



AWKI, ESPÍRITUS PROTECTORES, UNA ANTROPOLOGÍA DEL COSMOS

Proyecto financiado por el Fondart Regional 2020 del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio

Equipo de investigación

H. Cesar Pinochet Rojas¹
Juan Andrés Moraga Nova²
Francisca Caniguan Velarde³
Roger Hidalgo Bacian⁴
Álvaro Bacian Gómez⁵
Eduardo García Osorio⁶
Wilfredo Bacian Delgado⁷
Jocelyn Mamani Peñaranda⁸

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. UBA

² Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Universidad de Concepción

³ Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile

⁴ Comunidad Indígena Quechua de Quipisca

⁵ Comunidad Indígena Quechua de Quipisca

⁶ Comunidad Indígena Quechua de Quipisca

⁷ Comunidad Indígena Quechua de Quipisca

⁸ Socióloga, Universidad Arturo Prat, Comunidad Indígena Quechua de Quipisca.

Resumen

Se presentan los resultados preliminares de una experiencia de investigación colectiva, que tiene por objetivo reflexionar sobre la producción de sentidos locales relacionados con la presencia de sitios arqueológicos en el territorio demandado por la Comunidad Territorial Quechua de Quipisca (CIQQ). Mediante el uso de metodologías participativas y reflexivas nos aproximamos a una interpretación acerca de los recientes e inéditos hallazgos de estructuras líticas ubicadas en las cumbres de cerros islas en lo alto del territorio de Quipisca. El análisis se realiza a través del cruce de información entre la memoria local, el registro y estudio de estructuras líticas sobre los cerros, el paisaje cultural entendido como el resultado de la interacción histórica entre las personas y su medio ambiente, y la observación de los ciclos solares (equinoccios y solsticios), proyectadas sobre dichas estructuras líticas. Este ejercicio, permitió en primera instancia, explorar la asociación espacial entre estos distintos elementos materiales del paisaje; tales como: cerros tutelares (Apus), senderos, estructuras agrícolas y geoglifos, y por el otro, las relaciones sociopolíticas que estarían operando durante la influencia del estado incaico en la quebrada de Quipisca.

Por último, reflexionamos sobre cómo a partir de dicha investigación se crean y recrean significados asociados a la continuidad cultural que estas materialidades representan para los actuales quipisqueños en su lucha por el territorio y la identidad cultural.

Palabras claves: Investigación colaborativa, Astronomía cultural, Territorio Quechua

Introducción

El proyecto “Awki - Espíritus protectores. Una Antropología del Cosmos”, financiado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, se refiere a la conexión entre la identidad y memoria de la Comunidad Indígena Quechua de Quipisca con su territorio y paisaje cultural (patrimonial, simbólico y ritual). Los Apus, senderos, geoglifos y entidades de la naturaleza presentes en el espacio social de la comunidad dialogan con las personas, siendo parte importante del vínculo identitario y del sentirse quechuas. En este sentido la palabra Awki quiere decir: Señor, anciano (consejero), dios, espíritu (de los muertos), hijo del inca. Tomamos pues esta significación para englobar esa conexión con el territorio y sus entidades, siendo los santuarios de altura (apus y huacas) junto con las estructuras ubicados en sus cimas, puntos clave en donde se manifiesta ese vínculo con los espíritus ancestrales protectores.

En este sentido, exploramos la relación existente entre el paisaje cultural (material y simbólico), la identidad y el territorio, profundizando el rol de los referentes materiales del pasado indígena, formados a partir de la interacción histórica entre las personas y su entorno, en la construcción identitario de la comunidad. De esta forma, los cerros ceremoniales (Apus), caminos troperos, terrazas de cultivo, caseríos habitacionales, fragmentos cerámicos etc. se transforman en elementos significativos a partir de los cuales se construye un espacio que condensa un pasado, el cual es experimentado no como algo lejano o externo, sino desde la convivencia cotidiana, un pasado-presente que forma parte fundamental del vínculo identitario y de la construcción del territorio que la Comunidad Indígena Quechua de Quipisca demanda.

En términos metodológicos, nos interesa explorar metodologías de construcción y participación de conocimiento que discutan las concepciones tradicionales basadas en la dualidad Saber-poder para acercarnos a construcciones basadas en el diálogo de saberes, el respeto, y la investigación acción

comprometida con los territorios y sus demandas. De esta forma buscamos generar una experiencia de investigación en donde la producción de conocimiento sea realizada de forma colectiva y en un diálogo entre saberes populares y saberes expertos, problematizando el rol del pasado en el presente y buscando invertir la condición colonial, aspecto fundamental de la epistemología moderna-occidental (Jofré, 2018; Salerno, 2012; Kalazich, 2015).

En cuanto a las políticas culturales en Chile, el reconocimiento de la identidad Quechua ha cobrado relevancia en el último tiempo en el norte de Chile, caso de ello es lo ocurrido en la región de Tarapacá, donde las narrativas oficiales redujeron la historia indígena solo al pueblo Aymara, invisibilizando otras identidades étnicas. Aún con esto, y a partir de la búsqueda por el reconocimiento indígena desde los años 90, expresado en la creación de leyes en torno a la temática indígena y de la aparición de nuevos actores dentro de los territorios como son la gran minería (Gundermann, 2018; Toledo y Sambolín, 2018) se ha ido gestando el actual contexto de emergencia de comunidades Quechuas, las cuales articulan su identidad a partir de reivindicar una historia colectiva común resignificada en términos Quechua “(Inca).

Los procesos de visibilización y de emergencia indígena en el norte de Chile (como el caso Quechua) son el resultado de procesos históricos de larga duración en torno a la construcción de alteridades e identidades propias de las comunidades y su interacción con sectores de poder ligados al Estado y a la economía capitalista. En este sentido, su estudio debe contemplar necesariamente y más allá de una agenda programática coyuntural de identidad colectiva, los procesos políticos y económicos de construcción de alteridades en los que se insertan, tanto a nivel de formación nacional, regional y comunal (Briones, 2008; Escolar y Rodríguez, 2020).

En el contexto actual entonces, de deconstrucción del discurso de lo nacional como una identidad homogénea, las Ciencias Sociales y particularmente la arqueología, antropología, y la geografía. Actualizan sus discursos, proclamando identidades locales, considerando la posibilidad de convivencia de distintos pasados y tradiciones históricas. En consideración de ello, nos preguntamos ¿Es posible construir vías de colaboración entre arqueólogos/as, antropólogos/as, geógrafos/as y Pueblos Originarios?, ¿En qué medida el trabajo de arqueólogos/as, antropólogos/as, geógrafos/as puede contribuir a las luchas de reconocimiento y de legitimidad de los Pueblos Originarios? ¿De qué manera los Pueblos Originarios pueden contribuir al trabajo de investigación en Ciencias sociales?

Por otro lado, la CIQQ viene promoviendo diversas acciones de recuperación y revitalización cultural, las cuales están vinculadas a distintos aspectos de la cultura andina. Así, por ejemplo, la realización de prácticas ceremoniales como la celebración de la cruz de mayo, el Inti Raymi en junio, el día de la pachamama en agosto, entre otras, son ejes centrales en la configuración identitaria de la comunidad actualmente. La dimensión material de este proceso se expresa en los referentes materiales del pasado o sitios arqueológicos, ya sean tiempos prehispánicos, como de tiempos más recientes (coloniales e históricos), los cuales, gracias a las condiciones ambientales de la zona, permiten su conservación y permanencia en el territorio, cobrando gran relevancia para la comunidad, toda vez que les permite reconstruir una historia y continuidad de ocupación. En este sentido, es importante mencionar el rol activo en torno a las investigaciones arqueológicas que ha tenido la comunidad y sus dirigentes en relación al territorio demandado y en consonancia con ellos, el impulso de acciones orientadas a la documentación y protección del patrimonio local, proceso que ha devenido en que la comunidad cuente con un importante base de registros y catastro compuesto por diversidad de manifestaciones materiales, sean estos: geoglifos, petroglifos, senderos troperos, caseríos habitacionales y áreas productivas coherentes con un patrón de asentamiento que, a lo largo de la historia, se fue delineando por la

interacción de los habitantes con su entorno, el uso de los recursos y los procesos políticos que mediaron esas acciones.



Imagen 1: Celebración Pachamama, en la imagen Wilfredo Bacion, Mario Bacion y Angélica Reyes (Fuente propia).

La construcción identitaria de la comunidad de Quechua de Quipisca se fundamenta en la presencia de materialidades arqueológicas asignadas a la presencia del Estado Inca como lo es el tramo del camino del inca en la desembocadura de la quebrada, los estilos constructivos de estructuras habitacionales, terrazas agrícolas, colcas y cerámicas, todas las cuales se tornan activas en el proceso identitario actual (Larraín, 2012; CIQQ, 2017; LBMH, 2019).



Imagen 2: Camino del Inca (Qhapaq Ñan), Sector desembocadura quebrada de Quipisca. (Fuente propia).



Imagen 3: Tambo Inca, desembocadura Quebrada de Quipisca. (Fuente propia).

Si bien en Chile el legado material inca no ha sido estudiado de forma sistemática por la investigación arqueológica, las interpretaciones pasaron de haber planteado una influencia cultural mínima en el norte chileno, a actualmente sostener una contundente evidencia material de su influencia (Uribe 2016) Esto

último ha generado que las comunidades Quechua fortalezcan su identidad en base al reconocimiento del patrimonio arqueológico Inca, apropiándose y auto identificándose con ese pasado indígena, manifestándose como los herederos actuales de ese legado cultural.



Imagen 4: Ceremonia Inti Raymi, Apu Watawatana. Eduardo García, Wilfredo Bacian, Orinaldo Bacian. (Fuente propia).

De esta manera, un aspecto central del trabajo desarrollado fue el de considerar la relación que los comuneros mantienen con su pasado por medio de la memoria colectiva pero también las memorias que las materialidades arqueológicas producen. Entendemos en términos generales por memoria como la práctica cultural de traer el pasado al presente (Benedetti 2016). En este sentido la memoria se recrea y se conecta con ese pasado fraccionado por los procesos políticos-históricos que han marcado el devenir del territorio tarapaqueño y el de Quipisca en particular. Ese pasado expresado en el paisaje y sus distintas materialidades distribuidas son parte de la cotidianidad de la gente y contribuyen a que la comunidad por medio de estas pueda elaborar su propio sentido de la historia.

