



Boletín del Museo Chileno de Arte  
Precolombino

ISSN: 0716-1530

atorres@museoprecolombino.cl

Museo Chileno de Arte Precolombino  
Chile

Sanhueza T., Cecilia  
ESPACIO Y TIEMPO EN LOS LIMITES DEL MUNDO. LOS INCAS EN EL DESPOBLADO DE  
ATACAMA

Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, vol. 10, núm. 2, 2005, pp. 51-77

Museo Chileno de Arte Precolombino  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359933352004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## ESPACIO Y TIEMPO EN LOS LIMITES DEL MUNDO. LOS INCAS EN EL DESPOBLADO DE ATACAMA

SPACE AND TIME AT THE WORLD'S EDGE. THE INCAS IN THE  
 DESPOBLADO DE ATACAMA

Cecilia Sanhueza T. \*

En este artículo se propone una interpretación respecto a un lugar específico del camino incaico del Despoblado de Atacama (Chile), asociado en los relatos coloniales a un río de carácter mítico, el *Anchallullac*. A partir del análisis de las cualidades y atributos de este río, se discuten sus posibles asociaciones con los ciclos astrales y las divinidades celestes andinas. Por otra parte, relacionando la toponimia quechua local con la organización del tiempo y el espacio andino, y con la presencia de *sayhuas* o “mojones del Inca” como demarcadores simbólicos, se proponen las posibles significaciones otorgadas por el *Tawantinsuyu* a este espacio de singulares características.

**Palabras clave:** Categorías simbólicas andinas, camino del Inca, organización espacial y temporal

This article offers an interpretation of a specific place on the Inca road in the Despoblado de Atacama (Chile), associated by the Colonial accounts to a mythical river, the *Anchallullac*. Based on an analysis of this river's qualities and attributes, their possible associations with the astral cycles and the Andean celestial deities are discussed. Relating the local Quechua toponymy with the Andean organization of time and space, and with the presence of *sayhuas*, or, “mojones del Inca” as symbolic markers, some possible meanings that the *Tawantinsuyu* gave to this space are proposed.

**Key words:** symbolic Andean categories, Inca road, spatial and temporal organization

El llamado “Despoblado de Atacama” o el “Gran Despoblado”, es el territorio más árido e inhóspito de la región desértica del norte chileno. Convencionalmente se lo ha definido desde tiempos coloniales como el área que se extiende entre el sur del salar de Atacama (aproximadamente desde la localidad de Peine) y la cabecera de la cuenca del río Copiapó (fig. 1).<sup>1</sup>

Si bien este territorio fue considerado desde el siglo XVI como una extensa frontera natural, improductiva e inhabitable, desde la percepción andina adquiriría otras valoraciones. 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 incas. Posteriormente, el trazado del camino incaico, que atravesaba longitudinalmente el territorio uniendo los valles de sus extremos (San Pedro de Atacama y Copiapó) parece haber respondido no sólo a la necesidad de implementar una vía de circulación. Las evidencias de explotación minera y de recursos faunísticos, la toponimia quechua que aún sobrevive, la infraestructura logística de la ruta (“tambos” y “tambillos”), la infraestructura demarcatoria del espacio (hitos de piedra, *topus* o “mojones” del Inca) y la presencia de centros ceremoniales en las cumbres andinas de su entorno, manifiestan la aplicación de una política de “apropiación” de ese espacio como un territo-

\* Cecilia Sanhueza T., Museo Chileno de Arte Precolombino, Casilla 3687, Santiago de Chile, email: csanhueza@museoprecolombino.cl

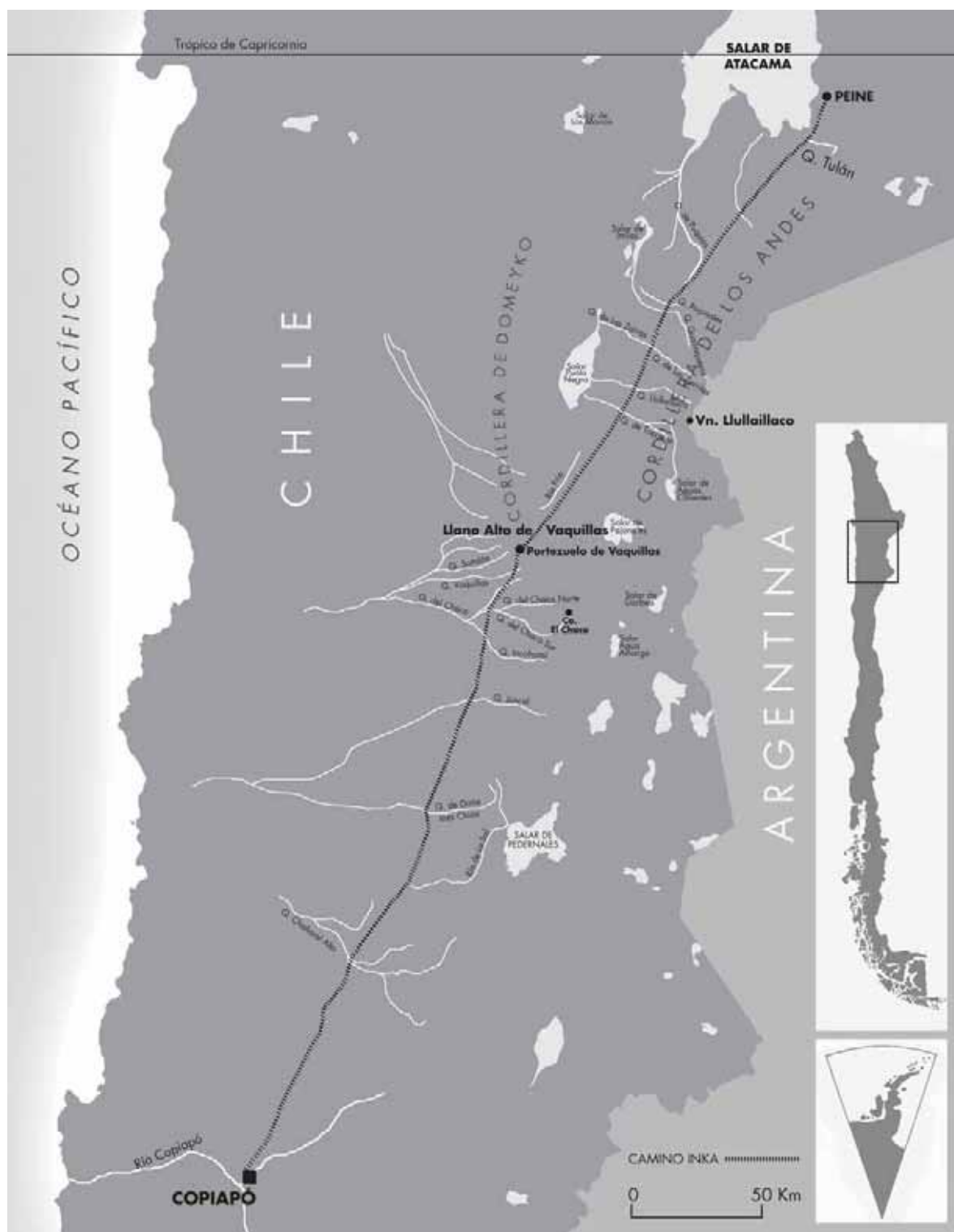


Figura 1. Trazado aproximado del Camino del Inca en el Despoblado de Atacama (base cartográfica: Pamela Carvajal; diseño: Fernando Maldonado).

rio que sí resultaba significativo para el estado cuzqueño (Niemeyer & Rivera 1983; Hyslop 1992).

Nuestro propósito en este trabajo es identificar e interpretar las significaciones que pudo tener el Despoblado de Atacama y las posibles categorías y formas de organización espacial aplicadas por los incas a este territorio aparentemente “vacío”. Intentando establecer una relación dialógica entre la materialidad arqueológica y la documentación histórica, proponemos que el Despoblado fue percibido y “ordenado” simbólicamente, a partir de las categorías o principios que organizan las estructuras del pensamiento mítico y ceremonial andino. Reinterpretando las antiguas crónicas y los antecedentes arqueológicos disponibles, pretendemos conjugar y relacionar las tradiciones orales locales y el discurso cosmológico cuzqueño, con la instauración de santuarios de altura y de dispositivos de demarcación y delimitación espacial asociados al camino estatal.

## ESPACIO CELESTE Y ESPACIO TERRESTRE EN LOS ANDES

### La estructura dialéctica del cosmos

En las culturas andinas, el espacio celeste constituye un referente o modelo según el cual se ordenan los fenómenos cósmicos, los ciclos de la naturaleza y los ciclos míticos que regulan y determinan la vida de las sociedades humanas sobre la tierra. En ese sentido, para poder comprender los principios que organizaban la construcción de un determinado orden espacial terrestre es fundamental considerar cómo el cielo era conceptualizado en la cosmología cuzqueña (Urton 1981; Zuidema 1989; Vilches 1996: 28).

La importancia otorgada a la observación del cielo respondía a una necesidad concreta de supervivencia. La gran diversidad de condiciones microclimáticas y ecológicas determinaba una notable variedad en la distribución espacial de los recursos productivos y en la organización temporal de su explotación, obligando a las poblaciones andinas a desarrollar estrategias que permitieran predecir y adaptar los ciclos estacionales con los procesos productivos (Vilches 1996: 29). Esto generó, por una parte, un conocimiento astronómico milenar y sistemático en torno a los fenómenos celestes y sus ciclos anuales. Pero además influyó en el desarrollo y construcción cultural de ciertos principios cosmológicos socialmente compartidos.

Siguiendo la perspectiva de Isbell (1982), y retomada por Vilches (1996: 28-29), la observación del cielo habría generado una percepción del mundo como una entidad dialécticamente organizada. Las áreas geográficas de los trópicos de Cáncer y de Capricornio –entendidas como territorios “opuestos” en relación a un eje central, el Ecuador– habrían estructurado un mundo organizado en pares, en opuestos polares, contradictorios y complementarios, articulados por un centro. En ese contexto, el movimiento y los circuitos celestes del sol, la luna y las estrellas, sus convergencias y sus oposiciones, se convierten en los principios que organizan las estructuras cosmológicas andinas. Estos movimientos cíclicos se constituyen en principios ordenadores 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 simbólica y ritual del espacio, construcción del paisaje geográfico y social, produciendo “una suerte de simetría en espejo de la dialéctica celestial” (Isbell, en Vilches 1996: 29).

Una posición similar, pero desde otra perspectiva, es la que expresa Bouysse-Cassagne (1987) en su análisis del pensamiento mítico andino (aymara), a través del concepto de *pacha*. Relacionado con el cielo, con el sol y con el tiempo, *pacha* abarca e involucra también nociones espaciales y sociales. El tiempo se organiza en una serie de etapas sucesivas (edades o generaciones de gentes), que constituyen pasado, pero también presente. Representan divisiones temporales y sociales que están ligadas, a su vez, a un espacio en particular. Espacio y tiempo tienen un origen, un centro: *Taypi*, el “eje” cósmico, ese elemento que organiza las fuerzas de la naturaleza, que articula la relación dialéctica de los principios opuestos. *Taypi*, como principio organizador se asociaba, en tiempos prehispánicos, a divinidades creadoras como Viracocha. En torno a ella los elementos y principios opuestos del cosmos se materializaban en los astros y las divinidades que los representaban (Bouysse-Cassagne 1987; Earls & Sylverblatt 1981) (fig. 2).

Con la expansión incaica, Viracocha, parece haber sido desplazada por Inti, el Sol, como principio ordenador y divinidad principal del estado cuzqueño, asociada al poder político y militar del *Tawantinsuyu* (Pease 1978; Randall, 1987: 77). Sin embargo, el culto a los demás cuerpos celestes (luna, estrellas, constelaciones y particularmente la Vía Láctea), mantuvo su notable importancia cultural y religiosa (Zuidema & Urton 1976).

