

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

El "poder" del Inka en Chile: Aproximaciones a Partir de la Arqueología de Caspana (Río Loa, Desierto de Atacama).

Mauricio Uribe Rodríguez., Viviana Manríquez Soto y Leonor Adán Alfaro.

Cita:

Mauricio Uribe Rodríguez., Viviana Manríquez Soto y Leonor Adán Alfaro. (1998). *El "poder" del Inka en Chile: Aproximaciones a Partir de la Arqueología de Caspana (Río Loa, Desierto de Atacama)*. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/88>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/Br3>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Chileno de Arte Precolombino.
Santoro, C. y P. Siclari
MS Asentamiento y Arquitectura en el sitio arqueológico de Molle Pampa Este: ¿Intención o Azar?. Informe Interno Proyecto FONDECYT 1950961. Marzo 1997.
Schiappacasse, V., V. Castro y H. Niemeyer
1989 Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande. En: Culturas de Chile. Prehistoria, J. Hidalgo et al. (eds.), pp. 181-220. Santiago: Ed. Andrés Bello.
Sutter, Richard

1996 Dental Variation and biocultural affinities among prehistoric populations from the coastal valley of Moquegua, Peru and Azapa, Chile. Tesis doctoral (Ph.D.). Missouri: University of Missouri-Columbia.
Uribe, Mauricio
1994 Cerámica arqueológica de Arica (Extremo Norte de Chile). Primera etapa de una reevaluación tipológica. En: Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena (Hombre y Desierto 9), Tomo II, pp. 81-96. Antofagasta: Universidad de Antofagasta y Sociedad Chilena de Arqueología.

El "poder" del Inka en Chile: Aproximaciones a Partir de la Arqueología de Caspana (Río Loa, Desierto de Atacama).

Mauricio Uribe Rodríguez, Viviana Manríquez Soto, Leonor Adán Alfaro*

Introducción

A partir de una variada evidencia material del *Tawantinsuyu* detectada durante una prospección de la localidad de Caspana, Norte Grande (Adán y Uribe 1995, Adán et al. 1995), planteamos un estudio que se acercara arqueológicamente al fenómeno político representado por la expansión Inca a la región del Loa Superior, en relación al Desierto de Atacama y, en general, al resto del territorio nacional⁽¹⁾. Así, postulamos que el registro de dos sitios habitacionales, característicos de las poblaciones del período Intermedio Tardío de la región (Talikuna y Mulorojte), tres instalaciones incaicas (Cerro Verde, Incahuasi-Inka y Vega Salada), y un cementerio ocupado por ambas entidades (Cementerio de Los Abuelos), configuraban una situación propicia para verificar hipótesis novedosas y tradicionales sobre la expansión incaica hacia estas latitudes y sus connotaciones simbólicas (Adán y Uribe 1999). Basándonos en los restos materiales y ciertos datos etnohistóricos que presentamos en esta ocasión,

creemos que el interés del estado por este espacio fue mayor hasta el ahora pensado, para cuyo dominio habría utilizado ancestrales concepciones andinas, convirtiéndolas en efectivos mecanismos políticos. De acuerdo a ello, resultaría posible evaluar el potencial simbólico del registro material, por lo cual damos una opinión arqueológica sobre este tipo de problemas menos frecuentes, pero igualmente importantes para nuestra disciplina.

La materialidad del Inka

Características

espaciales y arquitectónicas

Cerro Verde. Este se localiza sobre la explanada que se levanta en la confluencia de los ríos Curte y Caspana, cerca de 3 km. al norte del actual pueblo de Caspana y a una altura de casi 3200 m.s.n.m. El sitio se encuentra asociado a la explotación de cobre como lo sugiere el mismo nombre del cerro aledaño y las huellas de

*U. de Chile, U. Academia Humanismo Cristiano y U. Austral.

⁽¹⁾Resultado del Proyecto Fondecyt 1970528-El dominio Inka en las quebradas altas del Loa Superior...

actividad minera hasta tiempos históricos. Pero, además se ligan a él espacios agrícolas cercanos a modo de terrazas o andenerías que también indican una relación con dichas tareas. A lo anterior, por último, se agrega su directa conexión al camino imperial y las obras viales asociadas a éste (p.e., *apachetas*), así como una serie de expresiones de arte rupestre casi demarcando el espacio que rodea al sitio, el cual que se enmarca dentro de la más típica iconografía incaica.

Al contrario de los asentamientos locales construidos en laderas de quebradas, el sitio se edificó sobre un plano natural sin ocupaciones previas aprovechando, al mismo tiempo, un promontorio igualmente plano cuya altura permite tener a la vista casi toda la cuenca del río Salado, afluente del Loa. Sin duda, los puntos visibles más llamativos desde aquí son los cerros y volcanes que se yerguen en todas las direcciones cardinales, así como las vegas de Turi donde se encuentra otro de los sitios más importantes impactados por la expansión del *Tawantinsuyu*, unido a Cerro Verde por el camino imperial que viene desde el norte y se dirige hacia el sur.

Esta instalación incaica se encuentra compuesta por 55 estructuras, la mayoría ordenadas en torno a amplios explazos que forman conjuntos arquitectónicos dispuestos a distintas alturas y separados por rasgos naturales como constructivos. En la parte casi central del Sector Alto se encuentran el *ushnu* o plataforma "piramidal" de dos niveles con escaleras laterales; al oriente de la anterior aparece una compleja estructura residencial a modo de *huasi*, es decir, una habitación compuesta por un muro perimetral con múltiples divisiones internas y, por último, algunas "cajas" de lajas de piedra inmediatamente al norte de ambas construcciones. A los pies de este conjunto, alrededor de 20 m más abajo, se encuentra un sector que se despliega hacia el poniente con otros dos conjuntos de estructuras, separados por un muro de una tercera parte ubicada hacia el oriente. El Sector Bajo-Poniente presenta dos grandes estructuras en forma de U compuestas por recintos de planta cuadrangular (bastante bajos en el conjunto más occidental), y un vano en el centro de cada uno de ellos abiertos hacia el explazo dejado en el medio. Por su parte, el conjunto más oriental posee en el extremo norte una habitación aislada elaborada a la manera del sector alto, mientras que unos cuantos metros hacia el oriente se haya el muro que permite segregar el Sector Bajo-Oriente. Este se haya constituido por una tercera estructura en U orientada hacia el este con recintos abiertos hacia su explazo central, la cual se ubica al norte del sector; en tanto hacia

el sur aparece un último conjunto de recintos desordenados que delatan una construcción más irregular parecida a la local, caracterizada por unidades habitacionales que crecen en torno a un mismo muro.

Otras características arquitectónicas relevantes son el uso de piedra canteada para la construcción de muros dobles con relleno de ripio en el centro, aparejo de aspecto sedimentario, paredes con mortero y/o revoque, la mayoría "a plomo" o a veces levemente inclinadas hacia el interior y algunos cimientos a manera de poyo y, por lo menos, techo a dos aguas en un caso. Todos estos atributos, junto a las estructuras en U o recintos perimetrales compuestos y el *ushnu* son elementos de primer orden del arte constructivo del *Tawantinsuyu* que, por este carácter, requirieron de especialistas que conocen a cabalidad la arquitectura imperial (Raffino 1981). Por lo mismo, como fácilmente se puede apreciar, la definición de los espacios es muy clara al igual que las vías de circulación sobretodo por la regularidad de los conjuntos edificados, el trazado ortogonal de los mismos y cada una de las habitaciones. Casi no se construye con otra forma que no sea la planta cuadrangular y rectangular, ocupando grandes espacios con múltiples divisiones y accesos, todo lo cual demuestra un gran orden o "urbanismo".

Esto también se refleja de cierta manera en las características de la depositación de material mueble y rasgos culturales, señalando claramente las actividades que aquí se desarrollaron. Para empezar el lugar no sólo fue seleccionado por su visibilidad, sino también para verse sobretodo su parte más alta. En las "cajas" de ella se descubrieron plumas y conchas marinas que han sido interpretadas como el producto de actividades ceremoniales (Silva 1979Ms), las cuales habrían tenido como público a la gente que se encontraba en los sectores bajos. En este sentido, el sector alto sería un lugar reservado por su sacralidad lo que podría estar acreditado por la escasez de otros restos culturales y sobretodo de basurales, demostrando así significativas conductas de limpieza. Un comportamiento similar presenta el sector bajo-poniente que en sus dos estructuras en U casi no exhibe materiales, no obstante nos parece que sólo la unidad más oriental pudo servir para recibir a personajes como los que utilizaron la parte alta, ya que las dimensiones de sus habitaciones se acercan más al de una residencia; mientras que el conjunto más occidental sería destinado a almacenamiento debido a el tamaño más reducido y compacto de sus recintos. Con todo, el escaso material presente en ambos aparece muy fragmentado lo que

indica que fue un lugar bastante transitado. En cambio, al este de la muralla o sector oriente-bajo se han detectado fogones, gran cantidad de cerámica y huesos quemados, formando verdaderos basurales. Tal situación marca una notable diferencia con el sector anterior, la cual puede definir este espacio como un importante área de intensas actividades domésticas.

En suma, las cualidades logísticas y en cierto sentido urbanísticas que definen el carácter de esta instalación, parecieran sintetizar el dominio de este territorio por el *Tawantinsuyu*... En primer lugar, porque el sitio se emplaza desplegando los elementos más esenciales y sagrados de su arquitectura. En segundo lugar, porque lo hace casi en el punto de convergencia del abanico de quebradas conocidas como Curte, Talikuna y Caspana afluentes del río Salado, todas las cuales exhiben una considerable extensión de andenerías para cultivos atribuibles a la población local. A partir de ello, concebimos la representación de un paisaje a través del cual fluirían la población y los recursos apropiados por el imperio. Esta manera de ubicarse en el espacio, tendría un análogo en el sitio *Pukara* de Turi donde la arquitectura cusqueña se ubica en el punto más alto del asentamiento y de las mismas vegas de Turi, haciendo confluir simbólicamente hacia ella la población y gran concentración de rebaños que pastarían aquí, señalándonos así que esta práctica sería una política estatal.