Es así que continuando con el proceso investigativo que lleva a cabo la CIQQ, es que en este trabajo profundizamos sobre una evidencia particular que interpretamos como *saywas*, registradas recientemente en las cumbres de los cerros tutelares (Apus) de Quipisca. A partir de la documentación de dichos hallazgos, y su asociación espacial a otros componentes del paisaje que hacen referencias a prácticas agrícolas y ceremoniales/santuarios de altura. Se propone una interpretación acerca de cómo estos espacios habían sido experimentados durante periodo previos a la invasión hispana, ahondando

en una evidencia prehispánica inédita en la región de Tarapacá. Estas estructuras vienen a complementar las documentaciones de geoglifos y rutas caravaneras que la comunidad maneja previamente apuntando a una complementariedad entre ellas. Si bien los registros de Saywas en Chile son bastantes recientes, existen evidencias solo para la región de Antofagasta, las cuales se han podido evidenciar su asociación contextual en relación con el Qhapaq Ñan o Camino Inca, cumpliendo funciones vinculadas a la orientación de la salida del sol en fechas claves como el solsticio de invierno (Sanhueza, 2017).

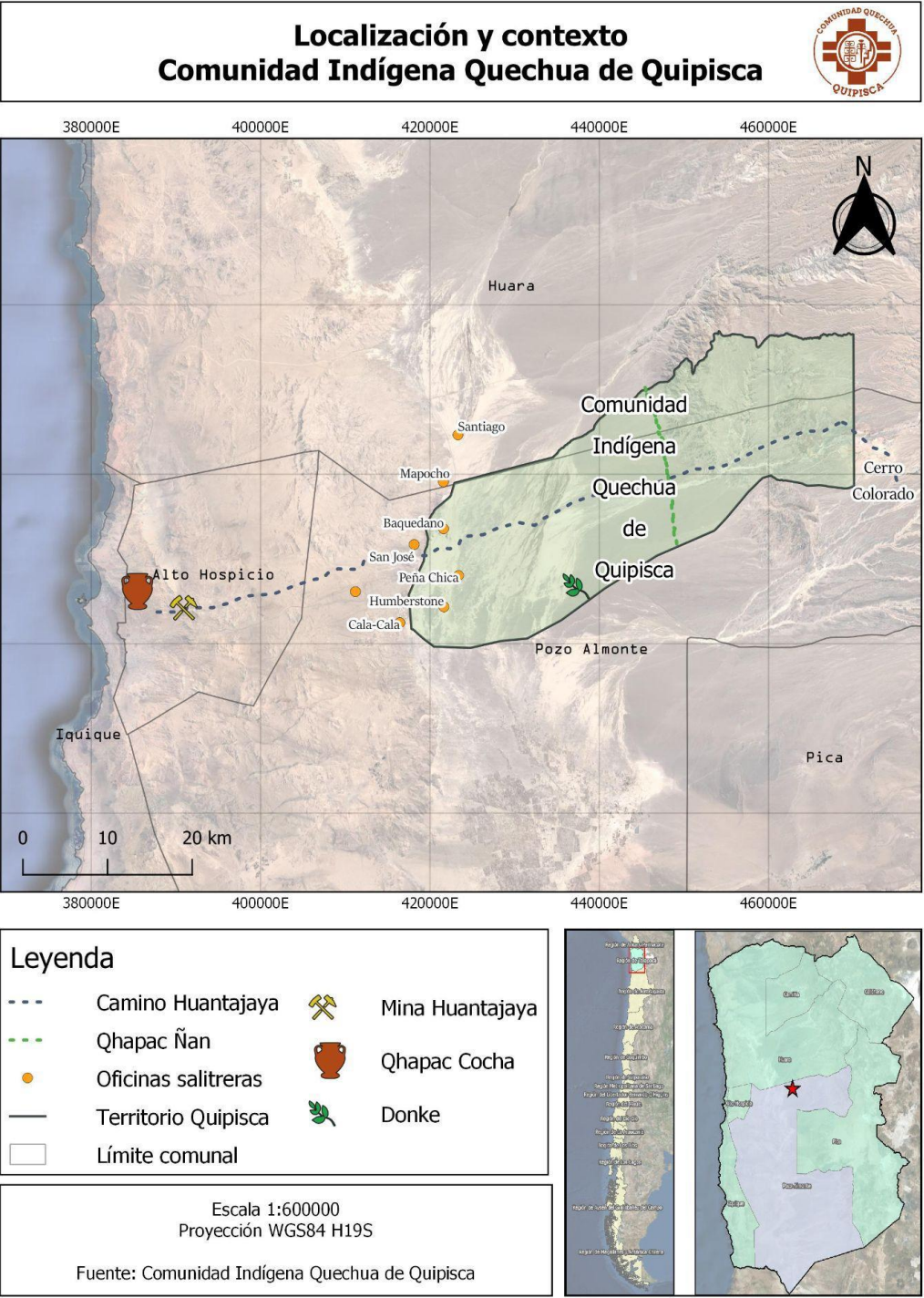
Trabajamos sobre el supuesto de que dichas estructuras líticas, recientemente reveladas en el marco del proyecto (awki), fueron posiblemente construidas por poblaciones locales anteriores a la influencia incaica, y luego profundizada con la intervención cusqueña; teniendo estas estructuras funciones asociadas a las prácticas ceremoniales y de observación sistemática de los movimientos solares (calendario solar). De igual forma suponemos que la influencia del estado incaico en estos territorios durante el siglo XV habría resultado en una intervención y mejora de este tipo de tecnología para la observación del horizonte solar, cambio representado por las estructuras observadas en lo alto de Cerro negro, pero que actualmente no podemos corroborar por la intervención que significa la presencia contigua de botaderos de lastre minero.

El presente documento consta de cuatro partes, la primera da cuenta del escenario geográfico donde se sitúa la investigación, un segundo apartado presenta los aspectos conceptuales, teóricos y de cosmovisión que guiaron el estudio e interpretaciones aquí fundamentadas, luego se caracterizan los antecedentes bibliográficos del período tardío en el Norte de Chile, para finalmente dar cuenta de los relevamientos realizados en relación a las estructuras líticas tanto en su articulación e interpretación disciplinar y como organizadores de la memoria indígena en el presente para la Comunidad Indígena Quechua de Quipisca, los cuales por medio del empoderamiento territorial comunitario buscan resguardar el patrimonio cultural indígena amenazado actualmente por intereses extractivistas.

I. Contexto geográfico y territorial de estudio.

El contexto geográfico cultural en donde se sitúa nuestra investigación integra la subárea denominada Valles Occidentales perteneciente al Área mayor de los Andes Surandino en su vertiente occidental (Lumbreras, 1984). Particularmente nos referimos a la quebrada de Quipisca emplazada en la precordillera andina de la región de Tarapacá, a 2000 m.s.n.m. Este espacio geográfico se caracteriza por estar compuesto por un sistema de quebradas transversales cuyas divisorias se orientan en sentido E-W las que, junto a las quebradas adyacentes de Juan Morales, Tarapacá, Aroma, Mamiña y Huatacondo entre otras, son las principales fuentes de abastecimiento de aguas y material detrítico que escurre y se evapora en la Pampa del Tamarugal.

Administrativamente, la localidad de Quipisca pertenece a la comuna de Pozo Almonte, ubicada a 54 kilómetros de su centro urbano. El territorio actualmente reconocido como parte de la comunidad de Quipisca está delimitado al norte por la quebrada de Choja, al sur por la ruta A-65, al oriente por la quebrada de Quipisca y al poniente por la Ruta 5. (ver Mapa 1).



Mapa 1: Localización y contexto comunidad indígena Quechua de Quipisca. (Fuente propia).

Para comprender el contexto territorial en el que se enmarca la investigación, es necesario pensarlo en el sentido en que la propia comunidad imagina su espacio territorial, representado en gran medida por la memoria colectiva de sus integrantes en torno a hitos geográficos como cerros y quebradas, transmitido de forma oral de generación en generación. Por otro lado, la presencia de una gran cantidad de materialidades prehispánicas atribuibles a períodos tardíos, distribuidas en distintos espacios de la región como lo son por ejemplo el Qhapaq Cocha en la cordillera de la costa, frente a la bahía de Iquique y considerado como santuario de altura por el hallazgo de osamentas humanas indígenas adscritas al imperio Inca en el cerro Esmeralda, son parte del pasado reconocido hoy en día por las comunidades Quechuas, ya que conecta la identidad y la memoria Quechua de los actuales habitantes de la región. Además del Qhapac Ñan (camino del Inca), y su tramo evidenciado en pampa Quipisca, la evidencia de arquitectura (tambo, terrazas), cerámicas, textiles, terrazas de cultivo identificadas en el territorio comunitario, acompañan el sentido de pertenencia que generan dispositivos de ancestralidad territorial permitiendo a la vez fijar sus límites territoriales.

Por otro lado, el territorio también se entiende como una construcción política e histórica en donde se expresa el ordenamiento social y las relaciones de poder que se entran en torno a la utilización y jerarquización de los recursos. En este sentido, Damonte (2015) concibe entonces el territorio como una construcción "socio física" en donde "actores sociales construyen, a partir de sus visiones, intereses y/o narrativas territoriales, los límites de un determinado territorio" (Damonte Valencia, 2015, pág. 115). En base a lo anterior, el territorio se transforma en una construcción histórica donde operan diversos agentes e intereses en la apropiación de un determinado espacio dando lugar a la territorialización y re-territorialización a partir de los intereses sociales, políticos y económicos. dicha territorialización puede ser en términos concretos mediante el control de los bienes ahí presentes, o bien simbólica en el sentido de la pertinencia cultural.

Por su parte, la Comunidad Quechua de Quipisca está conformada por habitantes de la quebrada del mismo nombre que se caracterizaban por el trabajo agrícola, en un principio asociado al intercambio con las salitreras ubicadas en la pampa, y que actualmente mantiene una producción de frutales que los caracteriza, en línea con el sistema de verticalidad andina mediante nichos ecológicos que permiten la sobrevivencia de las comunidades mediante la conjugación de las actividades económicas como la agricultura, ganadería, pirquinería y comercio y que históricamente se han debido adaptar a las condiciones económicas de la región y el país.

