

LOS INKAS Y EL PAISAJE. ORGANIZACIÓN GEOPOLÍTICA Y RELIGIOSA DEL TERRITORIO PREHISPÁNICO

Lic. Christian Vitry[1]

Paper presentado en el Tercer Encuentro Internacional Alexander Von Humboldt. 15 al 19 de octubre de 2001. Salta, Argentina. Publicado en Actas, versión digital.

INDICE

ORGANIZACIÓN GEOPOLÍTICA DE LOS INKAS:	2
EXPANSIÓN TERRITORIAL DE LOS INKAS.....	4
EL ESPACIO GEOGRÁFICO COMO CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y LA ARQUEOLOGÍA DEL PAISAJE COMO ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN.....	6
DEL ESPACIO GEOGRÁFICO A LA GEOGRAFÍA SAGRADA.....	8
LOS SANTUARIOS Y LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO INKAICO.....	10
APACHETAS Y OTROS OBJETOS-CONSTRUCCIONES DE ROCA DESTINADOS AL CULTO.....	12
MOJONES Y OTROS MARCADORES ESPACIALES DEL PAISAJE PREHISPÁNICO	16
COMENTARIOS FINALES	17
BIBLIOGRAFÍA	18

Organización geopolítica de los Inkas:

En un período de tiempo relativamente breve, durante los siglos XV y principios del XVI, los Inkas extendieron sus fronteras y dominación sociopolítica sobre los reinos y etnias del altiplano, la sierra, los valles y la costa pacífica, ampliando sus límites desde el Cuzco a lo largo de la cordillera de los Andes, cubriendo una superficie de dos millones de kilómetros cuadrados. Se estima que en el momento de máxima expansión había una población total aproximada de seis a doce millones de habitantes, todos bajo un estricto sistema de tributos y burocracia creados por los Inkas, utilizando e imponiendo la lengua quechua en casi todo el ámbito de su dominio, conformando uno de los estados más extensos y poblados de la América prehispánica. (Stehberg, 1995; D'Altroy, 1987).

El espacio geográfico ocupado por los Inkas se desarrolló a lo largo de la cordillera de los Andes en el continente sudamericano, desde unos cientos de kilómetros al norte de la capital ecuatoriana (Quito) hasta el río Maipo en la cuenca de Santiago en Chile (Silva, 1986:46) y el valle de Uspallata, al Norte de la provincia de Mendoza en Argentina, cubriendo una longitud aproximada de 6.000 kilómetros de norte a sur. En sentido Este - Oeste, se puede decir que su extensión coincidió con la cordillera andina, con algunos sitios ubicados próximos a la costa pacífica hacia el Oeste y al Este, sobre la faja ecológico cultural que forma el ecotono de las yungas y las florestas amazónicas que marcan el fin de la cordillera de los Andes. (Raffino y Stehberg, 1997:343-346)

A través del análisis e interpretación de las crónicas y fuentes históricas como las de Bernabé Cobo, Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, Guamán Poma de Ayala, Gracilazo de la Vega, Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina, entre otros, y de la evidencia proveniente de los estudios arqueológicos, se pudo reconstruir la organización social, política y económica de los Inkas.

El espacio geográfico de los Inkas estaba concebido y dividido en cuatro unidades geopolíticas o suyus, conformando un todo denominado Tahuantinsuyu (las cuatro partes), con un centro en el Cuzco, donde convergían o desde donde irradiaban cuatro grandes regiones. Al noroeste del Cuzco se ubicaba el Chinchaysuyu formada por la costa y sierra nor-peruana y el Ecuador. El Antisuyu estaba ubicado al nordeste e incluía las laderas del Este de los andes sur-centrales y las altas cuencas del río Amazonas. Hacia el sudeste y comprendiendo al lago Titicaca, la mayor parte del actual Bolivia, como también el norte de Chile y noroeste de Argentina, se encontraba ubicada el Collasuyu. Finalmente, el Cuntisuyu, se encontraba hacia el Sur y sudoeste del Cuzco comprendiendo la costa sur-central peruana y Arequipa. Cada uno de estos suyus recibía el nombre del grupo étnico más poderoso de la unidad geopolítica respectiva. (Bauer, 1996:42)

