T. Zuidema y A. Aveni, han propuesto algunas hipótesis que permiten resolver las aparentes contradicciones de las fuentes etnohistóricas. Según estos autores, el número y ubicación de estos pilares obedecía a diferentes métodos de observación solar y celeste, según los distintos propósitos y objetivos requeridos³⁹⁶. Como se ha señalado, el calendario incaico incluía y combinaba los meses solares y los lunares, a la vez que los complementaba con la observación de los movimientos siderales, es decir, la posición de las estrellas y constelaciones como puntos referenciales. Esto implicaba un complejo sistema de observación celeste, tanto diurno como nocturno³⁹⁷. Zuidema señala que habrían habido varias columnas del tipo *gnomon* en el Cuzco (lo que considera muy posible ya que para su óptimo uso no importaba realmente su ubicación), y distingue, al menos dos técnicas complementarias de lectura o medición. Una consistía en medir la sombra que producía el instrumento con respecto al sol, y una segunda en observar las salidas y puestas del sol u otros astros en el horizonte utilizando las columnas como referente a distancia³⁹⁸.

Es posible, al menos respecto a la primera técnica descrita, que las columnas propiamente tales no fueran -estrictamente hablando- el instrumento astronómico, sino la base sobre la que se ponía, cuando así se requería, el *gnomon*. Como se ha señalado, el *gnomon* era un instrumento simple, cuya característica era la de ser un elemento alargado o “enhiesto”, incluso un “palo” o “bolo” que se colocaba verticalmente sobre una base³⁹⁹. Según Zecenarro, los *gnómones* parecen haber sido una variante formal y pequeña de las grandes estructuras cónicas o troncopirámidales, y que se ubicaban verticalmente sobre superficies niveladas. Señala que podían presentar formas cónicas o de paralelepípedos (es

³⁹⁵ Cieza, 1973: 214

³⁹⁶ Zuidema, 1977, 1978 y Aveni Ms., citados por Urton, 1981b: 6.

³⁹⁷ Zuidema y Urton, 1976; Vilches, 1996.

³⁹⁸ Zuidema, 1989: 409

³⁹⁹ Op. cit.: 407-412

decir de ángulos rectos⁴⁰⁰) los que son frecuentes de encontrar en la arquitectura arqueológica incaica de santuarios y guacas⁴⁰¹. Por su parte, con respecto al *ushnu*, Zuidema sostenía, como expusimos anteriormente, que el *gnomon* pudo haber sido una piedra movable, puesta sobre esa estructura sólo en los momentos en que cumplía su función astronómica, ya fuera cuando el sol pasaba por el meridiano en general, o cuando el sol o la luna pasaban por el cenit⁴⁰².

Estas observaciones constituyen elementos importantes a considerar y que retomaremos al analizar las columnas de Vaquillas en el Despoblado de Atacama. Por otra parte, nos interesa destacar otras versiones del siglo XVI respecto a la cantidad y distribución que, en ciertos casos, podían tener los pilares de los entornos del Cuzco. Según la versión de Betanzos, las columnas que había mandado poner Inca Yupanqui, consistían en

*“cuatro pirámides mármoles de cantería las dos de en medio menores que las otras dos de los lados y de dos estados de altor cada una cuadradas e apartada una de otra una braza, salvo que los dos pequeños de en medio hizo más juntos que del uno al otro habrá media braza”*⁴⁰³.

Creemos que esta descripción, sobre todo en lo relativo a la posición y la extensión del espacio que separaba a una columna de otra, responde a una percepción u observación efectuada desde la distancia. La versión de Garcilaso (que sabemos que vio algunas de estas columnas⁴⁰⁴) describe una distribución mayor en el espacio, y señala que se trataba de “ocho torres que labraron al oriente y otras ocho al poniente de la ciudad del Cozco, puestas de cuatro en cuatro, dos pequeñas -de a tres estados poco más o menos de alto- en medio de otras dos grandes”. Respecto a las pequeñas dice que se ubicaban a una distancia

⁴⁰⁰ Según Zuidema éstas últimas debían ser las más efectivas (1989: 412, [nota 3])

⁴⁰¹ Zecenarro, Op. cit.: 180

⁴⁰² Zuidema, Op. cit.: 419

⁴⁰³ Betanzos, Op. cit. : 74. La “braza” corresponde a una unidad de medida a partir del cuerpo humano, que abarcaba la distancia entre los dos dedos pulgares, manteniendo los brazos extendidos horizontalmente (Rostworowski, 1981: 380).

⁴⁰⁴ Garcilaso, Op. cit.: 120

de 18 o 20 pies (aproximadamente 10 pasos) una de otra, pero no explicita la distancia que separaba a las mayores⁴⁰⁵.

Por su parte, la descripción efectuada por el cronista anónimo -en cuyas exhaustivas referencias se basan los estudios de Zuidema y Urton (1976)-, señala una distribución mayor aún de las columnas en el espacio, pero que parece mantener o respetar una cierta proporcionalidad relativa de las distancias que separan a unas de otras:

*“...en la serranía más alta, a vista de la ciudad del Cuzco, a la parte del poniente, hicieron cuatro pilares a manera de torrecillas, que se podían sojuzgar [dominar] de a dos y tres leguas, en paraje de *ducientos pasos desde el primero hasta el postrero, y los dos de en medio auía cincuenta pasos del uno al otro, y los dos de los cabos rrepartidos por su quenta a propósito de sus fines*⁴⁰⁶”*

Según esta versión, los pilares de los extremos estaban separados por unos 200 pasos entre uno y otro, y los dos del medio distaban unos 50 pasos entre sí. Considerando que se trata de mediciones aproximadas y aparentemente sin instrumentos, es interesante comparar esta versión con aquella otorgada por Philippi, en el caso de las “pirámides” de Vaquillas. En su descripción efectuada a mediados del siglo XIX, Philippi señala que las dos estructuras del centro estaban separadas por unos 37 pasos y que las demás distaban aproximadamente 200 pasos de ellas. Es decir, que abarcaban, desde su percepción, un total estimado en unos 440 pasos. Esta apreciación coincide con nuestra observación en terreno, en la que se calculó que, en su conjunto, los hitos abarcaban una distancia aproximada de 480 m desde un extremo al otro. Los dos hitos centrales estaban separados por 20 m, y se distanciaban de los de sus extremos este y oeste por una diferencia muy superior (entre 200 y 300 metros)⁴⁰⁷. Las mediciones y estimaciones expuestas, por cierto no coinciden entre sí, pero creemos que la comparación de estas referencias nos permite plantear una coincidencia en el número de los pilares utilizados para esas mediciones (cuatro), y la reiteración de ciertas proporcionalidades en la distribución de las distancias que los separaban (sobre todo en la mayor cercanía que se aprecia entre los dos de en medio con respecto a los otros dos). Aunque esto apunte a un plano eminentemente especulativo e

⁴⁰⁵ Op. cit.: 119. La proporción entre “pie” y “paso” era aproximadamente de 1 a 2 (Ver Índice analítico de C. Aranibar, en Garcilaso, Op. cit.: 813).

⁴⁰⁶ Anónimo 1906: 151; Ver también Urton 1981: 77.

⁴⁰⁷ Ver indicaciones y nota correspondiente en el ítem 2.2 del presente capítulo.

interpretativo, es sugerente también la referencia del cronista anónimo con respecto a los dos pilares o “torrecillas” de los extremos o cabos, los que se encontraban a una distancia superior y “repartidos por su cuenta a propósito de sus fines”. Aunque puede prestarse a interpretaciones distintas, esta frase nos plantea más que una distribución arbitraria, una ubicación calculada de acuerdo a determinados objetivos de medición. En el caso de Vaquillas, recordemos, los cuatro hitos identificados estaban virtualmente alineados sobre un eje aproximado de 90° NE, es decir prácticamente en un sentido este-oeste. Sin embargo, los hitos de los extremos estaban levemente desplazados (hacia el norte y hacia el sur) con respecto al eje establecido por los dos hitos centrales⁴⁰⁸.

Según el cronista anónimo, el calendario incaico combinaba los meses lunares con los ciclos solares, y dentro de esta combinación, los movimientos del sol eran los que permitían tener un cómputo más exacto⁴⁰⁹; para ello, los cuatro pilares descritos permitían medir sus movimientos y organizar el calendario productivo. Aparentemente, al menos en este caso, esta agrupación de pilares o *sayhuas* (agrupaciones denominadas *sucancas* según algunos cronistas⁴¹⁰), se relacionaba con un mes en particular:

“de manera que, entrando el sol por el primer pilar, se apercebían para las sementeras generales, y començaban a sembrar legumbres por los altos, por ser más tardíos; y entrando el sol por los dos pilares de en medio, era el punto y el tiempo general de sembrar en el Cuzco, y *era siempre por el mes de agosto*”⁴¹¹.

Como señala Zuidema, además de la técnica de medición de las sombras proyectadas por las columnas, otro sistema de lectura requería situarse en un determinado punto alineado, desde el centro del Cuzco, con los pilares de la periferia del valle. En base a esta misma crónica, sostiene que ese punto central estaba en ambas plazas públicas del Cuzco (*Haucaypata*), en los respectivos *ushnus*. Como decía el cronista anónimo:

“Es así, que, para tomar el punto del sol, entre los dos pilares de en medio [o sea: dos pilares en el horizonte] tenían otro pilar en medio de la plaça, pilar de piedra muy labrada, de un estado de alto [aproximadamente la altura de un hombre], en un paraje señalado al propósito, que le nombran *Osno*, y desde allí tomavan el punto

⁴⁰⁸ Sinclair, 2004, Ms.

⁴⁰⁹ Anónimo, Op. cit.: 151

⁴¹⁰ Cobo, Op. cit.: 142; Murúa, 1987: 449; Zecenarro, Op. cit.: 174-175

⁴¹¹ Anónimo, Op. cit.

del Sol en medio de los dos pilares, y estando ajustado, hera el tiempo general de sembrar en los valles del Cusco y su comarca”⁴¹²

Estos pilares o guacas estaban, por cierto, alineadas de acuerdo a la estructura del sistema de ceques del Cuzco:

“La novena guaca era un cerro llamado Quiangalla, que está en el camino a Yucay, donde estaban dos mojones o pilares que tenían por señal que llegando ahí el sol era el principio del verano”⁴¹³.

“La tercera Chinchincalla, es un cerro grande donde estaban dos mojones, a los cuales cuando llegaba el sol era tiempo de sembrar”⁴¹⁴.

“La séptima se decía Sucasca. Era un cerro por donde viene la acequia de Chinchero, en el que había dos mojones por señal que cuando llegaba allí el sol, habían de comenzar a sembrar el maíz. El sacrificio que allí se hacía se dirigía al sol, pidiéndole que llegase allí a tiempo que fuera buena sazón para sembrar, y sacrificábanle carneros, ropa y corderillos pequeños de oro y plata”⁴¹⁵.

A partir de su observación en terreno y de la información de las crónicas, Zuidema corrobora la tesis de que ciertos pilares asociados a algunos ceques (no todos los ceques tenían una función astronómica), señalaban en el horizonte las salidas y puestas del sol o de ciertas estrellas en fechas importantes como los solsticios de junio y de diciembre, y otros indicaban el inicio de un mes determinado del año⁴¹⁶. Según Cobo, cada mes tenía su propio ceremonial y sacrificios, el que se realizaba cuando el sol llegaba a los pilares que lo señalaban⁴¹⁷.

En este sentido, el sistema de ceques fusionaba el orden del espacio con el orden del tiempo (*pacha*), e integraba la organización del espacio terrestre con aquella del espacio celeste⁴¹⁸. El cielo, en cuanto modelo o paradigma del orden cósmico, se “inscribía” también en la tierra. Los fenómenos astronómicos operaban como marcadores y

⁴¹² Anónimo, en Zuidema, 1989: 414-415.

⁴¹³ Cobo, Op. cit. 172

⁴¹⁴ Cobo, en Zuidema, 1966: 30

⁴¹⁵ Cobo, en Zuidema, 1966: 30

⁴¹⁶ Zuidema, 1966: 26-27, 1974-76: 211-212

⁴¹⁷ Cobo, Op. cit.: 202

⁴¹⁸ Urton, 1981b: 8

ordenadores de la geografía y de los ciclos de reproducción social y económica de las culturas andinas⁴¹⁹.

2.6.- Las *sayhuas* de Vaquillas

¿Sería posible pensar a estructuras como las de Vaquillas desde esa lógica y desde ese contexto? Hemos podido reunir algunos antecedentes que permiten plantear la hipótesis de que estas estructuras, hoy bastante desarmadas, podrían estar respondiendo a un significado, *por lo menos a un nivel simbólico*, similar al de las descritas en el Cuzco.

Como es sabido, la principal dificultad de los arqueólogos para estudiar las columnas del Cuzco y su funcionamiento calendárico y ritual, es que éstas fueron destruidas por los extirpadores de idolatrías y sólo en casos excepcionales se han podido identificar algunas de sus bases o cimientos⁴²⁰. Los hitos incaicos que podemos registrar en los caminos de Atacama, como señala T. Lynch, en su gran mayoría han sido desarmados deliberadamente y son escasas las oportunidades en que se puede observar lo que pudo haber sido su estructura original. Frecuentemente, por otra parte, este tipo de estructuras fueron coronadas (posiblemente desde los inicios de la evangelización) con cruces de madera⁴²¹. Este hecho da cuenta de la importancia ritual que debieron haber tenido los “mojones” del Inca.

En los casos en que éstos se encuentran mejor conservados, como parece ser el caso de una de las cuatro columnas de Vaquillas, es posible apreciar su cima o superficie como una base que tiende a ser trunca o lisa (Figura 4). Creemos que esto no es casual y que pudo haberse prestado para la instalación de algún tipo de elemento sobre ellas. Esto no es mera conjetura, como lo demuestran algunos hitos o mojones ubicados en otros sectores de Atacama, justamente en aquellos segmentos de caminos incaicos que dejaron de ser usados después de la llegada de los españoles, por lo que quedaron menos vulnerables a la destrucción posterior. Efectivamente, Lynch, describe y registra algunos hitos de los caminos de Catarpe y Río Grande (en las cercanías de San Pedro de Atacama) -e incluso

⁴¹⁹ Vilches, 1996.

⁴²⁰ Urton, Op. cit.: 6

⁴²¹ Lynch, Op. cit.: 192.

los compara con otros ejemplos similares de la región de Saxamar, en Bolivia- a los que describe como columnas de piedras cuidadosamente apiladas, a veces dispuestas en pares o a un sólo lado del camino incaico, y que contienen lo que califica como una “oreja” o una “espiga” en su superficie. Estos hitos, agrega, se ubican generalmente en cuevas o elevaciones topográficas desde las cuales es posible ver a una gran distancia⁴²². Las fotos que reproducimos aquí, provienen de la publicación citada (Figura 5a, b y c) y manifiestan, precisamente la presencia de piezas líticas “hincadas” o superpuestas sobre las columnas y cuyas características obedecen a la estructura recta y vertical, así como al tamaño moderado del *gnomon*. Como se puede apreciar en estos registros, sus respectivas bases o soportes de piedra consisten en estructuras bastante similares a las de Vaquillas y a las de otros hitos registrados en el camino del Despoblado de Atacama.