Incahuasi-Inka. Este se localiza en la margen sur de la quebrada homónima, unos 8 km. al poniente del sistema formado por el Caspana y a una altura cercana a los 3300 msnm. Incahuasi forma parte de otro sistema de cuencas afluentes del río Salado que desemboca en las cercanías de la localidad de Chiuchiu, no obstante, el camino inca lo une con Caspana. Al mismo tiempo, gracias a él se accede directamente a la mina y las andenerías aledañas al sitio igual que en Cerro Verde. La mina se reconoce por afloramientos de cobre y piques cerca de un kilómetro aguas abajo de la quebrada, tramo a lo largo del cual y ocupando ambas laderas se despliegan campos de cultivos constituidos por andenerías aunque también se aprecian otras obras agro-hidráulicas donde se ensancha el valle. Entre ellas destacan las eras en plano y un gran montículo desde el cual salen canales que regarían algunos canchones y sobre el que hay un especie de caja de lajas de piedra y bastante cerámica fragmentada. Del mismo modo, el sector de la mina o Laguna Verde se ha visto intermitentemente alterado por distintas reocupaciones, razón por la cual es difícil establecer si muchas de las

construcciones cercanas son de la época que nos interesa, aún cuando también se observa cerámica prehispánica en superficie. No obstante, a partir de este punto y hasta el sitio en cuestión se despliega la mayor cantidad de estructuras modo de *collcas* o trojas adosadas al farellón de la quebrada que hallamos visto en la región. Estas son más de 20 y aunque aparecen en ambas laderas, se concentran en el lado oeste enfrentando al sol durante gran parte del día. Pero, es en Incahuasi-Inka donde las mismas se concentran todavía más.

Esta instalación fue ubicada en el punto de contacto entre el farellón y el talud de la quebrada, aprovechando una serie de aterrazamientos preexistentes y el alero de la pared rocosa, contándose alrededor de 34 estructuras, una parte considerable bajo el alero cubierto por diferentes manifestaciones de arte rupestre. Precisamente aquí se encuentran alineadas varias construcciones cuadrangulares con un vano a modo de ventana en el centro, frente a las cuales se ha despejado y aplanado el terreno unos cuantos metros para luego dar paso a las terrazas de trazado más irregular. A ambos lados de estos conjuntos se levantan otras terrazas con muros más altos que las anteriores, donde también se construyeron estructuras cuadrangulares con vano, simples y dobles, que adquieren el aspecto de torreones. En este caso, a diferencia de Cerro Verde, suponemos la imposición de la típica arquitectura ortogonal del Inka sobre la local, de hecho se detectan trojas irregulares un poco más alejadas del núcleo del yacimiento que pueden ser previas a la expansión del *Tawantinsuyu*. Es casi seguro que esta superposición de ocupaciones se remontan a momentos mucho anteriores al período intermedio tardío o preinca según lo delata el material cerámico, lítico y el arte rupestre definido como temprano. Por lo tanto, reconocemos características constructivas radicalmente distintas conviviendo en el mismo espacio, pero dentro de lo cual destaca el patrón foráneo.

Lo anterior se nota desde un principio en el emplazamiento mismo del sitio, es decir, en un punto alto que provee de buena visibilidad y permite ser visto, su orientación al oriente, la cercanía a las áreas productivas, su asociación a la red vial y al arte rupestre, la utilización de aplanamiento y la sectorización de las edificaciones. Esta parece ser mucho más intensa o parecida al sector bajo-oriente de Cerro Verde por cuanto se detecta una importante depositación de material cultural mueble que prácticamente forma un basural que se distribuye a lo largo de las terrazas. Asimismo, hay huellas superficiales de fogones indicando actividades

que no domésticas, en tanto su funcionalidad como lugar de almacenamiento queda evidenciada además de las trojas, por considerables cantidades de restos de maíz, algarrobo y *chañar* conservados frente a las *collicas* del alero.

A dichas características se une la planta cuadrangular y pequeña de una importante proporción de estructuras de aparejo sedimentario y a plomo, la piedra canteada, uso de mortero e inclusive revoque en algunas, especialmente en aquellas del alero, en cuyo interior además se haya iconografía parietal incaica. Sin embargo, están ausentes los grandes explazos, los recintos habitacionales con vano de acceso, los muros dobles con relleno y el techo a dos aguas que tal vez sí estuvieron presentes en el asentamiento más cercano a la mina. En cambio, aparecen las construcciones de estilo local caracterizadas por los aterrazamientos irregulares a rectangulares de paredes bajas, hilada simple y vano de acceso en el lado más corto.

En suma, el sitio reproduce a una escala mucho menor los atributos logísticos y urbanísticos observados en Cerro Verde, pero lo hace con una funcionalidad más precisa aún e incorporando la arquitectura previa. Por último, queremos destacar que nuevamente su ubicación nos sugiere una relación con el movimiento natural de los recursos involucrados, puesto que el sitio se emplaza en el extremo aguas arriba del complejo arqueológico.

Vega Salada. Como Incahuasi-Inka, éste tampoco pertenece al sistema de quebradas del Caspana, sino más bien al que forma el río Toconce otro tributario del Salado. Y como aquél, se ubica unos 8 km. al este de dicha localidad, cerca de un kilómetro aguas arriba del ex-centro minero llamado San Santiago, sobre una explanada de la ladera norte cerca de los 3500 m.s.n.m. Este plano se desarrollaría gracias a un talud bastante suave pero alto de la quebrada en cuyo punto de contacto con el farellón rocoso se apegan las estructuras que componen el sitio, dentro de una especie de anfiteatro natural. Una de las particularidades del lugar es que en algún momento existió un manantial, prácticamente al frente de las construcciones y cuando éstas todavía estaban en uso, el cual dio origen a los pastos que aquí crecen y, por otro lado, permitió el riego de las andenerías aledañas a la instalación. En este sentido, se repite la asociación de los sitios incaicos con campos agrícolas y áreas de explotación de minerales. A ello se une la presencia de un camino, poco explorado hasta el momento pero que podría corresponder a un brazo de la red imperial, el cual conecta directamente a la instalación con la meseta aledaña a través de una bajada artificial

en zigzag. Sin embargo, a diferencia de los otros sitios, se han detectado escasas manifestaciones de arte rupestre las que se restringen a un caso, lejano al sitio y sin características adjudicables al horizonte.

Con todo, el resto de sus cualidades se ajustan al patrón constructivo desplegado por el *Tawantinsuyu* y, en especial, al representado por Incahuasi-Inka. Si bien tiende a ser menos compacto que aquél, se encuentra constituido por 36 estructuras las que se encuentran claramente sectorizadas. En el plano se hayan recintos irregulares a rectangulares alineados en el sentido de la quebrada, intercalados casi en el centro por otro perpendicular a éstos. A diferencia de otros que presentan planta rectangular, sutiles divisiones interiores y muro doble, este último es de claro trazado ortogonal con paramentos dobles elaborados con piedra canteada y relleno, levemente inclinados hacia el interior, con cimiento de piedras a manera de poyo, un vano de acceso en el lado más largo que mira hacia el oriente y, con probabilidad, techo a dos aguas. En cierto sentido, este sector bajo es análogo al de las terrazas de Incahuasi-Inka. Sobre él se encuentran adosadas a las oquedades del farellón rocoso una serie de pequeñas estructuras irregulares y cuadrangulares con vano a modo de ventana hechas con piedra seleccionada o canteada y unida con mortero. Sin duda, éstas nos recuerdan las trojas del alero del sitio anterior, pero el aspecto más irregular y disperso de muchas de ellas nos hace pensar en una reutilización de arquitectura local. No obstante, existen aquellas más cuadradas, así como los torreones que también tienden a emplazarse en los extremos laterales de la instalación. Hacia el nor-poniente se observan los más parecidos a Incahuasi debido a su trazado ortogonal, aparejo sedimentario y a plomo, mientras al sur-este se encuentra otro más semejante a una *chullpa* por su planta subrectangular (*Vid. infra*), aparejo rústico y piedras redondeadas naturales.

La sectorización de actividades también se aprecia en que los espacios laterales siguen manteniéndose limpios quizás por ser ocupados como corrales hasta hoy día, mientras el centro exhibe huellas de intensas labores domésticas capaces de formar un basural y hubo, por ahora, un supuesto almacenamiento en las trojas. Por último, también podríamos caracterizar este yacimiento por la reocupación que hace el Inka del espacio local igualmente manifestada a través del material lítico, cerámico y quizás por el arte rupestre de las proximidades que, como en el caso anterior, nos hace trasladarnos a momentos previos al intermedio tardío. De hecho, no sólo existe una convivencia con la arquitectura local, sino que

ésta fue alterada así como se introdujeron elementos y edificios típicos del *Tawantinsuyu*, aunque de una manera menos radical que en Incahuasi. Posiblemente, esto se debió a que Vega Salada era parte del circuito interno del dominio incaico de este territorio y no se hallaba la ruta principal de la expansión imperial hacia el sur. No obstante, el sitio demuestra el impacto de la política estatal puesto que contiene atributos logísticos y urbanísticos básicos para el funcionamiento de éste, dentro de los cuales no podemos olvidar su emplazamiento a la vista y en un extremo de las áreas productivas, convirtiéndose en un punto nodal de las labores desarrolladas en ellos.

El espacio de los muertos

El cementerio Los Abuelos de Caspana es el cuarto sitio que exhibe un innegable impacto del *Tawantinsuyu*, a pesar de ser uno de los yacimientos funerarios locales más importantes de la región. Este se localiza cerca del Pueblo Viejo o colonial de Caspana, más arriba de la iglesia y del cementerio cristiano asociado, lo cual corresponde a la ladera noreste de la quebrada donde se distingue una serie de grandes peñascos desprendidos del farellón y distribuidos heterogéneamente sobre el talud de la misma a 3250 m.s.n.m. Dichos bloques fueron aprovechados en la construcción de las tumbas, es decir, formaron parte de la estructura de éstas en cuanto se ubicaron bajo su alero, se adosaron a ellas o fueron una parte más de los muros (Ayala 1999Ms). Lo anterior se debe a que las tumbas son verdaderas edificaciones parecidas en forma y técnica a las *chullpa* o pequeñas estructuras con vano a modo de ventana presente en los poblados locales, muchas veces con la apariencia de un torreón. Si bien éstas son análogas a aquellas de las instalaciones incaicas, las identificadas en los poblados y el cementerio locales son de aspecto más irregular y descuidado, pues carecen de las características imperiales. No obstante, todas parecieran cumplir una función básica, esto es, lugares de almacenamiento ya sea de los derivados de la producción económica como de la actividad religiosa donde se encontrarían los muertos. Debido a esta dimensión sagrada de las estructuras sería que en los poblados algunas de ellas actuarían como adoratorios receptores de ofrendas rituales, razón por la cual no les denomina trojas o *colca*, sino *chullpas* (Aldunate y Castro 1981, Ayala 1998).