La organización social andina se vio reflejada en el espacio y una de las características más destacadas fue el dualismo. La división se basaba en las relaciones de parentesco, que fundamentaban las relaciones de reciprocidad y poseía una significación religiosa. Algunos cronistas que recogieron la información sobre los Inkas del Cuzco, los clasificaron en dos "dinastías" cuzqueñas: Hanan Cuzco y Hurin Cuzco. (Pease, 1991:100) Existe en los Andes otros términos equivalentes como Uma-Urco, Allauca-Ichoc, Alaza-Masaa, etc., que pueden ser interpretados como delante-detrás, cerca-lejos, alto-bajo, derecha-izquierda, dentro-fuera. Estas mitades opuestas y complementarias, cumplían funciones específicas y eran recíprocas con relación a la otra.

Como mencionamos anteriormente, esta dualidad andina organizó social y espacialmente a los Inkas. La mitad superior del Cuzco, denominada Hanansaya se dividía asimismo en dos cuadrantes, el noroeste o Chinchaysuyu y el noreste o Antisuyu. Los otros dos cuadrantes, el Collasuyu y Contisuyu, se hallaban en la mitad inferior de la capital Inkaica o Hurinsaya, estaba integrada por los Collas y Cuntis, ubicada al sudeste y sudoeste del Cuzco. (Bauer, 1992)

Aparte del dualismo y cuatripartición, otro elemento en la organización social Inkaica que repercutió también en el ámbito espacial y/o territorial, es la tripartición. Esta se expresaba en tres grupos de diferentes jerarquías, vinculados por el parentesco: Collana, grupo de jefes (conquistadores Inkas); Cayao, designaba la población vencida no Inkaica; Payan, era un grupo mixto, hijos de Collana y Cayao, ayudantes y servidores de jefes Inkas y no Inkas. Cada uno de estos tres grupos realizaban ceremonias a lo largo de tres ceques, líneas imaginarias que irradiaban desde el Cuzco y estaban definidas por un cierto número de huacas o lugares sagrados como montañas, vertientes, ídolos, grutas, etc. (Wachtel, 1973)

La primera información detallada sobre la partición en ceques del Cuzco proviene del jesuita Bernabé Cobo (1653), quien menciona que el Cuzco fue dividido por 41 ceques que irradiaban desde el centro de la ciudad y la orientación de estas líneas estaba determinada por 328 santuarios de los alrededores (Bauer, 1992:16).

T. Zuidema (1964) desarrolló una serie de estudios y publicaciones relacionados a la organización sociopolítica y los sitios rituales Inkaicos, demostrando que las relaciones sistemáticas entre los conceptos de cosmología, religión y de la estructura espacial y sociopolítica imperial son muy estrechas. (D'Altroy, 1987).

Mucho antes de la expansión Inkaica, el espacio andino estaba ocupado por etnias, dirigidas por Hatun Curaca, que eran los jefes o grandes señores. Estos señores, gobernaban numerosos curacazgos de menor jerarquía y tamaño variable, llegando en algunos casos a formar macroetnias. "El modelo sociopolítico del ámbito andino se presentaba como un mosaico de diversos caciques agrupados bajo la hegemonía de jefes mayores." (Rostworowski, 1988:181)

Los Inkas, emplearon un sistema centralizador, con base en la antigua organización de los ayllus, y respetando las particularidades locales, proyectaron sus propias categorías e intentaron armonizar las instituciones precedentes en un esquema unificador. Utilizaron los principios de cooperación vigentes en el mundo andino, pero adaptándolos para su propio beneficio. (Wachtel, 1973:96)

La base de la estructura social fueron los ayllus, que eran unidades sociales basadas en la genealogía, linaje y/o parentesco entre sus miembros, también por el trabajo comunitario y solidario (Hyslop, 1992:27) Estos ayllus se articulaban en unidades mayores conformando etnias de jerarquía y extensión diferenciada.