Otro antecedente aportado por Lynch respecto a este tipo de hitos, es una escueta referencia respecto a los restos de otros dos pares de columnas en el camino del Despoblado, sobre los cuales no proporciona, lamentablemente, una ubicación precisa. En dos oportunidades diferentes, señala, pudo ubicar parejas de columnas dispuestas a uno y otro extremo del camino, las que aunque estaban prácticamente destruidas, se encontraban unidas desde sus bases o cimientos por medio de una hilera recta de piedras que atravesaba de un extremo a otro la vía (Figura 6). El autor interpreta esta situación como una posible modalidad de separar distritos administrativos o de dividir las tareas de mantenimiento del camino⁴²³. Sin desmedro de esa hipótesis, pareciera tratarse también de un mecanismo ya descrito por los cronistas, para la observación y medición astronómica, a través del trazado de una línea de referencia. Sarmiento de Gamboa describe un complejo sistema de “astrolabios” o “relojes anuales” dispuestos hacia el levante y hacia el poniente del Cuzco, compuestos por columnas de piedra. Para demarcar la posición en la que el sol se desplazaría en ciertas fechas, el Inca había mandado a hacer en el suelo, entre las columnas, “ciertas rayas niveladas conforme a las mudanzas del sol”⁴²⁴. Esta técnica tenía no sólo gran importancia astronómica, sino también ritual y política como se puede desprender de la descripción de Garcilaso:

⁴²² Op. cit.: 191

⁴²³ Op. cit.: 191-192, 200

⁴²⁴ Sarmiento, Op. cit.: 93

“Para verificar el equinoccio tenían columnas de piedra riquísimamente labradas, puestas en los patios o plazas que había ante los templos del sol. Los sacerdotes, cuando sentían que el equinoccio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la columna hacía. Tenían las columnas puestas en el centro de un cerco redondo muy grande que tomaba todo el ancho de la plaza o del patio. Por medio del cerco, *echaban por hilo, de oriente a poniente, una raya -que por larga experiencia sabían donde debían poner un punto y otro. Por la sombra que la columna hacía sobre la raya veían que el equinoccio se iba acercando y cuando la sombra tomaba la raya de medio a medio, desde que salía el sol hasta que se ponía -y que a mediodía bañaba la luz del sol toda la columna en derredor sin hacer sombra aparte alguna-, decían que aquél día era el equinoccial.* Entonces, adornaban las columnas con todas las flores y yerbas olorosas que podían haber y ponían sobre ellas la silla del sol y decían que aquel día se asentaba el sol con toda su luz de lleno en lleno sobre aquellas columnas...”⁴²⁵

Según Zuidema, el paso del sol por el cenit, es decir aquel momento en que el *gnomon* no proyecta sombra, era un acontecimiento ceremonial muy significativo, a la vez que un referente fundamental para el cálculo y predicción de los restantes eventos y ciclos solares anuales. Sin embargo sostiene que la referencia de Garcilaso, que hace coincidir el paso solar por el cenit con el día del equinoccio, parece apelar a una situación “ideal” que sólo se presenta en las zonas ubicadas sobre la línea ecuatorial. Allí, la salida y puesta del sol luego del paso por el cenit, se produce en puntos ubicados *exactamente* al este y al oeste, es decir por en medio del orbe. Esto origina que durante todo el día el *gnomon* produce una sombra que se proyecta exactamente sobre una línea recta trazada desde el punto de salida al punto de puesta del sol⁴²⁶. No obstante, la técnica descrita y el principio de medición utilizado, incluso en el Cuzco, aunque no presentara el nivel de “perfección” que podía darse en la línea equinoccial, constituía un principio de medición y de predicción fundamental para las siguientes fechas del calendario estatal. Como agrega, efectivamente Garcilaso, las columnas más apreciadas por los Incas, eran aquellas que (en la medida que el Tawantinsuyu se había ido expandiendo hacia el norte), quedaban más próximas a la línea equinoccial, puesto que en ellas “tanto menos sombra hacía la columna al mediodía”, por lo que las columnas que estaban más cercanas a la ciudad de Quito eran las más estimadas:

⁴²⁵ Garcilaso, Op. cit.: 120.

⁴²⁶ Zuidema, 1989: 405-406

“Por esta razón las tuvieron en mayor veneración, porque decían que *aquellas eran asiento más agradable al sol, porque en ellas se asentaba derechamente y en las otras de lado*”⁴²⁷.

2.7.- El *gnomon*. Un intento de aproximación a sus significaciones simbólicas

En los eventos en que el sol pasaba por el equinoccio o en aquellas fechas del año en que pasaba por el cenit, decía Garcilaso, los incas:

“adornaban las columnas con todas las flores y yerbas olorosas que podían haber y ponían sobre ellas la silla del sol y decían que aquel día se asentaba el sol con toda su luz de lleno en lleno sobre aquellas columnas, por lo cual, en particular, adoraban al sol aquel día con mayores ostentaciones de fiesta y regocijo y le hacían grandes presentes de oro y plata y piedras preciosas y otras cosas de estima”⁴²⁸

Las descripciones de Garcilaso son doblemente interesantes, puesto que, además de describir una forma de medición y predicción de los movimientos solares para la regulación y calendarización de las actividades productivas y de la celebración de las grandes fiestas estatales, señala la diversidad de estructuras que podían servir de soporte material a la ritualidad solar. En este caso, *la silla o asiento del sol*, el símbolo del poder de la divinidad celeste y el símbolo del poder político del Inca, no estaba sobre una placeta, sino sobre una columna. Para algunos autores, la metáfora y el símbolo del “asiento” o “*tiana*” del sol era, al menos en estos casos, justamente el *gnomon*, es decir la estructura vertical que se colocaba sobre las columnas y sobre la cual la divinidad, en su cenit, se posaba o se “asentaba” en toda su plenitud⁴²⁹.

Betanzos, al referirse a la imagen con que se representaba al sol en el Cuzco, señala que ésta era un “bulto” de oro en forma de niño de un año que se encontraba en el templo principal y a la que sólo accedían el Inca y los grandes señores. Pero a su vez existía otra imagen para que “el pueblo” pudiera adorar a la divinidad. El Inca, dice,

“hizo poner en medio de la plaza del Cuzco ... *una piedra de la hechura de un pan de azúcar puntiaguda hacia arriba* y enferrada en una faja de oro la cual piedra hizo

⁴²⁷ Garcilaso, Op. cit.:121

⁴²⁸ Op. cit.: 120

⁴²⁹ Zecenarro, Op. cit.: 182; Rowe, en Zecenarro, Op. cit.

ansi mismo labrar el día que mandó hacer al bulto del sol y ésta para en que el común adorase”⁴³⁰.

Aparentemente, en ciertas fechas especiales, se colocaba sobre esa piedra alargada la imagen del sol, el niño de oro que estaba en el templo. Así lo sugieren las primeras crónicas y parece confirmarlo la ilustración de Guamán Poma relativa al mes de marzo, período que señala el equinoccio de otoño en el hemisferio sur (y que es referido como el último mes de las lluvias y el inicio de la maduración de la tierra), en la que la divinidad solar está representada como un niño de pie sobre un pequeño pedestal o estructura lítica que a su vez corona la superficie plana de una torre o columna cilíndrica (Figura 7)⁴³¹.

Se trate de una relación directa o indirecta, no podemos soslayar que, en este contexto, la idea de “columna” y la de *ushnu* como observatorio ritual, parecen encontrarse. Ambas estructuras podían simbolizar el lugar donde se “asentaba”, en determinados momentos del año, la divinidad solar, pero también desde donde se ejercía el poder político del Inca:

Usno: Trono y asiento del Inca⁴³²

Usnu: Tribunal de juez de una piedra hincada

Usnu: Mojon quando es de piedra grande hincada

Usnuni: Hacer los tribunales o mojones⁴³³

Albornoz, por ejemplo, refiere al *ushnu* como una estructura de las características de una columna o *gnomon* y lo sitúa en las plazas y en los caminos del Inca:

“Hay otro guaca general en los caminos reales y en las plaças de los pueblos que llaman uznos. Eran de figura de un bolo [palo o columna] hecho de muchas diferencias de piedras o de oro y de plata”⁴³⁴

Desde esa perspectiva, la idea o noción de columna o *sayhua* remite a conceptos similares al del *ushnu* desde el punto de vista ritual y astronómico, así como territorial y “jurisdiccional”. Las *sayhuas*, recordemos, eran definidas también como los “mojones” del

⁴³⁰ Betanzos, Op. cit.: 52

⁴³¹ Ver Zecenarro, Op. cit.: 182; Zuidema, 1989: 411; Guamán Poma, Op. cit.: 214

⁴³² Guamán Poma, Op. cit.: 370-371

⁴³³ González Holguín 1952: 358

⁴³⁴ Op. cit.: 24

Inca que dividían y deslindaban territorios y “provincias” y los funcionarios encargados de establecerlos tenían la función de “jueces”⁴³⁵.

En el caso del Cuzco, no está del todo claro para los investigadores cual era la ubicación, orientación y distribución de las columnas astronómicas. Sin embargo, formaban parte de la estructura de *ceques* y parecen, al menos en ciertos casos, haber sido dispuestas en lugares o espacios significativos no sólo por constituir puntos de referencia en una línea visual al horizonte, sino también por representar puntos de transición, de encuentro de oposición entre espacios diferentes. La toponimia arriba mencionada de los “mojones” o “pilares” de Quiangalla (Quincalla), que marcaban el principio del verano, o de los de Chinchincalla, que indicaban el tiempo de sembrar, se compone del sufijo *calla*, (*kaylla*) que como se planteó en el capítulo III, denominaba a aquellos lugares de transición hacia espacios visuales distintos, en los que solía perderse de vista el Cuzco, y a los que los vocabularios coloniales, traducen como *orilla, remate, borde, linderos y mojones*⁴³⁶.

Este tipo de lugares se constituían además en espacios sagrados y en espacios divinizados, especialmente en determinados momentos del año, debido a la presencia allí de los astros celestes. Característica recurrente en la organización del espacio andino, del espacio ritual estatal y de la simbología de frontera.

Según todos los antecedentes expuestos, las columnas de Vaquillas parecen responder a una forma de deslinde o “límite” territorial incaico. No obstante sus evidentes significaciones de orden ritual, se trata de una demarcación que fue posteriormente incorporada por el estado colonial, otorgándole por cierto, otros significados. Pero ¿cuáles pudieron ser sus significaciones para el estado incaico? Avanzamos, a continuación, algunas hipótesis al respecto intentando retomar los relatos míticos asociados al volcán Lullaiillaco y respecto a los posibles significados de los “mojones” de Vaquillas.

⁴³⁵ Guamán Poma, Op. cit.: 325

⁴³⁶ González Holguín, Op. cit.: 140, 565; Molinié, 1986-1987: 271

VII. Fronteras andinas. Espacio y Tiempo. Hacia otras interpretaciones del Río Mentiroso o *Anchallullac*.

1.- Los ríos como demarcadores simbólicos en la tradición oral

En los relatos andinos sobre la expansión del Tawantinsuyu, los ríos parecen representar una función simbólica asociada, entre otros aspectos, a los “mojones” del Inca. Como se mencionaba en el capítulo IV, según la tradición narrada por Sarmiento de Gamboa, Topa Inca Yupanqui en su recorrido mítico hasta los confines meridionales del Collasuyu, había llegado hasta el río de Maule, para desde allí devolverse en su circuito solar hacia el norte⁴³⁷. Unos dicen que como señal había puesto allí una muralla, otros que había erigido “sus columnas, por términos y mojones de su conquista”. Hacia el Antisuyu, Topa Inca enviaba a su capitán en dirección al “nacimiento del sol” en la mítica región del Paititi, frontera con la selva. Esa zona daba inicio a un nuevo espacio que constituía la morada del jaguar, de la serpiente y del arco iris⁴³⁸. El capitán enviado había caminado hasta el río Paititi, donde había impuesto “los mojones del Inca”. Hacia el Chinchaysuyu, Guayna Cápac había alcanzado hasta el río Angasmayo, cerca de Quito, donde había levantado sus mojones como términos de la tierra conquistada, y sobre ellos había puesto “ciertas estacas de oro por grandeza y memoria”⁴³⁹.

En algún lugar del Despoblado de Atacama se encontraba un valle donde estaba el río llamado *Anchallullac* que quería decir “Muy Mentiroso”, porque a ciertas horas del día llegaban sus aguas al camino real del Inca. Este río sólo corría cuando había sol⁴⁴⁰. Se dice, también de este río, que “seguía al sol en su corriente”, puesto que brotaba cada amanecer, y aumentaba sus aguas según la luminosidad y el lugar que ocupaba el sol en el cielo. Cuando el sol se ponía en el horizonte, el río escondía repentinamente sus aguas, pero cuando volvía a nacer, el *Anchallullac* reiniciaba su curso⁴⁴¹. Otros dicen que, al ponerse el sol, el río se devolvía, invirtiendo hacia arriba su curso “a la contra de como había

⁴³⁷ Pease, 1978

⁴³⁸ Molinié, 1986-87: 268

⁴³⁹ Sarmiento, Op. cit.: 130-131, 149

⁴⁴⁰ López de Velasco, Op. cit.

⁴⁴¹ Rosales, Op. cit.: 238-239

corrido”⁴⁴². Pero algunos lo señalan como un río nocturno, que corría durante el atardecer y parte de la noche, o que sólo se le veía aparecer después de media noche⁴⁴³. Se lo suele describir como un pequeño arroyo, pero que, en algún momento aumentaba su caudal y se convertía en una gran avenida que arrasaba con cuanto había por delante, revistiendo un gran peligro para hombres y animales desprevenidos⁴⁴⁴. Según algunos, este río debía su nacimiento diario al sol, que derretía las nieves de las montañas. Pero había quienes sostenían que éste dependía de los ciclos de la luna y de los movimientos del mar, puesto que se originaba en un lago que “crecía y menguaba” como el océano⁴⁴⁵. Es aquí, en este paraje, en este territorio, donde el Inca había puesto sus “mojones altos y grandes”⁴⁴⁶.

Ríos, mojones, columnas, circuitos solares y lunares, fronteras. Elementos recurrentes en ciertos relatos míticos que sugieren posibles asociaciones simbólicas. Una incursión interpretativa inicial nos aproxima, una vez más, al pensamiento religioso, cosmológico y astronómico andino.

2.- *Mayu*, el Río Celeste

Ya hemos remarcado en varias oportunidades que en el pensamiento andino, el concepto de límite remite a significados tanto espaciales como temporales. Desde esa perspectiva quisiéramos centrarnos brevemente en uno de los mitos quechuas que juegan un papel muy importante en la organización del espacio cuzqueño y en la organización del tiempo calendárico, indispensable para la supervivencia social, económica, política y cultural.

Para establecer y predecir los ciclos solares y astronómicos en general, un referente fundamental del espacio nocturno era la Vía Láctea, que representaba el principal eje celeste a través del cual se orientaban los quechuas⁴⁴⁷. La Vía Láctea es una gran franja luminosa que atraviesa la bóveda celeste, siguiendo un rumbo inclinado norte-sur. Para los incas, y en general para las culturas andinas actuales, la Vía Láctea es un *río celeste*, “*Mayu*”, como se lo denomina hasta hoy. *Mayu*, es percibido como un angosto arroyo de

⁴⁴² Bibar, Op. cit.

⁴⁴³ Lizárraga, Op. cit.; Vásquez de Espinoza, Op. cit.: 620

⁴⁴⁴ Op. cit.

⁴⁴⁵ Mariño de Lobera, Op. cit.: 39

⁴⁴⁶ López de Velasco, Op. cit.

⁴⁴⁷ Urton, 1981a

estrellas que fluye y se desplaza por el cielo nocturno hasta sumergirse en el horizonte. Cada noche *Mayu* renace y vuelve nuevamente a circular como si durante el día, cuando no se ve, se “devolviera” sobre su curso⁴⁴⁸.