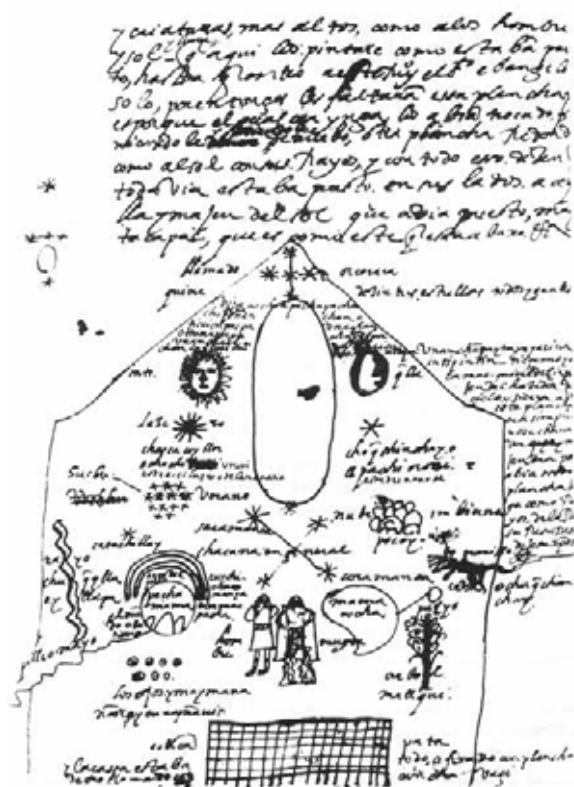


Figura 2. Representación del "altar" o muro del templo de Coricancha, realizada por Juan de Santa Cruz Pachacuti (1612). En ella puede apreciarse la distribución de los astros en el espacio y la presencia de un eje central representando a la divinidad creadora. Los distintos estratos cósmicos señalan las oposiciones y jerarquías establecidas entre las divinidades y abarcan hasta los niveles del espacio terrestre, social y productivo (Fink 2001).

## El Circuito mítico del Inca y del sol

Algunos cronistas adjudican la labor de "amojonamiento" y organización del espacio, los territorios y los recursos a Topa Inca Yupanqui, y otros a Pachacuti Inca Yupanqui. Particularmente este último representa, en la tradición oral cuzqueña, el arquetipo del héroe civilizador, el gran "ordenador" y "arquitecto" del mundo. Como señala Pease (1978), este personaje mitificado es, además, el arquetipo de 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. Vuelve a fundar el Cuzco, "amojona" las tierras y las "provincias" del entorno, y organiza el "mundo" en cuatro *suyus*, es decir inaugura el ciclo mítico del Tawantinsuyu, pero ahora bajo el patrocinio de Inti, el dios solar del Cuzco (Pease 1978: 40-41, 66-67).

El avance y expansión del Tawantinsuyu es también significado en las tradiciones orales cuzqueñas como un proceso paulatino y organizado, en el cual se incorporan y "amojonan" nuevos espacios según la voluntad y el orden impuesto por el Inca. Pease (1975) ha demostrado que varios relatos de conquista de los incas refieren, más que a acontecimientos históricos, a recorridos míticos que asocian el desplazamiento del Inca con el movimiento cíclico del sol.

El circuito anual del sol representaba un conjunto de 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. Estos ciclos astrales eran simbolizados como el recorrido que realizaba Inti durante el año andino. 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. Desde allí 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 regreso (Urton 1981: 488; Castro & Varela 2004: 295). Los solsticios eran simbolizados en la tradición oral incaica como aquellos momentos en que el sol se "sentaba en su silla", para luego comenzar a "caminar sin descansar" en sentido contrario (Guamán Poma 1992: 830). Como señala Zuidema (1966: 25), basándose en estos relatos, el sol desde el sur "caminaba" de enero hasta junio por el oeste, hasta su "silla" en el norte, y de allí por el este, hasta su "silla" en el sur, describiendo un círculo en el sentido del reloj. En su recorrido anual, dice Guamán Poma (1992: 830), 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 divinidad solar.

Estos mitos tenían profundas repercusiones en la calendarización de los ciclos productivos del año y en la organización de las festividades estatales, pero a la vez constituían el discurso ideológico y político que sustentaba el dominio y la expansión incaica. Los procesos de conquista, de apropiación del espacio y de ordenamiento de la sociedad, eran relatados como un recorrido sacralizado en que el Inca, teniendo al Cuzco como origen y centro, seguía las mismas pautas del movimiento del sol (Pease 1975; Martínez 1995).



## FRONTERAS Y LÍMITES

Las fronteras o límites espaciales andinos podían estar determinados por la presencia de “fronteras naturales” ritualizadas (como los espacios de transición hacia la selva o hacia la costa). Sin embargo, los incas también diseñaron fronteras sociales y políticas en espacios más reducidos, e incluso en espacios multiétnicos. En estos casos, los límites se establecían recurriendo a determinados “instrumentos simbólicos” (Molinié-Fioravanti 1986-87: 256). 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. El concepto de límite conllevaba también consideraciones topográficas, geográficas y ecológicas, y remitía, además, a significados tanto espaciales como temporales (*pacha*) (Bouysse-Cassagne & Harris 1987; Molinié-Fioravanti 1986-87). 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. Ciertos rasgos específicos de la topografía (manantiales, cerros, altas cumbres, planicies, portezuelos o cualquier particularidad del espacio geográfico), podían constituir dispositivos simbólicos para la organización del espacio y el territorio (Molinié-Fioravanti 1986-87).

### Espacios de encuentro, espacios de ruptura y espacios de transición

Aquellos lugares que configuraban o representaban puntos de transición entre un espacio y otro tenían una connotación especial. Entre ellos, las “abras” o “portezuelos” representaban una categoría particularmente significativa en la organización espacial andina y en las prácticas ceremoniales. El sistema de *ceques* del Cuzco incluía varios hitos o sitios sagrados de estas características y que son descritos, en las referencias coloniales, como lugares donde se producía un cambio en el campo visual del caminante.

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” (Cobo 1964: 176).

El sufijo *calla* (*kaylla*), utilizado frecuentemente en la toponimia de este tipo de sitios, refiere, en lengua quechua, a los conceptos de orilla, borde, fin o cabo de algo, linderos y mojones (Molinié-Fioravanti 1986-1987: 271).

La ubicación y distribución de las llamadas *apachetas* o acumulaciones rituales de piedras, parece responder también a este criterio y a una función demarcadora de espacios de cambio o transición, especialmente relacionada a la organización vial andina. Este ritual establecía o connotaba una situación de frontera y de cambio hacia otra cosa u otro “paisaje”, pero constituía también una práctica simbólica que articulaba espacios distintos (Molinié-Fioravanti 1986-1987). En el pensamiento andino, las nociones de encuentro, de dualidad, de oposición y de límite, representan un conjunto de conceptos estrechamente relacionados y complementarios, que adquieren profundas connotaciones simbólicas, cosmológicas, espaciales, temporales, sociales, políticas, sexuales, estéticas (Platt 1987; Bouysse-Cassagne & Harris 1987; Cereceda 1987).

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 opuestas. 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

*Ñauiy pura tincunacuni*. Con la vista encontrarse

*Tincunacuni*. Ser contrarios, o competir

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

*Tincuk pura*. Límites.

*Tincuquempi sayhuani*. Amojonar en su raya o límite (González Holguín 1952: 296, 342-343).

El concepto de *tincu*, se asocia a su vez al modelo o al ideal de *yanantin* o *yanantillan*, que remite a un conjunto de significados asociados a la idea de “par”, “pareja”, 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”: 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*. *Tincu*, o encuentro de contrarios, se puede concebir como la bús-

queda de la realización de ese ideal. Refiere al encuentro entre opuestos, pero remite también al “ajustarse” o “emparejarse” (Bouysse-Cassagne & Harris 1987; González Holguín 1952: 342-343).

Este ordenamiento simbólico encerraba o sustentaba desde tiempos prehispánicos, formas concretas de organización social y espacial. Como es sabido, *tincu* designa, hasta la actualidad, a las batallas rituales que se producen al interior de una gran comunidad (entre sus parcialidades, mitades o ayllus), o entre distintas comunidades. Las batallas o juegos rituales entre mitades opuestas y/o complementarias aspiran a realizar el ideal de la concordia y el equilibrio social (*yanantin*), pero a la vez establecen o ratifican fronteras y límites tanto sociales como territoriales (Platt 1987; Bouysse-Cassagne & Harris 1987: 39).

## EL ESPACIO SIMBOLICO DEL DESPOBLADO A TRAVES DEL CAMINO DEL INCA Y SUS RELATOS

La tradición oral cuzqueña recopilada por Betanzos (1987 [1551]) sobre la travesía de Topa Inca Yupanqui por la región del Despoblado, ilustra la incorporación de este territorio al espacio sagrado del *Tawantinsuyu*. Como lo ha analizado Martínez (1995: 38), la trayectoria de conquista del Inca en esta versión tiene un evidente sentido simbólico que se inicia en el Cuzco, cuando Topa Inca Yupanqui envía sus ejércitos en las cuatro direcciones de los *suyus*, tomando él personalmente el rumbo del *Collasuyu*, por el “camino de la sierra”. Continúa hacia el sur por el oriente de la cordillera de los Andes para luego atravesarla en un recorrido este-oeste conquistando a las “provincias” de Chile. Desde allí comienza a completar el círculo avanzando hacia el norte, esta vez por el poniente y “camino de los llanos” hasta arribar y someter al valle de Copiapó, desde donde cruza el Gran Despoblado hacia la “provincia” de Atacama.

Esta tradición reproduce los elementos arquetípicos y míticos ya señalados, donde el desplazamiento del Inca va dibujando o configurando un determinado modelo de organización espacial y cósmica. Su extenso recorrido emula el itinerario del movimiento del sol en su ciclo anual. A través de él el Inca va conquistando nuevas “provincias” y gentes e imponiendo el “orden” social. ¿Cuáles son las poblaciones asociadas a estos territorios en estos relatos?

Según la versión de Betanzos (1987: 163-164), luego de someter a los indígenas de Copiapó el Inca había establecido con ellos un pacto de alianza política, a partir del cual éstos se habrían convertido en los intermediarios y facilitadores de la conquista de Atacama. En la versión de Garcilaso, sin embargo, los “guías” por el desierto habrían sido “los de Atacama” y de “Tucma” (1985: 462-463).<sup>2</sup> 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. En las crónicas los “de Atacama” y los “de Copiapó” se asocian a los respectivos valles, mientras que la denominación Tucumán englobaba al inmenso territorio trasandino y posiblemente también a sectores puneños (Martínez 1995).

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 argentino (Hyslop 1992; Lynch & Núñez 1994; Niemeyer & Rivera 1983).

Por otra parte, como se analizará más adelante, la cartografía del siglo XVIII define la zona denominada como El Chaco, ubicada en pleno Despoblado, como el hábitat de “cazadores de vicuñas”, señalando una posible diferenciación sociocultural con respecto a los habitantes de los valles de Atacama y de Copiapó. Se trata entonces de un territorio que, no obstante sus condiciones inhóspitas, era ocupado o explotado por poblaciones de distinto origen. ¿Cómo se organizó este nuevo espacio integrado al *Tawantinsuyu*?

## Los “mojones” del Inca y el mito del Río Mentiroso

Entre 1571 y 1574, el cronista Juan López de Velasco, se refiere en un breve pasaje al camino incaico del Despoblado de Atacama o camino de “los llanos”, donde describe la existencia de un río muy singular, asociado a una frontera incaica.

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* (1894: 518-519; aquí y en citas siguientes el destacado es nuestro).