II. Aproximación teórica y antecedentes bibliográficos

2.1 Cosmovisión andina y conceptos operativos

El pensamiento moderno occidental comienza en la ilustración y se expande por el mundo en el marco de la expansión colonial y capitalista de Europa sobre el resto de la tierra durante el siglo XV. Este proceso geopolítico de alcance global es denominado por Dussel (1997) como el mito eurocéntrico de la modernidad que legitimó e impuso la existencia de una historia lineal de progreso, en donde Europa y la ciencia moderna se instaló como lugar privilegiado de enunciación y producción de conocimientos. A partir de la construcción de ese imaginario se legitimó no solo el poder imperial en términos económicos, políticos y simbólicos, ejercida por los países europeos sobre el resto del mundo, sino que también sentó las bases epistemológicas sobre las cuales se configuraron las nacientes ciencias en los países del tercer mundo, entre ellas las ciencias sociales, la antropología, la arqueología y la geografía. Uno de los pilares fundamentales en los que se basa la ciencia moderna, es la lógica de razonamiento

naturaleza/cultura vista en oposición, con predominancia del observador persona, justificando en última instancia la idea de una hegemonía del ser humano por sobre el resto de las cosas, filosofía que da legitimidad epistemológica a la explotación de la naturaleza.

A diferencia de dicho pensamiento científico, el pensamiento andino al que podemos aproximarnos por medio de las crónicas tempranas y por la continuidad de las prácticas culturales visibles hoy en día en las comunidades andinas, el mundo natural y cultural se configura en un valor ontológico de la naturaleza relacionado a la experiencia del ser y no la de un objeto (Kusch, 1976), la relación del ser humano con la naturaleza es interpretada y sentida como un todo coherente y orgánico que se transforma en una relación simétrica y equilibrada, además de cíclica. Los pueblos andinos le rinden veneración a la tierra, animales, plantas, cerros, manantiales y otras distintas formas que toma la naturaleza, un sistema vida de ida y vuelta en donde las personas y su entorno natural no humano son entendidos dentro de un sistema de reciprocidades y obligaciones en función de un equilibrio entre las distintas dimensiones que componen la vida. A los Apus se les agradece, se les honra en determinadas fechas y se les pide por el equilibrio y bienestar general, natural, social, productivo y reproductivo. En este plano, el tiempo es interpretado y experimentado como una concepción cíclica observada en la naturaleza y sus ciclos recurrentes, en los animales, la chacra, todos aspectos que integran experiencias y prácticas de vida que configuran la subjetividad de las personas y su interpretación del mundo.

La preocupación por el paso del tiempo, sus cambios y estaciones es inherente a cualquier cultura en el pasado y en el presente. Poder conocer cómo las personas experimentaban socialmente el paso del tiempo y las estaciones, la renovación de las plantas, el conocimiento de los movimientos de los animales que forman parte de sus recursos, generar un conocimiento sobre aquello y transmitirlo, ha sido de interés y necesidad como forma de perpetuidad de todas las culturas, ya sean cazadores recolectores, o por el contrario sociedades basadas en la producción de alimentos.

En este sentido, la observación de distintos astros en el cielo como puede ser la luna, el sol, las estrellas, fue una práctica cultural extendida en el pasado andino en donde el Hanan Pacha representado por el cielo es el espacio en donde habitan distintas deidades y cuya comunicación con el mundo humano era realizada por personalidades específicas que controlaban dicho conocimiento (Rostworowski, 1988). De esta manera en la cosmovisión de los pueblos andinos, la naturaleza de las cosas y el mundo en general son de carácter animista en donde los astros son considerados como deidades y donde la importancia del sol (Tata inti), la luna (Mama Killa) y el dios rayo (Illapa) formó y forma parte fundamental de su representación del mundo.

De esta manera, la construcción del paisaje cultural se fragua en la interrelación histórica entre el espacio natural y la experiencia social que le da sentido a la acción humana y a la memoria (Van Dijk, 2008; Jacob, 2016). Así la observación astronómica se transforma en una práctica cultural que se integra dentro del paisaje humanizado, la construcción social del entorno en donde la observación de fenómenos astronómicos toma un rol activo en la organización de la cultura.

Entendido así existen diversas formas de aproximación al conocimiento vinculado a las prácticas de observación del cielo y de la racionalización del tiempo en el pasado, particularmente en las sociedades andinas. Una de ellas es por medio de los escritos en textos religiosos de la temprana colonia, en el marco de la evangelización católica y represión física y simbólica sobre las creencias nativas. Otra línea de evidencia es el estudio de la memoria y la tradición oral de las personas antiguas por medio de la etnoastronomía en donde se puede obtener algunos atisbos sobre la importancia del cielo para las culturas antiguas en el presente, relevando formas de medir el tiempo por medio de lecturas solares, estudiando mitología y leyendas relacionados con el cielo y las estrellas. Otra forma de tener

conocimiento respecto a este tipo de prácticas de observación solar y racionalización del tiempo lo es por medio de la evidencia tangible o arqueológica la cual puede aportar conocimiento de importantes aspectos de la astronomía en el pasado, identificando, midiendo e interpretando el uso del cielo por las sociedades en el pasado andino. De forma complementaria, la arqueoastronomía se entiende como el estudio de la relación entre los distintos significados culturales que las sociedades le otorgan al cosmos dentro de procesos históricos y sociales pasados y presentes (Moyano, 2018). Sumado a ello, la arqueoastronomía y la etnoastronomía se integran como campos de saber para contribuir al campo del conocimiento denominado astronomía cultural, la cual tiene por objeto de estudio el conocimiento de las diversas formas en que las distintas sociedades perciben e interpretan los movimientos del cielo y lo integran a su organizacional cultural, haciendo preguntas orientadas a resolver problemáticas relevantes para las Ciencias Sociales en general y a la antropología en particular (Aveni, 2003).

2.2 Astronomía andina

Los estudios sobre astronomía andina se han centrado principalmente en el periodo Inca, y desde el comienzo del siglo XX, ha sido de interés para distintos investigadores poder tratar de establecer las posibles representaciones que los incas podrían haber tenido de distintos cuerpos celestes como el sol, la luna, las estrellas, además de la organización temporal que esto habría implicado. En este primer momento, las interpretaciones y reconstrucciones hechas sobre el rol que habrían tenido los distintos astros en la organización social del imperio se hicieron en base a los sistemas clásicos de las constelaciones griegas y romanas. Posteriormente vinieron los estudios basados en la investigación de documentos escritos coloniales y cuya finalidad fue la de entender la astronomía incaica en base a la recopilación de fuentes históricas (Lehmann-Nitsche, en Bauer y Dearborn, 2018)

A partir de los años 70, comienza un nuevo impulso en relación a las investigaciones en torno a la astronomía incaica sobre todo a partir de trabajos realizados en la ciudad del Cuzco y sus alrededores, teniendo como fuente de información hallazgos arqueológicos interpretados como puntos de observación solar, base de los estudios sobre el calendario Inca, la observación de cometas, estrellas y el sistema de ceques del Cuzco (Zuidema, 2015; Bauer, 2016; Dearborn, 2019; Ziolkowski y Sadowoski, 1980). Respecto a estos últimos, son de gran importancia porque han influenciado la realización de otros estudios de arqueoastronomía asociado a las representaciones de ceques en comunidades indígenas atacameñas, particularmente en socaire en la cuenca del salar de Atacama (Moyano et al. 2018)

Los estudios de los Ceques realizados en Cuzco son inaugurados por Tom Zuidema a mediados del siglo XX, quien postula una hipótesis basada en un sistema de líneas paralelas las que a su vez estarían relacionadas con la organización política y social de Cuzco. En este sentido, la función central de este sistema habría sido la de ser un instrumento contable del calendario incaico, además de otras funciones astronómicas vinculadas al manejo de la temporalidad, el manejo de los ciclos estacionales agrícolas y el origen de las genealogías reales. De la misma manera, la observación astronómica habría fijado una estructura del tiempo que también habilitó las actividades sociales ceremoniales asociadas a ello.

Las evidencias históricas de la observación astronómica incaica, principalmente crónicas, hacen referencia a la construcción de estructuras líticas sobre cerros y su uso para marcar las salidas y puestas del sol a lo largo del horizonte cusqueño. Estos testimonios fueron reportados por principalmente por sacerdotes que estuvieron en Cuzco entre los siglos XVI y XVIII, destacándose entre ellos, Betanzos, Cobos, Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Sarmiento de Gamboa entre otros y que según

Bauer y Dearborn (2019) nos brindan información sobre pilares de piedra construidos en la cima de los cerros alrededor de la ciudad de Cuzco, y que estarían vinculados a los acontecimientos solares como solsticios y equinoccios, episodios observados desde una plataforma ceremonial denominada Ushnu en el centro de la actual ciudad (Bauer y Dearborn 2019).

Un registro documental relevante en relación a la importancia de los astros como el sol, la luna, las estrellas en la cultura y cosmovisión incaica lo es el dibujo realizado durante el siglo XVI por el cronista Quechua Pachacuty Yamqui Salcamayhua, quien representa, además de los astros mencionados, la importancia de algunas agrupaciones estelares como la Chakana, pléyades los cuales se vinculan con la cosmovisión Quechua en relación a su división del mundo; el Hanan Pacha (mundo de arriba), kay Pacha, el mundo terrenal Huku Pacha (mundo de abajo).