Los Inkas impusieron a esta multiplicidad de ayllus intercomunicados un sistema centralizador basado en la reciprocidad y redistribución. La reciprocidad consistía en el intercambio mutuo de dones y contradones, establecido en una relación de tipo simétrica, hacia el interior del ayllu o entre grupos de pares. Por otra parte, la redistribución implica una diferenciación jerárquica, donde por un lado se aplicaba al grupo y, por otro, a un centro coordinador encargado de agrupar y difundir. De esta manera existía un movimiento centrípeto y centrífugo, entre el centro coordinador de carácter estatal y los grupos subordinados o dependientes. (Wachtel, 1973)

Los Inkas ejercieron un control sobre los recursos y producción de cada nivel o piso ecológico, conformando archipiélagos verticales según el modelo de Murra. Este investigador propuso que las sociedades andinas establecieron colonias en regiones ecológicas distantes y no contiguas con la finalidad de acceder a los productos y alimentos producidos en ellas. De esta forma diversificaban los recursos sin tener que desarrollar el intercambio con otros grupos étnicos, conformando lo que Murra caracterizó como un ideal cultural andino, que es la economía autosuficiente. (Murra, 1975)

La circulación de bienes a través del Tahuantinsuyu estaba asegurada por el tributo al Inka. Se tributaba al Inka y a toda la jerarquía de curacas, estando asegurado el flujo continuo de bienes y tributarios por el sistema vial, que incluía numerosos edificios distribuidos a lo largo del camino, que cumplían diferentes propósitos tales como depósitos, vigilancia, control, peaje, religiosos, ceremoniales, domésticos y administrativos en general.

Expansión territorial de los Inkas

Todo estado para constituirse como tal debe apropiarse de una parte discreta de la superficie terrestre ocupándola y haciéndola suya, es decir,

imponiendo –por alianzas o la fuerza- los elementos propios de la cultura a modo de impronta que lo diferencie de la anterior ocupación. De esta manera se incorporan al lenguaje espacial nuevos elementos interpretables para la comunicación, sean estos naturales o artificiales.

Las fronteras del imperio Inkaico estaban en permanente movimiento, cada Inka que asumía extendía los límites del Tahuantinsuyu. A través de diferentes investigadores examinaremos cuáles fueron las posibles causas y/o estrategias de dicha expansión territorial.

M. Rostworowski plantea que el poder del Inka se basaba en una permanente renovación de los ritos de reciprocidad, de manera que, ante el crecimiento del Tahuantinsuyu "fue creciendo también la cantidad de señores por agasajar. Esta obligación debió ejercer una constante presión, una imposición cada vez mayor sobre el gobierno que debía cubrir la demanda de productos para la correspondencia." (Rostworowski, 1988:70)

F. Pease coincide con Rostworowski al expresar que "El Tawantinsuyu en expansión supuso nuevas pautas redistributivas. Progresivamente, los grupos que ingresaban en la redistribución eran más y, al mismo tiempo, las cantidades a redistribuir eran crecientes como la mano de obra que se requería para las múltiples mitas." (Pease, 1991:52)

W. Conrad y A. Demarest opinan que la expansión del imperio Inkaico se debió a lo que denominan "herencia partida", donde el nuevo emperador recibía todos los privilegios y poder político pero nada de propiedades, las que pasaban a formar parte de la panaca del emperador fallecido para perpetuar su culto. De esta manera se entiende que cada Inka iniciara acciones bélicas o no, para anexas gente y tierras para su panaca. (Conrad y Demarest, 1990:152)

L. Millones sugiere que la posible causa de expansión se debió al crecimiento del aparato estatal que debía dar respuesta "... a la demanda de una nobleza cada vez más exigente" (Millones, 1987:134).