En las crónicas de los siglos XVI y XVII se mencionan distintas aguadas o ríos como hitos importantes del camino que unía los oasis de Atacama con Copiapó (Sanhueza 2002). Sin embargo, este río, mencionado en diferentes fuentes, parece tener características especiales. Gerónimo de Bibar lo denomina *Anchallullac* y lo describe como

... 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 ([1558] 1988: 68).

Mariño de Lobera también destaca el *Anchallullac*, como un río que “a ciertas horas del día viene de monte a monte; y cuando se le antoja se seca de repente”. “Algunos dicen”, señala, que las variaciones de este arroyo se deben a “que se origina 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” ([1595] 1867: 38-39).

Antonio Vásquez de Espinoza también hace mención al Río Mentiroso como paso obligado en el camino del Despoblado y describe el lugar como un “valle”, al que llama *Hatunllullac*:

... porque suele hacer muchas burlas a los Chapetones, o visoños, que pasan por allí, por no saber la tierra, sino es que lleuan algun indio de guía, u otra persona que sepa lo que pasa... *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 neuadas, que están en 26. grados australes, las quales con la gran fuerça, y calor del sol, se derriten, y *vienn corriendo las aguas de la nieue con grande auenida, y furia en grande abundancia,* y como despues que refresca la tarde, y corre viento, viene sola el agua que se a derretido, *llega despues de media Noche una grande auenida*, que dura de dos a tres oras, *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 engañador* ([1628] 1948: 620).

El Río Mentiroso (Gran Mentiroso, *Hatunllullac* en esta versión), es un río que se burla, que engaña.

Es un río peligroso. Puede convertirse en una gran inundación o avenida, atentando contra la vida de hombres y animales.

Como discutíamos en un artículo anterior (Sanhueza 2002), las distintas versiones sobre el Río Mentiroso tienen varios elementos comunes. Todas ellas describen un río que “aparece” o “crece” en un momento específico del día o de la noche (aunque cada relato dé una “hora” o un tiempo diferente). 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 cotidianamente, 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 Despoblado.<sup>3</sup> Sin embargo, el río *Anchallullac* no figura en la cartografía antigua ni actual.

Como hemos planteado (Sanhueza 2002: 113-115), el *Anchallullac* descrito por los cronistas parece corresponder a una tradición oral de origen autóctono. Se trata de un río “mentiroso” que corre gracias al calor del sol, o que “crece” o “mengua” según los movimientos de la luna y del mar. Un río que suele ser pequeño, pero que a ciertas horas del día su caudal aumenta, corriendo con furia. Un río que de pronto se seca y deja de correr o, como “dicen los indios”, se vuelve el agua arriba, “a la contra de como ha corrido”. El *Anchallullac* era un río que se “devolvía” o invertía su curso.

En 1674, el padre Diego de Rosales describe nuevamente este misterioso río del Despoblado

Río que sigue al sol.

En el desierto de Atacama a las primeras jornadas del camino del Perú para este Reyno corre un pequeño Río 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 así que el Sol se retira de nuestro horizonte, *esconde el río repentinamente sus aguas sin que se halle una gota de agua en toda su caxa, y al punto que vuelve a nacer el Sol repite tambien el río su curso y al passo que va creciendo la luz del día y se va levantando 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 consseruando esse nombre en testimonio de estas mudanzas *le llaman tambien con el los indios chilenos de Copiapo* (Rosales 1989: 238-239)

Este “portento de la naturaleza”, señala el padre Rosales, no es sino una obra más de la voluntad divina. Lo compara con la flor de la maravilla o girasol que “sigue” al sol en su itinerario cotidiano, miran-



do al oriente cuando éste nace y al occidente cuando se pone. Esta virtud de atracción otorgada por Dios al sol, también se la habría dado “para llevar las aguas de este Río” (Rosales 1989: 239-240). Al nacer el sol brota también el río, que parece seguir su curso, y “al passo que va creciendo la luz del día y se va levantando el Sol a esse paso crecen sus aguas”. Cuando éste se retira del horizonte, el río también se esconde.

Nos encontramos con un relato que va 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 el movimiento del sol y del río, en su sentido este-oeste.

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. En la lengua quechua *ancha* quiere decir muy o mucho, y *llulla*: mentira, engaño (González Holguín [1608] 1952). *Anchallullac*, río “Muy Mentiroso”, como lo traducía López de Velasco en el texto arriba citado, no obstante que todas las otras referencias lo traducen como “Gran Mentiroso”. La toponimia actual y sus significaciones lingüísticas permiten asociar el nombre de este río con el volcán más imponente de todo ese territorio, el Llullaillaco. Su nombre, también quechua, significa “Agua” o “Aguas Mentirosas”.<sup>4</sup> Ubicado en pleno Despoblado, y por cuyas faldas pasa el Camino del Inca, el volcán (al igual que el río *Anchallullac* de los relatos) es un hito que se encuentra en la zona más inhóspita del trayecto entre Atacama y Copiapó (Sanhueza 2004b). El volcán Llullaillaco contiene en su cumbre uno de los santuarios y *capacochas* incaicas más importantes dentro de las, hasta ahora, conocidas (Reinhard & Ceruti 2000).

Los volcanes y sus santuarios tenían profundas connotaciones no sólo en lo ritual, sino también como elementos organizadores del espacio simbólico, social, político y económico.<sup>5</sup> El Llullaillaco y sus grandes dimensiones parece connotar un espacio geográfico y ritual muy significativo, relacionado en la tradición oral con un río mítico asociado, a su vez, a los circuitos astrales y al espacio celeste. Sin embargo el río se vincula también con la organización del espacio terrestre. En “este valle” del Río Mentiroso, señalaba López de Velasco, estaban los “mojones altos y grandes” que dividían estas “provincias” en tiempos de los incas. A ciertas horas del día, el pequeño arroyo que sólo corría cuando había sol, alcanzaba con sus aguas al Camino Real ¿De qué tipo de metáfora se trata?

No obstante que los relatos analizados se circunscriban al ámbito de la tradición oral y de la construcción simbólica del espacio, a partir del registro documental y de nuestra propia observación en terreno, hemos propuesto que el deslinde mencionado pudo haber correspondido a un alineamiento de *tupus* o “mojones del Inca” ubicados en la localidad de Vaquillas (Sanhueza 2002). Nos proponemos ahora, profundizar en esta idea y asociar los posibles significados simbólicos del Río Mentiroso con estas pequeñas columnas del Despoblado de Atacama.

## EL CAMINO DEL INCA EN EL CORAZÓN DEL DESPOBLADO: TOPOGRAFIA Y “PAISAJE”

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 en él, desde un punto de vista geográfico y ecológico, al menos dos grandes tramos que presentan características muy diferentes. En lo que podríamos denominar un primer gran tramo, y que corresponde a un extenso trayecto de aproximadamente 230 km (entre las localidades de Peine al norte y el portezuelo de Vaquillas al sur), la cota promedio de altura es de unos 3000 m snm, abarcando incluso varios kilómetros con alturas superiores a los 4000 m. No obstante que este tramo se inscribe dentro de lo que puede considerarse la región más árida del Despoblado, su ruta ascendente, que va articulando una secuencia de pequeños tambos o “tambillos”, está trazada en la franja de transición entre la precordillera y la puna lo que permite la captación de recursos de agua, forraje y fauna silvestre (Niemeyer & Rivera 1983).

Desde el “tambo” de Peine, en el borde oriental del salar de Atacama, el camino se dirige a los oasis de Tilomonte y Tilopozo. Atraviesa la sierra de Tambillo y continúa por una meseta flanqueada al oeste por el cordón de la cordillera de Domeyko. En esta latitud este cordón montañoso se extiende en forma paralela a los Andes pero más al sur comienza a cerrarse hacia el este, alcanzando o encontrándose con el macizo andino aproximadamente a la altura del portezuelo de Vaquillas. En todo el tramo previo a Vaquillas, el camino está enmarcado al poniente por Domeyko y al oriente por el piedemonte de los grandes volcanes de la cordillera de los Andes. Luego de la sierra de Tambillo se divisan hacia el sur los macizos del Pular, el Socompa y, más al sur, el gran

Llullaillaco. El camino sigue remontando portezuelos y oscilando en alturas promedio de 3000 m, hasta alcanzar la gran cuenca del salar de Punta Negra, ubicada a unos 3400 m. El rasgo dominante en el paisaje es ahora el volcán Llullaillaco, acompañado por otros conos volcánicos algo menores. Por el occidente, la cadena cordillerana de Domeyko bordea aún la cuenca. Nos encontramos ya “en pleno Despoblado de Atacama” (Niemeyer & Rivera 1983: 104).

Es posible que la aguada de la quebrada de Llullaillaco, que se origina a los pies del volcán, corriendo en un sentido este-oeste, haya dado origen al mito del Río Mentiroso. No obstante, hasta nuestros actuales conocimientos, el camino incaico habría pasado más abajo, alcanzando esa quebrada a una altitud en la que ya se encuentra desprovista de agua (véase Núñez, P. 1981: 26). Sin embargo, existe otra aguada mencionada en la documentación colonial tardía bajo el nombre de Río Frío y descrita por los expedicionarios de los siglos xix y xx como una de las más importantes de esta zona del Despoblado. Por allí, efectivamente pasaba el camino incaico y la posterior ruta colonial, constituyendo un hito indispensable para el abastecimiento de agua y forraje (Philippi 1860; Niemeyer & Rivera 1983). Es curioso que Río Frío, como se lo conoce al menos desde el siglo xviii, no sea mencionado en las crónicas de los siglos xvi y xvii considerando que las restantes aguadas principales sí lo son (véase Sanhueza 2004b). Por ello, y por las razones que expondremos a continuación, postulamos que este río pudo corresponder, efectivamente, al mitificado *Anchallullac*.

Ubicada a una altura de 3650 m, la quebrada de Río Frío alberga un estero de aguas permanentes que constituye el más importante tributario de la cordillera de Domeyko. En sus cercanías se encuentra un sitio o tambo incaico (aunque probablemente de origen anterior) de proporciones mayores a las de los otros registrados en el trayecto (Lynch & Núñez 1994). El pequeño estero de Río Frío, cuyas aguas son de especial buena calidad, suele congelarse durante la noche, puesto que allí se registran temperaturas particularmente bajas (véase Philippi 1860: 77). Parafraseando a Lynch y Núñez (1994: 158) y como hemos podido percibirlo en terreno, desde los bordes de su profunda quebrada se aprecia, hacia el nororiente, el volcán Llullaillaco, que adquiere, especialmente en los atardeceres, una imponente presencia en el paisaje.

Río Frío presenta, además, otras singularidades. A diferencia de las anteriores aguadas por las que pasa el camino incaico, ésta no nace de la cordillera de los Andes, sino del cordón de Domeyko, ubica-

do al poniente (véase figura 1). Río Frío *no corre de este a oeste*, como la mayoría de los cursos de agua de la cuenca, *sino que describe una diagonal en sentido suroeste-noreste*, en un trayecto encajonado que abarca unos 12 km de longitud, para luego sumergirse bajo la tierra. Este río parece correr en un sentido inverso al curso del sol, pero también en un sentido inverso a otras importantes entidades celestes a las que nos referiremos más adelante. Hacia el sur, por otra parte, Río Frío alimenta esporádicamente pequeñas quebradas de la gran meseta contigua de Vaquillas (Niemeyer & Rivera 1983: 112).

Inmediatamente después de Río Frío, el camino continúa por una amplia meseta desde la cual puede divisarse al fondo la sierra de Vaquillas perteneciente a la cordillera de Domeyko, que orientándose hacia el este, está alcanzando la cadena de los Andes. La extensa planicie inclinada que se inicia en este segmento del camino, denominada Llano Alto de Vaquillas, va ascendiendo hasta el portezuelo homónimo. Se trata de un espacio o un escenario que ofrece una extraordinaria visibilidad en todas direcciones. El Llullaillaco al noreste, circundado por otras grandes montañas, la serranía de Vaquillas al sur y el portezuelo, al que se accede por una pendiente muy suave, que 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:

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 (Niemeyer & Rivera 1983: 110-111).