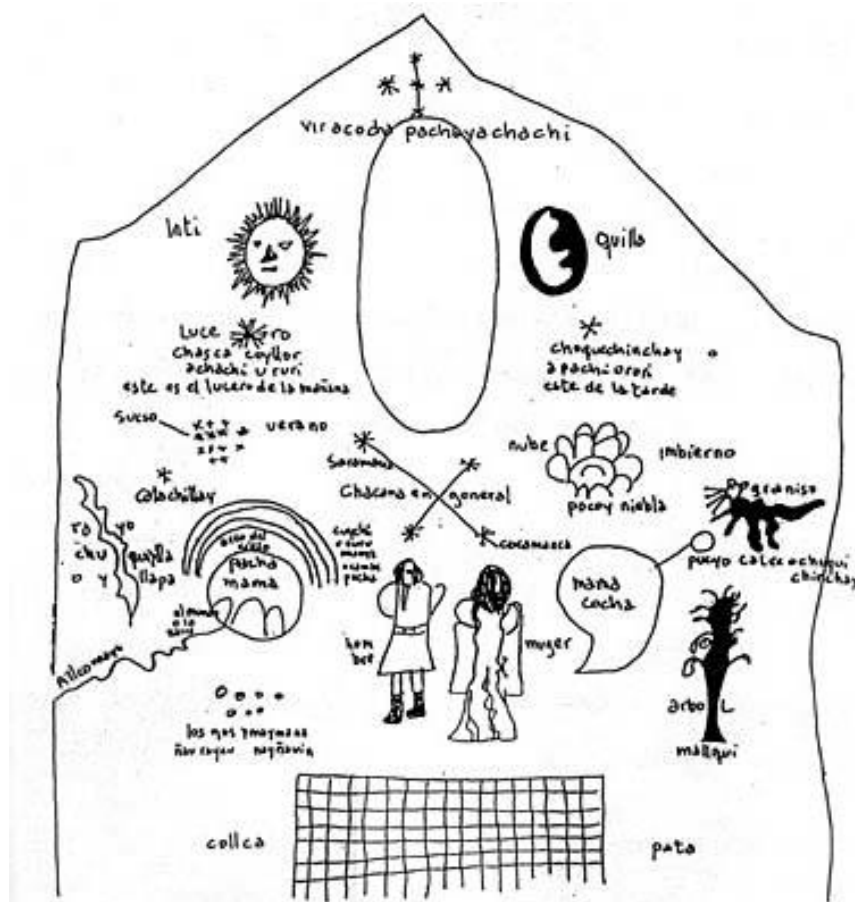


Imagen 5: Representación de la cosmovisión incaica según Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua

Profundizando un poco, los Incas distinguían entre las llamadas constelaciones estelares brillantes, configurada a partir de la conexión de distintas estrellas y astros individualizados, y las constelaciones oscuras, configuradas a partir de las manchas negras visibles conformadas por gases y polvo estelar dentro de la vía láctea y en donde se recrearon especies animales silvestres y domésticos. A partir de recopilaciones de fuentes escritas de evangelizadores y el uso de la etnoastronomía de las comunidades campesinas actuales, los Incas adoraban a las siguientes constelaciones (Salazar, 2014).

Constelaciones andinas brillantes:

NOMBRE QUECHUA	NOMBRE OCCIDENTAL	DESCRIPCIÓN
Qollca-Qoto	Pléyades, Constelación de Tauro	Hace referencia a las prácticas agrarias, marcando tiempos de cosecha y a lectura de los cambios climáticos entre ciclos de sequía y lluvias
Amaru Sach Amama	Constelación de escorpión	Divinidad relacionada a la serpiente
Chacaka, Hatun Chacana	Cinturón de orión	En el pensamiento andino existieron varias representaciones estelares de lo que se llama Chakana, o cruz andina teniendo varios significados entre ellos interpretado como puente, escalera. Es un símbolo importantísimo, ya que se considera como un puente que permite atravesar el gran río celestial de la vía láctea, el Hatun mayu luego de la muerte. También se considera como una escalera en donde se accede a los dioses del hanan Pacha y también se asocia a la agricultura y es símbolo ordenador de las concepciones matemáticas del mundo

Constelaciones andinas oscuras:

NOMBRE QUECHUA	NOMBRE OCCIDENTAL
Hatum Mayu (río celestial)	Vía Láctea
Yacana o Qatachillay	Llama sidereal
Huña Llama	Hijo de la llama
Kuntur	Cóndor
Lluthu	Perdiz
Hampat'u	Sapo
Atoq	Zorro

Por otro lado, y volviendo a Zuidema (2015), habría existido una asociación entre el sistema de ceques, los quipus y el orden cosmológico de la cultura andina incaica la cual también se expresaría en el paisaje, ya que estos ceques representan conexiones y líneas imaginarias, siendo los rayos del sol algún tipo de formas primigenias de ceques registrados por medio de quipus. Ejemplo de esta conexión con el paisaje es la región cuzqueña que se encuentra dividida por 42 líneas abstractas o ceques que se irradiaban desde el centro de la ciudad (Bauer; 2016). Por otro lado, los quipus son un elemento que dan soporte al registro de la cultura incaica, ya que la escritura en el mundo andino ha generado debates e interpretaciones sobre el modo en que esta pudo ser inscrita puesto que, a diferencia de otras civilizaciones como la egipcia (jeroglíficos), la Mesopotamia (cuneiforme) o la maya (códices), no hay una clara distinción de su representación gráfica. Sin embargo, Zuidema (2015), menciona que la

información narrativa pudo ser sistematizada en los quipus, existiendo dos categorías de estos, unos ocupados como instrumentos para clasificar datos numéricos, y otros que mediante la interpretación de crónicas se ha podido suponer que guardaban información narrativa.

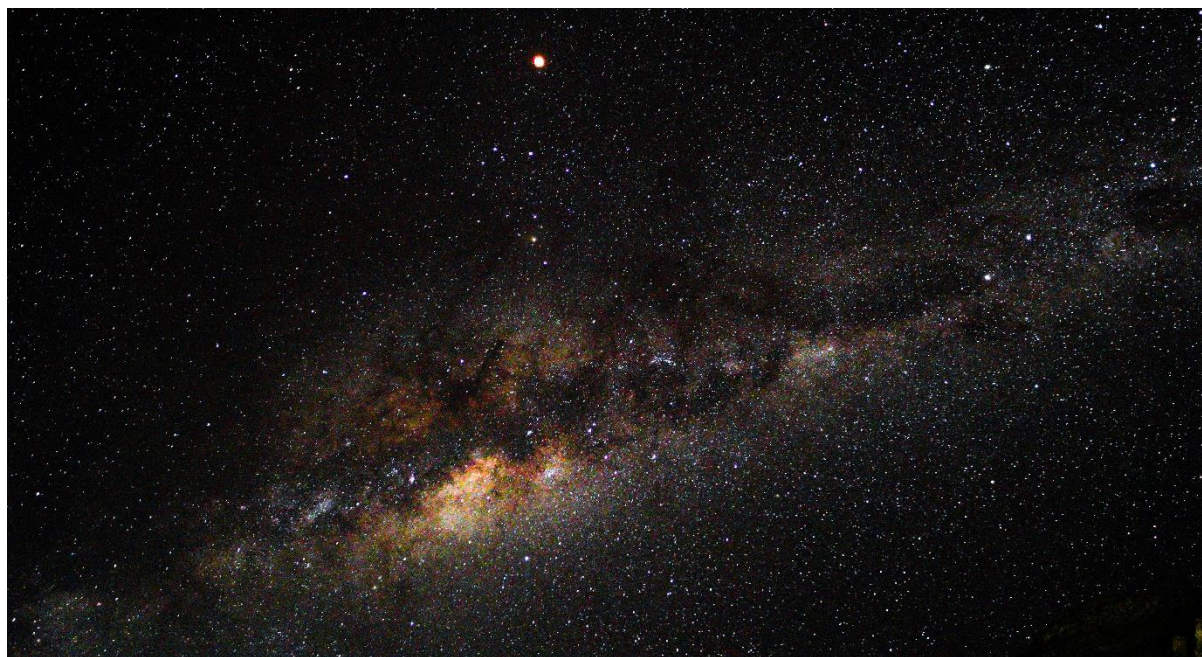


Imagen 6: Astrofotografía en donde se puede apreciar el centro de la galaxia y la representación de la Yacana (Llama cósmica). En la imagen también coincide con el eclipse lunar (Fuente propia).

Así mismo, estos ejes lineales o ceques, estarían asociados a lugares sagrados o huacas dentro del paisaje cultural circundante. Uno de estos elementos ceremoniales son los Capac cocha o Capac hucha, los cuales eran sitios donde se llevaban a cabo ritos de sacrificio al sol en determinadas fechas del calendario usando principalmente sacrificios de niños inmaculados, pero también de animales, comida y objetos (grabados de Guamán Poma: 230, 240, 264,267), siendo a su vez una fuerza impulsora del sistema de ceques (Zuidema 2015). A la hora de hablar de lugares sagrados varios cronistas tempranos del Perú ocuparon el vocablo quechua “huaca” para referirse a los objetos categorizados como ídolos; Garcilaso de la Vega otorgó una definición al vocablo huaca, el cual tendría como significado o se relacionaría con algo eminentemente sagrado, siendo una huaca todo aquello en la naturaleza que se salía de lo ordinario. Así mismo, el cronista Cobo señala que huaca eran todos aquellos lugares singulares y sagrados destinados a la oración y sacrificio (Bauer, 2016).

Las guacas e ídolos de esta dicha ciudad y algunas leguas alrededor de ella eran más de cuatrocientas y cincuenta de diversos nombres, y debía de haber otras muchas más, que cada uno tomando devoción, usaba [para] hacer sacrificios e ceremonias, así cuando estaban enfermos, como cuando se querían morir ... (Murúa 1946: 78 [1590: la. Parte, Cap. 14]).

Desde luego, existían personajes con conocimientos específicos para la interpretación de los fenómenos astronómicos, tanto las constelaciones, brillantes o a través de la observación de las manchas oscuras presentes en la de la vía láctea. En este sentido, en el libro de Guamán Poma resulta representativo en tanto expone en sus dibujos la representación del personaje denominado el astrólogo poeta, describiéndolo como un personaje vinculado a la interpretación del cielo. Una observación peculiar acerca de este personaje es que en una de sus manos alza un bastón o vara y en la otra un quipu. Según

Salazar (2014) a este personaje también se le ha denominado Killawata Qhipuq, Yañqa o Ñanqa y Arariwa, Chaqra Kamayuq. Garcilaso de la Vega los identifica genéricamente como amautas. En el manuscrito de Huarochirí, hay una referencia a estos maestros, son uno o dos, y se llaman yañca. Es el único nombre con el cual son conocidos en todas las comunidades. Estos hombres observaban el paso del sol desde un muro construido según reglas muy precisas. El sacerdote Fray Martín de Morúa habla de haravec (haraweq) diciendo “desde que salía el sol hasta que se ponía, miraban con mucha firmeza la rueda del sol, por encendido que estuviese sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y grandes secretos”.

Los personajes con bastones en el mundo andino son recurrentes y aparecen representados en distintos soportes materiales, ya sea en grabados, en petroglifos, o en geoglifos. En Quispisca un geoglifo importante, ubicado en la ladera Este de la Huaca Cerro Negro es representado como un personaje antropomorfo con un bastón (Imagen 3). En el mismo lugar y siguiendo por el cordón montañoso del cerro negro están situadas diferentes estructuras que bien podrían ser saywas o sucancas, destacándose una en particular por tener características específicas en su forma de construcción.



Imagen 7: Geoglifo antropomorfo que representa al personaje del bastón en Cerro Negro. Asociado a esto se encuentran estructuras (saywas o sucancas), que acompañan las rutas. El paisaje se encuentra alterado por la acción minera de CMCC. (Fuente Propia).