En el sitio se han diferenciado, por lo menos, cuatro

sectores de noreste a sur-este que hacen un total de 58 estructuras funerarias aéreas, cuyos vanos en general miran hacia el cementerio mismo como a las cumbres de los cerros algunos hasta hoy adorados por las comunidades indígenas (p.e., Morros de Cabor y Chita⁽²⁾). El Sector Sudeste se ubica bajo el camino que asciende al plano que conduce a la aldea prehispánica de Talikuna, presenta escasos peñascos y por lo mismo la menor concentración de tumbas. Lo que podríamos llamar el Sector Central muestra el mayor número de bloques y densidad de sepulturas, abarcando ambos lados del camino mencionado. El tercer sector aparece en el extremo Noreste y exhibe las mismas características del sudeste aunque se localiza sobre el camino. El cuarto aparece a los pies de éste y el sector central, pegado a las márgenes del Pueblo Viejo. También sería un importante lugar de concentración de tumbas, pero sin estructuras aéreas sino subterráneas, por lo cual constituiría otro cementerio (Barón 1979). En cualquier caso, en ambos se aprecia la impronta incaica sobretudo a través de alfarería y metalurgia de esta filiación ofrendada en algunos contextos.

En este sentido, es destacable que lo incas aprovechen las tumbas locales con aleros a modo de cueva provocados por los peñascos y las especies de torreones para enterrar sus propios muertos, los cuales se ajustan a similares estructuras funerarias conocidas en el Cusco como *picullo* y asociadas a la idea de *pacarina*, la cavidad por donde emergieron sus antepasados (Guamán Poma 1983[1615]). Sin duda, ambas sociedades compartían ciertas ideas, por lo menos en cuanto a la muerte se refiere, por lo cual ciertas intervenciones del *Tawantinsuyu* serían más sutiles que radicales, de hecho ésta sería la situación que caracterizaría la presencia incaica en los sitios habitacionales de la población local (Adán y Uribe 1999). Con todo, en el cementerio su expresión en términos de la cultura material mueble es, formalmente, absoluta.

Una síntesis de ello, es sugerida por los mismos individuos enterrados aquí, pues éstos casi no se diferencian del resto en cuanto las particularidades reflejadas por sus restos óseos. A partir de 32 cuerpos, se encuentran representados en partes casi iguales ambos sexos y todas las edades, más de la mitad presenta afecciones bucales, más de un tercio patologías de la columna y otro tanto cuadros poróticos, la mitad de un tercio correspondiente a afecciones osteoartísticas y otra a traumas (Reyes 1998Ms).

Se trata de individuos pequeños ya que los hombres alcanzan una estatura de 160+-3.5 cm y 151+-3.5 las

⁽²⁾Su nombre original sería *Sipitare Tata* y *Sipitare Mama*.

muj
gen
sus
eda
acti
pas
con
pre
mue
ni, p
muc
cua
de l
no e
pob
acc
asp
per
que
seg
biol
esp
Por
la l
del
tan
hip
seg
Al
Co
enc
"ab
una
ext
cuc
cor
un
op
pa
bo
po
rev
cal
su
bo
int
mc
19
se

total de s mujeres, lo cual demuestra su adaptación a la altura. En en general, gozarían de un relativo buen estado de salud, sus patologías derivarían mayormente de la dieta, la s cumbre edad, el sexo y el estrés físico generado por las is por la actividades productivas tradicionales (agricultura y Cabor pastoreo). La mortandad abarca todas las edades, pero amino que con mayor énfasis en la etapa adulto maduro y un leve hispánico predominio de los hombres, en tanto varias mujeres han lo mismo muerto en su etapa juvenil. No se aprecia violencia grupal odríamos ni, probablemente, familiar, pues aparte de ser escasos ímero de muchos de los traumas se asocian a los viejos, por lo o ambos a la cual serían normales. La distribución de patologías dentro aparece de la muestra analizada es homogénea debido a lo que terísticas no es posible establecer jerarquía de personajes o grupos El cuarto poblacionales distintos que, por ejemplo, hayan tenido egado a acceso a una mejor dieta o menos trabajo. Tampoco ería un aspectos culturales como la deformación craneana hacen pero sin pensar en ello, pues las deformaciones anular y tabular lo cual que pudieron ser registradas en un considerable cualquier segmento de la población, aparecen en toda la variedad pretodo biológica mencionada sin concentrarse en ninguna en iliación especial.

vechen Por estas razones, suponemos que la misma gente de cueva la localidad está siendo ocupada en el funcionamiento reones del aparato imperial no sólo como mano de obra, sino justran también a nivel de dirigencia. De acuerdo a ello, Cusco hipotetizamos que algunos son investidos como incas avidad según lo atestiguan sus ofrendas al momento de morir. Poma

Alfarería, piedras y minería

arte se Como en distintas partes del imperio, su cerámica se nsuyu encuentra representada por el típico cántaro de cuello ría la "abocinado" comúnmente conocido como aríbalo que es n los una vasija restringida de cuello muy estrecho y bordes Jribe extendidos; a diferencia de los originales presentan n en cuerpo ovoide a esférico, por lo cual las bases son más ante, convexas que cónicas o apuntadas y, por último, llevan mos un par de asas en arco verticalmente adheridas en lados o se opuestos del cuerpo. De manera ocasional exhiben un des par de protúberos aplicados a ambos lados del amplio os, borde como si cayeran de éste. A parte de esto, no iles poseen ninguna otra clase de decoración aunque sí un tad revestimiento de color rojo, sobre el cual se ha llevado a ías cabo un pulido más bien tosco, que abarca casi toda la de superficie externa y a modo de banda en el interior de la s y boca. En cierto sentido, aún cuando se trata de una clara es intervención, esta industria mantiene la estética simple y as monótona de la alfarería del desierto de Atacama (Uribe 1998, Varela et al. 1991), porque seguramente las piezas se elaboran acá como lo evidencian sus pastas si bien

éstas también sufren cambios.

Algo parecido ocurre con los platos o escudillas tan populares aquí como en el núcleo del *Tawantinsuyu*. Estas son vasijas no-restringidas de cuerpo semielíptico, más anchas que altas, con base convexa y bordes de labios redondeados sobre los cuales puede aparecer una decoración modelada en base a aplicaciones más o menos abstractas que se asemejan a un ave. Al contrario de los aríbalos locales, en este caso es factible encontrar decoración pintada sobre el revestimiento rojo con que también se bañan sus superficies, aunque sus diseños en base a líneas y puntos negros no exhiben la complejidad ni policromía de los cusqueños o de sus otras industrias locales. En cambio, algunas escudillas incorporan una característica decoración de líneas onduladas entre paralelas también presentes en el repertorio incaico, pero aún más populares entre poblaciones del altiplano boliviano y sus alrededores que con anterioridad ya habían sido introducidas a la industria local como una de las únicas expresiones de su tipo. Por el carácter exclusivo de estas vasijas, no sería extraño que fueran depositadas con las ofrendas imperiales. Junto a ellas, se ha registrado una forma prácticamente inexistente en el repertorio original de la zona correspondiente a jarros, los que tienden a hacerse muy populares en esta época. Como los aríbalos, son vasijas restringidas de cuerpo esférico y a veces ovoide con cuello también hiperboloide, pero a cuyo borde se adhiere de manera vertical un asa en arco. En otras ocasiones, ésta puede aparecer emplazada diagonalmente al hombro de la vasija. Las superficies, en cualquier caso e igual que en el resto, están revestidas de rojo y groseramente pulidas. Por último, contamos con otra clase de ejemplares típicos de la alfarería inca como son las ollas con pedestal que son complejas vasijas restringidas de cuerpo ovoide ancho y bajo, borde totalmente inflectado pero corto y una base convexa a partir de la cual surge un pie de aspecto hiperboloide. Como algunos jarros, llevan asa diagonal sobre el hombro y como todos los anteriores, han sido hechas en el territorio en cuestión, tanto por sus pastas como por la aplicación del revestimiento rojo y, en particular, por la ausencia de la decoración modelada que aparece en las del núcleo.

Pero también, estas clases de vasijas tienen expresiones foráneas en términos de materia prima y aspecto. Sin embargo, en ningún caso llegan a tener la representación de las locales que ya es baja, ni podemos asegurar su pertenencia al estilo original del Cusco. En suma, se trata de otras manifestaciones inca-locales. La más clara de

asignar corresponde a la de los centros incaicos del Noroeste Argentino que abarcan de la quebrada de Humahuaca a los valles Calchaquíes, cuyos estilos hemos reunido bajo la denominación Yavi-La Paya, los más conocidos según la información que disponemos para ese territorio. En éste encontramos representados aríbalos y jarros, mientras que en otro estilo de origen aún no identificado faltan aríbalos, pero tenemos jarros y además escudillas, en ambos casos pintados con gruesas volutas en negro sobre rojo. Expresiones aún menores en cantidad aunque mejor definidas y proveniente de lugares más cercanos al núcleo del imperio (altiplano del Titicaca), son fragmentos de escudillas Saxamar o Inca-Pacajes que destaca por dibujos de camélidos esquemáticos como los del arte rupestre. Finalmente, en Incahuasi-Inka hemos identificado la presencia de cerámica tipo Gentilar proveniente de algún punto de los valles occidentales ubicados al norte y sur de Arica.

Excepto por ésta última, en su totalidad dicha cerámica aparece en todas las clases de sitios mencionados hasta ahora, aunque siempre en proporciones bastante menores a la alfarería local, al mismo tiempo, que asociada a ella y mostrando una distribución diferencial en cada uno de los yacimientos estudiados. En el cementerio sus vasijas se concentran en un par de tumbas; en acotados espacios de sus instalaciones se encuentra acompañada del repertorio doméstico local aumentando claramente las vasijas para almacenar como conservar líquidos y permitiendo diferenciar sectores despejados de otros muy trajinados; situación que se repite de manera parecida en los asentamientos de la población original en cuanto se introduce sutilmente en toda la gama de contextos funcionales involucrados en ellos. En este sentido, no sólo notamos un fuerte impacto del *Tawantinsuyu* sobre esta actividad, sino también sobre la población local por cuanto los alfareros de ésta, por un lado, comienzan a reproducir el estilo de la alfarería con el objeto de satisfacer las demandas estatales y, por otro, la misma entra a participar en todas las instancias de la cotidianeidad de ellos. Pero como lo dijimos, se trata de un proceso sutil ya que su cerámica es siempre escasa en relación a la local, por lo cual su valor tuvo que estar relacionado con su exclusividad estilística como numérica. Lo mismo se asocia a las clases de sitios, puesto que Cerro Verde el más incaico de todos, presenta la mayor presencia de esta cerámica y, en especial, Yavi-La Paya de lo cual derivamos otra conclusión: lo más probable es que la incorporación al imperio y su conexión con el Cusco haya sido a través de los centros del

Noroeste Argentino. No obstante, sin violencia ni la implantación de importantes contingentes poblacionales foráneos que igual llegaron desde distintos puntos del *Collasuyu*, pero fue la gente del territorio en cuestión la que pasó a formar parte de la estructura del imperio. Por su parte, el trabajo de la piedra a través del material lítico también permite establecer, inclusive de manera aún más clara, la existencia de una industria local a partir de la cual se satisfacen los requerimientos imperiales. Sin duda, esta actividad no tiene la representatividad ni especialización de épocas anteriores a la estudiada debido a que la caza (observada en varios de los sitios estudiados), a la cual se asocia tradicionalmente dicho instrumental, ha dejado de ser el motor económico de la sociedad. Por lo mismo no existe continuidad en las cadenas de producción, uso y descarte de los artefactos, notándose una depositación secundaria en cuanto el material se descarta del mismo modo que ha llegado al sitio, pues ha sido tallado fuera de éste (Carrasco 1998-99Ms).