El tramo ascendente que abarca esta amplia meseta entre Río Frío y el portezuelo de Vaquillas se extiende aproximadamente por unos 20 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, escindida por pequeñas y poco profundas quebradas tributarias eventuales de Río Frío y que ofrecen recursos forrajeros a una apreciable cantidad de fauna silvestre. En general, la meseta

supera los 4000 m y está muy expuesta a los fuertes y fríos vientos que soplan durante el día, y a las gélidas temperaturas de la noche. No obstante, es uno de los tramos con mayor densidad de restos arqueológicos de todo el trayecto. En esta planicie se encuentra una notable cantidad y variedad de pequeñas estructuras de distintos formatos, orígenes o funcionalidades, tales como refugios, paravientos u otros, asociados probablemente a actividades de caza, pastoreo y tráfico caravanero (Niemeyer & Rivera 1983: 111-112). Es aquí, y a escasos kilómetros del acceso al portezuelo de Vaquillas, donde la documentación colonial y el registro arqueológico señalan la presencia de cuatro pequeñas columnas o *tupus* dispuestos en forma perpendicular al camino incaico y que describiremos más adelante.

Una vez en el portezuelo, se inaugura hacia el sur un espacio y un paisaje notablemente diferente. El cordón de Domeyko, al que pertenece el portezuelo, 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 central (San Román 1902). Se inicia, entonces, un segundo gran tramo del camino incaico que abarca desde el portezuelo de Vaquillas hasta el valle de Copiapó (aproximadamente 275 km de longitud). Ahora, el camino 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), marcando un notable descenso en la cota promedio hasta alcanzar el amplio valle de Copiapó. Por sus condiciones ecológicas, este segundo tramo ofrece una cantidad muy superior de alternativas de acceso a recursos hídricos y forrajeros (Philippi 1860; San Román 1902).

Luego del portezuelo de Vaquillas, el camino continúa por el pie o falda occidental de la cordillera de Domeyko dirigiéndose hacia el sur hasta la gran quebrada de El Chaco atravesándola a una altura aproximada de 2760 m. Sigue posteriormente en descenso, uniendo las quebradas Juncal, El Carrizo y Doña Inés (entre otras) a través de un trazado vial particularmente recto. Los siguientes hitos del camino incaico de este tramo corresponden principalmente al río de la Sal y Finca de Chañaral, desde donde se dirige hacia el gran valle de Copiapó (Iribarren & Bergholz 1972).

## Los *tupus* o *sayhuas* de los caminos incaicos de Atacama

En un estudio anterior (Sanhueza 2004a), hemos sistematizado y analizado las posibles significaciones de los llamados topos o *tupus* que caracterizan los caminos incaicos de Atacama. Se trata de estructuras o columnas de forma cilíndrica o cuasi tronco piramidal, construidas por superposición de piedras, cuyos diámetros varían entre 1 y 2 m y sus alturas entre 0,5 y 2 m (fig. 3a y b). A veces se trata de hitos solitarios, pero generalmente se encuentran en parejas, dispuestos a ambos costados del camino. Frecuentemente se encuentran en portezuelos o abras, como también en llanuras o planicies extensas (Niemeyer & Rivera 1983). Lynch (1995-1996) señala que, al menos en ciertos casos, estos hitos podrían estar deslindando distritos administrativos o señalando la distribución territorial de la mita caminera. Siguiendo en esta línea y sumando el hecho de que estas estructuras pueden también presentarse en mayor cantidad, conformando una hilera de columnas que atraviesa perpendicularmente el camino, hemos sostenido que los *tupus* de los caminos incaicos parecen haber sido elementos polisémicos que, según su ubicación y la cantidad en que se presenten, podrían estar demar-



Figura 3a y b: Hitos alineados en forma perpendicular al camino incaico de la zona del Alto Loa (II Región). (Fotos: José Berenguer).

cando territorialidades (rituales, políticas, sociales), como también estar asociados a una compleja nomenclatura andina de “medición” del espacio y sus distancias (Sanhueza 2004a).

Estas estructuras 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 territoriales y de longitudes o distancias. Particularmente cuando se hace referencia a la vialidad incaica, *sayhua*, *chuta* y *tupu*, se definen como el mojón de piedra que señalaba las mediciones del camino del Inca (la “legua del Inca”). En su oportunidad hemos discutido y cuestionado la relación de este tipo de demarcadores con las formas occidentales de “medición”, señalando que los factores que podían influir en su distribución apelaban a una compleja concepción del espacio que involucraba prácticas e instituciones andinas de carácter social, político, productivo y ritual (Sanhueza 2004a).

### Las *sayhuas* en la nomenclatura astronómica cuzqueña

Guamán Poma denomina *sayhuas* a los “mojones” que los incas ponían para deslindar los territorios y las ilustra como torres o columnas de piedra bien elaboradas (fig. 4), similares a las que dibuja en los caminos incaicos (fig. 5). En los diccionarios coloniales, *sayhua*, entre otros vocablos, remite a los conceptos de “mojón de piedra” y de medición de tierras y distancias. Sin embargo, el término *sayhua* estaba también asociado a la medición de la posición del sol en el cielo. En los antiguos vocabularios quechuas *sayhua*, definido como “mojón” o “lindero” de tierras y de caminos, es también sinónimo de *tícnu* “el zenit o punto de la mitad del cielo”, concepto a partir del cual se establecen los momentos en que el sol está, se acerca o ha pasado mediodía (Santo Tomás 1951 [1560]; González Holguín 1952). Polo de Ondegardo denomina “saybas”, “pilares” o “topos” a las columnas que en el Cuzco permitían medir “el discurso del sol” durante el año (en Bauer & Dearborn 1998: 45).

De manera que es posible proponer que, al menos desde el punto de vista de sus asociaciones semánticas o simbólicas, las columnas de los caminos incaicos del desierto se emparentaban con las columnas astronómicas del valle del Cuzco.

Por razones de espacio es imposible sistematizar aquí la información disponible respecto a este

tipo de estructuras, salvo señalar que consistían desde “pequeñas torrecillas” o “mojones” hasta “grandes columnas” distribuidas en los alrededores del valle y en el centro mismo de la ciudad, que estaban destinadas a medir los movimientos de los astros permitiendo calcular la llegada de los solsticios y equinoccios y calendarizar las actividades productivas y rituales del año (Zuidema 1989: 408-412; Bauer & Dearborn 1998; Sanhueza 2004b).

Algunas versiones hablan de conjuntos 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. Aparentemente el número y ubicación de estos pilares obedecía a diferentes métodos de observación celeste. El calendario incaico incluía y combinaba los meses solares y los lunares, a la vez que los complementaba con los movimientos siderales, es decir, la posición de las estrellas y constelaciones como puntos referenciales. Esto implicaba un complejo sistema de observación, tanto diurno como nocturno. Zuidema (1989: 409) señala que habrían habido varias columnas del tipo *gnomon* en el Cuzco 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, técnica especialmente eficiente para la predicción de los equinoccios. El momento en que el sol dejaba de “hacer sombra” representaba un evento de gran significación ritual, puesto que “decían que aquel día se asentaba el sol con toda su luz de lleno en lleno sobre aquellas columnas” (Garcilaso 1995: 120). La segunda técnica consistía en la lectura de horizonte, utilizando las columnas como referente a distancia para observar y medir los movimientos diarios y anuales de los astros. Cuando el sol “pasaba” por allí, señalaba la fecha de un determinado evento ritual y el inicio de las actividades productivas asociadas (Cobo 1964).

No está del todo claro para los investigadores cuál 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 asociada a estos “mojones” o “pilares” (como los de Quincalla, que anunciaban “el principio del verano” cuando llegaba ahí el sol, o los de Chinchincalla, que señalaban el “tiem-





Figura 4. Ilustración de Guamán Poma de Ayala (1992: 324) sobre las *sayhuas* y los “mojonadores” y “medidores” del Inca.



Figura 5. Ilustración sobre las columnas o *sayhuas* de los caminos reales (Guamán Poma 1992: 326).

po de sembrar”) se compone del sufijo *calla*, (*kaylla*) que, como se dijo, denominaba a aquellos lugares de transición en los que se perdía de vista el Cuzco, y que la lengua quechua define como “orilla”, “borde” o “linderos”. Estos lugares se constituían, además, en espacios sagrados y en espacios divinizados, especialmente en aquellos momentos del año en que los astros celestes pasaban o “se sentaban” allí. En ese sentido, las columnas astronómicas (así como los ríos, como veremos más adelante) parecen haber estado asociadas también a la simbología de frontera.

### Las “pirámides” o “columnas” de Vaquillas

A los pies del acceso al portezuelo de Vaquillas (aproximadamente a unos 4 km de él), Niemeyer y Rivera (1983: 112, 140), registraron tres estructuras o *tupus* cuasi tronco piramidales dispuestos en línea perpendicular al camino, el que pasaba por en me-

dio de dos de ellas. La mejor conservada tenía 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 respectivamente. Cuando en septiembre de 2004 logramos llegar a estos hitos, 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 piramidal (véase Sinclair 2004). Los dos hitos centrales, separados entre sí por unos 20 m, 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 (fig. 6 a y b). Los hitos de los extremos están a una distancia muy superior, ubicándose aproximadamente a unos 200 m con respecto a los hitos centrales (fig. 7).<sup>6</sup> Las estructuras están ubicadas a 4080 m en una pequeña lomada que, luego de una leve declinación vuelve a ascender hacia el portezuelo. Mirada desde el norte, la disposición de las dos columnas que bordean el ca-





Figura 6. a: Las dos columnas centrales de Vaquillas. En primer plano se observa la del lado oeste del camino, semidestruida. La del costado este está en mejores condiciones de conservación. b: Detalle del hito del borde este del camino, que tiene una altura de 1,10 m (es necesario aclarar que, originalmente, esta foto contaba con una figura humana de pie al costado derecho del hito, la que ha sido borrada sólo con el objetivo de permitir apreciar mejor la estructura y su entorno paisajístico). (Fotos: Marinka Núñez).

mino parece replicar la orientación del portezuelo, como si anunciaran, como una antepuerta, el acceso al abra (fig. 8a y b).

Existen antecedentes etnohistóricos que permiten identificar a las estructuras descritas como los restos de un “deslinde” incaico, reconocido como tal en tiempos coloniales y, curiosamente, ratificado posteriormente por la administración española. En el siglo xvi, López de Velasco parece referirse a él al

mentonar los “mojones altos y grandes que dividían las provincias de Chile de las del Perú en tiempo de los Ingas” a los que asocia con el “valle del *Anchallullac*” (¿la cuenca del Lullaillaco?) (fig. 9). Por su parte, las Reales Ordenanzas de 1778, que regulaban el sistema de correos entre Lima y Chile, señalan un deslinde colonial ubicado en el sitio que hemos descrito: “*A las dos, o tres leguas de Riofrio siguiendo para baquillas, se hallan las piramides, que*



Figura 7. Hito semidestruido del extremo este de la línea de *tupus*. A unos 200 m de distancia se divisan, como un punto, las dos columnas del centro. (Foto: Raúl Molina).



Figura 8. a: Las dos columnas centrales y equidistantes al camino señalan, al fondo, el portezuelo de Vaquillas. b: El portezuelo visto desde un ángulo distinto (desde el noreste) para que se pueda apreciar su topografía. El camino, con rumbo norte sur, proveniente del costado izquierdo de la foto, pasa por en medio de las dos colinas de los extremos. (Fotos: Marinka Núñez).





Figura 9. Las columnas de Vaquillas tomadas desde un ángulo suroeste. Al fondo, al noreste, el volcán Llullaillaco. (Foto: Raúl Molina).