Imagen 1: Astrofotografía, sector santa Cruz, Quipisca. En relación a centro de la galaxia. (Fuente Propia).



Imagen 2: Astrofotografía, sector Santa Cruz Quipisca, en relación a Cruz del Sur. (Fuente propia).



Imagen 10: Astrólogo Poeta. Guaman Poma.

2.3 La narrativa arqueológica del Tawantinsuyo en Tarapacá

El Estado Incaico se extendió territorial y políticamente en los actuales territorios de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Noroeste de Argentina y el Norte y centro de Chile. La organización territorial del Tahuantinsuyo entendidas como unidades administrativas, articuló cuatro regiones también llamadas cuatro Suyos, las cuales sirvieron como referentes espaciales para la dominación sociocultural de gran parte de las distintas geografías que integraron el cono Sur. Así, Chinchaysuyo, Antisuyo, Contisuyo y Collasuyu constituyeron las distintas unidades políticas geográficas de la administración imperial. El Collasuyu, ubicado al sur del imperio, es donde se encuentra geográficamente la quebrada de Quipisca, la cual habría sido incorporado bajo el gobierno del rey Inca Túpac Yupanqui durante el siglo XV estableciendo sus límites por el norte con la frontera del Contisuyo, en la actual ciudad de Arequipa, y por el sur en el río Maule en los valles centrales de Chile (Parssinen, 2019).

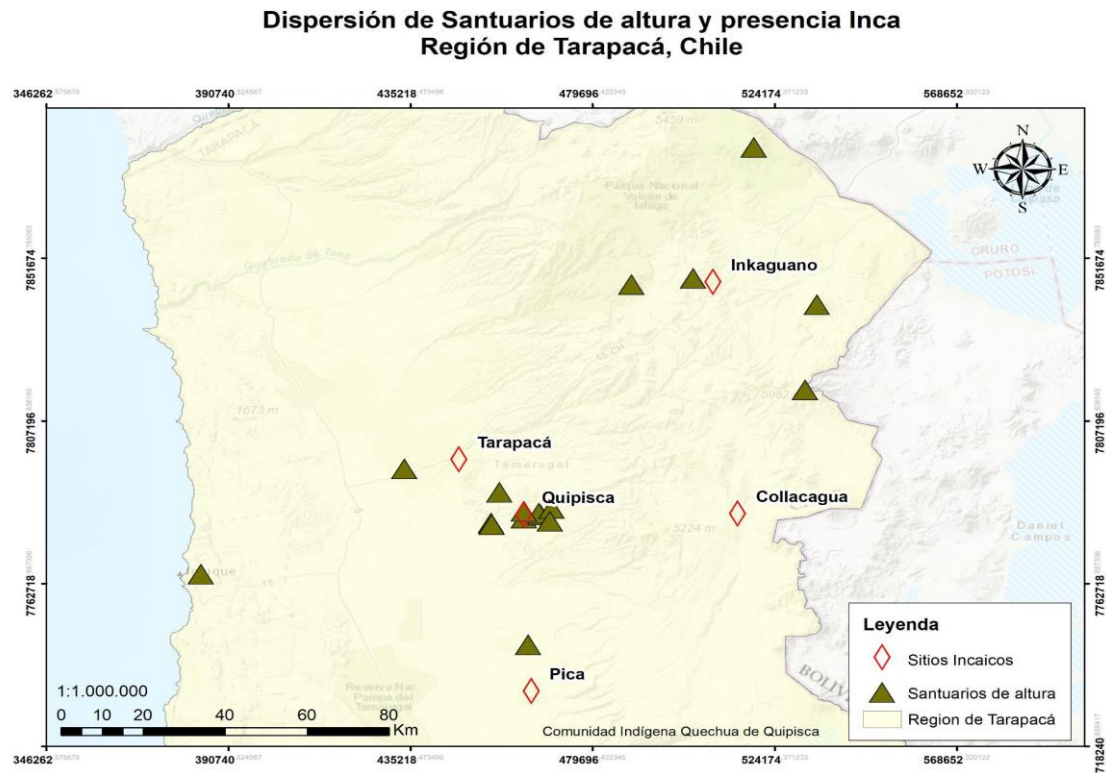
Los estudios arqueológicos realizados a la fecha sobre la incorporación de las poblaciones ubicadas en lo que actualmente corresponde al territorio de Tarapacá al estado incaico, se han caracterizado por ser de carácter esporádicos y no sistemáticos (Uribe, 2016; Hyslop, 1984; Parssine, 2019; entre otros) aunque existiría una abundante evidencia material distribuida entre los distintos ambientes geográficos, entre la costa, precordillera, quebradas intermedias y altiplano, los cuales dan cuenta del proceso e influencias incaicas hacia el siglo XV en el Collasuyu (Willians et al, 2008; Raffino, 1981; Uribe, 2016)

Algunas de las evidencias de la presencia incaica en la región corresponden principalmente a contextos rituales mortuorios como lo es el Capacocha ubicado en el cerro Esmeralda (Checura 1977), que se suma a los hallazgos de contextos mortuorios en Pisagua, los sitios El Molle y Los Verdes en la costa de Iquique, en los alrededores de la quebrada de Huatacondo y el oasis de pica (Uribe 2016, Urbina 2007). Sumado a ello, la presencia incaica en la región también se expresa en la existencia de tramos

del camino Inca (qhapaq ñan), tanto en dirección longitudinal como en diagonales, además de ramales asociados a caminos troncales ubicados en el altiplano Tarapaqueño en los cuales se ubican estructuras asociadas a tambos, postas y espacios productivos agrícolas y de pastoreo (Urbina 2007, Uribe 2016, Berenger 2010).

Siguiendo, de norte a Sur, destacan en el altiplano tarapaqueño entre Isluga y Cariquima en la quebrada Quitami, el tambo de Inkaguano con alrededor de 50 estructuras entre ellas una Kallanka, además de estructuras rectangulares asociadas a una Kancha, todo dentro de un paisaje que presenta distintos cerros tutelares asociados a estructuras líticas ceremoniales y figuras humanas (Reinhard y Sanhueza, 1982, Reinhard, 2002). Ahora bien, en los sectores altos del altiplano regional, cerca de Lirima y en dirección al Sur, hacia el Salar de Huasco y el valle de Collacagua, los sitios denominados el Tojo o Collacagua 18, se caracterizan por estar compuestos por una variedad de estructuras de distintas funciones, desde habitacional transitoria como los son los pequeños caseríos, a funciones directamente mortuorias dentro de las cuales se han documentado materiales cerámicos diagnósticos del periodo Inca, distintas estructuras con funciones asociadas a las economías agropastoriles, las cuales formarían parte de un eje de movilidad en un sentido diagonal desde el altiplano hacia el Oasis de Pica (Berenguer, 2010). El mismo autor identifica también los sitios Collacagua 19 y Huasco 1 y 2, dentro de un tramo del camino Inca que se vislumbra por el lado occidental del cerro Pabellón del Inca en dirección al sur con el sitio Collahuasi 37. Este último sitio estaría compuesto por un conjunto de 180 estructuras vinculadas a funciones productivas de explotación de minerales metálicos y al trabajo metalúrgico (cerca de la actual mina del mismo nombre) lo que habría movilizó el interés incaico para concretar su dominación (Núñez y Lynch, 1994; Romero y Briones, 1999; Salazar *et al*, 2013).

Desde los valles bajos de la región, la presencia del sitio denominado Tarapacá Viejo en el curso inferior de la quebrada del mismo nombre, presenta una planta arquitectónica caracterizado por la presencia de plazas ortogonales, además de calles orientadas astronómicamente en 60 grados, lo cual, sumado a la presencia de restos de quipu recuperado en excavaciones estratigráficas, estarían dando cuenta de las funciones administrativas que este sitio habría cumplido por los Incas en el siglo XV. (P. Núñez, 1983).



mapa 2: Dispersión de santuarios de altura y presencia Inca en la región de Tarapacá, Chile. (Fuente propio).

En resumen, las investigaciones sobre el pasado incaico han tenido como objeto de estudio los aspectos viales y de conexión entre distintos pisos ecológicos de la región, dentro de los cuales se han identificado distintos tramos de lo que sería el camino Inca o *Qhapac Ñan*. Por medio de estas investigaciones se han caracterizado diversas estructuras asociadas a funciones organizativas propias de una administración centralizada y al tipo de movilidad, ya sea en sentido de verticalidad clásico, altiplano hacia valles bajos, o de verticalidad invertida, desde los valles y quebradas bajas en dirección al altiplano. También en este sentido las principales quebradas estudiadas han sido la quebrada de Tarapacá, el oasis de Pica y la quebrada de Huatacondo. En sintonía con esto se han identificado varios sitios ya mencionados y de los cuales se han discutido aspectos económicos, productivos, simbólicos, políticos y administrativos de la incorporación de este territorio al Tawantinsuyu. Sin embargo, el conocimiento del pasado incaico en las zonas precordilleranas como la quebrada de Quipisca es escaso y sólo podemos encontrar algunas menciones al camino inca en investigadores locales como Larraín, 2012 y el denominado “*camino de la costa*” el cual es referenciado en fuentes históricas (Willians et al, 2008). A pesar de este panorama, en esta quebrada existe evidencia arqueológica de distintas características de la presencia incaica que no han sido consideradas. Como consecuencia del desconocimiento de los aspectos desarrollados en estos sectores de latitudes más bajas, las interpretaciones del pasado regional para el periodo en cuestión son incompletas y más aún en los aspectos de las transformaciones locales.

Entendido lo anterior como una problemática, suponemos que un proceso político de gran escala como lo fue la incorporación de la región al Tawantinsuyu hacia mediados del siglo XV tendría su expresión en el paisaje local en términos de que determinados espacios habrían sido estratégicos en la dominación cultural Inca y particularmente los espacios con recursos importantes como por ejemplo podrían ser la presencia de tierras cultivables, minerales metálicos, la presencia de agua habrían sido reutilizados.