A. R. González plantea que para el Noroeste argentino la principal causa de expansión del Inkario fue la explotación minera, aprovechando la "... existencia de una vieja tradición metalúrgica local, la riqueza minera de la región y la mayor facilidad para exportar al Cuzco los lingotes metálicos...". (González, 1980:67)

R. Raffino, coincidiendo con A.R. González, se basa en gran cantidad de evidencias arqueológicas y, refiriéndose exclusivamente al Collasuyu, concluye que el principal interés de los Inkas en la región meridional fue la explotación minera metalífera. Las regiones de la sierra sur del Aconquija, Sierra de Famatina, cuenca del río Copiapó y Elqui, Valle del Loa Superior y de Camarones y región del Aconcagua-Maipo, son las comarcas que más presión Inkaica tuvieron y las más ricas en recursos mineros. (Raffino, 1981:248-9)

T. D'Altroy teoriza sobre las estrategias potenciales utilizadas para consolidar el control sobre los grupos dominados. Propone dos opciones, el control hegemónico y el control territorial. Los imperios hegemónicos se caracterizaron por una reducida extracción de los sistemas, un bajo control e inversión en la administración; las normas imperiales recaían sobre los jefes de las distintas unidades; la mayor proporción de la producción era consumida en el mismo núcleo productor; Esta estrategia fue utilizada durante los momentos de expansión territorial.

El control territorial implicó una ocupación y gobierno directo de los territorios de las unidades dominadas, los que quedan bajo el poder imperial. Este tipo de estrategia implicaba elevados gastos para la unidad imperial, que debía mantener la seguridad de todo el imperio y su población. (D'Altroy, 1987:1-13).

De las hipótesis propuestas no se sabe exactamente cual/es fue/ron la mas importante, no obstante cabe destacar, que en la política expansionista Inkaica está implícito un cambio en los objetivos sociales, el cual necesariamente viene acompañado de un cambio en la estructura espacial coherente con los nuevos objetivos, a los efectos de lograr una articulación global del territorio y asegurando el correcto funcionamiento y mantenimiento de la sociedad. (Sánchez, J.-E. 1992).

El espacio geográfico como construcción social y la Arqueología del Paisaje como estrategia de investigación.

Geógrafos, Arqueólogos, Antropólogos, Historiadores, Semiólogos y otros científicos sociales se dan cita frente a la problemática del análisis del espacio geográfico, concretamente del paisaje, entendiendo a éste como una construcción social, como una manifestación fenomenológica de los procesos sociales y naturales ocurridos en un tiempo histórico determinado y plasmados en la materialidad del terreno, como un producto de la cultura. Cultura generada por los hombres y entendida como estructuras de significación socialmente establecidas (Geertz, 1992). Un sistema donde los signos interpretables o símbolos, interactúan y son aprendidos, aprehendidos y transmitidos por los hombres que los generaron y utilizan en un espacio y tiempo determinado.

Existe un lenguaje espacial que puede ser leído en la materialidad de del terreno, "El lenguaje espacial aparece así, en un primer momento, como un lenguaje por el que una sociedad se significa ella misma" (Greimas, 1980).

Siguiendo a Greimas tenemos por una parte, la inscripción de la sociedad en el espacio (significante espacial), por otra, la lectura de esta sociedad a través del espacio (significado cultural). La primera relacionada directamente con los actores

sociales que generaron y significaron el espacio geográfico, realizando una proyección de discontinuidades sobre lo continuo, generando puntos de referencia específicos, hitos marcados o significados en el terreno, que tienen la finalidad de organizar y ordenar el espacio, transformando el caos en cosmos (Elíade, 1994).

SIGNIFICANTE ESPACIAL: Inscripción de la sociedad en el espacio: forma y lugares de asentamiento o construcción, elementos de la naturaleza como ríos, montañas, lagos, vertientes

SIGNIFICADO CULTURAL: Lectura de la sociedad a través del espacio: código de significaciones compartidos por la cultura.

Desde una perspectiva antropológica, Marc Augé, aborda el análisis del espacio relacionándolo con la identidad cultural, en su obra "Los no lugares", habla del espacio como un constructo social denominándolo "lugar antropológico" y comentando que "...son lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad. Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos." (Augé, 1995). Esta organización o construcción del espacio representa una de las prácticas colectivas e individuales que se manifiestan en el interior de un grupo social.