*dividen las jurisdicciones del Reyno del Perú, con el de Chile*" (en Sanhueza 2002: 124).

No obstante sus evidentes significaciones de orden ritual, las columnas incaicas de Vaquillas habían sido incorporadas a la cartografía territorial colonial, otorgándoles por cierto, otro carácter. Pero ¿cuáles pudieron ser sus significaciones para el estado incaico?

## FRONTERAS ANDINAS, ESPACIO Y TIEMPO. HACIA OTRAS INTERPRETACIONES DEL RÍO ANCHALLULLAC

### Los ríos como demarcadores simbólicos en la tradición oral cuzqueña

Según la tradición narrada por Sarmiento de Gamboa sobre la expansión incaica, Topa Inca Yupanqui había enviado a uno de sus capitanes a conquistar la región fronteriza con la selva, en el *Antisuyu*. Este, por orden del Inca, había caminado orientándose "hacia el nacimiento del sol", hasta el mítico río llamado Paititi, donde había puesto "los mojo-

nes del Inga Topa". Este mismo Inca, en su recorrido hasta los confines meridionales del *Collasuyu*, había llegado hasta el río Maule donde, según relata el cronista, había puesto "sus columnas, por términos y mojones de su conquista" (1942: 130-131). Su sucesor, Guayna Cápac, había alcanzado hasta el río Angasmayo, en el *Chinchaysuyu*, donde había levantado sus mojones como términos de la tierra conquistada, y sobre ellos había puesto "ciertas estacas de oro por grandeza y memoria" (1942: 149).

A través del relato de estos distintos episodios de conquista se ilustra el proceso de expansión como una secuencia que culmina en cada una de sus etapas, con la instalación de "mojones" de posesión y donde los "ríos" parecen representar una función simbólica asociada a la organización de los circuitos solares del Inca y al "amojonamiento" del espacio.

En el Des poblado 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 sol. Algunos decían que "seguía al sol en su corriente" y que cuando el sol se ponía en el horizonte, el río escondía

repentinamente sus aguas. Pero otros decían que, al ponerse el sol, el río “se devolvía”, invirtiendo su curso. Algunos, sin embargo, lo señalaban como un río nocturno, que corría durante el atardecer y parte de la noche, o que sólo se le veía aparecer después de media noche. Se lo describía como un arroyo pequeño, pero que de pronto aumentaba su caudal y podía, incluso, convertirse en una gran avenida que corría con tal furia que arrasaba con cuanto había por delante, revistiendo un gran peligro para hombres y animales desprevenidos. 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. Era allí, en este paraje, en ese territorio, donde el Inca había puesto sus “mojones altos y grandes”.

Ríos, columnas, circuitos solares y lunares, fronteras. Elementos recurrentes que permiten sugerir posibles asociaciones simbólicas con el orden del cosmos, el espacio, el tiempo, los ciclos naturales y sociales.

### Mayu, el Río Celeste

Quisiéramos centrarnos, en primer lugar, en uno de los mitos que jugaron un papel muy importante en la organización del espacio y en la organización del tiempo calendárico andino y cuzqueño.

Para establecer y predecir los ciclos solares y astronómicos en general, un referente fundamental del espacio nocturno era la Vía Láctea, que representaba un eje celeste a través del cual se orientaban los quechuas (Urton 1981). La Vía Láctea es una gran franja luminosa que atraviesa la bóveda del cielo, siguiendo un rumbo inclinado norte-sur. Para los incas, y en general para las culturas andinas antiguas y actuales, la Vía Láctea es un *río celeste*, *Mayu*, como se lo denomina en lengua quechua o *Laccampu Ahuira* (río de estrellas) en aymara (Bertonio 1984). *Mayu*, es percibido como un angosto arroyo de 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 lo ve, se “devolviera” sobre su curso. La Vía Láctea, en efecto, va paulatinamente desplazando su eje original para volver a retomarlo 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 per-

cibe como noroeste-sudeste. A la noche siguiente el río ha recuperado su rumbo original, recomenzando nuevamente por el noreste (Urton 1981: 479-484).<sup>7</sup> En ese sentido, el río celeste, se desplaza verticalmente (norte-sur), pero también horizontalmente (este-oeste) en el cielo nocturno.

Es sugerente el hecho de que el Río Mentiroso del Despoblado de Atacama, describiera también un rumbo inclinado sobre la tierra, pero más sugerente aún es que corriera en sentido contrario al desplazamiento nocturno del río celeste, desplazándose de suroeste a noreste. ¿Como si completara su circuito diurno?

*Mayu* era un importante referente en la orientación espacial de los incas. Urton (1981: 484-486), sostiene que algunas de las líneas de ceques del Cuzco se habían organizado siguiendo las coordenadas y los ejes de inclinación del río celeste. Pero también *Mayu* era fundamental para la orientación en el tiempo y la predicción de los ciclos solares. Su posición sobre el cielo podía utilizarse para calcular los tiempos de los solsticios usando como referente la salida y puesta heliaca de determinadas constelaciones o estrellas que la integraban.<sup>8</sup> Por otra parte, al menos en la región del Cuzco, la salida del sol coincidía con el curso central de la Vía Láctea solamente dos veces al año: los días 20 de diciembre y 20 de junio. 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* (1981: 488). De manera que, en el calendario cuzqueño, estas fechas coincidían con los momentos en que el sol “iluminaba” al río celeste.

### Mayu, las montañas y los ciclos del agua

Las culturas andinas establecían una estrecha relación entre las montañas, la lluvia, los ríos, la fertilidad y el mar, como conjunto de componentes simbólicos del culto ancestral al agua. Como sostiene Randall (1987: 75), el poder de los grandes nevados radica en su control de los ciclos del agua, en su habilidad de congelarla y de detener su flujo determinando, así, el futuro de la producción agrícola. 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 universo. 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 (Zuidema & Urton 1976).

*Mayu*, o la Vía Láctea contiene un conjunto de constelaciones negras o manchas oscuras, en las que las culturas andinas distinguieron toda una “fauna celeste” (los camélidos, la perdiz, el zorro, la serpiente, el sapo, entre otros), que anunciaba y orientaba, según su posición en el río, las actividades agrícolas. La más importante de estas constelaciones negras, representa a la llama, *Yakana*, que se ubica en la parte sur de la Vía Láctea, bajo la Cruz del Sur. Según la tradición prehispánica, *Yakana* andaba “dentro del río” y, a media noche cuando nadie la veía, bebía el agua de los manantiales y del mar 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 fertilizarla. La *Yakana* es, hasta la actualidad, la entidad mítica dominante en la Vía Láctea o *Mayu*. Es la que permite la reproducción y equilibrio de los ciclos vitales de la naturaleza, regulando la necesaria circulación entre el río celeste, la tierra y el mar e impidiendo las inundaciones y excesos de lluvias (Zuidema & Urton 1976; Randall 1987: 76).

La articulación del ciclo anual de la Vía Láctea con los ciclos solares, aseguraban la recirculación de la fuerza vital en el cosmos, a la vez que determinaba 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 (Randall 1987: 78)

### El río celeste y *Yakana* en la tradición oral de Atacama

La investigación etnográfica realizada en diferentes localidades de la zona del río Salado (afluente del río Loa, interior de la Región de Antofagasta), en la

región atacameña, ha permitido una importante aproximación a las construcciones simbólicas de estas poblaciones agroganaderas respecto al espacio terrestre y los fenómenos celestes.

...[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 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* (Magaña, en Vilches 1996: 172)

En la zona del río Salado y del río Loa Superior, *Mayu* es denominado “el Río Blanco” y en él habita el “Llamo”, “Guanaco” o “Cogote del Guanaco”, equivalente a la constelación negra de *Yakana* (Vilches 1996: 175). 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, como agrega una pastora, “*parece que en la noche da la vuelta*” (Magaña, en Vilches 1996: 172).

Los 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”. En esta región, así como en gran parte de los Andes, los conocimientos de los movimientos solares, son complementados con la observación del cielo nocturno: la luna, luceros y la Vía Láctea (Castro & Varela 2004). Los 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 allí, dice una pastora, “*se ve mejor el mundo y el río entero*” (Vilches 1996: 181-182).

### Los ciclos del agua en los Andes. Del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo

Aunque las interpretaciones de los cronistas son diferentes, confusas, e incluso contradictorias con respecto al calendario incaico y 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, específicamente en los Andes intertropicales. Como sostienen Zuidema y Urton (1976: 105), se pueden identificar los principales períodos del año andino a partir de la calendarización de las lluvias que entrega el cronista Guamán Poma. En primer lugar, es posible distinguir 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 un período de escasas lluvias, dedicado a la irrigación y siembra.

En este contexto, los meses de intensas lluvias tenían un doble significado. Por una parte representaban el período de renovación de los ciclos del agua y de la maduración de la tierra. Pero por otra, el peligro de las inundaciones, los diluvios y los desbordes de los ríos. Al respecto, las descripciones de Guamán Poma (no obstante que intente ajustar su calendario al occidental cristiano) son bastante ilustrativas y nos aportan nuevos elementos para interpretar otras posibles asociaciones con el Río Mentiroso y con el río celeste. En su calendario, durante los meses de diciembre a marzo se desarrollaba un conjunto de ceremonias destinadas a los altos cerros, a la vez que se conjuraban 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 naturaleza (Guamán Poma 1992).

El período de las lluvias se inicia alrededor del solsticio de diciembre, mes al que Guamán Poma denomina *Capac Inti Raymi*, por la fiesta solemne del sol. Es entonces cuando comenzaba a caer agua del cielo y no cesaba hasta marzo. En esas fechas se hacían grandes *capacochas* y se ofrendaban niños a la divinidad (1992: 233). En el mes de enero, considerado por el cronista como el primero del año, se celebraba el *Capac Raymi*, se realizaban diferentes ceremonias y sacrificios y se peregrinaba “de cerro en cerro” (1992: 210). En 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 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”. En este mes, los caminantes y “trajinadores” debían descansar las recuas y no salir fuera por el peligro de enfermedades, de rayos, aguaceros, temblores y sobre todo de ríos, que se “llevaban los montes” y no se podían vadear sin riesgo de ahogarse (1993: 1031).

Al mes de marzo lo llama *Pacha Pucui Quilla*. En este mes se hacían muchas ceremonias y se sacrificaban carneros negros a los dioses, a los cerros y a las guacas locales “nombradas por los Yngas”. Comenzaba a madurar la tierra y había buen pasto para el ganado. Aún llovía “a cántaros” y la tierra estaba harta de agua (1992: 215). Pero en este mes de marzo, advierte, los ríos también habían “madurado” y podían ser engañosos y peligrosos:

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 (1992: 1034).

El “peligro” que puede representar la furia de los ríos, se expresa en los vocabularios quechuas de la época. Un río peligroso (*chhiqui*) es entendido como *llullak mayu*, un río mentiroso o engañador: “Río Peligroso. *Runa llullak mayu o Chhiquiman llullaycuk*” (González Holguín 1952: 662).<sup>9</sup>

En las ceremonias de marzo, señalaba Guamán Poma, se sacrificaban “carneros negros” a las divinidades y a los cerros nombrados por el Inca. Según la tradición de Huarochirí, la *Yakana* o constelación obscura de la Vía Láctea era una llama negra (Zuidema & Urton 1976: 60). Como sostiene Randall (1987: 77), las llamas negras representaban o apelaban a *Yakana*, y su sacrificio constituía una rogativa para que ésta bebiera las aguas del océano, regulando las lluvias e impidiendo que el mundo se inundara.