No obstante, destacan las palas líticas asociadas a desechos de lascas secundarias, primarias y microdesechos de andesita correspondiente a su materia prima, quedando fuera los momentos de extracción, selección y elaboración de las mismas. Algo parecido ocurriría con los instrumentos de molienda, por lo cual se puede afirmar que las labores económicas se centran en la producción agrícola como lo evidencia el despliegue de andenerías y la dieta de la población local. En particular, los sitios incaicos no sólo dan cuenta de una concentración de éstos artefactos, sino además un evidente y continuo reavivado de las hojas de las palas. Por su parte, los poblados locales se distinguen por otros materiales como obsidiana, cuarzo, malaquita molida y una que otra punta de proyectil aunque en proporciones verdaderamente irrelevantes. Con todo, esta producción implica que las materias primas son autóctonas a los sitios, excepto por los trozos de mineral de cobre provenientes de las minas aledañas. Estas mismas indican un espectro litológico substancialmente similar en tanto los instrumentos una variación poco significativa, por lo cual se desprende un alto grado de afinidad cultural que, debido a una depositación de tipo secundaria, incluso tendría que ver con el uso de las mismas canteras y hasta de los mismos talleres.

Las tareas, en definitiva, son productivas y domésticas en tanto se relacionan con la labranza y molienda como en todos los asentamientos de la población local, si embargo, con la expansión del *Tawantinsuyu* en sus instalaciones se aprecia una concentración de las palas,

su uso y mantención, lo cual aumenta en relación a los instrumentos de molienda. En tanto, en Cerro Verde se agrega un hecho aún más inusual, puesto que aparecen machacadores de granito que, casi sin duda, tuvieron que ver con el chancado del mineral de las minas explotadas. Estos también podrían estar presentes en Vega Salada por la aparición de granito, aunque aquí además destacan los pulidores de cerámica que se pueden relacionar a la producción alfarera inca-local, en tanto en Incahuasi lo hacen abundantes yacimientos de arcilla que pudieron estar relacionados con la misma. Dejando esto de lado, pensamos que en Cerro Verde pudo confluir el proceso metalúrgico, cuya materia prima provenía de las distintas minas de la localidad, habiéndose ocupado para su extracción las mismas palas ocupadas en la agricultura y por ello su concentración en los tres yacimientos.

La minería, por lo tanto, se vuelve una actividad importante del Inka más allá de los objetos formatizados producidos por ella. Sus sitios están construidos en las proximidades de minas de cobre, las cuales son de pequeñas dimensiones y exposición superficial, aún cuando se reconocen laboreos en profundidad por medio de piques (que incluyen las labores modernas). Los yacimientos son de forma irregular, mantiforme y del tipo vetas (tabulares). Los minerales están constituidos fundamentalmente por crisocola, azurita, malaquita y atacamita, acompañados de cuarzo, calcita, limonitas y óxidos de manganeso (Díaz 1998Ms). Estos materiales a su vez se encuentran en los sitios arqueológicos en forma de chancado, a lo que hay que agregar la presencia de material escoráceo en la quebrada de Incahuasi. Asimismo, se recolectaron dos piezas de metal, de una tumba en alero rocoso asociada a Cerro Verde y de una *collica* de Incahuasi-Inka. La primera es de textura laminar, hecha de óxidos de hierro o manganeso; en tanto, la otra es más bien maciza y contiene cobre y otros minerales no determinados (*Op. cit.*). En definitiva, existe toda una industria metalúrgica en estos asentamientos que se reconoce desde la etapa extractiva, pasando por una de chancado, hasta la de fundición (aún cuando falta detectar los hornos precolombinos o *huayras*), cuyos productos parecen haber estado dirigidos a la actividad ceremonial o religiosa como lo sugiere la presencia de artefactos en las sepulturas aisladas como en el cementerio local. De hecho, en este último se haya una considerable cantidad de ellos correspondientes a prendedores o *topus*, alfileres, campanillas, cajitas y otro

adornos, varios de los cuales seguirían produciéndose hasta épocas coloniales.

No se puede dejar de considerar que la abundancia de materia prima en todos los sitios, es decir óxidos de cobre, pudo estar relacionada con una actividad artesanal previa ya sea para objetos ornamentales, por ejemplo cuentas, como para eventos ceremoniales locales (malaquita en *chullpa* y tumbas). No obstante, las piezas halladas en las instalaciones incaicas indican un importante grado de desarrollo metalúrgico, corroborado por la textura de las piezas que dan cuenta de técnicas de tratamiento diferente para cada uno de los artefactos manufacturados. Unos confeccionados con molde para el vaciado de material fundido, otros donde éste mismo es trabajado con golpes de martillo, aparte de tener conocimientos sobre el tratamiento de los distintos minerales que constituyen dichas objetos (*Op. cit.*).

Quizás, el caso de la minería sea una de las expresiones más radicales de la intervención del *Tawantinsuyu* en términos tecnológicos y económicos, al mismo tiempo que restringido sólo a ciertos ámbitos de sus requerimientos a diferencia de los que ocurre con la agricultura, la alfarería y el lítico que atraviesan todos los aspectos de la vida de las distintas gentes de aquella época. Indudablemente, tuvo un carácter exclusivo así como las personas que lo portaron objetos de metal.

El camino y otras huellas

Resulta evidente que los sitios de Cupo, Turi, Cerro Verde, Caspana e Incahuasi se hayan unidos en una dirección aproximada NW-SE por la ruta principal del *capacñan* o *incañan*. Por medio de largos tramos este camino "real" atraviesa una geografía de quebradas altas, entre los 3250 y 3500 m.s.n.m., caracterizada por distintas clases de suelos como arenales, rocas (ignimbritas) y una combinación de ambos en el caso de las superficies areno-pedregosas (Varela 1998Ms).

En ninguno de estos tramos el despeje de piedras significó la construcción de muros laterales o la creación de un demarcador, excepto por el lineamiento dejado al ser removidas y tiradas lejos de los bordes tal cual se ha registrado en otras partes del desierto de Atacama (Hyslop y Rivera 1984, Niemeyer y Rivera 1983). No obstante, existen otros elementos formales de construcción que pueden ser adjudicados, aunque todavía con cierta reserva, a obras de ingeniería incaica como muros de retención-contención, empedrado, bajada en zigzag y escalera⁽³⁾. Las últimas, en especial los

⁽³⁾ Este se debe a que estructuras como éstas no sólo son usadas, sino también reproducidas etnográficamente.

zigzag, son las dos formas más comunes de encarar las pendientes de gran inclinación como aquellas de las quebradas de este territorio, las cuales hemos registrado en las cercanías de Cerro Verde, Incahuasi-Inka y en la misma bajada a Vega Salada y el cementerio de Los Abuelos. Dichos elementos existen preferentemente en caminos sin otras construcciones, pero en aquellos combinados con pendientes laterales se han creado muros de contención como en las proximidades de Cerro Verde, tramo llamado Tchapolkolo, donde esto se hace aún más necesario debido a un sustrato rocoso (Varela 1998Ms). Ahora, estructuras asociadas a la obra vial son las *apachetas* o amontonamientos de piedra, señalizadores del camino observados en los alrededores de Turi, la confluencia de los ríos Salado y Caspana e igualmente en Cerro Verde e Incahuasi. En todos ellos, del mismo modo, aparecen pequeñas construcciones a modo de muros o *pircas* en forma de U y "en coma" que seguramente fueron utilizadas como alguna clase de refugio o posta, es decir, *chasquihuasi*... En nuestro caso, son recurrentes en el tramo Caspana-Incahuasi aún cuando los muros no exhiben doble hilada y la depositación de materiales es casi nula así como poco diagnóstica, a diferencia de lo que ocurre en el Salar.

En especial, las diferencias depositacionales hacen pensar que la distancia entre los sitios incaicos detectados en la localidad, la cual se puede recorrer fácilmente en una jornada, podría explicar la ausencia de más atributos definitorios de la filiación de estos caminos con el *Tawantinsuyu*. Pero, al mismo tiempo, los tramos reconocidos ayudan a documentar su dinámica vial al interior de una importante unidad poblacional como la del curso superior del río Loa, aparte de su histórica conexión con el altiplano sur-boliviano, el Salar de Atacama y a través de éste con el Noroeste Argentino. Prácticamente, las rutas pueden ser representadas como un huso generado por las conexiones entre los sitios del Salado, el cual pende y deriva de un hilo correspondiente a la vía longitudinal principal. Así, el Inka aprovecha y consolida un sistema preexistente dado por una larga historia de tráfico caravanero entre esas distintas regiones (Núñez y Dillehay 1995). Sin duda, ésta es otra expresión de su total dominio del área pues a través de él refleja la dinámica administrativa del imperio, ya que a lo largo de la ruta son incorporados los centros de explotación agrícola, minera y la población local involucrada.

Pero la huella de su paso no sólo se detecta en la ruta de la expansión, sino también en las marcas dejadas por su arte rupestre. Existe una proporción considerable

de representaciones parietales asignables al período en cuestión en distintos sectores de la región como alrededor de los sitios mismos; práctica conocida, pero casi dejada de lado por la población local. En cierto sentido, ella se convierte en un "emblema" de la presencia del *Tawantinsuyu* del mismo modo que en Bolivia, Argentina y el resto del Norte Grande del país (Vilches 1997Ms). Estas representaciones comprenden principalmente camélidos de tipo rectilíneo, acompañados por un número menor de figuras humanas y geométricas, todas ellas elaboradas en diversas técnicas y emplazadas en distintos lugares aún cuando el soporte siempre es rocoso (*Op. cit.*). Los animales están contruidos mediante líneas rectas produciendo un claro efecto de rigidez y esquematicidad, unos grabados con surco fino y otros pintados en colores blanco, negro o rojo. Algunos, tal vez más tardíos, fueron hechos mediante áreas cercanas a cuerpos geométricos regulares, pero igualmente rígidos, esquemáticos, grabados, pintados e incluso pictograbados (amarillo). Muchas veces forman verdaderas hileras, en ocasiones unidos a la altura del cuello y el lomo por una línea diagonal, por lo cual han sido interpretadas como caravanas de llamas. En otros casos, se representan camélidos pequeños bajo otros grandes al modo de un tradicional mito andino conocido como *yacana* (*Op. cit.*). Asociados a ellos aparecen intercaladas las figuras geométricas en su mayoría grabadas, pero también pintadas; correspondientes a puntos, anillos simples, concéntricos y cruces de lados iguales con círculos. Asimismo, junto a algunos, en especial los que forman caravanas, se encuentran figuras antropomorfas esquemáticas con tocados en la cabeza entre los que destacan adornos con forma de medialuna o radiados, tanto grabados como pintados.