III. Narrativa arqueológica en Quipisca.

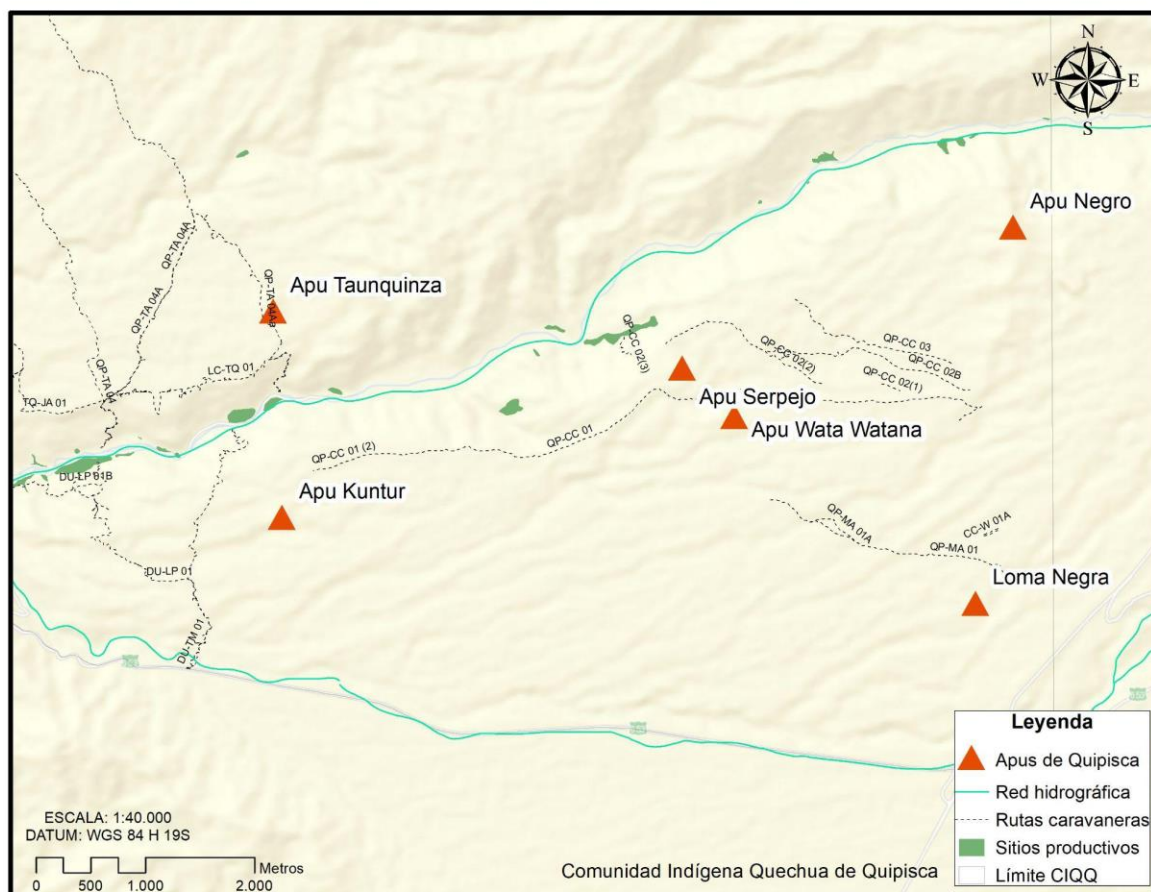
3.1 Antecedentes

Los primeros trabajos arqueológicos en la quebrada de Quipisca se enmarcan bajo los requerimientos de la ley chilena de medio ambiente del año 1994, la cual dio origen a la denominada arqueología de contrato caracterizada por ejercer la práctica disciplinar bajo los requerimientos privados de la agenda neoliberal y por fuera de la investigación tradicional académica (Carrasco, 2006; Ayala, 2012). En este sentido se requiere la arqueología para la elaboración de Líneas de Base arqueológicas, dentro del área de influencia proyectada a modo de diagnóstico antes de la intervención de los territorios.

Bajo este cuerpo legal, los trabajos desarrollados por arqueólogos en Quipisca se han relevado una gran variedad de sitios arqueológicos principalmente de arte rupestre como geoglifos, petroglifos, rutas caravaneras entre otros. Un caso especial interés para nuestro estudio es el denominado Cerro Negro y el cual es documentado en primera instancia en el año 2006 junto a una gran cantidad de geoglifos de distintos tipos sobre sus laderas y en distintas orientaciones. Estudios posteriores realizados por otra consultora arqueológica y en sintonía con los nuevos proyectos de expansión minera a partir del año 2012, muestran que estas expresiones del pasado son un patrón frecuente y se ubican tanto en los cerros como en los llanos (véase EIA, proyecto actualización faena minera Cerro Colorado 2006 y proyecto continuidad operacional cerro Colorado 2012). También, recientemente en el marco de una “medida compensatoria” comprometida por la minera y en la cual por primera vez se publica en una revista especializada una parte de este espacio, interpretándose como un lugar de tránsito y movilidad el cual quedaría evidenciado por una serie de rutas caravaneras, geoglifos, petroglifos que conectaban las distintas localidades y quebradas vecinas entre Mamiña, Iquiua, Quipisca, Macaya durante el intermedio tardío, tardío con continuidad en tiempos históricos (Cabello et al, 2020).

Sin perjuicio de los anterior, estas interpretaciones no consideraron las materialidades emplazadas en la cima de los cerros que forman el contexto arqueológico general y los cuales, como hemos podido recorrer, observar y documentar últimamente; evidenciando el manejo del tiempo a través de la observación solar sobre el horizonte oriental el cual es leída por medio de dichas estructuras líticas cuadrangulares y subcuadrangulares en la cumbre de los cerros. Además, estas estructuras están asociadas a fragmentos cerámicos diagnosticados en superficie que evidencian actividades vinculadas a ritos y ceremonias. También por medio de la participación de la comunidad indígena hemos evidenciado la articulación y entramado entre los geoglifos de los cerros y un sistema más amplio de cerros tutelares que plantean interpretaciones alternativas a las ya mencionadas.

A continuación, describimos el contexto de los nuevos hallazgos documentados durante el año 2020.



mapa 3: Disposición de cerros tutelares y su relación con sitios de desarrollo agrícola. (Fuente propia).

3.2 Nuevos Hallazgos:

En Quipisca, existe evidencia arqueológica de la observación astronómica el cual es representado por un sistema de cerros ceremoniales en cuyo ápice hemos podido documentar estructuras líticas, asociadas a fragmentos cerámicos diagnósticos tardíos, que evidencian actividades rituales. También hemos podido documentar que las estructuras de uno de estos cerros (Kuntur o Alto Quipisca) estarían asociadas a la observación de los ciclos solares tales como los solsticios de invierno y verano, y los equinoccios, los cuales a su vez están asociados a geoglifos en las laderas de los cerros expresando un simbolismo profuso que hace la relación del hombre con su entorno natural, la metáfora con la cual expresar lo experimentado. Por otro lado, y como hemos mencionado, existen relatos orales en donde es posible apreciar algunas formas de medir el tiempo y el rol de determinadas constelaciones como la “chakana” como guía de viaje para los arrieros. En este sentido, nos aventuramos a postular como hipótesis que el territorio quipisqueño forma parte un espacio sacralizado que habría cumplido múltiples funciones siendo el cielo parte fundamental para determinados usos tanto ceremoniales como cotidianos; entre ellas el calendario agrícola local.

Respecto a la primera estructura sobre el Cerro Kuntur podemos mencionar que corresponde a un conjunto compuesto por tres estructuras líticas adosadas cuyas rocas están canteadas y dispuestas una sobre otras hasta lograr formas semicirculares. Muchas de las rocas que componen el conjunto están dispuestos verticalmente.



Imagen 11: Disposición en planta de las estructuras líticas (saywas) en la cima del Cerro Kuntur, vuelo de dron. (Fuente: propia).

respectos a sus dimensiones son las siguientes:

ESTRUCTURA CERRO KUNTUR	ALTURA	ANCHO	PROFUNDIDAD
Conjunto de estructuras	6 metros	2,90 metros	6 cm
Recinto 1	2,30 metros	2,90 metros	75 cm
Recinto 2	2 metros	2 metros	90 cm
Recinto 3	2,20 metros	2,30 metros	1 metro



Imagen 12: Vista aérea de Apu Kuntur, se distinguen geoglifos en sus laderas y la presencia de las estructuras ceremoniales en su cumbre. (Fuente propia).



Imagen 13: Vista hacia desde Apu Kuntur a los Apus Serpejo y Wata-Watana (Alto Quipisca Sur). En el fondo también se distingue la Minera Cerro Colorado. (Fuente: propia).



Imagen 14: Vista del Apu Kuntur (Alto Quipisca Sur) desde el Apu Tauquinza (Alto Quipisca Norte). (Fuente: propia).



Imagen 15: Astrofotografía desde Apu Kuntur en relación con el centro galáctico y la constelación andina de la Yacaka. (Fuente Propia).



Imagen 16: Equipo en terreno midiendo estructuras. Cesar Pinochet y Roger Hidalgo. (Fuente Propia).

La segunda estructura lítica registrada se emplaza en la cima de Cerro negro y según pudimos observar, a diferencia de las anteriores estructuras líticas, estas compuesta de rocas trabajadas y pequeñas las cuales están encastradas una sobre otra formando una figura rectangular y sólida que se asimila a una pequeña torre. Sus dimensiones son las siguientes:



Imagen 17: Posible Saywa en Cerro Negro. Destaca la intervención minera de CMCC. (Fuente propia).

ESTRUCTURA CERRO NEGRO	ALTURA	ANCHO
Conjunto de estructuras	50 centímetros	35 centímetros

Respecto a la observación de esta estructura en el horizonte solar, no pudimos realizar las observaciones pertinentes ya que dicha estructura, emplazada sobre Cerro Negro, se encuentran a pocos metros de los botaderos de lastre mineros que impiden su observación y contrastación. De todas formas, inferimos que dichas estructuras líticas habrían tenido la misma funcionalidad que las estructuras del cerro Kuntur, solo que a diferencia de estas últimas, las estructuras líticas sobre Cerro Negro representarían una mejora tecnológica para la práctica de la observación solar y la construcción de horizontes líticos que nos hace inferir la influencia del estado incaico.

De forma complementaria, y a partir de evidencia challa de cobre, algunos fragmentos cerámicos y fragmentos de vértebra de pez, interpretamos que estas estructuras ubicadas en lo alto del territorio quipisqueño formaron parte un espacio ceremonial y vivido a través de múltiples funciones relacionadas a la renovación de los ciclos naturales, la fertilidad, el culto a los ancestros, entre otros, pero fundamentalmente habría cumplido funciones vinculadas a la planificación y gestión de los ciclos agrícolas. En este mismo sentido los cerros ceremoniales, santuarios de altura, huacas o apus de Quipisca formarían parte de un espacio o paisaje ritual mayor, en donde los *Apus Kuntur*, *Tauquinza*, *Serpejo*, *WataWatana* y *Monugna* expresan conexiones entre sus cumbres. Esto se puede observar a partir de la visita en terreno de algunos de ellos, donde se observó que una de las características de estos santuarios de altura es su condición de cerro isla, sobresaliendo del paisaje desértico. Al situarse sobre la cima de alguno de estos apus es posible conectar visualmente con los otros a la distancia.