Mayu era un importante referente en la orientación espacial de los incas. Urton sostiene que algunas de las líneas de ceques del Cuzco se habían organizado siguiendo las coordenadas y los ejes de inclinación del río celeste⁴⁴⁹. Pero también *Mayu* era un elemento fundamental para la orientación en el tiempo y la predicción de los ciclos solares. Como se ha dicho, los incas combinaban las observaciones del horizonte, la utilización de hitos locales (*gnómones* o también cumbres de cerros) y el estudio de las salidas y puestas helíacas así como de las culminaciones de media noche de determinadas estrellas⁴⁵⁰. En ese contexto, la Vía Láctea y su posición diagonal sobre el cielo -con respecto a los puntos cardinales- podía utilizarse para calcular los tiempos de los solsticios usando como referente la salida y puesta helíaca de determinadas constelaciones o estrellas que la integran⁴⁵¹. Por otra parte, al menos en el Cuzco, la salida del sol coincidía con el curso

⁴⁴⁸ Op. Cit.: 479-483. La Vía Láctea va paulatinamente desplazando su eje original para volver a retomar lo luego de 24 horas. Es decir, todas las noches comienza su movimiento aparente con un rumbo noreste-sudoeste, pero en el transcurso de las horas se va inclinando en sentido opuesto hasta alcanzar, 12 horas después, una dirección que se percibe como noroeste-sudeste. A la noche siguiente el río ha recuperado su rumbo original, recomenzando nuevamente por el noreste (Urton, Op. cit.: 482-484). En su estudio respecto al movimiento o desplazamiento de la Vía Láctea durante los último 3.000 años en la región de Atacama (a una latitud de 24° sur), Vilches señala varios puntos interesantes a destacar. La Vía Láctea experimenta dos tipos de movilidad aparente: a través de la noche (hora a hora) y a través del año (mes a mes). En el primer movimiento, se aprecia un giro helicoidal hacia el oeste que permite divisar diferentes segmentos de ella a medida que va desplazándose en el cielo nocturno. El segundo movimiento, en cambio, tiene lugar “mes a mes” a través de otro giro helicoidal provocado por el desfase entre la duración de la trayectoria solar y la trayectoria sideral. Como resultado, se obtienen distintos períodos de visibilidad estelar. Por tanto, si se toma como punto de referencia para la observación las noches de cada solsticio y equinoccio, la Vía Láctea registra diferentes posiciones. Para el equinoccio de otoño ésta se encuentra dispuesta en un sentido N-S, el que va evolucionando a través de la noche a E-O, para finalizar nuevamente en N-S. Durante el solsticio de invierno, en cambio, se ve aparecer en dirección E-O para luego ir girando a una posición N-S hasta desaparecer antes del amanecer. En el equinoccio de primavera, la Vía Láctea está prácticamente fuera del campo visible en esta región, salvo muy pequeñas porciones de ella. Finalmente, para el solsticio de verano, se hace presente en dirección N-S, la que se modifica a E-O hasta que desaparece. De acuerdo a sus cálculos, la autora sostiene que entre los años 1500 AC al 1500 DC las fechas más indicadas para la observación nocturna de la Vía Láctea en la región de Atacama, fueron *el equinoccio de otoño y solsticio de invierno*, ya que posibilitaron una observación más prolongada (Vilches, 2005 Ms).

⁴⁴⁹ Urton, Op. cit.: 484-486

⁴⁵⁰ Zuidema, 1989: 533. Las salidas helíacas corresponden al primer día en que una estrella es visible en el este antes del alba. Las puestas helíacas corresponden al primer día en que la estrella se pone en el oeste antes del alba (Castro y Varela, 2004: 286, 296). Las culminaciones constituyen el momento en que un astro ocupa el punto más alto a que puede llegar sobre el horizonte (RAE).

⁴⁵¹ Urton, Op. cit.: 488

central de la Vía Láctea solamente dos veces al año: los días 20 de diciembre y 20 de junio. Por lo tanto, este era un evento de gran importancia que anunciaba la llegada de los solsticios. Es decir, los solsticios se podían predecir, calcular y festejar mediante la observación de la relación espacial que se establecía entre *Inti* y *Mayu*. Cuando el sol *estaba en el solsticio*, señala Urton, es cuando *estaba en la Vía Láctea*⁴⁵². De manera que, en el calendario cuzqueño estas fechas coincidían con los momentos en que el sol “iluminaba” al río celeste.

2.2.- *Mayu*, las montañas y los ciclos del agua.

Ya nos hemos referido brevemente (Cap. III) a la estrecha relación establecida por las culturas andinas entre las montañas, la lluvia, los ríos, la fertilidad y el mar, como conjunto de componentes simbólicos del culto ancestral al agua⁴⁵³. El poder de los grandes nevados, sostiene Randall, radica en su control de los ciclos del agua, en su habilidad de congelarla y de detener su flujo determinando, así, el futuro de las sociedades agrícolas. Las cumbres nevadas, agrega, conectan el cielo con el mundo subterráneo, y son la conexión fertilizante, en términos de tiempo y de espacio, de los distintos niveles del universo⁴⁵⁴. En ese contexto, los ríos originados en las altas montañas y que regaban las tierras hasta desembocar en el mar simbolizaban uno de los principales ejes articuladores y reproductores de los ciclos anuales del agua. Según la mitología andina, *Mayu*, el río celeste, recogía el agua del océano para luego devolverla a las montañas a través de las lluvias y nieves. Como señalaba Cobo:

“Decían más, que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada vía láctea; sobre lo cual fingían un mundo de disparates que serían largos de contar. *Deste río, pues, tenían creído, tomaba el agua que derramaba sobre la tierra*”⁴⁵⁵.

Mayu, o la Vía Láctea está compuesta también de un conjunto de constelaciones negras o manchas oscuras, en cada una de las cuales las culturas andinas distinguieron toda una “fauna celeste” (los camélidos, la perdiz, el zorro, la serpiente, el sapo, entre otros), que

⁴⁵² Op. cit.

⁴⁵³ Reinhard, 1983

⁴⁵⁴ Randall, 1987: 75

⁴⁵⁵ Cobo, 1964: 160

anunciaban y orientaban, según su posición en el río, las actividades agrícolas. Una de ellas, la más importante, representa a la llama, *Catachillay* o *Yacana*, que se ubica en la parte sur de la Vía Láctea, bajo la Cruz del Sur⁴⁵⁶. Según la tradición prehispánica, la *Yacana* era el “prototipo” o la “creatriz” de las llamas. Siempre andaba dentro del río. *Yacana* bebía el agua de los manantiales y del mar a media noche, cuando nadie la veía, para evitar que el océano inundara toda la tierra; para impedir los diluvios y los desbordes de los ríos. Luego orinaba sobre la tierra para fertilizarla⁴⁵⁷. *Yacana* es, hasta la actualidad, el personaje mítico que permite la reproducción de los ciclos vitales de la naturaleza. La llama o constelación oscura domina la Vía Láctea o *Mayu* facilitando la circulación necesaria entre el río celeste, la tierra y el mar.

Por su parte, la articulación del ciclo anual de la Vía Láctea y de los ciclos solares, como sostiene Randall, aseguraban la recirculación de la fuerza vital en el cosmos, a la vez que la calendarización de los procesos expansivos del estado incaico:

“Las aguas de la tierra fluyen de las montañas hasta el océano y luego circulan de vuelta a través del Mayu (Vía Láctea) en el cielo nocturno para caer otra vez a la tierra. El sol sale en el este y trae su energía por el cielo del día y se pone en el océano para luego circular bajo la tierra durante la noche y salir nuevamente al día siguiente. Pero durante el año (de diciembre a junio) se desplaza del sur al norte y otra vez regresa, desde los largos días lluviosos de la estación agrícola a los cortos días secos [correspondientes, en el calendario estatal, al período] de la expansión militar”⁴⁵⁸

2.3.- El río celeste y *Yakana* en la tradición oral de Atacama

La investigación etnográfica realizada por E. Magaña (1995) en diferentes localidades de la región del río Salado (afluente del río Loa), en la región de Atacama, ha permitido una importante aproximación a las construcciones simbólicas y conceptuales, de estas poblaciones agroganaderas respecto al espacio terrestre y los fenómenos celestes⁴⁵⁹.

“...[Para ellos] la tierra es una bóveda semicircular cuyos límites son apreciables en el movimiento aparente anual del sol. Estos límites espaciales y temporales, están

⁴⁵⁶ Zuidema y Urton, 1976

⁴⁵⁷ Op. cit.: 60; Berenguer y Martínez, 1986: 88-89; Randall, Op. cit.:76

⁴⁵⁸ Randall, 1987: 78. El agregado entre corchetes es nuestro.

⁴⁵⁹ En Vilches, 1996 : 172

constituidos por los solsticios y por el paso del sol por el cenit... A la estructura [del movimiento] del sol se puede sobreimponer aquella trazada por el movimiento aparente de las estrellas, en un sistema donde las constelaciones conceptualizadas guardan relación estrecha con el movimiento del sol... La tierra y la semiesfera celeste están rodeadas por un océano. *El cielo o las capas superiores de la esfera celestial y la plataforma terrestre se conectan por la Vía Láctea, que transporta el agua de mar hacia las montañas cuando toca el agua con sus extremos: el agua de mar 'sube' al cielo y desciende luego como lluvia*⁴⁶⁰

En la zona del río Salado y del río Loa Superior, *Mayu* es denominado “El río Blanco” y en él habita entre otras varias especies de animales, el “Llamo”, “Guanaco” o “Cogote del Guanaco”, equivalente a la constelación negra de *Yakana*⁴⁶¹. Como señalan los testimonios de los habitantes, el Guanaco o el Llamo, está en el río, pero requiere sus horas precisas para verse. Durante la noche el río Blanco se va torciendo, y parece, como agrega una pastora “que en la noche da la vuelta”. Dentro del río y siguiendo su curso se mueve el Guanaco, pero hay también otras estrellas, como el Lucero, que se mueven por su lado. Esas estrellas, que no están en la Vía Láctea “no dan la vuelta así *como da la vuelta el río*”⁴⁶².

Los pastores y agricultores indígenas de la región señalan que durante el mes de junio o solsticio de invierno, el sol se “para” o se detiene unos días en la cumbre de determinados cerros de los alrededores, para luego empezar a devolverse. Este tipo de acontecimientos, asociados desde los inicios de la colonia a festividades cristianas, adquieren aún gran importancia en el ceremonial cristiano-pagano andino. En la región de Atacama, así como en gran parte los Andes, los exhaustivos conocimientos de los movimientos solares, son complementados, hasta la actualidad, con la observación del cielo nocturno: la luna, luceros y la Vía Láctea⁴⁶³. Particularmente los especialistas o más entendidos en la “lectura del cielo” señalan que los sectores de pampas o planicies de altura son los mejores lugares para mirar el cielo nocturno. Desde el alto, señala una pastora, se ve mejor el cielo, “porque se ve todo el río”, mientras que en las quebradas sólo se ve un pedazo, y agrega: “*de la pampa se ve mejor el mundo y el río entero*”⁴⁶⁴. Estos testimonios

⁴⁶⁰ Magaña, en Viches, 1996 : 172

⁴⁶¹ Vilches, Op. cit.: 174

⁴⁶² Citado por Vilches, Op. cit.: 175

⁴⁶³ Castro y Varela, 2004.

⁴⁶⁴ Vilches, Op. cit.: 181-182

señalan los profundos conocimientos de las poblaciones locales respecto a la dinámica organización espacial de los astros, y confirman la percepción del río celeste como una entidad y un referente importante para la “medición” del tiempo y para la orientación en el espacio.

3.- Los ciclos del agua en el calendario cuzqueño. De Diciembre a Abril. La fuerza de las aguas, la furia de los ríos.

Los calendarios andinos deben considerarse como modelos flexibles según cada zona altitudinal y de acuerdo a la latitud de que se trate, puesto que este tipo de apreciaciones pueden variar notablemente en distancias reducidas. No obstante, en todos los casos parecen estar presentes los mismos factores. Es decir, el movimiento aparente del sol, las fases o ciclos lunares, la presencia, luminosidad o ausencia de ciertas constelaciones o estrellas, y con ello, la posibilidad de efectuar predicciones meteorológicas y estacionales⁴⁶⁵. No obstante, y a pesar de que las interpretaciones sobre el calendario incaico entre los cronistas son diferentes, confusas, e incluso contradictorias con respecto a las fechas de inicio del ciclo anual o a las denominaciones de los “meses” y sus características, existen ciertos consensos en cuanto a los ciclos productivos según los cuales se organizaba el tiempo. En ese sentido, como sostienen Zuidema y Urton, es posible reconocer los principales períodos del año andino a partir de la calendarización de las lluvias. Al respecto, las descripciones de Guamán Poma son (no obstante que intente ajustar su calendario al occidental-cristiano) bastante ilustrativas y clarificadoras. En primer lugar distingue un ciclo que va entre diciembre y marzo como el período de lluvias fuertes. Otro entre los meses de abril y julio como el tiempo seco, de cosecha, de almacenaje y de preparación de las tierras para sembrar. Por último, desde fines de julio a noviembre como el período de irrigación y siembra⁴⁶⁶.

Los meses de intensas lluvias tenían un doble significado. Por una parte eran los que permitían la renovación de los ciclos agrícolas y ganaderos, pero por otra representaban los peligros de las inundaciones, los diluvios y los desbordes de los ríos. Las referencias de Guamán Poma respecto al período de lluvias nos aportan nuevos elementos para interpretar

⁴⁶⁵ Castro y Varela, Op. cit.: 289

⁴⁶⁶ Zuidema y Urton, 1976: 105

otras posibles asociaciones con el “Río Mentiroso”. En su organización calendárica, los meses de diciembre a marzo (aproximadamente) constituyen o representan el período de renovación y reproducción de los ciclos del agua. Refieren al período de los inicios de la maduración de la tierra, al culto a las guacas de los altos cerros y a los rituales para los buenos augurios en la abundancia para las cosechas y reproducción del ganado. Pero también a los conjuros de los riesgos y excesos que la temporada podía acarrear. Las lluvias incontenibles y la “furia de los ríos” podían atentar contra los buenos auspicios de esta época de florecimiento de la naturaleza⁴⁶⁷.

3.1.- Los rituales.

El período de las lluvias se inicia alrededor del solsticio de diciembre, mes al que Guamán Poma denomina *Capac Inti Raymi*. Es entonces cuando comenzaba a caer agua del cielo y no cesaba hasta marzo. En este período, señala el cronista, todo se perdía “por la gran fuerza de la agua y de los ríos”⁴⁶⁸. En diciembre se celebraba la gran fiesta y “pascua solemne del sol”. Se hacían grandes *capacochas* y se ofrendaban niños a la divinidad⁴⁶⁹. En el mes de enero, considerado por el cronista como el primero del año (talvez para adaptarlo al calendario cristiano) se celebraba el *Capac Raymi* con sacrificios y ayunos, se realizaban ceremonias en los templos del sol y de la luna, y procesiones “de cerro en cerro”⁴⁷⁰. El segundo mes, febrero *Paucar Uarai Quilla* se sacrificaba gran cantidad de oro, plata y ganado a las divinidades y a las guacas principales de las provincias “questauan en los más altos serros y nieues”. Este era un tiempo de muchas lluvias, había abundancia de yuyos, pero escasa comida. Era época de hambre y de enfermedades.

Este mes de febrero, junto con el de marzo, señala, “es la gran fuerza del agua del cielo que traspasa la tierra”, “es la fuerza de los ríos”⁴⁷¹. En este mes, los caminantes, rescatadores y trajinadores debían descansar las recuas y no salir fuera por el peligro de enfermedades, de rayos, de aguaceros, temblores y de ríos

⁴⁶⁷ Guamán Poma, Op. cit.

⁴⁶⁸ Op. cit.: 1061

⁴⁶⁹ Op. cit.: 233

⁴⁷⁰ Op. cit.: 210

⁴⁷¹ Op. cit.: 1031

“Y los ríos no se puede uadear de ninguna manera porque Dios enbía con su furia y no hay que tentalle a Dios; entrar al río que se lleua los montes es como tentalle a Dios o quererse ahogar. Y acá este mes se estén quedos y las reguas, harrias descansen y engorden en estos dos meses o tres mientras las furias de los ríos”⁴⁷².