El espacio geográfico en cuanto objeto, desde el momento en que es cargado de significación, se erige en un espacio diferente, se transforma en ese lugar antropológico que analiza Augé; lugar donde interactúan el referente espacial y el significado cultural, propuestos por el semiólogo Greimas.

Ese nuevo espacio como "objeto" es diferente. En él no hay nada aparentemente que lo diferencie, sin embargo para la cultura que lo significó y que maneja un lenguaje espacial diferenciado, el espacio es mucho más que materialidad. La literatura andina tiene muchos ejemplos al respecto, tales como las vertientes, las montañas, los lagos, las rocas, la tierra y muchos más, son "objetos" sagrados, es decir significados, cargados de sentido.

El espacio refleja algunos aspectos de la cultura de un grupo social en un tiempo determinado, por lo tanto, puede decirse que el espacio es tiempo y el tiempo es espacio. A través del significado específico, particular, de cada fragmento de tiempo reflejado en el espacio podemos adquirir otra visión del paisaje, donde se encuentran los restos materiales de culturas pasadas o presentes pero con un código diferente al nuestro.

La llamada Arqueología del Paisaje intenta descifrar ese lenguaje espacial, ese lugar antropológico extinto, pretende "describir los procesos socio-culturales de construcción del paisaje pretérito a través de la Arqueología." (Criado Boado, et.all., 1991). La Arqueología del Paisaje integra los ordenamientos espaciales a

través del tiempo, el paisaje se presenta como un palimpsesto, donde se deben buscar las significaciones atribuidas a través del tiempo. Ese trabajo de reconstrucción de paleo-paisajes nos remite a la "...espacialidad del tiempo en términos de paisajes arcaicos, plasmados por opciones económicas, políticas, culturales e ideológicas." (Molano Barrero, 1997).

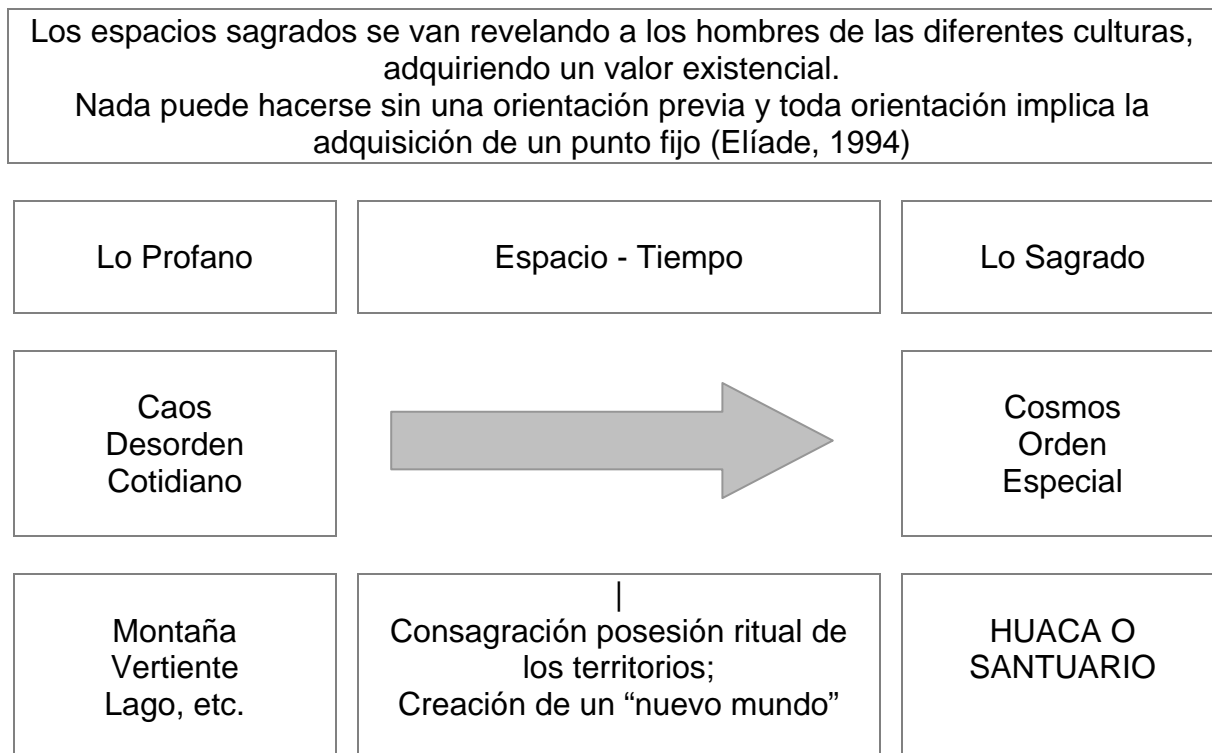
La ventaja de la perspectiva que ofrece la Arqueología del Paisaje, estriba en que, además de ser relacional, considera al espacio como una realidad fundamentalmente social, permitiendo hablar de espacios diferentes o diferenciados pese a que conserven un mismo espacio formal. De manera tal que empieza a cambiar, ya no la Arqueología Espacial, sino el propio concepto de espacio que es preciso utilizar dentro de un estudio cultural. El espacio es sobre todo una categoría cultural, un concepto específico de cada sociedad o, incluso, de cada grupo de poder o resistencia dentro de una sociedad dada. En este punto la categoría abstracta de espacio se puede sustituir por la categoría más contextual de paisaje.