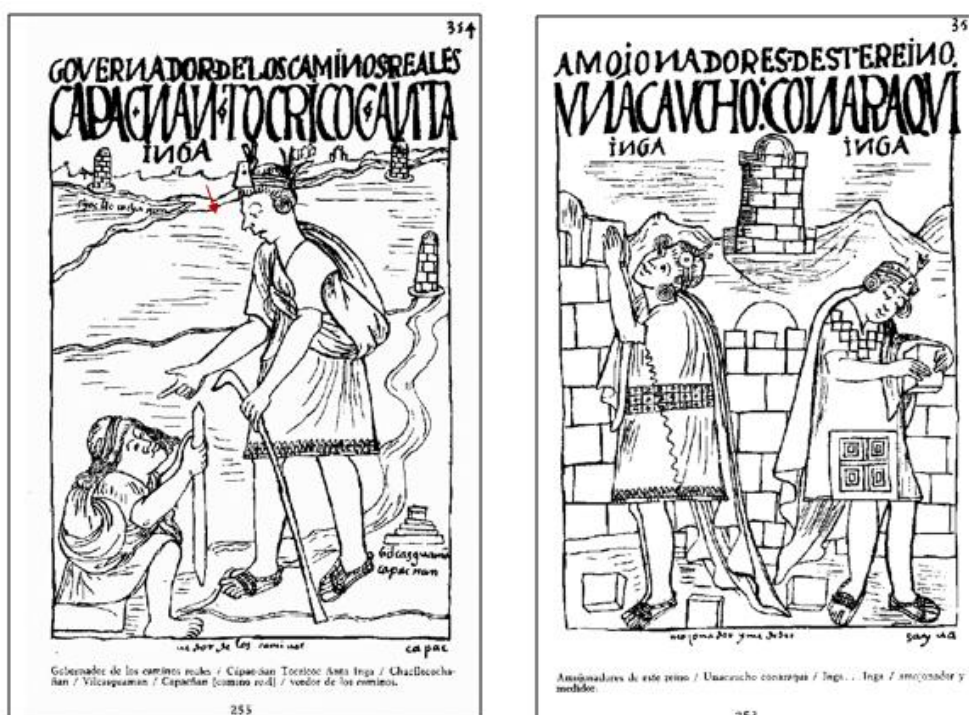


Imagen 18: Saywas en Guaman Poma de Ayala.

4. Conclusiones

Mediante la observación y el registro del equinoccio de otoño en marzo, solsticio de invierno en junio (Inti Raymi), y el solsticio de verano en diciembre (Capac Inti Raymi) (imágenes 19, 20 y 21), se pudo comprobar que las estructuras presentes en la cumbre del cerro Kuntur (Alto Quipisca), concordaría con una forma que denota la construcción de un calendario solar. Estas estructuras están ubicadas de tal forma que sus volúmenes se asocian a la salida del sol en determinados momentos del ciclo solar. En los equinoccios el sol emerge por el centro de las estructuras que definimos como *Saiwas* y en los solsticios por los costados, en el de invierno (junio – Inti Raymi), a la izquierda y en verano (diciembre – Capac Inti) a la derecha. Suponemos que estas *Saywas* presentes en el apu kuntur poseen una importancia calendárica al mismo tiempo que esta sería una expresión local, primeramente, para luego expresar un orden cosmológico andino más amplio provenientes de la influencia cultural incaica como lo pueden ser los santuarios de altura. En este sentido los santuarios de altura coinciden regionalmente con el Capac Cocha de Cerro Esmeralda en Iquique.

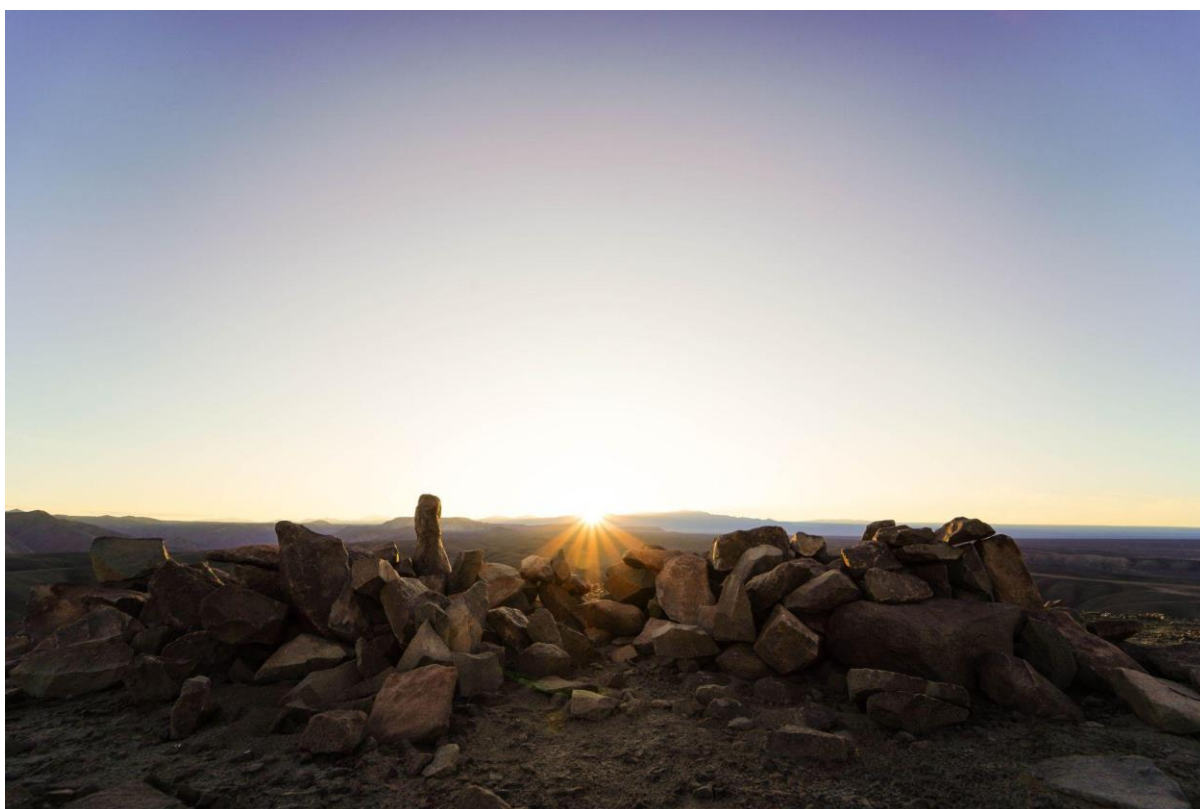


Imagen 19: Equinoccio de otoño (marzo) en Apu Kuntur. Salida del sol en medio de estructuras. (Fuente Propia).



Imagen 20: Salida del sol en solsticio de invierno (Junio), inti raymi en Apu Kuntur, salida a la izquierda de las estructuras (Fuente Propio).

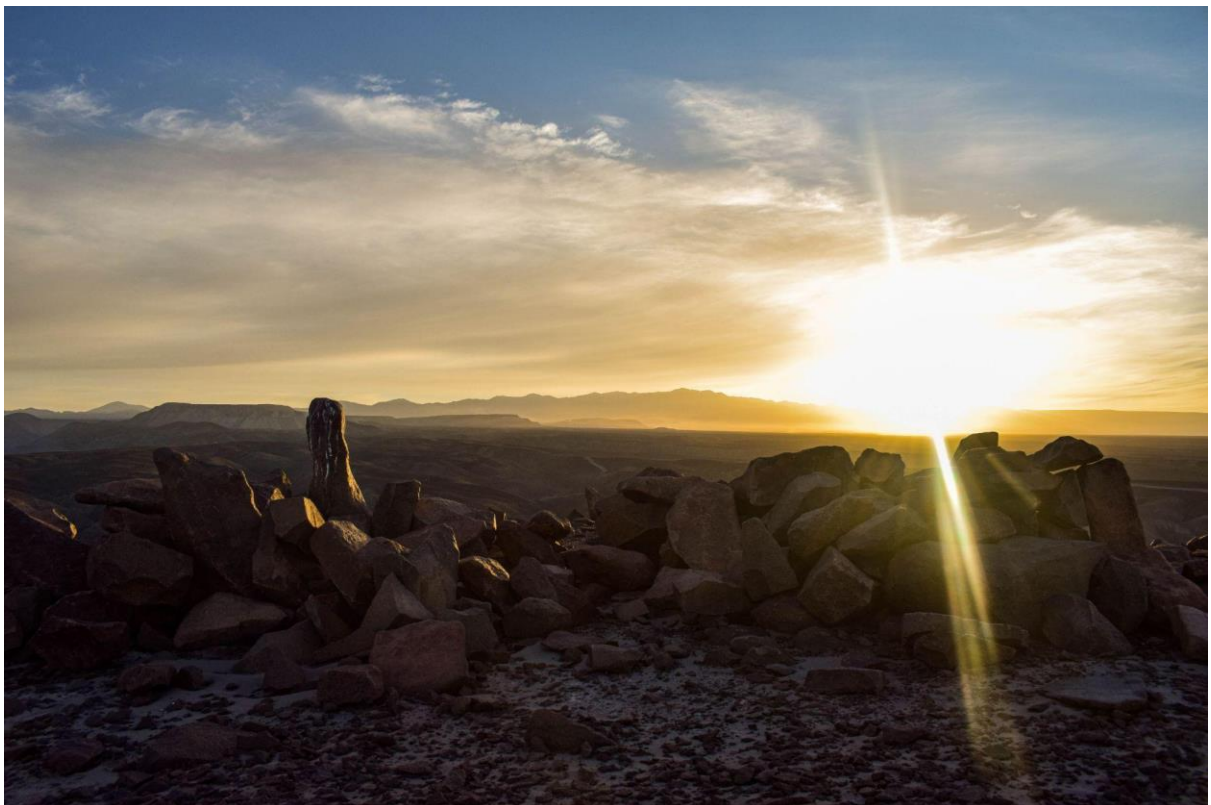


Imagen 21: Solsticio de verano (diciembre), en Apu Kuntur. Salida del sol a la izquierda de las estructuras. (Fuente propia).