Al mes de marzo lo llama *Pacha Pucui Quilla*. En este mes se sacrificaban carneros negros a los dioses, a los cerros y guacas locales “questauan nombradas por los Yngas” y hacían muchas ceremonias y ayunos. Ya comienza a madurar la tierra, aparece la papa temprana y el primer maíz. Los yuyos son ahora sanos y buenos. Ya hay pasto de sobra para el ganado. Este mes de marzo “llueve a cántaros y está harto de agua la tierra deste rre[y]no, ques bueno para barbechar”⁴⁷³. Pero en este mes, advierte, los ríos también han “madurado” y pueden ser “engañosos” para los hombres, tanto los indios como los españoles

“Y en este mes andan madura los ríos que engaña a los hombres; parece poca agua y ua pezado y corriente y rrecia y acá se ahoga muchos yndios y españoles este mes”⁴⁷⁴

El siguiente mes, abril, marca un cambio importante, dando lugar al inicio de la época seca. Guamán Poma denomina a este mes *Camai*, y señala que en él se celebraba el *Inca Raimi*, la Fiesta del Inca. Se ofrecían carneros pintados a las guacas de todo el reino y se hacían muchas ceremonias. Este mes estaba la comida madura y la gente del reino comía, bebía y se hartaba “a costa del Inca”:

“Y el dicho Ynga tenía muy grande fiesta; conbidaua a los grandes señores y prencipales y a los demás mandones y a los yndios pobres y comía y cantaua y dansaua en la plaza pública. *En esta fiesta cantaua el cantar de los carneros, puca llama, y cantar de los ríos aquel sonido que haze*”⁴⁷⁵.

Estos dos últimos meses (marzo y abril), como se analiza a continuación, parecen haber sido considerados en el calendario incaico, como partes de un mismo ciclo asociado al equinoccio de otoño.

⁴⁷² Op. cit.

⁴⁷³ Op. cit.: 215

⁴⁷⁴ Op. cit.: 1034

⁴⁷⁵ Op. cit.: 217

4.- De los ciclos astronómicos al principio de Yanantin. El ordenamiento del espacio, del tiempo y de las sociedades.

El período de las lluvias intensas andinas se produce en los meses que corren entre el solsticio de diciembre y el equinoccio de marzo. Desde el punto de vista simbólico, estos dos grandes eventos constituían referentes cosmológicos, políticos, sociales y rituales de gran importancia. El solsticio puede definirse como el momento en que el sol llega a los puntos extremos (al norte o al sur), de su movimiento aparente con respecto a la línea ecuatorial. Por tanto, es a partir de allí cuando comienza a “devolverse” para completar su circuito anual. Esta fase del calendario andino, es entendida y percibida hasta la actualidad como un período (que puede abarcar algunos días) en que el sol “se detiene” en el cielo para luego recomenzar su regreso⁴⁷⁶. Estas fechas eran simbolizadas por la tradición oral incaica como uno de aquellos eventos en que el sol se “sentaba”. Como relata Guamán Poma, en el solsticio de verano, el sol “se asentaba en su silla” y desde aquél grado reinaba y señoreaba. En el de invierno, se sentaba en una segunda silla y no se movía de ella hasta el tercer día. Luego, desde ese grado “comenzaba a caminar sin descansar”, en sentido contrario⁴⁷⁷. El inicio del regreso del sol hacia el otro solsticio, pasando por el equinoccio, tenía a su vez profundas connotaciones. Siguiendo el análisis de Bouysse-Cassagne y Harris (1987), este proceso se organizaba simbólicamente a partir de dos principios fundamentales que permitían el “equilibrio cósmico” en el pensamiento andino: la alternancia de los contrarios (*cuti*) y el encuentro de los contrarios (*tincu*).

Cuti (vuelta, cambio, turno), indicaba el comienzo del regreso del sol. El “cambio” o la “vuelta” del sol (*vilcacuti*), implicaba una inversión del orden⁴⁷⁸. Este evento dividía el año en dos, pero además señalaba un proceso en el que se establecía una relación asimétrica entre el sol y la luna, el día y la noche. De enero a junio y de julio a diciembre, el día o la noche (según el hemisferio), van creciendo o menguando en su duración diaria, alternando este ciclo cada seis meses, al momento de alcanzar el equinoccio. Desde ese punto de vista, el equinoccio, representa un momento en que el día y la noche tienen la misma duración, son “iguales”. El sol y la luna han alcanzado “su justo medio”. Es lo que,

⁴⁷⁶ Urton, Op. cit.:488; Castro y Varela, 2004: 295

⁴⁷⁷ Guamán Poma, Op. cit.: 830

⁴⁷⁸ Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 32. Por cierto, la máxima expresión de este concepto en las culturas andinas se da en el *Pachacuti*, que implica un vuelco total del orden cósmico (Op. cit.).

en lengua aymara se conoce como *Chicasi Pacha*: “tiempo de hacerse mitades iguales”⁴⁷⁹. El término *chica* y sus derivados se asocian a la idea de “medir”, de “mirar si son iguales”, de “matrimonio” y “unión hombre mujer”. En ese sentido, los astros opuestos se encuentran (*tincu*), y alcanzan la posición o condición ideal de dualidad, igualación y equilibrio que en la cultura andina se expresa en el concepto de *yanantin*⁴⁸⁰. Este evento tenía no sólo implicancias temporales, sino también espaciales y sociales.

Yanantin o *yanantillan*, como se expuso anteriormente, remite a un concepto que significa “par” o “dos cosas iguales”, cosas que “siempre van juntas”, cosas “hermanadas”. Su complejo campo semántico se aplica a los opuestos complementarios que deben ser “igualados”. El concepto de *tincu*, o encuentro de contrarios que ya hemos descrito, se puede concebir -dentro de ese mismo ámbito de significados- como la búsqueda y la realización de ese ideal. *Tincu* refiere al encuentro, pero viniendo de direcciones o posiciones contrarias. Remite, también al “ajustarse”, “venir bien entre sí”, “conformar o concordar una cosa con la otra”⁴⁸¹. Como se ha dicho, *tincu*, incluso, puede ser definido prácticamente en los mismos términos que *yanantin*.

Pero también *tincu* designaba un lugar de “límite”, un deslinde entre dos espacios distintos y se identificaba como un lugar de transición tanto geográfica como social⁴⁸². En la actualidad, las batallas rituales entre mitades opuestas y complementarias de las comunidades andinas aspiran a realizar el ideal de equilibrio social (*yanantin*), a través de un encuentro o competencia simbólica que permite, a la vez, reestablecer sus fronteras. *Tincu* remite a un lugar de encuentro, de redefinición de linderos y de igualación entre dos bandos⁴⁸³. Estas batallas, que pueden incluso llegar a situaciones de gran violencia, deben ser entendidas en el marco del “juego ritual” el que era reproducido cíclicamente por los pueblos andinos y por el estado incaico. Insertos en una normativa estricta, estas competencias o luchas rituales establecían (y aún lo hacen) fechas y festividades precisas para realizarse⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ Op. cit.: 32

⁴⁸⁰ Op. cit.: 30-31; Platt, 1980

⁴⁸¹ Cereceda, 1987: 212; Platt, 1987; González Holguín, Op. cit.: 342-343.

⁴⁸² Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 39

⁴⁸³ Platt, 1980, 1987; Bouysse-Cassagne y Harris, Op. cit. : 39

⁴⁸⁴ Cereceda, Op. cit.: 212

En los vocabularios coloniales, *tincu* se asocia también con la idea de “guerra” y encuentro entre enemigos, con los *aucas* o *aucarunas*, que en la mitología incaica refieren a una de las “generaciones” antiguas que, como los *purunrunas* representaban una época anterior a la era del Inca (ver capítulo I). Como ya se ha señalado, el o los mitos relativos a las diferentes “humanidades”, y que se encuentran presentes en distintas culturas andinas, manifiestan o simbolizan las diferencias de carácter “étnico”, cultural, social y productivo establecidas desde la perspectiva de los grupos que dominaban al momento de la conquista española, correspondientes principalmente a aquellas sociedades que habían alcanzado un mayor grado de centralización política. Particularmente en el caso de los Incas, este discurso clasificatorio y homogeneizante respecto a los “otros” se proyectaba, fundamentalmente hacia aquellos grupos que se encontraban en los márgenes o en los “bordes” del orden establecido por el Tawantinsuyu⁴⁸⁵. Menos “civilizados”, desde el punto de vista político, lo eran también en cuanto a sus prácticas de subsistencia sobre todo aquellos que no tenían un desarrollo prioritario de la agricultura; y particularmente aquellos grupos cuyas estrategias productivas giraban en torno a la caza y recolección terrestre y/o acuática o marina (p. e., desde la mirada aymara: *Urus*, *Choquilas*, *Larilaris*, entre otros)⁴⁸⁶.

Los *Purun runa*, en la versión de Guamán Poma, correspondían a aquellos provenientes de una generación que, si bien había alcanzado ciertos “méritos” en cuanto al desarrollo de determinadas estrategias productivas, no habían llegado aún a un estado de civilización homologable a los incas. Desde la perspectiva aymara, los *Purun* o *Puruma* se asociaban al estado “salvaje”, a hombres que aún vivían en las “tinieblas”, aquellos que no respondían a un gobierno organizado. Esta categoría social, así como las de otras generaciones, tenía también connotaciones espaciales y temporales:

Puruma, vel Cchamaca pacha: Tiempo antiquissimo, quando no auia sol, segun imaginaban los indios, ni muchas cosas de las queay agora.

Puruma haque: Hombre por sugetar, que no tiene Ley, ni Rey.

Puruma Camauisa haque: el que no acude a las obligaciones del pueblo

Puruma Caura: Carnero que aún no ha sido cargado

Puruma uraque: Tierra por labrar mas o la que ha mucho no se labra⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Martínez, 1995

⁴⁸⁶ Bouysse Cassagne, 1987

⁴⁸⁷ Bertonio, en Bouysse Cassagne, Op. cit. : 180-181

Purun o *Puruma*, señala Bouysse Cassagne, es una categoría asociada a tierras de barbecho o desérticas, al concepto de “virginidad”, al concepto de “salvaje”, como la vicuña sin cazar, y al de aquél que es “libre” o no sujeto a un “orden”. El *puruma* u hombre “de las tinieblas” es aquél que no ha sido sometido a un “Rey” o a un gobierno centralizado. En ciertas acepciones, agrega la autora, este mismo vocablo es sinónimo de *chuquila* o *larilari*, o sea “gente cimarrona que vive en la puna sustentándose de la caza”⁴⁸⁸. Desde esa perspectiva, parece haber una correspondencia entre un determinado espacio (oscuro, desierto, silvestre) y determinadas sociedades sin Estado, por ejemplo, “el mundo de los cazadores”. La ausencia del sol, en el tiempo mítico, alude a estos preceptos. En cambio “la presencia del sol significa el desarrollo de una sociedad que vive en ‘policía’ y que conoce la agricultura”⁴⁸⁹.

Por su parte, los *Auca Runa*, corresponden a un tiempo y a un espacio (*pacha*) marcado por el desorden, la guerra, la ingobernabilidad, en el que no hay “equilibrio”, armonía u orden social. Desde una mirada incaica, correspondían a aquellas sociedades que -como la anteriormente descrita- no eran centralizadas y vivían en un estado de “anarquía” y “salvajismo”⁴⁹⁰. Los *aucarunas* suelen asociarse al tiempo, anterior a los incas, de las “behetrías” y de la construcción de pukaras y fortalezas, pero su significado tiene connotaciones mucho más complejas. Se trata de toda una conceptualización sobre las relaciones entre dos elementos o grupos humanos considerados como opuestos, aunque eventualmente pueden asociarse entre sí⁴⁹¹. Por lo que *auca* remite también a aquellos que desde el punto de vista de un grupo o sociedad determinada son “distintos”, son “otros”.

En el contexto semántico de este análisis, *auca* es uno de los conceptos que expresa el principio o la idea de contrariedad u oposición. González Holguín define *Aucca* como “enemigo, traidor, contrario”⁴⁹² pero, como señala Cereceda, *auca* no solo refiere a algo negativo, o al enemigo. Se trata también de una oposición en determinadas cualidades o atributos, tales como colores, dimensiones o proporciones: “Contrario en las colores, y

⁴⁸⁸ Bouysse Cassagne, Op. cit.: 182

⁴⁸⁹ Op. cit.

⁴⁹⁰ Platt, 1987: 67

⁴⁹¹ Bouysse Cassagne y Harris, Op. cit. : 28

⁴⁹² González Holguín, Op. cit.: 37-38

elementos. *Auca*”, dice Bertonio, y lo refiere también a “*todas aquellas cosas assi que no pueden estar juntas*”. *Auca* remite, entonces, a lo “dis-junto”, a la “disjunción”⁴⁹³.

Desde este marco teórico podemos intentar una interpretación de los deslindes o “mojones” incaicos del portezuelo de Vaquillas. Tanto desde la perspectiva de los conceptos que hemos analizado en cuanto categorías espaciales y temporales que organizan el cosmos y el “mundo” en las culturas andinas, como desde el punto de vista del contexto geográfico, paisajístico, toponímico y eventualmente también social, del lugar en que se encuentran estas columnas.

5.- “Cuando el cielo se inscribe en la tierra”⁴⁹⁴

5.1.- Vaquillas: El espacio del *tincu*. El ideal del *yanantin*. Una hipótesis de trabajo.

El período de lluvias, decíamos más arriba, se produce en los Andes y en la región que nos interesa, aproximadamente entre el solsticio de diciembre y el equinoccio de marzo. Durante este período, en la descripción de Guamán Poma se otorga una especial importancia a los ciclos fluviales. Es muy sugerente su alusión, aparentemente casual, respecto al mes de marzo y la posibilidad de ríos “engañosos”, y al de abril en que se inicia la época seca y se celebra el “cantar de los ríos”.

Las versiones de las crónicas respecto a la calendarización andina y cuzqueña, como también respecto a las denominaciones que se otorgaban a los meses del año son diferentes. Zuidema y Urton señalan, además, la incongruencia de que los meses incaicos sean generalmente descritos como lunares (puesto que prácticamente siempre sus nombres terminan en *quilla* (luna) o *qui* (?))⁴⁹⁵. En realidad, sostienen, se trata de una combinación de meses solares, lunares y siderales. Aparentemente, los incas combinaban siempre dos meses solares para facilitar la celebración (entre medio) de un mes lunar entero que reuniera o articulara a ambos meses. Sostienen que el comienzo de los meses solares era indicado por los solsticios y equinoccios, como también por ciertas observaciones siderales para fechas intermedias. Los meses lunares podían iniciarse, según el caso, con la luna nueva

⁴⁹³ Cereceda, 1990: 67

⁴⁹⁴ Expresión que pertenece a Vilches, 2005 Ms.

⁴⁹⁵ Zuidema y Urton, 1976: 90

(conjunción de la luna y el sol) o con la luna llena (la luna en oposición al sol)⁴⁹⁶. Este complejo sistema se habría debido a la necesidad de crear un calendario estatal, y sobre todo un calendario ritual que regulara las celebraciones religiosas del Inca y del Estado en todo el Tawantinsuyu⁴⁹⁷.

Atendiendo a estos antecedentes, quisiéramos concentrarnos en las denominaciones asignadas a los meses de marzo y abril, respecto a las cuales -como en las demás- suele haber confusión entre los cronistas. Molina denomina a Marzo *Paucar Huara*, y a Abril *Ayri-guay*⁴⁹⁸. Betanzos, llama a Marzo *Pachapocoiquis* y a Abril *Ayriguaquis*⁴⁹⁹. Cobo es el único que une los meses de marzo y abril denominando a ambos *Ariguaquiz*⁵⁰⁰. Albornoz omite (por no saberlo) el nombre del mes de marzo, y al de abril lo denomina por la fiesta del *Intip Raymi*. Sin embargo, al mes de enero, que en su versión es el que inicia el año, lo llama *Arevaquilla*⁵⁰¹. Según la versión del cronista anónimo estudiada por Zuidema y Urton, y que parece ser una de las más fidedignas, el mes de marzo, al que llama *Ayriuaquilla* (o *Ayrivaquilla* en la transcripción utilizada por estos autores⁵⁰²) era el que, en realidad, inauguraba el ciclo anual pero combinado con el mes de abril, siendo ambos meses articulados a su vez por un mes lunar:

“El mes de Março tomaron los Yngas por principio é primer mes del año é luna del año, y le nombrauan *Ayriuaquilla*, tomando de una conjunción de luna a otra; ansimesmo el mes de Abril lo celebrauan juntamente con el de Março, y le nombraron *Haocaycusqui*. Estos dos mese lunares fueron celebrados en uno, porque la luna de Março alcanza siempre a la de Abril; las ocupaciones de estos dos meses lo proseguían hasta la postrera conjunción, que hera recoger los mantenimientos del maíz y las demas legumbres de todo el año”⁵⁰³.