Por último, otra expresión de arte rupestre inca corresponde a las maquetas hechas en grandes bloques de piedra que reproducen una verdadera escultura de lo que parecieran ser las terrazas de cultivo y sus canales a través de intervenciones profundas sobre la roca. No obstante su escasa cantidad, a partir de ellos se mantiene el patrón estético imperial por cuando éste tenía que ver con la selección de los paisajes, generalmente compuesto por grandes afloramientos rocosos así como las oquedades en ellos a modo de aleros, piques y cuevas. Por lo mismo, no es de extrañar que en la localidad este arte se localice en tales accidentes como son los piques y bloques erráticos de los alrededores de Cerro Verde y en el alero de Incahuasi-Inka, los cuales eran considerados y convertidos en verdaderas *huacas* o lugar de adoración por los cusqueños. A esto se suma,

su aparición en sitios ocupados por estilos generalmente anteriores, por lo cual pueden ser adscritos a la categoría de lugares antiguos los que también pasaban a formar parte de las prácticas religiosas imperiales. Todo esto en conjunto nos sugiere la apropiación simbólica del paisaje natural y cultural del territorio que en la actualidad todavía se reproduce, por ejemplo, en el culto a los cerros que las poblaciones indígenas asocian a agua y riqueza.

Un acercamiento

desde la Ethnohistoria

A partir del registro material descrito se inició, desde la ethnohistoria, un análisis de su potencial simbólico, con el objetivo de enriquecer las "lecturas" acerca de la presencia incaica en la zona de estudio y establecer

posibles asociaciones entre términos, materialidades y categorías de pensamiento andino que estuviesen presentes en esas expresiones o palabras. Asimismo, la idea fue integrar metodologías arqueológicas y etnohistóricas, intentando establecer un "diálogo" entre diversos tipos de "documentos-monumentos". Con este propósito, el trabajo se orientó a seleccionar del registro material los términos simbólica y ritualmente más significativos, y de los cuales se pudiera realizar un análisis en el contexto de la presencia del *Tawantinsuyu* en el área de estudio. De este modo se derivó en el término *Ylla*, el cual se trabajó en profundidad y sus múltiples significados, cualidades y contenidos, en tanto expresión y como parte de otros términos. Un ejemplo de ello, se consigna en la siguiente tabla.

Así, por medio de éste se ha intentado establecer la

Quechua (Q) / Aimara (A)	González Holguín (Q)	Bertonio (A)
<i>Ylla</i> (Q) <i>Illa</i> (A)	Piedra vezar (631) La piedra vezar grande, o notable como un huevito, o mayor, que la trayan consigo por abusión para ser ricos y venturosos (367)	Piedra baazar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros (173)
<i>Ylla</i> (Q) <i>Illa</i> (A)	Todo lo que es antiguo de muchos años guardado (367)	Cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa, como Chuño, Mayz, Plata, Ropa, y aun las joyas &c. (173)
<i>Illa tanca</i> (A)		Sombrero guardado así, de sus antepasados &c. (173)
<i>Illachasitha</i> o <i>Illachantasitha</i> (A)		Guardar así (173); atesorar
<i>Huacca collque churascca ccolque</i> , o <i>ylla</i> (Q)	El tesoro (165)	
<i>Ylla colccacolcca</i> (Q)	Las troxes del Inga, tesoro para la guerra (287)	
<i>Yllayoc runa</i> (Q)	El hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro (366)	
<i>Illa kancha</i> (Q)	El patio o corral de cosas antiguas de muchos años guardadas (49, 367)	
<i>Huaci ccayllalla</i> (Q)	Muy junto a casa y los confines o terminos o alrededores (169)	
<i>Ceqqueylla ceqqescapinta napak</i> (Q)	Debuxo (488)	
<i>Yllaycuna</i> o <i>canchaycuna puncco</i> (Q)	Ventana de luz (295)	
<i>Zaraila</i> (Q)	Luz del maíz, lo que causa la multiplicación del maíz (155)	
<i>Illapa</i> (Q) <i>Illapu</i> (A)	Rayo, divinidad identificada con Santiago, nombre de persona yllapa (149)	Rayo o trueno (173)
<i>Illapuatha</i> (A)		Embiar el rayo del cielo, hazerle caer, es propio de Dios (173)
<i>Illapa</i> (Q)	Difunto, momia de un Inca (159)	
<i>Illapa Kancha</i> (Q)	Patio del Rayo, templo del Rayo, cementerio de los Incas muertos (150)	
<i>Illapa Puma Wari Wira Qucha</i> (Q)	¿Antepasado Piedra Animada Puma Rayo? (150)	

relación con categorías y arquetipos del pensamiento andino que estuvieran directamente relacionadas con la imagen del mundo que los incas construyeron y expandieron hacia distintos puntos del imperio, específicamente en relación a su presencia en el Loa. Los significados utilizados para los términos seleccionados en general y para la expresión *Ylla* en particular, proviene de la labor de recopilación realizada fundamentalmente por los jesuitas, en el colegio de la orden en Juli, desde fines del siglo XVI y principios del siglo XVII, a partir del trabajo con informantes que preservaron cierta memoria y saber, a través de la tradición oral y otras técnicas de registro y memorización. Los jesuitas recopilaron fundamentalmente la cosmovisión de la élite indígena tanto incaica -o vinculada a ella- como aquella preservada por los dirigentes locales y conocimiento reservado a grupos de especialistas. Junto a esto, realizan una vasta labor etnográfica, observando y recopilando significados entre los pobladores no ligados a los círculos de poder, por lo que contamos con cierto grado de diversidad en las visiones de lo que "es ser andino". Pensamos que en el análisis del significado de los términos seleccionados está la posibilidad de captar percepciones incaicas y aimará del mundo (entre muchas otras), así como también percibir las distintas formas que tenían de concebir y preservar su memoria y el pasado, a pesar del "filtro" que implica todo acto de traducción al recrear una imagen del mundo bajo los preceptos propios, que en el caso de estos religiosos estaba destinado fundamentalmente a una labor misional y evangelizadora. Sin embargo, creemos que en estas expresiones es posible percibir un subtexto referido a prácticas culturales, simbólicas, rituales que se constituyó en nuestra materia de análisis. Por lo anterior, hemos validado los "vocabularios" como una de las fuentes históricas fundamentales en el análisis de significados, ya que pensamos que a través de ellos es posible percibir los principios que modelaron la(s) concepción(es) inca de la vida. Así como también la persistencia de una cosmovisión andina o de prácticas culturales que podríamos denominar "atávicas" y que involucraban a las poblaciones andinas en general, expresada de diversas maneras y con diversos grados de readecuación. En este mismo sentido, en los vocabularios están presentes mitos, costumbres,

instituciones, etc., por lo que es factible acceder a través de la lengua a una diversidad de categorías de pensamiento y saberes.

Como fuentes secundarias se ha incorporado en la búsqueda de significados y cualidades o contenidos, trabajos de investigación contemporáneos, además de las crónicas y la información etnográfica disponible sobre el área y el tema, con el objetivo de establecer la profundidad y persistencia de su utilización, también los cambios y readecuaciones de tales significados en los distintos momentos históricos en los cuales se han desplegado sus contenidos. Lo anterior, ha sido una oportunidad para hacer desde la arqueología, la antropología y la etnohistoria, nuevas preguntas y nuevas lecturas a estas "viejas" fuentes.

Cualidades y atributos contenidas

en la expresión Ylla o Illa⁽⁴⁾.

Uno de los elementos constitutivos del pensamiento andino es que los hombres y sus obras se enlazan directamente con el mito, entonces en la imagen que trazan de su historia los incas hay una fuerte conexión entre hombres y dioses que podríamos denotar como una "permeabilidad" entre lo sagrado y lo humano. En este ordenamiento dioses, plantas, cuerpos celestes, animales y hombres entran en una serie de relaciones recíprocas y complementarias, donde el accionar humano es en cierta medida un reflejo del ordenamiento cosmogónico. Y, es en ese contexto donde el término *Ylla* adquiere una multiplicidad de significados, cualidades y atributos, ejercicio analítico que ahora desplegamos para generar nuevas reflexiones y maneras de aproximarse a la problemática que trabajamos.

Lo antiguo, lo atesorable "de muchos años guardado", que provee "riqueza y ventura". El término *Ylla* tiene dos acepciones principales que están directamente relacionadas, tanto en quechua como en aimará, de las cuales es posible establecer diversas asociaciones y significados siendo además utilizado como parte de otras palabras que contienen en sí los atributos de la expresión y que remiten una pluralidad de significados.

Una primera acepción general es aquella que la asocia con los antepasados, los tesoros, lo antiguo y los

⁽⁴⁾ *Ylla* es el término en Quechua e *Illá* es el término en Aymará, llama la atención constatar que en ambas lenguas se escriba prácticamente igual, lo que estaría remitiendo a dos posibilidades: la primera relacionada con las traducciones que los jesuitas realizan en sus vocabularios y que tal vez uniformaron algunos términos que eran de una gran importancia para los andinos que hablaban en una u otra lengua; la segunda posibilidad se refiere al hecho de la importancia de la expresión a nivel general en el mundo andino y no sólo para los quechuaparlantes.

"antiguos", que es necesario conservar y guardar "por muchos años" para obtener "riqueza" y "ventura". Es el prestigio de algo antiguo, conservado y guardado que puede ser también utilizado como provisión, relacionándolo directamente con la "riqueza" en términos andinos: como *chuño*, maíz, plata, ropa, etc., y que además en contextos "sagrados" cumplen un importante rol como ofrendas, como aquellos alimentos de los dioses que establecen un vínculo con el ámbito cotidiano. Al analizar todos los términos seleccionados, encontramos que todos aquellos que contienen el término *ylla* o *ylla* están asociados con esos atributos y poderes, por ejemplo, *Illachasitha* palabra aimará que contiene el doble significado de guardar y atesorar, o *Yllayoc runa* en quechua que define al "hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro".