La vinculación de las llamas con *Yakana* y con el río celeste, parece estar simbolizada también en el sacrificio que se efectuaba en pleno período de cosechas. En mayo, según Guamán Poma, se ofrecían llamas grandes “pintados de todos los colores” (1992: 219). La variedad de colores era también un atributo de *Mayu*, asociado en algunas tradiciones con un río terrestre, el Pilcomayo de la región de frontera oriental del *Tawantinsuyu*. El Pilcomayo (*Pillkumayu*) o “río de la mezcla de colores” cruzaba el espacio celeste “para hundirse en el *ukhupacha*, al oeste, y volver a ascender luego, henchido de tierra fértil” (Zecenarro 2001: 188). Este río, representado en la ilustración de Santa Cruz Pachacuti (véase fig. 2), emerge entre los cerros dibujados dentro del círculo de *Pachamama* ubicado inmediatamente abajo del arco iris (a la izquierda del observador) y descende, por debajo del rayo. Nótese cómo el curso del río traspasa los límites del “altar”. Esto puede deberse a su condición de río que “se desborda”, como también de un río que busca rodear el “altar” para llegar por el otro extremo al mar (*Mamacocha*, ubicada a la derecha del observador).<sup>10</sup>

El ciclo de las fuertes lluvias, que adquiere su máxima expresión en el mes de marzo, culmina con el inicio del siguiente mes, abril. Este representa un cambio importante, puesto que da inicio a la época seca. En este tiempo comenzaban las cosechas y la comida abundaba. Guamán Poma señala que en él se celebraba el *Inca Raimi*, la Fiesta del Inca. Se ofrecían “carneros pintados de rojo” a todas las guacas y se celebraba “el cantar de los ríos”. La gente de las “provincias” se reunía en la plaza pública del Cuzco (*aucapata*), se realizaban muchos juegos rituales y se comía, bebía y festejaba “a costa del Inca” (1992: 217).

Estos dos últimos meses (marzo y abril), parecen haber sido considerados en el calendario incaico como partes de un mismo ciclo, conformado por dos elementos o períodos opuestos, y asociado al *equinoccio de otoño* (Zuidema & Urton 1976).

## LOS CICLOS ASTRONOMICOS, EL EQUINOCCIO Y EL PRINCIPIO DE YANANTIN

Los solsticios y equinoccios eran un importante referente cosmológico, social y ritual. En diciembre el sol comenzaba a “devolverse” hacia el otro extremo del mundo, pasando, en el punto medio de su itinerario, por el equinoccio. Según 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 (*Vilcacuti*, en aymara). Esto implicaba una inversión del orden, no sólo porque el astro se devolvía, sino porque se invertía también la relación asimétrica entre el sol y la luna, es decir, la duración del día y de la noche. De enero a junio y de julio a diciembre, el día o la noche van creciendo o menguando (según el hemisferio), ciclo que se alterna cada seis meses, al momento de alcanzar el equinoccio. Este último representa, justamente, el momento en que los astros opuestos tienen la misma duración, son “iguales”. El sol y la luna han alcanzado “su justo medio”, lo que, en lengua aymara se conoce como *Chicasí Pacha*: “tiempo de hacerse mitades iguales”. 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 el equinoccio 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* (Bouysse-Cassagne & Harris 1987: 30-32).

Estos acontecimientos tenían no sólo implicancias temporales, sino también espaciales y sociales. *Yanantin* o *yanantillan* remite a un concepto cuyo campo semántico se aplica a los opuestos complementarios que deben ser “igualados”. A su vez, *Tincu* o encuentro de contrarios, se puede concebir como la búsqueda y la realización de ese ideal. Pero también *tincu* designa un lugar de “límite”, un deslinde entre dos espacios distintos y se identifica como un lugar de transición tanto geográfica como social. 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 del “juego” o competencia simbólica (no exenta de violencia) que permite establecer, redefinir o consolidar sus respectivas fronteras.

## Tiempo, espacio y “generaciones humanas”. La categorización del “otro”

En los vocabularios coloniales, *tincu* se asocia también con la idea de “guerra” y encuentro entre enemigos (*auca*). Los *aucas* o *auca runas* representan en la mitología andina a una de las “generaciones” antiguas que, como los *purunrunas* pertenecían a una época anterior a la era del Inca y al estado de “orden social” que ésta representaba. 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” o de “barbarie”. Los mitos relativos a las diferentes humanidades manifiestan o simbolizan las diferencias de carácter étnico, cultural y productivo establecidas desde la perspectiva de las sociedades andinas dominantes. 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 “límites del mundo”, es decir, del espacio ordenado del *Tawantinsuyu*. 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 o acuática (Bouysse-Cassagne 1987; Martínez 1995).

Esta categoría social, como las de las demás generaciones, tenía también connotaciones espaciales

y temporales. *Purun* o *Puruma*, en aymara, es una categoría asociada a tierras de barbecho o desérticas, al concepto de “salvaje” o “silvestre” (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” (en su tiempo no había sol) es aquél que no tiene “ley ni rey”, que no ha sido sometido a un gobierno centralizado. En ciertas acepciones, refiere a “gente cimarrona que vive en la puna sustentándose de la caza”. Desde esa perspectiva, parece haber una correspondencia entre un determinado espacio (oscuro, desierto, silvestre) y determinadas sociedades sin estado, como “el mundo de los cazadores” (Bouysse-Cassagne 1987: 182).

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”. Los *aucarunas* suelen asociarse al tiempo de las “behetrías” y de la construcción de pukaras y fortalezas, previo a los incas, pero su significado tiene connotaciones más complejas. Se trata de toda una conceptualización sobre las relaciones entre dos elementos o grupos humanos considerados como opuestos o contrarios (Platt 1987; Bouysse-Cassagne & Harris 1987: 28). En ese sentido *auca runa* (así como *purun runa*) remite a aquellos que son considerados “distintos” u “otros” (Martínez 1995).

*Auca* refiere también a una oposición en determinadas cualidades o atributos, tales como colores, dimensiones o proporciones: “*contrario en las colores, y elementos. Auca*”, dice Bertonio (1984: 140), y lo define como aquellas cosas “*que no pueden estar juntas*”. *Auca* remite, entonces, a lo “dis-junto”, a la “disyunción” (Cereceda 1990: 67).

A partir de los conceptos que hemos analizado y dando una nueva “lectura” a su contexto geográfico y toponímico, intentaremos una interpretación de las columnas o “mojones” incaicos del portezuelo de Vaquillas en el Despoblado de Atacama.

## VAQUILLAS: EL ESPACIO DEL TINCÚ. EL IDEAL DE YANANTIN

Los meses de marzo y abril representan dos períodos opuestos, asociados al equinoccio de otoño. Estos meses, como suele suceder, obedecen a distintos nombres en las crónicas coloniales. Al respec-

to, Zuidema y Urton (1976) discuten la incongruencia de que los meses incaicos sean generalmente descritos como lunares –ya que prácticamente siempre sus nombres terminan en *qui(s)* o en *quilla* (luna)– y sostienen que, en realidad, se trataba de un sistema de medición del tiempo que combinaba meses solares, lunares y siderales. Plantean que los incas unían siempre dos meses solares para facilitar la celebración (entre medio) de un mes lunar entero que los articulara. El comienzo de los meses solares era indicado por los solsticios y equinoccios, como también por ciertas observaciones siderales para los ciclos intermedios. Los meses lunares podían iniciarse, según el caso, con la luna nueva (conjunción de la luna y el sol) o con la luna llena (la luna en oposición al sol). Señalan que este complejo sistema se habría debido a la necesidad de crear un calendario estatal unificado, y sobre todo un calendario ritual que regulara las celebraciones religiosas del Inca y del estado en todo el *Tawantinsuyu*.

Atendiendo a estos antecedentes, quisiéramos concentrarnos en las denominaciones asignadas por algunas fuentes coloniales a los meses de marzo y abril. En su vocabulario quechua, González Holguín no otorga un nombre a marzo, mientras que a abril lo denomina de dos formas: *Ayrihua* y *Ayri Huaquilla* (1952: 41, 381). Albornoz (en Duviols 1968: 25), tampoco da nombre al 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 andino, lo llama *Arevaquilla*. La crónica anónima estudiada por Zuidema y Urton (1976) –y que parece ser una de las más fidedignas–, llama al mes de marzo *Ayrivaquilla* y lo señala como el que inauguraba el ciclo anual en combinación con el mes de abril. Ambos meses, a su vez, articulaban entre sí un mes lunar:

El mes de Março tomaron los Yngas por principio é primer mes del año é luna del año, y le nombrauan *Ayrivaquilla*, 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 meses lunares fueron celebrados en uno, porque la luna de Março alcanza siempre a la de Abril (Anónimo, en Zuidema & Urton 1976: 94).

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

## 1. *Ayri Huaquilla* o *Ayrivaquilla*. El primer mes del ciclo

Esta denominación designa, en distintas versiones, el nombre de un mes (para algunos enero, para otros marzo, para otros abril). Podríamos pensar que la terminación *quilla* refiere necesariamente al concepto de “mes” y *Ayrihua* a su nombre, es decir, *Ayrihua quilla*. Sin embargo, según González Holguín, el nombre de este mes se podía descomponer de otra forma. Como se dijo, este autor da dos nombres diferentes para el mes de abril (*Ayrihua* y *Ayri Huaquilla*). *Ayrihua* se asocia a la idea de unión entre opuestos o contrarios: “*Ayrihua* çara: Dos granos de maíz nacidos juntos, o de una caña dos choclos blanco y negro” (González Holguín 1952: 41).

*Hayri*, en lengua aymara, designa al momento de conjunción o alineamiento de la luna con el sol (Bertonio 1984: 127). Es decir, remite también a la unión de dos elementos opuestos. El segundo componente del nombre, *huaquilla* (o *huaquí*), 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”:

*Huaquí*, o *huaquilla*. Dos juntos, o *yanantillan* dos juntamente  
*Huaquillan huñinacuni*. Concertarse dos para hacer algo en conformidad y unión  
*Huaquillanmanta purini*. Yr dos juntos a una  
*Huaquipuralla*. Es a una dos, uno con otro  
*Huaquilla pactalla raquinacussun*. Partamoslo por igual (González Holguín 1952: 181-182).

Desde esta lectura, *Ayri Huaquilla* como nombre asignado al primer mes de este ciclo, corresponde a un concepto sumamente complejo y, aparentemente reiterativo. Antes de analizar el nombre del otro mes de este mismo ciclo (abril), no podemos dejar de señalar ciertas consideraciones de carácter lingüístico. El uso indistinto de las grafías “hua”, “ua” y “va” 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 y escrita española. Proponemos aquí 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.<sup>11</sup> Esta idea se sustenta, por una parte, en los antecedentes lingüísticos señalados, pero también en el análisis

más exhaustivo de la toponimia asociada a ese lugar y que desarrollaremos más adelante.

## 2. *Aucay Cusqui*. El segundo mes del ciclo

*Ayri Huaquilla*, o *Ayrivaquilla*, marzo en la versión anónima, componía o conformaba un solo ciclo junto con el siguiente mes, abril. Podríamos señalar a esta combinación como la “conjunción” de dos meses “opuestos”: el fin de las lluvias y de las crecidas de las aguas y el principio del período seco. Efectivamente, el nombre otorgado a este último, es lo opuesto o contrario de *Huaquilla*: *Haocaycusqui* o, más exactamente *Haucay Cusqui*.<sup>12</sup> *Auca*, el enemigo, lo contrario, lo opuesto en cuanto a sus cualidades y atributos, aquellas cosas que no pueden estar juntas, lo disparejo, lo “dis-junto”. *Auca* es, en esencia, lo contrario de *yanantin*. *Cusqui*, por su parte remite a la idea de “búsqueda” o “averiguación”, y sólo podemos establecer que alude o se asocia con la tarea administrativa estatal de visitar las “provincias” en esa época del año (González Holguín 1952: 72; Guamán Poma 1992: 221).