Este complejo ciclo lunar-solar incluía el equinoccio del 21 de marzo (correspondiente al de otoño en el hemisferio sur), abarcando el período final del ciclo de

⁴⁹⁶ Op. cit.: 90, 94-95, 100

⁴⁹⁷ Op. cit.: 103

⁴⁹⁸ Molina, Op. cit.: 66

⁴⁹⁹ Op. cit.: 71

⁵⁰⁰ Op. cit.: 214

⁵⁰¹ Op. cit.: 25

⁵⁰² Zuidema y Urton, 1976: 94

⁵⁰³ Anónimo, en Zuidema y Urton, 1976: 94

las lluvias y el inicio del período seco y del tiempo de cosechas⁵⁰⁴. Los nombres de los dos meses de este ciclo son especialmente significativos.

a. Ayri Huaquilla. El primer componente del ciclo inicial del año

Ayrihuaqui o *Ayrihuaquilla*, decíamos, designa, en distintas versiones, el nombre de un mes (para algunos enero, para otros marzo, para otros abril y para otros la combinación de marzo y abril). Pudiéramos pensar, inicialmente, que la terminación *qui* o *quilla* refiere al concepto de “mes” y *Ayrihua* a su nombre, es decir, *Ayrihua quilla*. Sin embargo, los vocabularios coloniales sugieren otras combinaciones posibles que permiten proponer que esta denominación podía descomponerse en *Ayri Huaqui* o *Ayri Huaquilla*. Efectivamente, González Holguín usa dos denominaciones diferentes para el mes de abril, separando su nombre así:

Quilla. La luna y el mes⁵⁰⁵
Ayrihua. Mes de Abril⁵⁰⁶
Abril mes. *Ayri huaquilla*⁵⁰⁷

Hayri, en lengua aymara, designa al momento de conjunción de la luna con el sol⁵⁰⁸. Este es el período del novilunio o luna nueva, es decir, cuando la luna pasa entre el sol y la tierra, alineándose con éste. En esos momentos, la luna deja de verse porque la luz solar sólo es recibida en su cara opuesta a la tierra. En estas fechas la luna nueva sale con el sol, cruza el cielo en su compañía y se oculta casi simultáneamente con él (a diferencia de la luna llena, en que ésta aparece al atardecer y se oculta al amanecer). Aparentemente, este momento era entendido, al igual que los equinoccios (*chicasi pacha*) como el matrimonio o la unión de la luna con el sol⁵⁰⁹. **Hayri** representa este momento de conjunción o alineamiento entre ambos astros:

⁵⁰⁴ Probablemente el equinoccio daba inicio a este ciclo o era el evento solar que lo regulaba. El equinoccio de marzo se festejaba según el autor anónimo y Guamán Poma con la fiesta del Inca Raymi (Zuidema y Urton, Op. cit.: 91, 94, también Nota 17)

⁵⁰⁵ Op. cit.: 308

⁵⁰⁶ Op. cit.: 41

⁵⁰⁷ Op. cit.: 381

⁵⁰⁸ Zuidema y Urton, Op. cit.: 96

⁵⁰⁹ A ello parece aludir Guamán Poma al referirse a la luna como la “muger y señora del sol”, puesto que en ciertos meses o “sillas” del año, ella “lo va siguiendo” (Op. cit.: 830-831).

“Conjunción de la luna, *Hayri*.
A media noche será conjunción, *Chica aroma hayrinihua*”⁵¹⁰.

Chica, decíamos más arriba refiere a “mitad o medio”, “medir”, “ver si son iguales”, “matrimonio” y “unión de hombre y mujer”. *Chicasi Pacha* refiere a equinoccio y a la idea de equilibrio cósmico que éste simboliza. Es posible que la denominación que encabeza el nombre *Hayri* de este “mes” (marzo, según el Anónimo, abril según González Holguín) esté refiriendo, además del fenómeno celeste de la conjunción de la luna, al evento del equinoccio y sus atributos: la igualación del día y la noche, el equilibrio y la armonía de los contrarios u opuestos. Esta misma idea-fuerza parece manifestarse en los siguientes antecedentes que el cronista anónimo entrega sobre el ciclo Marzo-Abril (*Ayrihuaquilla-Aocaycusqui*). Este ciclo, señala, marca el principio del nuevo año porque “es el fin del ynvierno” o período de lluvias; las aguas y ríos han bajado y la tierra comienza a dar sus frutos, y es también “el principio del verano que entra”, es decir el período seco⁵¹¹. Este nuevo ciclo, que se organizaba en torno al evento del equinoccio de marzo, marcaba el cambio en la duración de los días (Sol) con respecto a las noches (Luna). En este ciclo, señala el cronista, el sol comenzaba a cambiar, puesto que en los meses siguientes los días se irían haciendo cada vez más cortos⁵¹². Agrega, además, que las prácticas sociales y estatales relacionadas a este período, eran la repartición de tierras y la celebración de los nuevos “matrimonios”, en que los gobernadores y curacas entregaban mujeres a quienes no las tenían⁵¹³. En ese sentido, el primer componente del nombre del mes que nos interesa (*Ayri*), remitía a un evento muy significativo desde el punto de vista astronómico y astrológico (conjunción de la luna y el sol y probablemente equinoccio), también en cuanto a la articulación de ciertos principios ordenadores simbólicos (dualidad, igualdad entre opuestos, masculino-femenino, equilibrio, medición) y a la ejecución de determinadas prácticas sociales (medición y repartición de tierras, matrimonios).

Así como en la lengua aymara *hayri*, que encabeza el nombre del primer mes de ese ciclo, representa el momento de conjunción o alineamiento (matrimonio) entre el sol y

⁵¹⁰ Bertonio, en Zuidema y Urton, Op. cit.:96

⁵¹¹ Anónimo, Op. cit.: 160

⁵¹² Op. cit.

⁵¹³ Op. cit.: 156-157

la luna; su segundo componente, *huaqui* o *huaquilla* corresponde a la lengua quechua y comparte los atributos o cualidades asociados al concepto andino de *yanantin*, como la idea de par, de unión, de igualación, de armonía y de “conjunción”:

Huaqui, o *huaquilla*. Dos juntos, o *yanantillan* dos juntamente

Huaquillan huñinacuni. Concertarse dos para hacer algo en conformidad y union

Huaquimanta rurani. Hazer algo dos juntos yguualmente y auna y conformes uno con otro

Huaquillanmanta purini. Yr dos juntos a una

Huaquipuralla. Es a una dos, uno con otro

Huaquilla huc ppatallarini hamun ymananipas mana hua nanacunichu. Todos vamos a una de concierto, en todo nos conformamos y no discrepamos

Huaquilla pactalla raquinacussun. Partamoslo por igual

Huaquimanta, o pactamanta. Parejos, o todos a una, o a tantos a tantos de unos como de otros⁵¹⁴

Desde esta lectura, *Ayri Huaquilla* como nombre asignado al primer mes (marzo) del ciclo dual que iniciaba el año en la versión que hemos analizado, corresponde a un concepto sumamente complejo y, aparentemente reiterativo. Antes de analizar el nombre del otro mes de ese mismo ciclo (abril según la versión anónima), no podemos dejar de señalar ciertas consideraciones de carácter lingüístico. Como se dijo más arriba, la grafía manejada por Zuidema y Urton sobre el nombre del mes de abril era *Ayrivaquilla*, y la de Albornoz, que también denominaba al primer mes del año era *Arevaquilla*. Esto parece corresponder a una situación recurrente en las fuentes coloniales tempranas, que da cuenta no sólo de las constantes diferencias que se producían en la escritura (no normada aún en esa época), sino también del proceso de “castellanización” de ciertos vocablos en la práctica oral española. Sostenemos como hipótesis que el nombre de la localidad del Despoblado de Atacama, Vaquillas, al contrario de lo que pudiera pensarse, pudo no ser de origen español, sino de origen quechua. Esta idea la desarrollaremos más adelante al analizar también la otra toponimia asociada a ese lugar.

b. Aucay Cusqui. El segundo componente del ciclo inicial del año.

Ayri Huaquilla, o *Ayrihuaquilla*, Marzo en la versión anónima, componía o conformaba un solo ciclo junto con el siguiente mes, Abril. Podríamos señalar a este ciclo completo

⁵¹⁴ Op. Cit.: 181-182

como la “conjunción” de dos meses “opuestos”: el fin de las lluvias y el principio del período seco. Efectivamente, el nombre otorgado a éste último, es lo opuesto o contrario de *Huaquilla: Haocaycusqui* o, más exactamente *Haucay Cusqui*⁵¹⁵. *Auca*, el enemigo, lo contrario, lo opuesto en cuanto a sus cualidades y atributos, aquellas cosas que no pueden estar juntas, lo disparejo, lo “disjunto”, como lo define Cereceda⁵¹⁶. *Auca* es, en esencia, lo contrario de *yanantin*. *Cusqui*, por su parte remite a la idea de búsqueda, más allá de sus posibles significaciones metafóricas, sólo podemos establecer que alude o se asocia con la tarea administrativa estatal de visitar las “provincias” y tomar cuenta de los bienes y recursos tributables de las comunidades en esa época del año⁵¹⁷.

En definitiva, las denominaciones utilizadas por el cronista anónimo respecto a lo que considera como el primer ciclo dual que reinauguraba el calendario anual incaico, son particularmente elocuentes con respecto a los principios dialécticos que organizaban el “mundo” en el pensamiento andino. *Ayri Huaquilla* y *Haucay Cusqui* designaban un ciclo o combinación de dos meses solares considerados como opuestos y que estaban asociados o articulados, a su vez, por un equinoccio, en cuanto equilibrio o centro⁵¹⁸.

5.2.- El tiempo ritual y el tiempo productivo. Las mediciones del espacio celeste y la organización del calendario terrestre

Aunque, como se ha insistido, las comparaciones o intentos de hacer coincidir las distintas versiones conocidas respecto a la secuencia, organización y nombres de los meses incaicos es, por el momento infructuoso y contribuye más a confundir que a aclarar; nos parece interesante destacar algunos aspectos de la crónica anónima, de la de Guamán Poma y de la de Garcilaso, desde la perspectiva de identificar elementos comunes en cuanto a los tipos de ceremonial efectuados en los eventos solares más importantes, sus significados y sus asociaciones con formas ya descritas de medición del tiempo y de organización del espacio.

El mes de abril, (denominado *haucay cusqui* por el cronista anónimo), en la versión de Guamán Poma responde al nombre de *Camay* y se asocia con la fiesta de *Inca Raymi*,

⁵¹⁵ Así lo llama Guamán Poma, aunque refiriéndolo a junio (Op. cit.: 221)

⁵¹⁶ 1987: 67 y nota 17

⁵¹⁷ González Holguín, 72; Guamán Poma, Op. cit.: 221

⁵¹⁸ Ver análisis de Bouysse Cassagne y Harris respecto a la noción de Taypi, como centro cósmico, establecido entre principios opuestos (Op. cit.: 19-20)

que efectivamente parece haberse realizado en relación al equinoccio de marzo⁵¹⁹. Según Guamán Poma este mes correspondía al inicio del período seco y era el mes de la maduración del maíz y de las flores. Como se ha dicho, se celebraban grandes fiestas en el Cuzco, “a costa del Inca”. Se cantaba el “cantar de los carneros” y el “cantar de los ríos” y se realizaban muchos juegos rituales⁵²⁰. Para este tipo de eventos, todos los provenientes de las distintas “provincias”, se reunían en la plaza pública, llamada *Aucapata*⁵²¹. *Auca*, como se ha dicho, refiere a lo contrario o lo desigual (lo distinto). *Pata* alude a concertar, emparejar, igualar lo desigual, comparar, hacer justicia, sentenciar⁵²².

Para celebrar éste y el otro equinoccio, decía Garcilaso, “tenían columnas de piedra riquísimamente labradas, puestas en los patios o plazas que había ante los templos del sol”; cuando los sacerdotes “sentían que el equinoccio estaba cerca, tenían cuidado de mirar cada día la sombra que la columna hacía” y “echaban por hilo, de oriente a poniente, una raya” y cuando a mediodía “bañaba la luz del sol toda la columna en derredor sin hacer sombra aparte alguna, decían que aquél día era el equinoccial. Entonces, adornaban las columnas con todas las flores y yerbas olorosas que podían haber y ponían sobre ellas *la silla del sol...*”⁵²³

Por otra parte, volviendo a la denominación *Haucay Cusqui* (abril para el cronista anónimo), ésta correspondía en Guamán Poma a un mes diferente, asociado con la fiesta de *Inti Raymi*, es decir al solsticio de Junio. Como sucedía en estos eventos, en esta fecha el sol se “detenía”, se “sentaba”, y luego “invertía” su curso aparente de desplazamiento. Es muy interesante constatar que, según los estudios de terreno efectuados por T. Zuidema, este solsticio parece haber estado “inscrito” en el paisaje del valle del Cuzco, en los pilares de Quincalla⁵²⁴. Como señalaba el cronista Cobo:

⁵¹⁹ Zuidema y Urton, Op. cit.: 115

⁵²⁰ Guamán Poma, Op. cit.:217

⁵²¹ Guamán Poma, Op. cit.: 311; Anónimo, en Zuidema, 1989: 415

⁵²² González Holguín, Op. cit.: 280

⁵²³ Garcilaso, Op. cit.: 120; ver capítulo VI, ítem 2.6.

⁵²⁴ Zuidema, 1974-1976: 212

“La novena guaca era un cerro llamado Quiangalla, que está en el camino a Yucay, donde estaban dos mojones o pilares que tenían por señal que llegando ahí el sol era el principio del verano”⁵²⁵.

La aparente localización del lugar en que estos mojones estaban ubicados, permite a Zuidema plantear que, efectivamente, indicaban la ubicación del sol en el solsticio de junio [“invierno”, para traducirlo al léxico del hemisferio sur], y que eran observados desde la distancia, desde Coricancha, según la metodología de observación de horizonte descrita anteriormente por ese autor y por el cronista anónimo⁵²⁶. En este mes, dice Guamán Poma, (así como en el solsticio de diciembre), se realizaban *capacochas* en las que se invertía una significativa cantidad de bienes, recursos y vidas humanas:

“Hacían la moderada fiesta del *Inti Raymi* [Fiesta del sol] y se gastaba mucho en ello y sacrificauan al sol. Y enterraua al sacrificio llamado *Capac ocha*, que enterrauan a los niños ynoseses quinientos y mucho oro y plata y mullo [muyu]”⁵²⁷.

Por su parte, otro evento solar, aparentemente no directamente asociado a solsticios y equinoccios, sino correspondiente a un diferente tipo de cálculo relativo al inicio de determinados meses, lo representaba el mes de “agosto”⁵²⁸, respecto al cual las versiones de Guamán Poma y del cronista anónimo son bastante coincidentes. El anónimo lo denomina *Tarpuyquilla*⁵²⁹, y lo define como el mes de la siembra colectiva. Según su descripción, de acuerdo a la disposición de las cuatro torrecillas descritas anteriormente (ver capítulo VI, 2.5), al entrar el sol por el primer pilar de uno de sus extremos, comenzaban los preparativos de las sementeras y se iniciaba el cultivo de legumbres. Luego, al entrar el sol por entre los dos pilares del medio se iniciaba el tiempo de la gran siembra:

“La luna del mes de agosto llamauan Tarpuy quilla. Este mes no entendían en otra cosa más de sembrar, generalmente, así el pobre como el rico, ayudándose unos

⁵²⁵ Cobo, Op. cit. 172

⁵²⁶ Zuidema, Op. cit.