Asimismo, *Ylla* se materializa en la "piedra bezar", llamada también *ylla*. Son concreciones calculosas que se forman preferentemente en el estómago de los "carneros de la tierra", siendo los más preciados los de vicuñas y luego los de las llamas, proveyendo "riqueza" a quién la lleva en tanto abundancia, ventura y protección. Es interesante la relación que se establece aquí entre los poderes de la *Ylla* como proveedora de riqueza y protección, y el hecho de que se origine en uno de los bienes más preciados por las sociedades andinas: los camélidos. A su vez, las *ylla* podían ser pequeñas "esculturas" con la forma de *llamas* o *alpacas* representando a los ejemplares con mejores condiciones para la reproducción que eran depositadas en las fuentes de agua para lograr el incremento y bienestar de los ganados (Flores 1992). Estas eran profusamente utilizadas en el Cusco estableciendo una interesante relación entre las fuentes de agua (consideradas *guaca*), el ganado y la posibilidad de abundancia y riqueza.

Las *Ylla* también pueden ser cualquier cosa "piedra o metal" tocada por el agua lluvia (Cobo 1964[1653]), considerada como enviada del rayo y por ende, con sus atributos y poderes. Estas *Ylla* eran llamadas también *conopas*, son objeto de "adoración" como las "guacas" y eran heredadas de padres a hijos, siendo utilizadas en el rito íntimo de cada familia "a ciertos tiempos del año y cuando están enfermos o han de hacer algún camino o dan principio a las sementeras" (Arriaga 1968[1621]: 204). En cuanto proveedoras de "ventura y riqueza", eran a su vez atesoradas y pasaban de generación en generación para proveer de protección a la unidad doméstica y a las acciones que sus miembros emprendían. Una de sus características esenciales es que estas *Ylla* circulaban en distintos niveles del mundo

andino, en aquellos más o menos privados y más o menos cotidianos. Lo interesante es que dichos objetos, sean "piedra bezar", *conopas* o cualquier cosa tocada por el rayo y descubierta por la agua lluvia, posee los atributos a manera de talismán, por lo cual se pueden llevar sus cualidades y atributos permanentemente y a su vez se convierten en sí en objetos atesorables, antiguos, conservables.

Ylla como deidad proveedora de poder y protección a los hombres y sus obras. Uno de los ámbitos más interesantes en el que encontramos el término que estamos analizando es el sagrado ya que, *Ylla* está directamente relacionado al poder divino de los "dioses" andinos y es el nombre o denominación que los incas daban a una de sus deidades principales, siendo *ylla Tecce* la "luz eterna" (Anónima 1968[1608]), creador del sol, de la luna, las estrellas, el cielo, la tierra, los hombres "y señor de todos los demás dioses" (*Ibid.*: 158, 168). Los cusqueños establecen una relación directa entre el poder que ellos ejercen e *ylla Tecce*, ya que éste es el encargado de "guardar" el *Tawantinsuyu* y todo lo que para el Inka era sinónimo de "tesoros": tierras, lugares de almacenaje, maíz, ropas, vajillas, armas; atesora y guarda todo lo que en él se genera y contiene, a nivel público y doméstico.

Además, en el momento de la cosecha y de manera anual, en el Cusco o para aquellos lugares que estaban muy lejos "en lo mejor de la provincia", se renovaban los lazos de "obediencia" establecidos con *ylla Tecce Viracocha*, las otras deidades principales, las "guacas" y el Inka, ocasión donde se rearticulan las relaciones de reciprocidad a través de la redistribución simbolizada en un "banquete" y "presentes cada uno con su altar sembrado de oro y plata y piedras preciosas y flores ..." (*Ibid.*: 173). Se establece entonces una relación directa entre el dios principal que provee luz, vida, riqueza y protección, y todo lo que esté bajo el poder del Inka, quién contiene a su vez los atributos de *Ylla*, en tanto personaje sagrado o *guaca* que tiene la capacidad de dialogar con otras divinidades (Pease 1995).

Ylla como Illapa o el poder del rayo. Asimismo, *Ylla* aparece asociado a otra de las deidades más importantes de los Andes: el Rayo o el trueno llamado *Illapa* o *Illapu*, ocupando un lugar privilegiado entre los dioses andinos después de *Viracocha* y el Sol o *Inti*. Esta deidad tenía la capacidad de proveer vida ya que era la responsable de producir la lluvia, de evitar el granizo y las heladas y por ende está directamente relacionada con la agricultura y la ganadería. A su vez, de *Illapa* dependían una serie de elementos asociados a la lluvia: el relámpago, el arcoiris,

las tempestades, el viento, etc., teniendo una fuerte conexión con el "león" o *koa* "felino mítico que se desplaza por los aires, entre nubes, cerca de los ojos de agua o manantiales, lanzando rayos por los ojos, produciendo truenos y desplegando el arcoíris, y que posee poderes análogos a *Illapa*" (Castro, V. 1997: 221). No podemos dejar de mencionar el hecho de que en los distintos *suyus* del imperio existieran *guacas* y adoratorios a *Illapa* al cual se le pide por la "salud del Inka" y por la lluvia para obtener buenas cosechas, siendo estos lugares en su mayoría fuentes de agua o manantiales a los cuales se les ofrenda principalmente *mullu* (*Ibid.*: 170 y ss.).

Tanto "adoratorios" como *guacas* tienen "especialistas" que tienen la capacidad de comunicarse directamente con *Illapa* ya que son elegidos entre aquellos que nacían en el campo un día donde se producían rayos o truenos y eran llamados *Libiac* o *pauilla* (Arriaga *op. cit.*, Cobo *op. cit.*), posiblemente porque este niño había recibido los poderes y cualidades de *Illapa*.

Ylla como opuesto complementario. *Illapa*, además era un "dios general" y tenía tres nombres muy sugerentes, el primero y principal es *chuquiilla*⁽⁵⁾ o resplandor de oro, el segundo *catuilla* y el tercero *intiillapa*, existiendo en todo el *Tawantinsuyu* "imágenes, *guacas* y adoratorios" a los cuales se les ofrendaba y hacía sacrificios (Cobo 1964[1653], cf. Guaman Poma 1993[1615]). Aquí, nuevamente aparece la idea de *Illapa* como el protector y proveedor de riqueza del Inka a través de *Intiillapa* o "trueno del sol", el cual es mencionado como uno de los "ídolos" más importantes que simbolizaba "riqueza, poderío, fuerza" y al cual se le hacían sacrificios para "conservar la fuerza del Inca y que no se disminuya su imperio", además de estar emparentado directamente con el *Ynca Yupanqui* quien lo tomo como *gauque* o hermano (Cobo *op. cit.*: 170). A través de las ofrendas se revitalizan las relaciones de reciprocidad y complementariedad entre dioses e incas, reafirmadas además en una relación de parentesco ritual con *Intiillapa*, relación en la que también se expresaría la dualidad de la oposición y la complementariedad.

Esta relación entre *Illapa* y la capacidad de otorgar fuerza, poderío y riqueza a quien detenta el poder es anterior al Inka, ya que según la sucesión de humanidades míticas planteada por Guaman Poma, dentro de la "generación y casta" anterior a ellos, se menciona a *Illapa Poma Uariuiracocha* y a *Illapoma* como unos de los "reyes y emperadores sobre los demás reyes"

que en el tiempo de los "ingas" pasan a ser sus segundas personas, debido al poder que detentaban (Guaman Poma *op. cit.*: 60). Es muy sugerente el hecho de que entre estas segundas personas, algunas se nombran como *Illapa Poma*, ambos nombres con un profundo y fuerte contenido ritual y simbólico, además de una serie de atributos y cualidades que también otorgaban y validaban su poder. Estos personajes son sacralizados también a través de sus nombres y de las cualidades que éstos contienen, son la personalización del poder del rayo y el "león" o *puma* (González Holguín *op. cit.*, Bertonio 1984[1612]), ambos personajes asociados al plano celeste y terrestre y vinculados al poder de creación y dadores de vida, a través de la lluvia, el trueno y el rayo. Esto nos entrega valiosos elementos referidos a que la validación del poder de los líderes étnicos, curacas o segundas personas y su vinculación con el Inka, radica en el hecho de que es una selección ritual (Pease, *op. cit.*), y que ésta responde también a un equilibrio entre los poderes simbólicos que cada uno detenta. Esta relación de opuestos complementarios también se daba cuando nacían hijos del "mismo vientre" uno de los cuales era llamado *curi* (o mellizo), o "hijo de *Illapa*" (*op. cit.*), denominación que también se le daba a un niño cuando nacía con algún defecto físico, lo que era considerado como una expresión de los atributos de *Ylla* a la vez que se establecía una relación entre el poder que otorga el sol o *curi* (oro) e *illapa* o el rayo.

El Inca difunto como Illapa. Una de las relaciones más interesantes que se establece entre *Illapa* y el Inka, por la riqueza, potencial y eficacia simbólica que encierra, es la de nombrar a las momias de los incas difuntos como *Illapa*, ya que se personifican en la figura de aquellos todos los atributos y significados de *Ylla* e *Illapa*: conexión con los antepasados, la riqueza, la idea de atesorar, guardar cosas preciadas, proveer, etc. En ese acto de nombrar se establece a nivel simbólico una conexión con lo antiguo, que hay que atesorar y que a su vez es sagrado, adquiriendo todos las cualidades y atributos que posee el rayo asociado al hecho de proveer vida y luz, y potenciando el poder del Inka que de por sí es un personaje sacralizado. Los incas difuntos o *Illapa* tienen un lugar específico en el Cusco llamado *Illapa Kancha* o patio del rayo, templo del rayo, cementerio de los Incas muertos (Guaman Poma *op. cit.*), lugar con gran poder e importancia en la traza simbólica del espacio.