En definitiva, las denominaciones utilizadas por el cronista anónimo respecto a lo que considera como el primer ciclo dual que inauguraba 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, articulados por la luna y su conjunción, y asociados, a su vez, a un equinoccio.

## Los eventos equinociales y sus rituales asociados

La fiesta del *Inca Raymi*, vinculada al equinoccio de marzo (Zuidema & Urton 1976: 115), se celebraba según Guamán Poma en el mes de abril. En este evento se realizaban muchos juegos rituales y los provenientes de las distintas “provincias”, se reunían en la plaza *Aucapata*: *Auca*, lo contrario o lo distinto; *Pata*, concertar, emparejar, igualar lo desigual (González Holguín 1952: 280). Desconocemos el tipo de juegos rituales que se desarrollaban en estas fiestas. Sin embargo, las festividades asociadas al otro equinoccio (septiembre) ofrecen algunas luces.

En el mes de septiembre se celebraba la fiesta de la *Citua* cuyo objetivo era erradicar las enfermedades y los males de la tierra. Según Cristóbal de Molina (1943), el ritual comenzaba al mediodía del día de la “conjunción de la luna” con la expulsión del Cuzco y su comarca de todos los “extranjeros”, es decir de los “no incas” (*aucas*). Luego se realizaba el ritual de expulsión de las enfermedades, reuniéndose una gran cantidad de “guerreros”, que debían sacar los males corriendo y gritando a lo largo de cada *ceque* del valle. Relevándose entre sí en la carrera, llegaban finalmente al río más importante de su correspondiente *suyu*, donde arrojaban las enfermedades bañándose y lavando sus armas. Según Molina, “la razón por qué en estos ríos se lavaban era porque son ríos caudalosos y que entienden van a dar a la mar” (1943: 32). Cada uno de esos ríos, como sostiene A. Molinié-Fioravanti (1986-87), señalaba una *frontera ritual* en cada uno de los *suyus*. 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, dedicada a la luna y a la fertilidad, era también un ceremonial de frontera y de reafirmación de alianzas políticas.

Este juego y ritual de frontera entre los “pares” o los “iguales”, respecto a los “otros”, nos aclara mejor algunas de las acepciones del concepto de *huaquilla*. Por una parte, *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 *huaquilla* o *huaqui* (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 están 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  
*Huaquillan*. Algunos pocos  
*Manam pay hina huaquilla chucani*. No soy yo como el  
*Manam huaquiñinallan cachcanichu*. No soy yo como otros (González Holguín, 1952:181-182).

Los juegos rituales y, en general, las ceremonias descritas en torno a los equinoccios nos remiten a una serie de elementos simbólicos asociados a la búsqueda del equilibrio social, a la consolidación de sentidos de pertenencia e identidades, y al establecimiento de alianzas políticas. En las fiestas y juegos del equinoccio de marzo, 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”. En esa ocasión se ratificaban fronteras rituales con respecto a los no-incas (los “otros”, los *aucas*).

Estas festividades, al igual que las restantes ceremonias del año, se asociaban también a la utilización de instrumentos ritualizados de medición del tiempo. Las fechas de estos eventos eran “anunciadas” por las columnas que se encontraban distribuidas en el valle sagrado y en la ciudad del Cuzco. Según Polo de Ondegardo, las fechas de celebración del equinoccio de marzo, por ejemplo, se establecían a través de la observación del “discurso del sol por aquellos *pilares* o *topos* que llamauan ellos *saybas*, que están en torno a la ciudad” (citado por Bauer & Dearborn 1998: 45). En su ilustración sobre el mes de marzo, Guamán Poma presenta el sacrificio de una llama negra a la imagen del sol, representada aquí como un niño de un año, que se encuentra de pie sobre un pequeño pedestal que corona lo que parece ser un pilar o *sayhua* de forma cilíndrica (véase Zecenarro 2001) (fig. 10).

## EL DESLINDE DE VAQUILLAS. FRONTERA SIMBOLICA, FRONTERA ECOLOGICA Y ¿FRONTERA CULTURAL?

### La frontera ecológica. La inversión del tiempo calendárico

Una “frontera” incaica requiere de un opuesto, de su contrario. El cambio ecológico que se observa después de Vaquillas señala una oposición evidente entre la extrema sequedad del corazón del Despoblado y el inicio de un territorio más húmedo. Al respecto, la toponimia local nos reitera el valor simbólico otorgado a este espacio de transición. La antigua cartografía conocida sobre esta región y sobre la ruta colonial –que en varios de sus tramos coincidía con el camino incaico– como es el caso del mapa de Cano y Olmedilla (1790), prácticamente no indica lugares o topónimos en este sector del Despoblado de Atacama (fig. 11). Hacia el sur de la





Figura 10. Guamán Poma (1992: 214) ilustra el ceremonial correspondiente al mes de mayo, dedicado al agua, sus ciclos y su circuito mítico entre el cielo y la tierra. El carnero negro es ofrendado a la *Yakana* del río celeste, para que impida la inundación del mundo.

localidad de Peine (Salar de Atacama) se presenta un gran territorio “vacío” hasta Vaquillas (Paquillas aquí, por un error del autor), poco antes de la cual se dibuja el deslinde colonial, correspondiente a la ubicación de las columnas incaicas ubicadas a escasos kilómetros del portezuelo. El hito siguiente, luego del portezuelo, es la gran quebrada de El Chaco. Este profundo cañón se origina a los pies de la montaña del mismo nombre, cuya altura aproximada es de 5000 m y que pertenece 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). El nombre de esta montaña y de su quebrada tributaria es especialmente sugerente. *Chaco* o *chacu* designa a las cacerías rituales organizadas por los incas, por lo que este espacio pudo haber tenido una función como tal. Pero también *chacu* remite a un concepto opuesto o contrario al de *yanantin* y al de *huaquilla*, y a un concepto análogo al de *auca*:

*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 huacacuna*  
*Chacuchacu*. Las cosas que no tienen proporción entre sí (González Holguín 1952: 91-92).

La “disyunción”, las cosas que no pueden emparejarse o igualarse, la desproporción, la diferencia, la oposición. Desde el punto de vista de la toponimia y de los campos semánticos que encierra, Vaquillas y El Chaco parecen apelar a la oposición de dos espacios o territorios muy diferentes.

Efectivamente, el significativo cambio ecológico que se registra en esta zona está asociado a cambios de carácter climático de mayor envergadura y que trascienden lo estrictamente local, producto de las influencias contrapuestas de los dos grandes sistemas climáticos que regulan los patrones estacionales de las lluvias a través de Sudamérica. La región del Llullaillaco y particularmente esta zona de estudio (Vaquillas-El Chaco) se sitúan en un espacio de transición o de intersección entre el sistema de lluvias tropicales de verano, de origen continental, conocido como “invierno altiplánico” o “boliviano” y el de precipitaciones extratropicales de invierno o “invierno chileno”, de origen oceánico (Maldonado *et al.* 2005; Berenguer 2004: 94).<sup>13</sup> En Sudamérica, los monzones de verano, provenientes de la cuenca del Amazonas y de la región del Gran Chaco, se desplazan hacia las tierras altiplánicas, expandiéndose luego hacia las vertientes occidentales de los Andes (áreas andinas Central y Centro Sur), ejerciendo un predominio de las lluvias de verano (entre diciembre y marzo), abarcando, hacia el sur, hasta aproximadamente el borde meridional de la cuenca del salar de Atacama (alrededor de los 24° S). Por su parte, desde el suroeste provienen las húmedas masas de aire del Pacífico que dominan los patrones de pluviosidad en el centro y sur de Chile, imponiendo un régimen de precipitaciones de invierno (junio-septiembre). Su área más septentrional de influencia corresponde, justamente, al sector sur del Desierto de Atacama (aproximadamente entre los 24 y 26° S), señalando un abrupto cambio en el tipo de vegetación que es perceptible a unos 200 km al sur del salar de Atacama (Betancourt *et al.* 2000: 1542).

A un nivel continental más amplio, la intersección entre ambos sistemas de precipitaciones, unida a los efectos orográficos de la cordillera de los Andes (que constituye una barrera que impide el paso de mayor humedad, favoreciendo la desertificación), determi-





diente (tan relevantes en la organización del tiempo productivo y ritual en los Andes) representaban el término de un ciclo y el inicio de otro (temporada de lluvias-temporada seca). Luego de Vaquillas, El Chaco pudo simbolizar el espacio a partir del cual el orden del mundo andino se invertía, inaugurando ahora un ciclo productivo y ritual distinto, opuesto, propio del invierno extratropical.

## ¿Una frontera cultural?

Los cambios evidenciados a partir del sur de Vaquillas parecen haber sido conceptualizados, además, como cambios que trascendían las diferencias estrictamente ecológicas. Efectivamente, la toponimia *chacu* alude también a importantes diferencias de carácter social, étnico y cultural:

*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 diferentes (González Holguín 1952: 91-92).

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 yugal este curaca  
*Chacucta conac*. El que aconseja cosas contrarias a diferentes, y el que predica desyugal un día bien y otro mal.  
*Chacuctan llamcani*. Trabajar diferentemente unos mucho otros poco unos tristes y otros alegres (1952: 91-92)

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 inclinación unos a beuer y otros a hurtar y otros a salvarse... (1952: 92)

Todo esto nos sugiere la referencia a un espacio y/o a grupos humanos considerados “diferentes”. A gente “cimarrona” o de “malas costumbres”, que tienen otras estrategias productivas, otras prácticas culturales. Nos aproxima a la conceptualización de un espacio o de grupos sociales no sometidos al orden del Inca. *Chacu*, como actividad de caza ritual se asocia, además, con la vicuña, animal “no domesticado” que en el pensamiento andino corresponde y simboliza la “casta” social de aquellos grupos humanos que no pagan tributo al estado (Guamán Poma 1992:

189, 1135; Bouysse-Cassagne 1987). En ese sentido, 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”, poblaciones de “cazadores”, sociedades no centralizadas, donde impera el “desorden”.

Efectivamente, desde una perspectiva local de análisis e interpretación, la quebrada de El Chaco es representada en la cartografía colonial como dividida en un sector “alto” y uno “bajo” (véase fig. 11). En el texto explicativo de su mapa, Cano y Olmedilla denomina la parte alta de la quebrada como “*El Chaco alto que es una cerca para coger vicuñas*”. El territorio que se encuentra hacia su extremo oeste es llamado “*El Chaco bajo*”, que parece corresponder a sectores de la Cordillera de la Costa, donde ubica la leyenda “*yndios que cogen vicuñas*”. Esta distribución espacial colonial de poblaciones cazadoras nos sugiere que este espacio pudo haber sido categorizado por los incas como un territorio socialmente “marginal”, con respecto al *Tawantinsuyu*.

Sin embargo, podemos intuir otros posibles niveles de interpretación, no excluyentes del anterior, aunque desde una perspectiva espacial muchísimo más amplia. Según las palabras del cronista López de Velasco, en el valle del *Anchallullac* (o la cuenca del Lullaillaco), se encontraban los mojones “*que dividían las provincias de Chile de las del Pirú en tiempo de los Ingas*”. Esta apreciación, que inicialmente nos pareció un clásico ejemplo de la aplicación de categorías territoriales coloniales, nos permite ahora preguntarnos si no podría estar aludiendo a un límite simbólico de otra envergadura. ¿Podría estarse refiriendo a la inauguración de un espacio donde comenzaba a invertirse el orden temporal, cosmológico y cultural cuzqueño?

*Chilli*, el nombre genérico otorgado por las culturas aymaraparlantes de la época a los territorios meridionales, refiere (al igual que *thaksi*) al “fin del mundo”:

*Chilli*: Lo mas hondo del suelo  
*Chilli, thaksi*. Los confines del mundo  
*Thaksi*. El horizonte o termino de la tierra.<sup>14</sup>

¿Se trata, entonces, de una frontera, de un espacio simbólico donde los cimientos del orden social y político andino comienzan a desperfilarse?