⁵²⁷ Guamán Poma, Op. cit.: 221. Cursivas y referencias entre corchetes nuestra.

⁵²⁸ Recordemos que según Zuidema, los pilares del Cuzco podían estar indicando eventos tales como los solsticios como también el inicio de determinados “meses” del año (1966: 26-27; 1974-76: 211-212).

⁵²⁹ *Tarpuy*: relativo a sembrar (González Holguín, Op. cit.: 339)

con otros. *Y este mes de agosto entraua el sol por medio de las dos torrecillas, de las quatro que por los Ingas estaua señalado...*⁵³⁰

Guamán Poma denomina a este mes *Chacra Yapuy*⁵³¹ *Quilla* y lo señala como el tiempo de labrar la tierra y sembrar el maíz. Se trabajaba en “minga” y se realizaban muchos festejos. En este mes, agrega, se sacrificaba a los ídolos más “pobres” del reino, y se efectuaban lo que parecen haber sido *capacochas* de carácter más local:

“Algunos ofrecían en cada pueblo a sus ydolos con sus hijos o hijas, questo cada uno no más daua en un año y lo daua a quien le uenía de dalle el hijo a la guaca y se lo enterrauan bibo; el quien lo daua su hijo yua llorando. Esto tenía en todo el rreyno”⁵³²

La actividad de la siembra del maíz, agrega, continuaba hasta el mes de enero, “conforme el rrelojo y rruedo del sol y del temple de la tierra; si es yunga, tarde, ci es cierra, temprano, como combiene en este mes”⁵³³. De manera que, obviamente, el ritual generado a partir de la calendarización en el Cuzco, debía adaptarse en las diferentes regiones y “provincias”. No obstante, como señalaba el anónimo, las torrecillas dispuestas para estos efectos en el valle sagrado, eran las que marcaban el inicio (al menos simbólico) de estas festividades y mingas en el Tawantinsuyu. Es muy posible, siguiendo el análisis de Zuidema, que las columnas referidas a este mes (“agosto”) correspondieran a las descritas por Cobo en el sistema de ceques del Cuzco:

“La séptima se decía Sucasca. Era un cerro por donde viene la acequia de Chinchero, en el que había dos mojones por señal que cuando llegaba allí el sol, habían de comenzar a sembrar el maíz. El sacrificio que allí se hacía se dirigía al sol, pidiéndole que llegase allí a tiempo que fuera buena sazón para sembrar, y sacrificábanle carneros, ropa y corderillos pequeños de oro y plata”⁵³⁴.

Por su parte, el mes correspondiente al equinoccio de septiembre (primavera), que sospechamos que también, como en el caso del de otoño, pudo haberse conformado por la combinación de dos meses considerados opuestos, era denominado por el cronista anónimo

⁵³⁰ Anónimo, Op. cit.: 158

⁵³¹ *Yapuni*: Arar la tierra (González Holguín, Op. cit.: 365)

⁵³² Guamán Poma, Op. cit.: 225

⁵³³ Op. cit.

⁵³⁴ Cobo, en Zuidema, 1966: 30

como *Cituaquilla*⁵³⁵. Este mes y su festividad asociada, era de gran importancia en el ceremonial y en la simbología socio-política, temporal y espacial del *Tawantinsuyu* y requiere detenerse brevemente en sus contenidos. Según Guamán Poma, llevaba el nombre de *Coya Raimi Quilla*, la gran fiesta de la Luna, la fiesta de la *coya* y señora del sol⁵³⁶. Guamán Poma coincide con el anterior y con otros cronistas en señalar que en este mes se celebraba en todo el reino la fiesta de la *Citua*, cuyo objetivo era erradicar las enfermedades y los males de la tierra. Según Cristóbal de Molina, el ritual comenzaba al mediodía del día de la “*conjunción de la luna*”⁵³⁷, y consistía en una primera etapa, en la que se expulsaba de la comarca a los “extranjeros”, es decir a los “no incas” (*¿aucas?*). Luego se realizaba el ritual de expulsión de las enfermedades reuniéndose una gran cantidad de “guerreros” por cada *suyu*, los que debían sacar los males corriendo y gritando a lo largo de cada *ceque* del Cuzco. Relevándose entre sí en la carrera, llegaban finalmente al río más importante de su *suyu*, donde arrojaban las enfermedades bañándose y lavando sus armas⁵³⁸. Según el cronista Molina, “la razón por qué en estos ríos se lavaban era porque son ríos caudalosos y *que entienden van a dar a la mar*”⁵³⁹. Como sostiene Molinié, cada uno de esos ríos señalaba una frontera ritual en cada uno de los *suyus*. Además, la ceremonia de carrera y relevos, era efectuada por incas de privilegio, incluso *mitimaes* establecidos en el Cuzco, es decir por los “aliados” del Inca. En ese sentido, la fiesta del equinoccio de septiembre era un ceremonial asociado a lo femenino, la luna y a la fertilidad. Pero era también un ritual de frontera y de alianza política⁵⁴⁰.

En la mañana del día siguiente de este ceremonial, continúa Cristóbal de Molina, el Inca, su mujer y consejeros salían a la plaza principal del Cuzco, y “traían la imagen del sol, llamada *Apupunchao* (Gran señor del día y del Sol), que era la principal que ellos tenían en su templo”, y luego “la ponían en su *asiento* que estaba en la plaza dedicado a él”⁵⁴¹. Como comentaba también el cronista anónimo, en esa oportunidad se reunían todos los indios de la comarca y hacían sus sacrificios al sol “en un pilar de piedra que tenían en

⁵³⁵ Op. cit.: 158

⁵³⁶ Op. cit.: 227; Zuidema y Urton, Op. cit.: nota 17

⁵³⁷ Molina, Op. cit.: 24-38

⁵³⁸ Molina, Op. cit.: 24-38; Molinié, 1986-87: 275

⁵³⁹ Molina, Op. cit. 32

⁵⁴⁰ Op. cit.: 276

⁵⁴¹ Op. cit. 34

medio de la plaza, con su teatro llamado Osno”, en el cual ofrendaban camélidos y finos tejidos, y vertían mucha chicha⁵⁴².

Estos relatos, nos refieren una vez más a los instrumentos ritualizados de medición del tiempo, la columna y el *gnomon*, como elementos simbólicos asociados al evento solar del equinoccio y a la conjunción de la luna y el sol. Como se ha dicho, en la fiesta del equinoccio de marzo-abril, participaban todas las “provincias”, reuniéndose en la plaza de *Aucapata*. Pero en la fiesta de la *Citua*, vinculada al equinoccio de septiembre, participaban sólo los “pares”: los incas y sus principales aliados. En esa ocasión se ratificaban fronteras rituales con respecto a los no-incas (los “otros”, los contrarios, los *aucas*). Las fronteras estaban señaladas por ríos caudalosos que, al menos simbólicamente llegaban al mar, y el sacrificio a la divinidad se efectuaba en el centro del Cuzco, en la plaza, en el *ushnu* y sobre un pilar sobre el cual se “sentaba” el sol.

Este juego ritual, o ritual de frontera, entre los “pares” o los “iguales”, y los “otros”, nos aclara mejor algunas de las acepciones del concepto de *huaquilla*. Por una parte, como ya se expuso, *huaquilla* puede ser entendido como el estado ideal de equilibrio, *yanantin*. Como la búsqueda del acuerdo entre dos, como “par”, igualación, unión, conjunción. Pero también *huaqui* o *huaquilla* (en algunos casos al igual que *tincu*), refiere no sólo a la idea de encuentro de contrarios, sino a la de pertenecer a un “bando” en particular, por ejemplo, en el juego ritual:

Huaqui camalla. Muchos juntos a una misma cosa

Huaquiñinaccuni. Tratar dos juntos sus cosas defendiéndolas

Chuncaypi huaquilla yachacuk. Los que estan acostumbrados a yr a jugar juntos

Huaquimanta huayracachani. Correr a las parejas

Refiere también a compartir un sentido de pertenencia o identidad social, y por tanto de diferenciación respecto a otros:

Huaquillan yachacuk huaquilla tiyacuk. Los que están hechos en un lugar, o acostumbrados a una cosa

Manam pay hina huaquilla chucani. No soy yo como el

Manam huaquihinallan cachcanichu. No soy yo como otros

Huaquillan. Algunos pocos

⁵⁴² En Zuidema, 1989:415

*Huaquin cuna hina cachcaspaca. Si yo fuera como otros, o como algunos Manam cayhuan huaqui yachanichu. No me puedo hazer a vivir juntos con esse Huaquiñim ymapas. Todas las demas cossas*⁵⁴³

5.3.- El deslinde de Vaquillas. Una frontera ritual, una frontera simbólica ¿y una frontera “étnica”?

Una “frontera” incaica requiere de un opuesto, de su contrario. El cambio ecológico que se observa después de Vaquillas señala una oposición evidente. Pero también la toponimia local nos reitera el valor simbólico otorgado a este espacio. La escasa cartografía conocida sobre la región en tiempos coloniales, prácticamente no indica lugares o topónimos en el territorio del Despoblado de Atacama⁵⁴⁴. El punto más septentrional señalado en los mapas del siglo XVIII es la localidad de Peine. Luego sigue un gran territorio “vacío” hasta Vaquillas, que sí es indicada como un punto en los mapas⁵⁴⁵. El hito siguiente que figura en la cartografía, es la zona de El Chaco, que ya hemos descrito. Como se señaló anteriormente, esta localidad estaba asociada con la caza de vicuñas. Desconocemos la existencia de estudios arqueológicos en esa zona. No obstante todas las evidencias descritas anteriormente, señalan que el camino incaico pasaba por allí, siendo El Chaco justamente el hito siguiente después del portezuelo y la cabecera de la quebrada de Vaquillas. Es posible, dado el origen quechua del término, que esté denominando un sector o una región donde se realizaban las tradicionales cacerías rituales de vicuñas organizadas por los Incas⁵⁴⁶.

La gran quebrada de El Chaco es tributaria de la montaña del mismo nombre, que alcanza una altura algo superior a los 5.000 m y que corresponde a la cordillera de Domeyko que, como se ha dicho, se yergue ahora al oriente del camino del Inca (el sistema orográfico se ha invertido). Pero el nombre de esta montaña y de su quebrada tributaria es, además especialmente sugerente. **Chaco** o **chacu**, designa a las cacerías rituales pero también refiere a un concepto *opuesto o contrario* al de **yanantin** y al de **huaquilla**, y a un concepto *análogo* al de **auca**:

⁵⁴³ González Holguín, Op. cit.:181-182

⁵⁴⁴ Salvo en el litoral, debido al temprano desarrollo de la circulación marítima

⁵⁴⁵ Ver mapa anónimo publicado por Casassas, 1974: 27. Y Mapa de Juan de la Cruz Cano y Olmedilla [1790], ya referido.

⁵⁴⁶ Cobo, 1964: 123, 268-269

Chacu. Lo desigual que no empareja con otro
Chacuchacu. Cosas desemparejadas o no de un tamaño ni de una hechura y parecer
Chacu. Cosa diferente una de otra, y no conformes, *chacu huacicuna*
Chacuchacu. Las cosas que no tienen proporción entre sí⁵⁴⁷.

La “disjunción”, las cosas que no pueden emparejarse o igualarse, la desproporción, la diferencia. Las ideas de “tamaño”, “proporción” o “hechura”, a las que apelan estas definiciones, nos llevan a pensarlas como la oposición de dos espacios diferentes. Pero además, las siguientes definiciones nos remiten a diferencias sociales, culturales o “étnicas”:

Chacu runa. Diferentes hombres unos chicos otros grandes, unos blancos otros negros.
Chacu chacu cauçayniyocmi runaca. Los hombres tienen diferentes granjerías y sustento.
Runapcauçasccan o puriscan cauçaynin cha cuchacum. Sus costumbres y modos de biuir son diferentes⁵⁴⁸.

El concepto de *chacu* parece aludir también a un concepto de “desorden” político y social:

Mittamitta chacucamachik. El que manda desmanda por momentos lo contrario
Chacuta camachin cay apu. No manda por ygual este curaca
Chacucta conac. El que aconseja cosas contrarias a diferentes, y el que predica desygal un día bien y otro mal.
Chacuctan llamcani. Trabajar diferentemente unos mucho otros poco unos tristes y otros alegres⁵⁴⁹

Así como también a posiciones de inferioridad de unos hombres con respecto a otros:

Chacusonccorunacunam haquin hamauta huayquinypa. Los hombres son de diferentes ingenios unos hábiles y otros tontos, o diferente inclinacion unos a beuer y otros a hurtar y otros a salvarse...⁵⁵⁰

Todo esto nos sugiere la referencia a un espacio y/o a un (o unos) grupos considerados “diferentes”. Nos sugiere a gente “cimarrona” o de “malas costumbres”, que

⁵⁴⁷ González Holguín, Op. cit.: 91-92

⁵⁴⁸ Op. cit.

⁵⁴⁹ Op. cit.

⁵⁵⁰ Op. cit.: 92

tienen otras estrategias productivas, otras costumbres. Nos aproxima a la conceptualización de un espacio o unos grupos sociales no sometidos al orden del Inca, y que no obedecen a una estructura política y social homogénea. Un “mal gobierno”, un interlocutor no válido para el establecimiento de alianzas con el estado.

Por otra parte, el *chacu*, como actividad de caza ritual se asocia con la vicuña, animal “silvestre”, sin “domesticar” que en el pensamiento andino corresponde y simboliza la “casta” social de aquellos grupos humanos que están exentos de tributo, no sometidos al orden del estado⁵⁵¹. Desde esa perspectiva, se alude también a las categorías de los *purun runa* y de los *auca runa*, como restos de sociedades o “humanidades antiguas”. Aquellos que permanecen en un estado de vida “salvaje”, que pertenecen a sociedades no centralizadas, donde impera el “desorden”,⁵⁵². Desde esta perspectiva, *chacu* es sin duda, un concepto homologable al de *auca*.

¿Qué tipo de límite o frontera ritual está señalando el espacio de Vaquillas? ¿Se alude y se conjura a un espacio no domesticado? ¿Se asocia con el espacio de la vicuña y con la actividad de los *chacus* rituales? ¿Se trata de una frontera “étnica” simbólica? Desconocemos, hasta el momento, mayores antecedentes etnohistóricos o arqueológicos respecto a los grupos que ocupaban, regular o estacionalmente, estos espacios del Despoblado de Atacama. Nos parece probable que esta metaforización de las diferencias no esté aludiendo a las poblaciones de los valles más meridionales cercanos a Copiapó. Intuimos que se trata aquí de una diferenciación ritual con poblaciones cazadoras y recolectoras locales. Desconocemos, como se ha dicho, el rol que pudieron haber tenido en este contexto las poblaciones que establecieron alianzas con los Incas (“atacamas”, “copiapoes”, “tucumanos”, por generalizarlos de alguna manera). La presencia de *capacochas* como la del volcán Lullaillaco (y posiblemente la de otras que hasta el momento desconocemos), señala la importancia religiosa, pero también la importancia política adjudicada a este territorio supuestamente “vacío”. Los antecedentes que hemos discutido y desarrollado en este trabajo dejan abiertas varias brechas y también futuros hilos de investigación que creemos indispensable continuar. No obstante, creemos haber

⁵⁵¹ Guamán Poma, Op. cit.: 189; Murra y Adorno, Eds., en Guamán Poma, Op. cit.: 1135, nota 215; Bouysse Cassagne, 1987.