Ylla como parte de una geografía sagrada. Tanto *Illapa*

⁽⁵⁾ *Chuquiilla* es el nombre dado a Venus como lucero de la tarde, simbolizando también la lanza.

segunda (Guama no de qu nombre profundo una ser gaban alizados alidades al poder op. cit. ados a reación no y a ridos a uracas radica e, op. entre Esta daba uales cit.), ando rado que a el más por ra, no os in r, e n s como *Illapa*, tienen una expresión material de su potencial simbólico, pues percibimos que están asociados a la construcción andina de una imagen del mundo, que Pease denomina como una "geografía sagrada" o una traza simbólica del espacio (Pease, *op. cit.*: 272). El hecho de que el término *Ilia* esté asociado o forme parte de los nombres de ciertos lugares tiene un significado importante, ya que se constituyen en puntos de referencia sagrados. Así sucede con el nombre de *Illauaci* o *Illauasi*, que además de significar el lugar donde se guardan los tesoros, o como "Casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla" (González Holguín 1952[1608]: 367), es nombrado por Guaman Poma como uno de los "mojones" o límites puestos por Topa Ynga (*Op. cit.*), y como un "tambillo" existente en el camino desde Lima hacia Guarochiri y Quito (*Ibid.*: 885). Otro ejemplo de lo anterior es el *llacancha* que entre los lugares rituales de todas "las villas aldeas y pueblos de los reinos del ynga" (*Ibid.*: 255), es uno de los más destacados, dando cuenta de una realidad simbólica sugerente ya que, al concebir el Cusco como centro del mundo que es repetido ritualmente en cada uno de los centros administrativos que los incas construían, se repetía ritualmente dicha unidad (Pease *op. cit.*: 280).

Lo mismo percibimos en un "plano" de la ciudad del Cusco (Guaman Poma *op. cit.*: 855), donde se menciona el *llapacancha*, como uno de los lugares destacados en esta traza simbólica del espacio y en este caso asociado directamente con el lugar donde están enterrados los gobernantes, siendo a la vez el templo y patio del rayo, constituyendo una trama de múltiples significados y símbolos. Son espacios sacralizados que simbolizan ciertos elementos constitutivos del mundo andino en una materialidad que representa la presencia del Inka en ese sitio. Quizá uno de los más sugerentes que se da en esta traza simbólica del espacio andino, es la relación que se podría establecer, a nivel propositivo, entre el templo del rayo o patio de los incas difuntos llamado *llapacancha* y el templo del sol o *Curicancha* que en el Cuzco se encuentran de manera opuesta y a la vez complementaria en el dibujo mismo (derecha-izquierda, arriba-abajo) (Guaman Poma *Ibid.*). *Curi* como hemos señalado es también la designación que se le daba a "hijo del rayo" nacido como mellizo, a la vez es el lugar donde habita el *Inka* vivo. *Illapa* además de significar el rayo, es utilizado para denominar a los incas difuntos. Por último, el *Inka* (hijo del sol) establece con el rayo o *Illapa* un parentesco ritual al nombrarlo como su hermano para que lo proteja a él y al *Tawantinsuyu*, le dé fuerza y lo acompañe en la guerra.

Ylla y su persistencia, de lo prehispánico a la actualidad. No deja de impresionar el hecho de la profundidad histórica y la existencia de una continuidad básica de *Illapa* o el rayo como deidad panandina, que pensamos tiene un sustrato anterior a los incas y que ha traspasado no sólo los tres siglos coloniales, con transformaciones y readecuaciones sino que, hasta hoy es factible percibir ciertos contenidos "arquetípicos", en nuestra área de estudio. Si bien, desde el inicio de la conquista hispana el rayo o *Illapa* se identificó con San Santiago, y con la capacidad de los españoles para derrotar a los indios, suponemos que a la par de esta connotación "negativa", a un nivel más íntimo, familiar y cotidiano, el rayo o *Illapa* siguió detentando un significado con ciertas cualidades y atributos sagrados asociados a proveer vida a través de la lluvia, a la idea de atesorar, de conexión con los antepasados, etc. Ejemplo de lo anterior, es el hecho de que al igual que como hace cinco siglos o más, en la actualidad aquel que cae herido por un rayo y sobrevive sigue siendo considerado como alguien elegido para "sanar", "curar" o "ver el destino", adquiriendo atributos especiales y poderes, o en palabras de un extirpador de idolatrías "está ya como divinamente elegido para el ministerio de las huacas" (Arriaga *op. cit.*: 205). Así lo relató don Cecilio González "médico" de San Pedro de Atacama, quién "conoce" en la hoja de coca por "gracia y familia", e indicó que "el don le cayó del cielo" después de ser alcanzado por un rayo y sobrevivir, señalando que ese hecho le hizo "conocer" (Uribe 1996: E10). En Caspana, don Julián Colamar señalaba que "para el rayo trabajan, hay cuatro personas encargadas del rayo: San Felipe, San Jerónimo, San Santiago, Santa Bárbara", diciendo que "eso es la fe antigua que se tenía" (Miranda 1998: 24).

En la actualidad, en el Salado se sigue invocando a San Santiago para que "haga llover", y en Toconce la gente de la comunidad le ofrece sus hijos a San Santiago su patrono (Castro *op. cit.*: *passim*). En esta asociación con la lluvia y el agua que provee vida encontramos, en los pueblos de las tierras altas de Atacama, el término *Illapa* o *Itallapa* (*Cryptantha aff. hispida*), como nombre de una planta que es "pasto lluvia", de crecimiento anual en la temporada de lluvia, utilizada contra el decaimiento y el cansancio (Aldunate et al. 1981). Para V. Castro esta planta está asociada a la abundancia que da la lluvia y su significado y nombre poseen un poder especial en directa relación a las cualidades en él contenidas (*Op. cit.*).

Plantemos como proposición que entre los incas en particular y los hombres andinos en general -en su

ordenación del mundo y sus expresiones materiales u obras-, se dio y se dan profundas y complejas asociaciones con las cualidades, atributos y poderes del término *Ylla*. Esta es una primera aproximación al problema y desplegamos aquí algunas interpretaciones, así como nuevas preguntas y temas que puedan aportar otras miradas al intento de comprender las diversas formas de expresión de la presencia del *Tawantinsuyu* en las quebradas altas del Loa Superior.

Ylla con sus cualidades y atributos al prodigar poder, abundancia, riqueza, protección a la vez que significa guardar cosas preciadas, atesorar lo antiguo, conexión con los antepasados, etc. se habría expresado como deidad que provee poder y protección a los hombres y sus obras, como *guaca* asociada a la lluvia a través de las fuentes y manantiales a la cual se ofrenda y "paga", como talismán en las "piedras bezares" u otros elementos tocados por el rayo, como opuesto complementario a través del parentesco entre el rayo y el Inka, como segunda persona de éste y como parte de la traza simbólica del espacio, expresada en una arquitectura sagrada. Postulamos que la profundidad y solidez de esta expresión habría posibilitado las relaciones establecidas entre el Inka y otros líderes étnicos y poblaciones del *Tawantinsuyu*, sin que esto significara una repetición mecánica de lo existente en el Cusco sino más bien una repetición ritual y ritualizada, sacralizada. Podríamos conjeturar que en nuestra área de estudio la presencia y fuerza del término *Ylla* se habría expresado de una manera simbólica mínima o "minimalista", donde los elementos y atributos del término habrían tenido un correlato material casi "ideográfica" y no necesariamente se habría desplegado con la profusión y exuberancia existente en la zona nuclear del imperio. En Caspana estaban presentes, quizá, los elementos fundamentales y esenciales de manera mínima: siendo desplegados desde el núcleo en varios niveles que abarcaban desde la dirigencia y escasez hasta lo comunitario y profuso. Este planteamiento es propositivo ya que en el nivel de investigación en el cual estamos no podemos sino proponer esta idea de que *Ylla* tendría una expresión material y simbólica que podríamos llamar casi *arquetípica*, que se expresaría y desenvolvería en un doble juego que traspasaría el(los) plano(s) más mítico a la vez que operaría en un plano más "atávico" involucrando y siendo compartido por el común de los hombres andinos, pudiendo detectarse en distintos niveles de la vida de estas poblaciones, las cuales a su vez realizan un acto de creación al seleccionar, transferir y readecuar ciertos contenidos compartidos por todas

las poblaciones andinas pero atribuyéndoles determinadas cualidades que relacionaban el término *Ylla* con lo más esencial del incario, dentro de una concepción sacralizada de la vida. Podemos decir, que tanto significado como nombre posee una fuerza y eficacia simbólica que se mantiene con readecuaciones y nuevas creaciones de significado hasta hoy, lo que nos hace pensar en una profundidad y solidez de esta categoría dentro del pensamiento andino. En efecto, durante el "techamiento" de una nueva habitación de la casa de Julián Colamar en Caspana, después de una larga ceremonia donde comieron los vivos y se le dio de comer a los muertos enterrando sus alimentos en ciertos puntos del piso del cuarto; pudimos observar que fue colgada casi al centro de las vigas del techo una especie de collar de lana con monedas -para nuestra sorpresa- llamado *Ylla*, con el propósito de obtener protección y bienestar para el nuevo hogar.

Palabras finales:

Acerca del "poder" del Inka.

Gallardo et. al. en 1995 se sugieren una interesante vía de interpretación del fenómeno incaico a nivel intra-sitio en el cercano *Pukara* de Turi. Este trabajo considera principalmente la arquitectura como expresión de política del *Tawantinsuyu* y entienden que el asentamiento exhibe, "un amplio conjunto de diferencias constructivas y estilísticas -locales y foráneas-, que suponemos son la expresión de una tensión social, de una interrelación cultural que manifiesta el ejercicio de un poder de dominación por parte del Inka" (*Op. cit.*: 151). Basándose en el registro arqueológico y en información de carácter etnohistórico, sugieren un conjunto de relaciones que manifestarían decisiones culturales organizando una trama espacial de actos significantes de la estrategia de dominación incaica. Según los autores la arquitectura inca presente en el *pukara* sugiere que, "tal acto material representaba una apropiación del espacio a resguardo de un concepto fundacional de causalidad andino (*tecci*), una categoría cuya expresión arqueológica tendría relación con la presencia de cimientos en los recintos incaicos o *callancahuasi*. Este conjunto de evidencias indicaría que el Inka materializa su poder de dominación edificando sobre un espacio construido, estableciendo un nuevo orden al amparo de un acto de refundación cultural que ideológicamente enmarca al "otro" dentro de su propia historia ... [El Inka] establece una vecindad con lo local, pero al mismo tiempo despliega un conjunto de diferencias que imponen una distancia respecto al

entorno material que le rodea" (Op. cit.: 169).
Un ejercicio parecido es el que observamos nosotros en los sitios incaicos de Caspana que, no obstante, viene a complejizar aún más las estrategias de dominación desplegadas por el *Tawantinsuyu*... De hecho, el Inka parece querer expresar abierta y, en este sentido, materialmente un mensaje en la medida que construye, pero también en cuanto se instala, marca, recorre y produce en los espacios afectados por su presencia, involucrando en distintos grados a toda la población conquistada en su "nuevo orden".