Por otra parte, en la lengua quechua y aymara existía una diversidad de denominaciones referentes a los deslindes (saywas, chutas, tupus, entre otras), reconocidas por las fuentes históricas como los "mojones del Inka", que cumplían una función relevante en la simbología de frontera y específicamente para designar los dispositivos de demarcación territorial y vial. (Sanhueza; 2008).

La imagen 19 y 20, expresan el equinoccio de otoño y el solsticio de invierno respectivamente, comprobando que estas estructuras saywas expresan una conexión con el ciclo solar. Es curioso también señalar que los rayos del sol dibujan líneas que pueden ser expresadas como ceques primordiales vinculados a estas huacas o santuarios de altura.

Una línea de evidencia complementaria a lo que venimos proponiendo lo es la toponimia local que hace referencia al espacio circundante interserrano como *Wata Watana* que en la lengua Quechua significa “donde se ata el sol” y asociado a la observación astronómica en Cusco (Diccionario quechua-español). La evidencia de la toponimia local la cual hace referencia a cómo se nombra el espacio de estudio aporta y complementa las observaciones realizadas.

Respecto a los significados que estas materialidades prehispánicas representan para las comunidades quechuas de Quispica podemos decir que se conceptualiza como “patrimonio indígena”, una herencia que posibilita construir sentidos históricos mediante memorias que expresan una experiencia singular con su pasado, el territorio y el paisaje. En ese sentido, a pesar de que el patrimonio arqueológico es concebido en términos hegemónicos, este es resignificado al punto que produce un discurso que contraviene los discursos hegemónicos de la arqueología de contrato, la cual impugna sistemáticamente un discurso normativo de los vestigios indígenas representados como “bien nacional”, negando los sentidos locales de las cosas.

De esta manera los comuneros resignifican productivamente los objetos arqueológicos creando y reproduciendo sentidos diferentes al que consultoras arqueológicas pregonan. Se evidencian sentidos de continuidad y no de ruptura con el pasado prehispánico, lo cual deviene en nuevas formas de producir y reproducir el espacio y sus sitios arqueológicos, ahora entendido como espacio educativo en donde se revalorizan prácticas culturales

Podríamos decir que los y las comuneros construyen vínculos de ancestralidad con los sitios arqueológicos, los cuales despliegan distintas memorias (cortas y largas) que activan paisajes, espacios, temporalidades, sensibilidades y afectividades que componen la identidad local y la subjetividad de las personas. Como resultado de esto, los sitios arqueológicos se transforman en lo que denominamos “hitos en el paisaje”, lugares en donde se inscribe la memoria social, como lo plantea uno de los comuneros, los sitios arqueológicos son “verdaderos libros” para nosotros porque los sitios nos conectan con un pasado más lejano al que no podemos acceder por la memoria oral (Llao tuki, conv. personal).

al contrario que la narrativa que invisibiliza a las comunidades acentuando los quiebres históricos, los vestigios arqueológicos para la comunidad parecen expresar trayectorias de los antepasados que son interpretados como la evidencia de una continuidad cultural en el tiempo y en el espacio, una historia que es resignificada en tanto historia indígena y que habilita procesos de apropiación cultural del paisaje dando legitimidad a las demandas territoriales actuales.

REFERENCIAS CITADAS

Aveni, AF (2003). Arqueoastronomía en las Américas antiguas. *Revista de Investigación Arqueológica*, 11 (2), 149-191.

Bauer, B. S. (2000). *El espacio sagrado de los incas: el sistema de Ceques del Cuzco* (Vol. 33). Centro de estudios regionales andinos" Bartolomé de Las Casas".

Bauer, B. S., & Dearborn, D. S. P. (1998). *Astronomía e Imperio en los Andes* (Vol. 98). Centro de Estudios Regionales Andinos" Bartolomé de las Casas"

Briones, Claudia. (1998). La alteridad en el cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Editorial del sol. Buenos Aires.

Benedetti, Cecilia. (2018). Antropología social y patrimonio. Perspectivas teóricas latinoamericanas.

Berenguer, Jose, Cecilia Sanhueza, Iván Cáceres.(2011). Diagonales Incaicas, interacción interregional y dominación en el altiplano de Tarapacá. En: En ruta. Arqueología, Historia y etnografía del tráfico Sur Andino. Edit. Lautaro Núñez y Axel Nielsen.

Berenguer, José(2008). Los Inkas en el altiplano sur de Tarapacá. Tojo revisitado. En: Chungará 40 (2) 121-143.

Cabello, G. M. Belén, M, Odone. Espinoza, F. González, F.Ballester, B. Sepúlveda, M.(2020). Petroglifos, geoglifos, rutas y otras marcas entre Mamiña, Quipisca e Iquiuca (región de Tarapacá, Chile. Usos y desusos a través del tiempo. Revista Arqueologías del sur, número 7, págs;067-062.

Carrasco, Carlos,(2006). La práctica arqueológica y la actual construcción de conocimiento arqueológico en Chile. Boletín de la sociedad chilena de arqueología. Número 39. paj: 35-49

Checura, Jorge. Funebria incaica en el cerro esmeralda (Iquique, I región). Estudios Atacameños. número 4, paj, 12-141

Damonte-Valencia, G. H. (2015). Redefiniendo territorios hidrosociales: control hídrico en el valle de Ica, Perú (1993-2013). Cuadernos de Desarrollo Rural, 12(76), 109-133. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cdr12-76.rthc>.

Dussel, E. Crítica del “ mito de la modernidad” en 1942.El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz, Bolivia.

Escolar, Diego y Lorena, Rodríguez comp. (2020). Más allá de la extinción. Identidades indígenas en Argentina criolla, siglos XVIII y XX y una reseña comparativa con Bolivia, Paraguay, Chile y México. Buenos Aires.

Gunderman, Hans. (2018). Comunidad Andina y procesos sociohistóricos en el norte de Chile. Ediciones Universidad de Tarapacá.

Jacob, C., Leibowicz, I. F., Acuto, F. A., & Moyano, R. (2016). Está saliendo el Sol. La Intihuatana del sitio Uña Tambo, Nevados de Cachi, Salta, Argentina.

Jofré, Carina, 2018. Seguir la huella y curar el rastro, Memoria de una experiencia de investigación y militancia en el campo de la arqueología argentina En arqueologías vitales. Jas arqueología.

- Kalazich, Fernanda. 2015. Memory and archeology: An experience of public archeology in the Atacama Desert. *Public Archeology*, Vol,14, Número 1.
- Kusch, Rodolfo. (1976). Geocultura del hombre americano. *Buenos Aires*.
- Larraín, Horacio, (2012) Historia y vida en el valle de Quipisca. Evolución cultural de una comarca andina. Iquique.
- Lehmann-Nitsche, R. (1928). Coricancha: el Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor. *Revista del Museo de la Plata*, 31, 1-260.
- Línea de Base del Medio Humano Quipisca. (2019). Comunidad indígena Quechua de Quipisca en colaboración con Francisca Caniguan, Andrés Moraga y César Pinochet. Iquique
- Lumbreras, Luis. (1984). Arqueología de la América Andina. Editorial Milla-Batres, Lima.
- Moyano Vasconcellos, R. F., Bustamante, P. J., & Valenzuela, A. (2018). ¿ Por qué la mano izquierda? Fenómenos de pareidolia y astronomía en Socaire, Norte de Chile.
- Patricio, Núñez, 1983. La antigua aldea San Lorenzo de Tarapacá, norte de Chile. *Chungará* número 13. Paj: 53-66,
- Pärssinen, Martti. (2018). *Collasuyu* del Estado Inca. En: El Imperio Inka. Izumi Shimada (editor). Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Plan de puesta en valor del Patrimonio de Quipisca (2017). Comunidad indígena Quechua de Quipisca y fundación Desierto de Atacama. Manuscrito en posesión de comunidad.
- Raffino, Rodolfo. (1981). Los Inkas del Kollasuyu. Origen, naturaleza y transfiguraciones de la ocupación Inka en los Andes Meridionales. Editorial Ramos Americana, Buenos Aires.
- Rostworowski, Maria.(1988). Historia del Tawantinsuyo. Instituto de estudios peruanos. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Lima
- Salazar, Diego, José Berenguer y Gabriela Vega. (2013). Paisajes mineros-metalúrgicos incaicos en Atacama y el altiplano sur de Tarapacá (norte de Chile). En: *Chungará* revista de antropología chilena. Volumen 45, número 1, pág.: 83:103
- Sanhueza Tohá, Cecilia. (2008). Territorios, prácticas rituales y demarcación del espacio en tarapacá en el siglo XVI. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 13(2), 57-75.
- Simón Urbina A (2007). Sobre Espacialidad Incaica y Planificación Hispana: Hacia una Arqueología Colonial de Tarapacá, Siglos XV-XVII DC (Norte de Chile). VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.
- Romero Toledo, H. Sambolín, A. (2019). Indigenidad y Territorio; Los Aymaras y Quechuas en el Norte de Chile. *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Número 23
- Salerno, Virginia. (2012). Pensar la arqueología desde el sur. *Complutum*. Vol.23 (2). Paj. 191-203
- Uribe M. Sánchez, R. (2016). Los Incas en Chile. Aportes de la arqueología chilena a la historia del *Tawantinsuyo* (ca. 1400 a 1536 años dc.) En: Prehistoria de Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas. Francisca Falabella *et al* editores. Santiago de Chile.

Sanhueza Tohá, C. (2017). Las saywas del inka en el desierto de atacama: ¿una inscripción del calendario en el qhapaq ñan?. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 22(2), 133-152.

Van Dijk, T. (2008). Semántica del discurso e ideología. *Discurso & Sociedad*, 2(1), 201-261.

V, Williams C, Santoro, A, Romero, J, Gordillo, D, Valenzuela y V, Standen (2008). Dominación Inca en los valles occidentales (sur de Perú y norte de Chile) y el Noroeste Argentino. *Revista Andes* número 7, pag 615-154

Ruth M. Van Dyke. (2015). El cañón del Chaco; un disputado anclaje de memoria en el Sudoeste de Norteamérica. Traducción de Juan B. Leoni. En: *Anuario de Arqueología*, 7:25-49 Rosario. Argentina

Zuidema, Tom. (2015). El calendario Inca. Fondo Editorial del Congreso del Perú: Lima.