⁵⁵² Manríquez, Op. cit.; Platt, 1987

identificado un espacio de profundo contenido simbólico. Un discurso estatal plasmado y materializado sobre un territorio “salvaje”, desértico, inhabitable, pero finalmente “apropiado” a través de la fuerza del ritual. Un espacio que como todos aquellos que se integran, aunque sea simbólicamente, al dominio del Tawantinsuyu, se reconstruye culturalmente a partir de los modelos que organizan el mundo y el universo natural y social andino. Se trata de un espacio ordenado y organizado simbólicamente, un territorio “amojonado” por el Inca.

CONCLUSIONES

“Están en este valle los mojones altos y grandes que dividían las provincias de Chile de las del Perú en tiempo de los Incas, y en medio del un arroyo pequeño que se dice Auchillulca, que quiere decir “muy mentiroso”, porque a ciertas horas del día llega el agua dél al camino real del Inca, a causa de que se hiela en su nacimiento y sólo corre cuando hay sol.”

A la luz de los antecedentes que hemos expuesto, este fragmento, proveniente de la recopilación de López de Velasco, parece adquirir mayor sentido, pero a la vez mucho mayor complejidad de lo que inicialmente nos podía sugerir. Sin duda nos deja abiertas más preguntas que respuestas.

Aparentemente y sin saberlo, el cosmógrafo de la corona española, está dando cuenta -a través de ese lenguaje metafórico que interpreta al pensamiento mítico (no del todo ajeno, por lo demás, al español de su época)- de un espacio profundamente sacralizado. Un río que llega, converge o atraviesa el camino del Inca. El nombre de este río, creemos, refiere a un volcán ¿o es a la inversa? Los “mojones altos y grandes” están allí, como señalando el encuentro entre el río y el sol. Pero los “mojones del Inca” señalan, a su vez, un límite. Una frontera. Por cierto, se trata de una imagen que expresa la profunda complejidad simbólica otorgada a ese espacio o territorio y de la cual recibimos sólo fragmentos que se introducen a través de la oralidad de los siglos coloniales.

El Despoblado es un espacio “ordenado” y “amojonado” por el Inca, pero a partir de la intervención y el protagonismo de las divinidades. Es un espacio articulado por las guacas y por el acto del sacrificio, incluso el máspreciado de los sacrificios. Se trata de un territorio extremadamente desértico, inhóspito y hostil, según la definición de los españoles, pero que está, sin embargo, cargado de significados. Estos significados aluden, representan o reproducen en el espacio geográfico, las fuerzas y los ciclos de la naturaleza, las dinámicas del cosmos y de los astros, el poder de las divinidades. Pero también son un reflejo o una metáfora de las sociedades andinas, sus estructuras sociales, sus principios identitarios y sus sistemas de diferenciación. Son los fundamentos simbólicos e ideológicos a través de los cuales el estado incaico sustentó su discurso y su práctica política de dominio.

Se percibe aquí, a través del ceremonial del sacrificio y de la materialidad de los deslindes incaicos, la manifestación de un concepto andino de frontera que comprende y articula las nociones de tiempo, de espacio y de ordenamiento social y territorial. Que recurre, como se decía, a “instrumentos simbólicos” para organizar el espacio y para imponer la presencia del estado y sus emblemas en él.

Desconocemos los motivos y los protagonistas sociales que participaron en el ceremonial de alianza política de la *capacocha* del Lullaillaco, desconocemos los destinatarios reales o simbólicos del ritual de frontera. En este espacio de límite quedan marcadas las diferencias, pero al mismo tiempo se posibilita (al menos en el discurso simbólico y político), el encuentro, la conjunción entre opuestos complementarios. Un espacio de *Tincu* aspira al equilibrio, a la armonía. Se trata de un equilibrio del universo y de las fuerzas que lo componen, pero también de la búsqueda de la armonía social, del estado de perfección y de igualación del ideal de *Yanantin* (*¿Huaquilla?*). La toponimia da cuenta de un proceso de apropiación a través del acto fundacional de “nombrar” que instala simbólicamente la presencia del poder del estado en un espacio o territorio. Podríamos haber pensado que Vaquillas correspondía a una toponimia castellana. De hecho, podría serlo. Trabajar con el lenguaje es un riesgo. Pero la hipótesis queda planteada.

La organización de territorialidades incaicas se sustentaba en una concepción sacralizada del espacio geográfico. Los elementos distintivos del entorno natural operaban como referentes ordenadores o delimitadores simbólicos del espacio ritual y social. Pero además, el “amojonamiento” incaico remite a un acto de intervención material del paisaje a través de la imposición de determinados dispositivos demarcatorios cuya ubicación o distribución espacial no era arbitraria con respecto a las categorías andinas o estatales de construcción de territorialidades. El camino del Despoblado estaba organizado, “medido” y “amojonado” por el Inca. Los mojones del Inca, los dispositivos de “medición” a que aluden los cronistas, aparentemente, eran tales. Aunque en un sentido muy diferente al interpretado por los españoles. Las columnas parecen representar la concreción material de una ideología, pero también de un conocimiento cultural milenario. Son instrumentos astronómicos o son instrumentos simbólicos que emulan, imitan y reproducen en otra “escala”, la estructura espacial y temporal del sistema de *ceques* de la ciudad sagrada. Las

columnas del Cuzco establecen límites en el horizonte. En las “provincias” parecen ir demarcando un proceso ritualizado de expansión, van señalando, incluso en las regiones más “marginales”, los nuevos confines simbólicos del Tawantinsuyu.

La reestructuración administrativa y territorial colonial se construyó a partir de conceptos y categorías radicalmente distintas a aquellas que operaban en el mundo andino. Si bien tendió a ignorar las organizaciones previas, en ciertos casos las incorporó, como sucedió con las llamadas “columnas” o “pirámides” de Vaquillas. Pero les otorgó un significado muy diferente al original, según sus propias lógicas de distribución y organización de espacios políticos y jurisdiccionales.

La “entrada” al Despoblado, decíamos, así como la perciben los viajeros, se produce muchos kilómetros al norte de este punto, al iniciarse la gran cuenca del salar de Punta Negra. Territorio que parece inaugurar el dominio escenográfico y visual del volcán Lulluillaco. El recorrido nos sumerge en un espacio cuyo “temple”, al decir de Vivar, nos somete a condiciones extremas de sobrevivencia. Se alcanza hasta Río Frío (¿el inspirador del mito?), ya algo más al sur del majestuoso volcán, y que anuncia la gran meseta o planicie de Vaquillas. Esta zona parece ser la más inhóspita del trayecto, aunque la más ocupada en el sentido de la concentración de restos materiales. El tráfico y la explotación de recursos en el Despoblado se remonta a tiempos muy anteriores a los Incas, pero particularmente en la zona de Vaquillas pareciera haber habido una mayor confluencia de gentes que llegaban o pasaban por allí. ¿Pudo ser esta planicie un lugar de concentración destinado a actividades rituales? El camino atraviesa por una recta la altiplanicie y asciende por una suave pero interminable pendiente hasta el abra o portezuelo de Vaquillas, que ofrece una magnífica vista, tanto al norte como hacia el sur. A partir de allí, el camino comienza paulatinamente a descender por las faldas de la cordillera de Domeyko, cuya presencia anuncia que el orden de la topografía se ha invertido. La montaña El Chaco, parece inaugurar un nuevo espacio que, con sus profundas quebradas y pequeños valles tributarios, irá manifestando un notable cambio en el paisaje. Es desde lo alto del portezuelo de Vaquillas, que inaugura un nuevo tramo ecológico del camino incaico, desde donde se divisa, por última vez, el Lulluillaco dominando la región.

BIBLIOGRAFIA

Fuentes

ALBORNOZ, C., en DUVIOLS, P. (Ed.), 1968. Un inédit de Cristóbal de Albornoz : La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Société des Americanistes*, T. LVI-I: 7-39, París.

ACOSTA, J. DE, [1590] S/F. Historia Natural y Moral de las Indias. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [www. Cervantesvirtual.com](http://www.Cervantesvirtual.com)

ARRIAGA, P. J. DE, [1621] S/F. La extirpación de la Idolatría en el Perú. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, www.cervantesvirtual.com

ANÓNIMA. [1590] 1968. Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Piru. *Biblioteca de Autores Españoles*. Tomo CCIX, F. Esteve, Ed., pp.151-189. Madrid, Ediciones Atlas.

ANÓNIMO. 1906. Discurso de la sucesión y gobierno de los Incas. En *Juicio de Límites entre Perú y Bolivia. Prueba peruana*, V. Maurtua, Ed., Vol. VIII, pp. 149-165. Buenos Aires: Imprenta, Litografía y encuadernación de G. Kraft.

BERTONIO, L., 1984 [1612]. *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Cochabamba: Ediciones Ceres.

BERTRAND, A., 1885. *Memoria sobre las cordilleras del desierto de Atacama i regiones limítrofes, presentada al señor Ministro del Interior*. Santiago: Imprenta Nacional.

BETANZOS, J. DE, [1557] 1987. *Suma y Narración de los Incas*. M.C. Martín Rubio, (Ed.). Madrid: Ediciones Atlas.

BIBAR, J., 1988 [1558] Crónica de los reinos de Chile. *Historia 16*, Serie crónicas de América 41, A. Barral Gómez, Ed., Madrid.

CAÑETE Y DOMÍNGUEZ, P. V., [1791] 1974. Del Partido de Atacama. En *Norte Grande*, Vol. I (2): 243-251, Larraín, H. (Ed.), Universidad Católica de Chile, Santiago.

CIEZA DE LEÓN, P., [1550]1973. *La Crónica del Perú*. Ediciones PEISA, Biblioteca Peruana, Lima. ---1986 [1553] *Crónica del Perú (Segunda parte) o Señorío de los Incas*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

COBO, B., 1964 [1653]. Historia del Nuevo Mundo. *Biblioteca de Autores Españoles*. T. XCII, Vols. I y II, Ediciones Atlas, Madrid.

CDIHCH. 1888-1902. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipú*. Medina, J. T., Ed., (30 volúmenes), Santiago.

GARCILASO DE LA VEGA, I., [1604]1995. *Comentarios Reales de los Incas*. Tomos I y II, edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, Fondo de Cultura Económica, México.

GONZALEZ HOLGUÍN, D., [1608] 1952. *Vocabulario de la Lengua de todo el Perú llamada Lengua Qqichua o del Inca*. Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., [1614] 1992. *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. Edición a cargo de J. Murra y R. Adorno, Siglo XXI Editores, México.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, P., 1963. Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú. *Biblioteca de Autores Españoles*, Vols. 165-167. Madrid: Atlas.

HERRERA, A. DE, 1901. Descripción de las islas y tierra firme del mar océano que llaman Indias Occidentales. En *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional*. Tomo XXVII, Fondo Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago.

LIZÁRRAGA, R. DE, [1607] S/F. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, www.cervantesvirtual.com

LÓPEZ DE VELASCO, J., [1571-1575] 1894. Geografía y descripción universal de las Indias recopiladas por el cosmógrafo cronista desde el año 1571 al 1575. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid*, con adiciones e ilustraciones por D. Justo Zaragoza, Madrid.

MARIÑO DE LOBERA, P., 1867. Crónica del Reino de Chile. *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional*, Tomo VI, Santiago.

MAURTÚA, V. (Ed.), 1907. *Juicio de Límites entre Perú y Bolivia. Contestación al alegato de Bolivia*. Vols. I-VII, Imprenta Litografía y encuadernación de G. Kraft, Buenos Aires.

MOLINA, C. DE, 1895. Conquista y población del Perú. José Toribio Medina (Ed.) *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*, Tomo VII, Santiago.

MOLINA, C. DE [El Cuzqueño], [1575] 1943. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. F. A. Loayza, Ed., Lima.

MURÚA, M. DE, [1590]1946. *Historia del origen y genealogía real de los reyes Incas del Perú*, C. Bayle, Ed., Biblioteca Missionalia Hispánica, Madrid.

--- [1613] 1987. *Historia General del Perú*. En *Historia 16*, M. Ballesteros, Ed., Madrid.

OVIDO Y VALDÉS, G. F. DE, 1901 [1557]. Historia General y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. En *Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional*. Tomo XXVII, Fondo Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago.

PHILIPPI, R.A., 1948 [1853]. Exploración del desierto de Atacama. En *Revista Chilena de Historia y Geografía* 112: 193-224, Santiago.

---1860. *Viaje al desierto de Atacama hecho en Orden del Gobierno de Chile en el Verano de 1853-54*, Librería de Eduardo Anton, Halle, Sajonia.

POLO DE ONDEGARDO, J., [1571] 1916. *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas por el Licenciado Polo de Ondegardo. Seguidas de las Instrucciones de los Concilios de Lima*. Notas biográficas y concordancias de los textos por H. Urteaga. Lima: Imprenta y Librería San Martí y Ca.

1778. REALES ORDENANZAS Instrucciones y Reglamentos apropiados para el Gobierno y manejo de la Renta de estafetas, correos y postas del Reyno del Perú y Chile, Madrid.

ROSALES, D. DE, 1989. *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

SAN ROMÁN, F., 1896. *Desierto y Cordilleras de Atacama*, Tomos I y II, Imprenta Nacional, Santiago.

---1902. *Desierto y Cordilleras de Atacama*, Tomo III, Imprenta Nacional, Santiago.

SANTA CRUZ PACHACUTI, J. DE, [1613] 1879. Relación de antigüedades deste reyno del Pirú. En *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*, Ministerio de Fomento, Madrid.

SANTO TOMÁS, D., [1560] 1951. *Lexicón*. Edición Facsimilar, Instituto de Historia, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, P., [1572] 1942. *Historia de los Incas*. Colección Hómeo. Buenos Aires: Emecé Editores.

VÁSQUEZ DE ESPINOZA, A., [1630] 1948. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Smithsonian Institution, Washington.

Publicaciones

ADÁN, L., 1999. Aquellos antiguos edificios. Acercamiento arqueológico a la arquitectura prehispánica tardía de Caspana. *Estudios Atacameños* 18: 13-33, San Pedro de Atacama.

ALDUNATE, C. Y L. CORNEJO, (Eds.), 2001. *Tras la huella del Inka en Chile*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino/Bando de Santiago.

BAUER, B., 2000. *El Espacio Sagrado de los Incas. El sistema de Ceques del Cuzco*. Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

BERENGUER, J., 1994. Recientes hallazgos de evidencias inkaicas en el Sector Santa Bárbara, Alto Loa. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 18: 10-16, Santiago.

---2003 (Ms). Formulación Proyecto FONDECYT 1010327 “Arqueología del sistema vial de los Inkas en el Alto Loa, II Región”.

BERENGUER, J. Y J.L. MARTÍNEZ, 1986. El río Loa, el arte rupestre de Taira y el mito de Yakana. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 1: 79-99, Santiago.

BERENGUER, J., CÁCERES, I., SANHUEZA, C. Y P. HERNÁNDEZ, 2004. El Qhapaq Ñan en el Alto Loa. Región de Antofagasta. Un estudio micro y macro arqueológico. *Estudios Atacameños*, San Pedro de Atacama (en prensa).

BOUYASSE CASSAGNE, T., 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: HISBOL – IFEA.

----1988. *Lluvias y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia*. HISBOL, La Paz.

BOUYASSE CASSAGNE, T. Y O. HARRIS, 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL.

CASSASAS, J. M., 1974. *La región atacameña en el siglo XVII*, Universidad del Norte, Antofagasta.

CASTRO, V., 1992. Nuevos registros de la presencia Inka en la provincia de El Loa, Chile. *Gaceta Arqueológica Andina*. Vol. VI (21): 139-154.

----1997 (Ms). *Huacca Muchay*. Evangelización y Religión Andina en Charcas, Atacama La Baja. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Mención Etnohistoria, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago.

CASTRO, V. Y V. VARELA, 1991. Así sabían contar. *Oralidad* 3: 16-27. Anuario para el Rescate de la Tradición Oral de América Latina y el Caribe, UNESCO.