Como percibimos a través de la lectura de los diccionarios dicha materialidad contiene el las ideas de lo antiguo incluidos los antepasados, aquello muchos años guardado y cualquier cosa que se guarda, en este sentido provisión, pero también atesorar, tesoro y, por lo tanto, de ser ricos y venturosos o sea el hombre muy rico, que guarda tesoro. A ello se asocia, el patio, corral o edificio de cosas antiguas o donde se guardan cosas preciosas como el maíz cuya luz causa su multiplicación, tal cual lo hacen divinidades como el rayo, el propio Dios, el cual puede ser concebido como raya, línea, *ceque* y, finalmente, *huaca*. En suma, el acto de almacenamiento expresado en los múltiples edificios levantados en las instalaciones por el Inka y todo lo que implican en cuanto materialidad se puede traducir en la representación de la "imagen" de una gran entidad, en cuanto tiene una historia demostrada a través de sus antepasados, adorados a pesar de estar muertos. Además, porque es rico gracias a una productividad excedentaria almacenada en sus trojas o *colcas*, permitiéndose así cualquier acto de reciprocidad y redistribución. Es decir, posee la capacidad de manejar los principios de la economía política andina (Murra 1983), por lo mismo, adquiere la categoría de divinidad en la tierra y se le asociaría, como hijo del sol, a las cualidades del *puma* y al rayo o *Illapa*.

En definitiva, esto no sería más que la expresión de las típicas cualidades que se atribuyen a las autoridades étnicas que, por ejemplo en el Vocabulario de Bertoni, incluyen riqueza, generosidad, valentía y previsión: "**ccapaca** (**Qhapaq**, por ejemplo, es 'Rey, señor', pero también 'hombre rico'). La fertilidad abundante de sus mujeres se expresaba en la palabra **ttalla**: **ttalla ccaokhomi** 'Reyna Mujer del señor principal del pueblo, y las parientes cercanas de los **maycos**' [mallku]; **ttalla, chua** 'una escudilla grande o fuente también para enviar presentes'" (Platt, 1987:72). Sin embargo, con el *Tawantinsuyu* tales atributos se encontrarían elaborados en el nivel más alto de la complejidad socio-política

andina, resultando así que esta "imagen de poder" manifiesta en la materialidad como el efecto de una propaganda, tendría el objetivo de convertir al Inka en otro elemento del paisaje natural y cultural de la poblaciones dominadas, por lo tanto, en una figura legitimada por su lugar en un cosmos que es protagónico en la supervivencia día a día de esta cultura. De hecho, esta es la imagen del Inka que aún perdura en la oralidad de las poblaciones indígenas de las tierras altas del río Loa, quizás como el último reflejo del impacto que esta gigante empresa provocó en sus antepasados hace unos 500 años: *el Inka pasó por Turi, un poquito más arriba...exactamente pasó el Inka con todo su grupito...pasó a Toconce...llegó a Caspana...esa fue la primera* (Inacaliri, 1986). *Eran segundos dioses los del Inka, abuelo...como Atahualpa, otros...rey Inkas abuelos...* (Toconce, 1979) (Castro, V., y V. Varela 1998).

Agradecimientos

A todos los colegas que forman parte del equipo del Proyecto FONDECYT 1970528: a Varinia Varela en primer lugar por sus observaciones al manuscrito, y por su cooperación a Patricia Ayala, Carlos Carrasco, y Victoria Castro. También a quienes han participado en las distintas campañas de terreno en Caspana: Alejandro Díaz, Julieta Elizaga, Fernando Maldonado, Marcelo Gamboa, Pablo Miranda, Carla Morales, Patricia Muñoz, Omar Reyes, Verónica Reyes, Raúl Rocha y Flora Vilches. Y, por supuesto, a la comunidad de Caspana entera por una amistad que ha crecido a lo largo de los años, pero en especial a Julián Colamar que nos dejó hace muy poco.

Referencias Bibliográficas

- Adán, L., y M. Uribe, 1995, Cambios en el uso del espacio en los períodos agroalfareros: un ejemplo en ecozona de quebradas altas, la localidad de Caspana (Provincia El Loa, II Región). Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología, Tomo II, Colegio de Antropólogos de Chile, José Benjamín Ramírez Quinteros, Imprenta y Encuadernación, Providencia, Santiago.
- Adán, L., y M. Uribe, 1999, El dominio Inka en las quebradas altas del Loa Superior: un acercamiento al pensamiento político andino. Enviado para su publicación a Revista Tawantinsuyu, Sidney.
- Adán, L., M. Uribe, P. Alliende, y N. Hermosilla, 1995, Entre el Loa y San Pedro: nuevas investigaciones arqueológicas en la localidad de Caspana (Provincia El Loa, II Región, Chile). Hombre y Desierto, Nro. 9, Tomo 2, Inst. de Investigaciones Antropológicas, U. de Antofagasta, Antofagasta.
- Aldunate, C., y V. Castro, 1981, Las Chullpa de Toconce y su Relación con el Poblamiento Altiplánico en el Loa Superior.

- Período Tardío... Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía con mención en Prehistoria y Arqueología, U. de Chile, Ed. Kultrún, Santiago.
- Aldunate, C., J. Armesto, V. Castro y C. Villagrán, 1981, Estudio Etnobotánico en una comunidad precordillerana de Antofagasta. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural, 38: 183-223., Santiago.
- Anónima, 1968[1600], Relación de las Costumbres de los Naturales del Perú. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX: 153-189, Esteve Barba ed., Eds. Atlas, Madrid.
- Arriaga, P. J. de, 1968[1621], Extirpación de la idolatría en el Perú. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX: 193-277, Esteve Barba ed., Eds. Atlas, Madrid.
- Ayala, P., 1998, Apropiación y Transformación de Arquitectura Altiplánica en la Región del Loa Superior: la Aldea de Talikuna. Ponencia presentada al XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Copiapó.
- , 1999Ms, Arquitectura para los muertos: el cementerio de Los Abuelos de Caspana. Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.
- Barón, A. M., 1979, Excavación de un cementerio: sus potencialidades. Tesis para optar a la Licenciatura en Prehistoria y Arqueología. Depto. de Ciencias Antropológicas y Arqueología, U. de Chile, Santiago.
- Bertonio, L., 1984[1612], Vocabulario de la lengua aymara. Ediciones CERES, Cochabamba.
- Carrasco, C., 1998Ms, Análisis de material lítico de sitios tardíos de la Localidad de Caspana, II Región (Recolección Superficial). Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.
- , 1999Ms, Análisis del material lítico de sitios tardíos de la localidad de Caspana, II Región (Excavaciones). Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.
- Castro, V., 1997, Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas. Atacama La Baja. Tesis para optar al grado de Magister en Historia. Mención Etnohistoria, Depto. de Ciencias Históricas, Fac. de Filosofía y Humanidades, U. de Chile.
- Castro, V., y V. Varela, 1998Ms, Los caminos del "Reinka" en la región del Loa Superior. Desde la etnografía a la arqueología. Trabajo presentado al XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Copiapó.
- Cobo, F. B., 1964[1653], Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo CCIX: 91-92, Esteve Barba ed., Eds. Atlas, Madrid.
- Díaz, A., 1998Ms, Situación geo-metalogénica de la localidad de Caspana y sitios arqueológicos asociados. Visión preliminar. Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.
- Flores, J. A., 1992, El Cuzco del Inca. El Qosqo. Antropología de la ciudad, Horoyasu Tomoeda y Jorge A. Flores eds., Ministerio de Educación del Japón, Centro de Estudios Andinos Cusco- CEAL, Qosqo.
- Gallardo, F., M. Uribe y P. Ayala, 1995, Arquitectura Inka y poder en el pukara de Turi, norte de Chile, Revista Gaceta Arqueológica Andina, [Lima], nro. 24, pp. 151-171.
- Gisbert, T., 1991, Iconografía Indígena. Transformación y pervivencia de símbolos. Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas. Siglos XVI-XX, Segundo Moreno y Frank Salomon comps., Tomo II: 583-602, Colección 500 Años, Eds. ABYA-YALA, Quito.
- González Holguín, D., 1952[1608], Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada lengua qqichua o del inca... U. Nacional Mayor de San Marcos, Lima
- Guaman Poma de Ayala, F., 1993[1616], Nueva Corónica y buen Gobierno. Franklin Pease ed., Sección de Obras de Historia, F.C.E., 3 vols., Lima.
- Hyslop, J., y M. Rivera, 1984, An Expedition on the Inca Road in the Atacama Desert. Archaeology, vol. 37, Nº 6: 33-39.
- Miranda, P., 1997, Julián Colamar recuerda. Visiones de Caspana... Ediciones del Supay, Santiago.
- Murra, J. V., 1983[1955], La organización económica del estado Inca, México D.F., Ed. Siglo Veintiuno.
- Niemeyer, H., y M. Rivera, 1983, El Camino del Inca en el Despoblado de Atacama. Boletín de Prehistoria de Chile, Nº 9: 91-193, Fac. de Filosofía, Humanidades y Educación, U. de Chile, Santiago.
- Núñez, L., y T. Dillehay, 1995[1978], Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes Meridionales: patrones de tráfico e interacción económica. Ensayo, Antofagasta, Universidad Católica del Norte.
- Pease, F., 1995, Las Crónicas y los Andes. F.C.E. Lima.
- PLATT, T., 1987, Entre Ch'axwa y Muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino, T. Bouysse-Cassagne et al., HISBOL, La Paz.
- Raffino, R., 1981, Los Inkas del Kollasuyu. Ramos Americana Editores, La Plata, Buenos Aires.
- Reyes, O., 1999Ms, Informe antropológico-físico de los restos óseos humanos de la colección del Museo Etnográfico y Arqueológico de Caspana. Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.
- Silva, O., 1979Ms, Informe de Avance de las investigaciones del centro ceremonial de Cerro Verde (Talikuna 4), Provincia del Loa. Proyecto S459-791. Santiago.
- Uribe, C., 1996, Una tierra sin olvido. Diario El Mercurio, Cuerpo E, 28 abril, Santiago.
- Uribe, M., 1998, La alfarería de Caspana en relación a la prehistoria tardía del Desierto de Atacama. Enviado para su publicación a Revista Estudios Atacameños, Inst. de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige S.J., U. Católica del Norte, San Pedro de Atacama.
- Varela, V., 1998Ms, El camino del Inka en las quebradas altas de la Provincia de El Loa. Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.
- Varela, V., M. Uribe y L. Adán, 1991, La Cerámica Arqueológica del Sitio 02-TU-001: "Pukara" de Turi. Boletín del Museo Regional de La Araucanía, Nro. 4, Tomo II, Temuco.
- Vilches, F., 1998Ms, Diagnóstico del arte rupestre asociado a ocupaciones incaicas en las quebradas altas de la localidad de Caspana. Informe Proyecto Fondecyt 1970528, Santiago.