Es frecuente que la toponimia cuzqueña, que ordena y categoriza el espacio y las sociedades, se replique en diferentes lugares, particularmente en la denominación de los espacios de frontera. Nos

preguntamos si el nombre “Huaquillas” que mantiene hasta la actualidad la localidad fronteriza entre el Perú y Ecuador, no respondió también, alguna vez, a la imposición de un deslinde ritual construido a partir de este tipo de categorías. La región del “Gran Chaco”, por su parte, designaba también un territorio de frontera ecológica y social en las selvas orientales de Bolivia. Sus habitantes, los denominados chiriguano, nunca fueron sometidos por el *Tawantinsuyu* (Saignes 1985). Como otras fronteras del dominio cuzqueño, esa región estaba delimitada por varios ríos, el más importante de los cuales, el Pilcomayo, tenía profundas significaciones en el pensamiento andino. Este río, como otros, replicaba en la tierra a *Mayu*, el río celeste.

**RECONOCIMIENTOS** Este trabajo 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.

## NOTAS

<sup>1</sup> Bibar [1558] 1988: 66-72. En la actualidad, este inmenso espacio de aproximadamente 500 km de extensión abarca, respectivamente, las zonas meridional y septentrional de las regiones II (Antofagasta) y III (Atacama).

<sup>2</sup> Esta versión, sin embargo, rompe con el recorrido arquetípico, puesto que los ejércitos de Inca Yupanqui, en este caso, realizan el desplazamiento en un sentido inverso, desde Atacama hacia el sur. Es posible que esto se haya debido al propósito del cronista de opacar la imagen de este Inca y desviarse del relato oficial, producto de las pugnas entre panacas rivales (véanse comentarios de C. Aranibar, en Garcilaso 1985: 805).

<sup>3</sup> Esta secuencia, relativamente constante en la versión de los cronistas, sitúa al “Río Mentiroso” más al norte de los hitos correspondiente a las aguadas de 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 (Sanhueza 2004b).

<sup>4</sup> *Llulla* (quechua y aymara): “mentira, engaño”; *yaco* o *yacu* (quechua): “agua” (González Holguín 1952); Bertonio [1612] 1984).

<sup>5</sup> Para una discusión bibliográfica al respecto y de la *capacocha* como ritual de frontera, véase Sanhueza (2004b).

<sup>6</sup> En el siglo XIX, Philippi (1860: 39), las describe como cuatro “columnas” o “montones de piedra”, asignándoles unos 4,5 pies de altura y 10 pies de diámetro (es decir, aproximadamente 1,35 m y 3 m respectivamente), lo que sugiere que pudieron haber sido más grandes en alguna época anterior. Para mayores especificaciones técnicas de este sitio y de la distribución y posición de las columnas (véase Sanhueza 2004b).

<sup>7</sup> En su estudio respecto al movimiento de la Vía Láctea durante los últimos 3000 años en la región atacameña (a una latitud de 24° sur), Vilches (2005: 14-15) señala que ésta experimenta dos tipos de movilidad aparente: a través de la no-

che (hora a hora) y a través del año (mes a mes), pudiendo reconocerse distintos períodos de visibilidad. Tomando como punto de referencia para la observación las noches de cada solsticio y equinoccio, la Vía Láctea registra las siguientes posiciones: para el equinoccio de otoño se encuentra dispuesta en un sentido Norte-Sur, el que va evolucionando a través de la noche a Este-Oeste, para finalizar nuevamente en Norte-Sur. Durante el solsticio de invierno, en cambio, se ve aparecer en dirección Este-Oeste para luego ir girando a una posición Norte-Sur hasta desaparecer antes del amanecer. En el equinoccio de primavera, la Vía Láctea está prácticamente fuera del campo visible en esta región. Finalmente, para el solsticio de verano, se presenta en dirección Norte-Sur, la que se modifica a Este-Oeste hasta que desaparece. De acuerdo a sus cálculos, la autora sostiene que entre los años 1500 AC y 1500 DC las fechas más indicadas para la observación nocturna de la Vía Láctea en esta región, fueron el equinoccio de otoño y solsticio de invierno, ya que posibilitaron una observación más prolongada.

<sup>8</sup> 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 & Varela 2004).

<sup>9</sup> En el quechua actual del noroeste argentino, la voz *lluylay* refiere a la inundación, crecida o desbordamiento de los ríos (Palaire 1992: 277).

<sup>10</sup> Esta interpretación del Pilcomayo en el “altar” de Santa Cruz Pachacuti, pertenece a Fink (2001: 31). La autora, sin embargo, no asocia o no explicita una relación entre este río y la Vía Láctea.

<sup>11</sup> En el siglo XVI las grafías “v” consonante y “u” vocal eran utilizadas indistintamente. En quechua el fonema “v” o “b” no existe y, como lo grafica González Holguín (1952: 9), el diptongo “hua” de esa lengua correspondía y podía ser escrito como “va” en castellano (utilizando “v” en su acepción de vocal). Con el tiempo la letra “v” terminó utilizándose solamente como consonante. Es posible que este uso indiferenciado en los escritos coloniales tempranos (“hua” y “va”), haya instalado en la toponimia cartográfica el término castellanizado *Vaquillas* en lugar de *Huaquilla*. Por último, hasta el siglo XVIII las letras “v” y “b” se utilizaban también indistintamente. No es extraño, por tanto, que esta localidad del Despoblado figure en la documentación tardía colonial como *Baquillas*, como sucede en las Ordenanzas Reales de 1778, citadas más arriba.

<sup>12</sup> Así lo llama Guamán Poma, aunque refiriéndolo a junio (1992: 221).

<sup>13</sup> Agradezco a J. Berenguer haberme hecho notar esta situación, en la cual yo no había reparado.

<sup>14</sup> Bertonio (1984: 82, 343). Véase también Martínez (1995).

## REFERENCIAS

- BAUER, B & D. DEARBORN, 1998. *Astronomía e imperio en los Andes*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- BERENGUER, J., 2004. *Caravanas, interacción y cambio en el desierto de Atacama*. Santiago: Sirawi Ediciones.
- BERTONIO, L., 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua Aymara*. Cochabamba: Ediciones Ceres.
- BETANCOURT, J.L.; LATORRE, C.; RECH, J.A.; QUADE, J. & K.A. RYLANDER, 2000. A 22,000-year record of monsoonal precipitation from northern Chile's Atacama Desert. *Science* 289: 1542-1546.
- BETANZOS, J. DE, [1557] 1987. *Suma y narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.
- BIBAR, J., [1558] 1988. Crónica de los reinos de Chile. *Historia 16*, Serie Crónicas de América 41, Madrid.

- BOUYSSÉ-CASSAGNE, T., 1987. *La identidad aymara. Aproximación histórica (Siglo XV, Siglo XVI)*. La Paz: HISBOL-IFEA.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, T. & O. HARRIS, 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, J. Medina, Ed., pp. 11-59. La Paz: HISBOL.
- CASTRO, V. & V. VARELA, 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 Salado, Norte de Chile. En *Etno y Arqueo-astronomía en las Américas*, M. Bocass, J. Broda y G. Pereira, Eds., pp. 285-298, Santiago.
- CERECEDA, V., 1987. Aproximaciones a una estética andina: De la belleza al *Tinku*. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, J. Medina, Ed., pp. 133-231. La Paz: HISBOL.
- 1990. A partir de los colores de un pájaro... En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 4: 57-104, Santiago.
- COBO, B., [1653] 1964. Historia del Nuevo Mundo. *Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo XCII, vols. I y II. Madrid: Ediciones Atlas.
- DUVIOIS, P., 1968. Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Americanistes* 56 (1): 7-39.
- FINK, R., 2001. La cosmología del dibujo del Altar del Quri Kancha según don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua. En *Histórica* 25 (1): 9-75, Lima.
- GARCILASO DE LA VEGA, I., [1604] 1995. *Comentarios reales de los incas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., [1608] 1952. *Vocabulario de la lengua de todo el Perú llamada Lengua Qqichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- GUAMAN POMA DE AYALA, F., [1614] 1992. *Nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI Editores.
- IRIBARREN, J. & 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.
- ISELL, 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.
- 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*, Madrid.
- LYNCH, T., 1995-1996. Inka roads in the Atacama: Effects of later use by mounted travellers. En *Diálogo Andino* 14/15: 189-203, Arica.
- LYNCH, T. & 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.
- MALDONADO, A.; BETANCOURT, J.; LATORRE, C. & C. VILLAGRÁN, 2005. Pollen analyses from a 50000-yr rodent midden series in the Southern Atacama Desert (25°30'S). *Journal of Quaternary Science* 20 (5): 493-507.
- MARTÍNEZ, J. L., 1995. Entre plumas y colores. Aproximaciones a una mirada cuzqueña sobre la puna salada. *Memoria Americana* 4: 33-56, Buenos Aires.
- MARIÑO DE LOBERA, P., 1867. Crónica del Reino de Chile. *Colectión de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional*, Tomo VI, Santiago.
- MOLINA, C. DE [EL CUZQUEÑO], [1575] 1943. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Lima: F. A. Loayza.
- MOLINÉ-FIORAVANTI, A., 1986-1987. El simbolismo de frontera en los Andes. *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLVIII, pp. 251-286, Lima.
- NIEMEYER, H. & M. RIVERA, 1983. El camino del Inca en el Despoblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria de Chile* 9: 91-193, Santiago.
- NÚÑEZ, P., 1981. El Camino del Inca. En *Creces* 10 (2): 49-57, Santiago.
- PEASE, F., 1978. *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- PHILIPPI, R.A., 1860. *Viaje al desierto de Atacama hecho en orden del gobierno de Chile en el verano de 1853-54*. Halle: Librería de Eduardo Anton.
- PLATT, T., 1987. Entre *ch'axwa* y *muxsa*. Para una historia del pensamiento político aymara. En *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, J. Medina, Ed., 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. & C. CERUTTI, 2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Lullallaco. Complejo ceremonial incaico de alta montaña*. Salta: Editorial de la Universidad Católica de Salta.
- ROSALES, D. DE, 1989. *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- SAIGNES, T., 1985. *Los Andes orientales. Historia de un olvido*. La Paz: CERES-HISBOL-IFEA.
- SAN ROMÁN, F., 1902. *Desierto y cordilleras de Atacama*, Tomo III. Santiago: Imprenta Nacional.
- 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, Universidad de Chile, Santiago.
- 2004a. Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara* 36 (2): 481-492, Arica.
- 2004b. La organización del espacio como estrategia de poder. El *Tawantinsuyu* en la región del Despoblado de Atacama. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, mención Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- SANTO TOMÁS, D., [1560] 1951. *Lexicón*, edición facsimilar. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P., [1572] 1942. *Historia de los incas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- SINCLAIRE, C., 2004 Ms. Ocupaciones prehispánicas e históricas en las rutas del Despoblado de Atacama: Primera sistematización. Informe parcial arqueológico, Proyecto FONDECYT N° 1040290.
- URTON, G., 1981. La orientación en la astronomía quechua e Inca. En *La tecnología en el mundo andino. Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa*. H. Lechtman y A.M. Soldi, Eds., pp. 475-490. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- VÁSQUEZ DE ESPINOZA, A., [1630] 1948. *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*. Washington D. C.: Smithsonian Institution.
- VILCHES, F., 1996. 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. Espacio celeste y terrestre en el arte rupestre de Taira. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 10 (1): 9-34.
- ZECENARRO, G., 2001. *Arquitectura arqueológica en la quebrada de Thanpumachay*. Cuzco: Municipalidad del Cuzco.
- ZUIDEMA, T., 1989. *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.
- ZUIDEMA, T. & G. URTON, 1976. La constelación de la llama en los Andes peruanos. *Allpanchis* 9: 59-119, Cuzco.