---- 2004. De cómo camina el sol durante junio, de lo que se ve en el cielo y de lo que se comenta y se practica en la tierra. Oralidad y rituales en la subregión del Río Salada, Norte de Chile. En *Etno y Arqueo-astronomía en las Américas*, M. Bocass, J. Broda y G. Pereira, Eds., pp. 285-298, Memorias del Simposio ARQ-13 del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago.

CERECEDA, V., 1987. Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al *Tinku*. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: HISBOL.

----1990. A partir de los colores de un pájaro. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104, Santiago.

CERVELLINO, M. Y N. SILLS, 2001. El arte rupestre de los sitios de Finca Chañaral y Quebrada de las Pinturas. Región de Atacama. En *Segundas Jornadas de Arte y Arqueología*, Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

CERUTI, C., 2003. *Llullaillaco. Sacrificios y ofrendas en un Santuario Inca de Alta Montaña*. Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta.

CISTERNA, P. El enunciado Provincia en el ámbito de la conquista y colonización hispana. *Revista de Humanidades* 5: 99-124. Universidad Andrés Bello, Santiago.

COCK, G., 1978. Ayllu, territorio y frontera en los Collaguas. En *Etnohistoria y Antropología Andina*, I Jornada del Museo Nacional de Historia, M. Koth y A. Castelli, Comps., pp. 29-32, Lima.

CORNEJO, L., 1995. El Inca en la región del río Loa: lo local y lo foráneo. En *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Sociedad Chilena de Arqueología. Antofagasta: Universidad de Antofagasta.

DUVIOLS, P., 1976. La Capacocha. *Allpanchis* 9: 11-57, Cuzco.

---1986. *Cultura Andina y Represión*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

DURSTON, A., 1999-2000. El proceso reduccional en el sur andino: Confrontación y síntesis de sistemas espaciales. *Revista de Historia Indígena* 4: 75-101, Universidad de Chile, Santiago.

EARLS J. E I. SILVERBLATT, 1981. Sobre la instrumentación de la cosmología Inca en el sitio arqueológico de Moray. En *En La Tecnología en el Mundo Andino. Runakunap Kawsayninkupaq Rurasqankunaqa*. Tomo I, pp. 443-473. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

EYZAGUIRRE, J., 1968. Breve historia de las fronteras de Chile. Santiago: Editorial Universitaria.

GALLARDO, F., URIBE, M. Y P. AYALA, 1995. Arquitectura Inca y poder en el pukara de Turi, Norte de Chile. *Gaceta Arqueológica Andina* VII (24): 151—172. Lima: INDEA.

GENTILE, M., 1996. Dimensión sociopolítica y religiosa de la *capacocha* del cerro Aconcagua. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T. 25 (1): 43-90, Lima.

GISBERT, T., 1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert & Cia.

GONZÁLEZ, G., 2000. Comentarios arqueológicos sobre la problemática Inca en Chile Central (Primera Parte). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 29: 39-50, Santiago.

HARRIS, O., 1997. Los límites como problema: mapas etnohistóricos de los Andes bolivianos. En *Saberes y memorias en los Andes*, Bouisse-Cassagne, Ed. y Comp., pp. 351-373, CREDAL – IFEA, Institut Français d'Etudes Andines, Lima.

HIDALGO, J., 1972. Culturas protohistóricas del norte de Chile. *Cuadernos de Historia* 1, Universidad de Chile, Santiago.

---1978. Incidencias de los patrones de poblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787-1792 y 1804. *Estudios Atacameños* 6: 53-111, San Pedro de Atacama.

---1982. Fechas coloniales de fundación de Toconao y urbanización de San Pedro de Atacama. *Chungará* n° 8: 255-264, Arica.

HYSLOP, J., 1992. *Qhapaqñam, el Sistema Vial Incaico*. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Petróleos del Perú, Lima.

IRIBARREN, J. Y H. BERGHOLZ, 1972. El camino del Inca en un sector del Norte Chico. En *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*, H. Niemeyer, Ed., pp.229-266, Santiago.

ISBELL, B.J., 1982. Culture confronts nature in the dialectical world of the tropics. En *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, A. Aveni y G. Urton, Eds., Annals of the New York Academy of Sciences, Vol. 385.

LORANDI, A. M., 1980. La frontera oriental del Tawantinsuyu: Omasuyu y el Tucumán. Una hipótesis de trabajo. En *Relaciones*, Nueva serie, T. XIV (1): 147-164, Buenos Aires.

LYNCH, T., 1995-1996. Inka roads in the Atacama: Effects of later use by mounted travellers. En *Diálogo Andino* 14/15: 189-203, Universidad de Tarapacá, Arica.

LYNCH, T. Y L. NÚÑEZ, 1994. Nuevas evidencias *inkas* entre Kollahuasi y Río Frío (I y II Regiones de Chile). *Estudios Atacameños* 11: 145-164, San Pedro de Atacama.

MANRÍQUEZ, V., 1997 (Ms.). *Purum Aucca. Promaucaes*. De “No Conquistadores Enemigos” a Indios en Tierras de Puro, Rapel, Topocalma. Siglos XVI-XVIII. Tesis para optar al grado de Licenciada en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

---1999. El término *ylla* y su potencial simbólico en el Tawantinsuyu. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18: 107-115. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.

MANRÍQUEZ, V. Y MARTÍNEZ, J. L., 1995 (Ms.). Estudio diagnóstico de la población Colla de la III Región (Preinforme Final). Investigación Etnohistórica, SUR Profesionales Ltda., Departamento de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

MARTÍNEZ, G., 1976. El sistema de los *Uywiris* en Isluga. *Anales de la Universidad del Norte* 10: 255-327, Universidad del Norte, Antofagasta.

---1981. Espacio Lupaqa: Algunas hipótesis de trabajo. En *Etnohistoria y Antropología Andina*, I Jornada del Museo Nacional de Historia, M. Koth y A. Castelli, Comps., pp. 263-280, Lima.

---1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Societé des Americanistes*. Tomo LXIX, pp. 85-115, París.

MARTÍNEZ, J. L., 1995. Entre plumas y colores. Aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la puna salada. *Memoria Americana* 4: 33-56, Buenos Aires.

---1998. *Pueblos del chañar y el algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII*. DIBAM, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.

---2000. Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI. En *Los Discursos sobre los Otros (Una aproximación metodológica interdisciplinaria)*, J.L. Martínez, Ed., pp.127-158. Santiago: Ediciones Facultad de filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

---2004. Discursos de alteridad y conjuntos significantes andinos. *Chungara* 36 (2): 505-514.

MOLINIÉ FIORAVANTI, A., 1986-1987. El simbolismo de frontera en los Andes. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLVIII, pp. 251-286, Lima.

MURRA, J., 1975. *Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

---1999 [1978]. *La Organización Económica del Estado Inca*. Siglo XXI Editores, México.

NIEMEYER, H. Y M. RIVERA, 1983. El camino del Inca en el Despoblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria de Chile* 9: 91-193, Santiago.

NÚÑEZ, L., 1999. Valoración minero-metalúrgica circumpuneña: Menas y mineros para el Inka Rey. *Estudios Atacameños* 18: 177-207, San Pedro de Atacama.

NÚÑEZ, L. Y T. DILLEHAY, 1978. Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica. Antofagasta: Universidad del Norte.

NUÑEZ, P., 1981. El camino del Inca. En *Creces* 10 (2): 49-57, Santiago.

ODONE, C., 1997. El valle de Chada: La construcción colonial de un espacio indígena en Chile central. En *Historia*, Vol. 30: 189-209, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

ORELLANA, M., 1996. La crónica de Bibar y la conquista de Chile. *Excerpta 6. Revista Electrónica: www.uchile.cl*

PEASE, F., 1978. *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

---1995. *Las Crónicas y los Andes*. Fondo de Cultura Económica, PUC, Instituto Riva Agüero, Lima.

PLATT, T., 1980. El concepto de *Yanantin* entre los Machas de Bolivia. En *Parentesco y matrimonio en los Andes*, Mayer, E. y R. Borton, Eds., pp. 139-182. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

---1987. Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, pp. 61-132. La Paz: HISBOL.

RANDALL, R., 1987. Del tiempo y del río: El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica. *Boletín de Lima* 54: 69-95, Lima.

REINHARD, J., 1983. Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *Cuadernos de Historia* 3: 27-62, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.

REINHARD, J. Y C. CERUTTI, 2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Llullaillaco. Complejo ceremonial incaico de alta montaña*. Salta: Editorial de la Universidad Católica de Salta.

ROSTWOROWSKI, M., 1981. Mediciones y cómputos en el antiguo Perú. En *La Tecnología en el Mundo Andino. Runakunap Kawsayninkupaq Rurasqankunaqa*. Tomo I, pp. 379-405. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

---2004. Costa Peruana Prehispánica En *Obras Completas III*, Serie Historia Andina 26, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

SALOMON, F., 1985. The Dynamic Potencial of the Complementarity concept. En *Andean Ecology and Civilization*, Masuda, Shimada y Morris, Eds., pp. 511-531. Tokio: University of Tokio Press.

SALINAS, M., 1863. *Impugnación a la cuestión de límites entre Chile y Bolivia*, Sucre.

SANHUEZA, C., 2002. En busca del Gran Mentiroso: Relatos orales, demarcaciones territoriales. El Camino del Inca en el Despoblado de Atacama. *Revista de Historia Indígena* 6: 97-129, Facultad de Filosofía y Humanidades, Depto. de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.

---2004. Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara* 36 (2): 481-492

SANTIBAÑEZ, J. M., 1863. *Bolivia y Chile. Cuestión de Límites*. Cochabamba: Imprenta del Siglo.

SANTORO, C., 1983. Camino Inca en la sierra de Arica. *Chungará* 10: 47-56, Arica.

SINCLAIRE, C., 2004 (Ms). Ocupaciones prehispánicas e históricas en las rutas del Despoblado de Atacama: Primera sistematización. Informe parcial arqueológico, Proyecto FONDECYT N° 1040290.

STEHBERG, R. Y M.T. PLANELLA, 1998. Reevaluación del significado del relieve montañoso transversal de “La Angostura” en el problema de la frontera meridional del Tawantinsuyu. En *Tawantinsuyu* 5: 166-169.

TÉLLEZ, E., 1984. La guerra atacameña en el siglo XVI: Implicancias y trascendencia de un proceso de resistencia indígena en el despoblado de Atacama. *Estudios Atacameños* 7: 399-421, San Pedro de Atacama.

URIBE, M., MANRÍQUEZ, V. Y L. ADÁN, 1999. El poder del inka en Chile: aproximaciones a partir de la arqueología de Caspana (río Loa, Desierto de Atacama). En *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*, Tomo II: 706-722, Temuco.

URTON, G., 1981a. La orientación en la astronomía quechua e Inca. En *La Tecnología en el Mundo Andino. Runakunap Kawsayninkupaq Rurasqankunaqa*. Tomo I, pp. 475-490. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

---1981b. *At the Crossroads of the Earth and the Sky. An Andean Cosmology*. Austin: University of Texas Press.

---1984. *Chuta*: El espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú. En: *Revista Andina*, año 2 (1): 7-43, Cuzco.

VALCÁRCEL, L., 1964. *Historia del Perú antiguo, a través de la fuente escrita (Siglos XVI, XVII y XVIII)*. Lima: Mejía Baca.

VARELA, V., 1999. El camino del Inca en la cuenca superior del río Loa, desierto de Atacama, norte de Chile. *Estudios atacameños* 18: 89-105, San Pedro de Atacama.

VICUÑA, M. 1995. *La imagen del desierto de Atacama (S. XVI-XIX)*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago.

VILCHES, F., 1996 (Ms). Espacio y significación en el arte rupestre de Taira, río Loa, II Región de Chile: Un estudio arqueoastronómico. Memoria para optar al título de arqueóloga, Departamento de Antropología, Universidad de Chile.

----2005 (Ms) Espacio celeste y terrestre en el arte rupestre de Taira. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 10 (en prensa).

VITRY, C., 2000 (Ms). Apachetas y Mojonas. Marcadores espaciales del Paisaje Prehispánico. 1º Jornadas Internas de Investigación y Docencia en la Escuela de Historia, Universidad Nacional de Salta, 12 y 13 de Diciembre.

----S/F. Los Incas y el Paisaje. Organización geopolítica y religiosa del territorio prehispánico. En *www. antropologico. gov. ar*, Museo Antropológico de Salta. Edición Virtual.

ZECENARRO, G., 2001. *Arquitectura arqueológica en la quebrada de Thanpumachay*, Municipalidad del Cuzco, Cuzco.

ZUIDEMA, T.,1964. The Ceque System of Cuzco. *International Archives of Ethnography*, suplemento al Vol. 50, Leiden.

----1966. El calendario Inca. En *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. II, pp. 25-30, Sevilla.

----1974-1976. La imagen del sol y la Huaca de *Susurpuquio* en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco. En *Journal de la Societé des Americanistes*, Tomo LXIII, pp. 199-230, París.

----1989. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. FOMCIENCIAS, Lima.

ZUIDEMA, T. Y G. URTON, 1976. La constelación de la llama en los Andes peruanos. *Allpanchis* 9: 59-119, Cuzco.

FIGURAS



Foto 10: EXPEDICION 1980. Dos hitos indicadores de ruta y entre ellos el CAMINO INCA.

Figura 1a. Hitos semi destruidos ubicados a ambos costados del camino incaico del Despoblado de Atacama (en Niemeyer y Rivera, 1983: 122).



Figura 1b. Hitos ubicados a ambos costados del camino incaico del Alto Loa. Foto: Proyecto FONDECYT N° 1010327.



Figura 1c. Detalle de uno de los hitos de la figura anterior.



13. Well preserved hitos in pairs, on either side of the road north of Catarpe.

Figura 1d. Hitos ubicados en el camino incaico de Catarpe, San Pedro de Atacama (en Lynch, 1995-1996: 199).



Foto 17: ESTRUCTURA 22 en los Llanos de Vaquillas Altas. Hitos señalizadores de ruta.

Figura 2 a. Dos de los cuatro hitos de Vaquillas. Al fondo se divisa el hito del extremo este (en Niemeyer y Rivera, Op. Cit.: 140)



Figura 2b. Dos de los cuatro hitos de Vaquillas (foto: Proyecto FONDECYT N° 1040290)



Foto 18: ESTRUCTURA 22 en los Llanos de Vaquillas Altas. Ampliación del hito central. Hito señalizador de ruta.

Figura 2c. Detalle columna de Vaquillas, en Niemeyer y Rivera, 1983: 141



Figura 2d. La misma columna anterior (foto: Proyecto FONDECYT N° 1040290).



Figura 3. Ilustración de Guamán Poma sobre las *sayhuas* del Inca y los “mojonadores” y “medidores” (Op. Cit.: 324)



Figura 4. Ilustración de Guamán Poma sobre las columnas de los Caminos Reales (Op. Cit.: 326).



Figura 5a. Hito o sayhua de unos 2 m de altura, ubicado en el camino incaico de Río Grande/Río Salado, Atacama (en Lynch, Op. Cit.: 198).



Figura 5b. Hito de similares características ubicado en el camino incaico cercano a Saxamar (Bolivia, aproximadamente en $18^{\circ} 35'$ de latitud sur). En: Lynch, Op. Cit.: 199.



Figura 5c. Hito ubicado al norte de Catarpe, San Pedro de Atacama, a unos 600 km de distancia del anterior correspondiente a Saxamar (en Lynch, Op. Cit.: 200)



Figura 6. Hitos alineados, actualmente casi destruidos, unidos por una hilera de piedras dispuestas en sentido perpendicular al camino incaico del Despoblado de Atacama (en Lynch, Op. Cit.: 200).



Figura 7. Ilustración de Guamán Poma sobre el ritual correspondiente al mes de marzo (Op. Cit.: 214).