El paisaje no es únicamente un objeto físico, sino que es el resultado de un marco ambiental concreto modelado a través de la acción humana y cultural que, por su parte, se basa en una concepción particular del espacio.

Del espacio geográfico a la geografía sagrada.

Cada espacio geográfico tiene su personalidad y encadenamiento único e irreplicable de acontecimientos históricos, ocurridos bajo determinadas circunstancias sociales, desencadenadas por decisiones u omisiones de actores que tuvieron el poder o la influencia para decidir el presente y futuro de cada grupo. (Vitry, 1999a y b). En la llamada "geografía sagrada" se concibe de esta manera al espacio geográfico, mediatizado por la dimensión religiosa en particular y la cultural en general; donde lo social es influyente o determinante. Las deidades andinas precolombinas, estaban ligadas con los elementos tangibles de la naturaleza, como montañas, ríos, lagos, vertientes, rayos, el sol, la luna, mamíferos, reptiles, anfibios, etc., quienes representaban a los espíritus o bien eran sus moradas. La geografía sagrada sugiere una mirada diferente al paisaje, intenta descifrar el palimpsesto espacial. Esas montañas, vertientes, lagunas, ríos, salares y otros tantos accidentes geográficos son hoy, para nosotros, pura materialidad inerte; geología, geografía, hidrología, climatología y otras tantas disciplinas son las encargadas de estudiar al detalle todos los fenómenos, su origen, evolución, componentes químicos y demás. Pero esos mismos accidentes o fenómenos, esa materialidad inerte, atravesada por la dimensión cultural, cobra vida, sufre una metamorfosis semiótica, se carga de un significado (religioso en este caso) que es o fue trascendente y compartido por muchas personas.

Elíade en su estudio de Historia Comparada de las Religiones analiza la organización del espacio desde el punto de vista religioso, proponiendo una distinción entre lugares “profanos” y lugares “sagrados”. Esta distinción le sirve a las culturas para ordenar simbólicamente el espacio geográfico, otorgando a los elementos de la naturaleza una relevancia social diferenciada, a través de la demarcación de puntos fijos. Esta creación social del espacio es una constante en las diferentes culturas, quienes crean y recrean el “Centro del Mundo”, traspolando y reproduciendo este modelo o imagen de mundo ideal en diferentes escalas y lugares. (Elíade, 1994:38).



Uno de los rasgos más sorprendentes y llamativos de los Andes y de la ideología Inkaica fue la reverencia al paisaje sagrado, manifestado principalmente por las 328 huacas en 41 ceques que irradian desde el Cuzco hacia los cuatro suyus del Inkanato; la construcción de numerosos "Nuevos Cuzcos" en toda la extensión del imperio; las rocas esculpidas en el paisaje; la canalización de vertientes; y los santuarios de altura de las montañas (D'Altroy, 1998).

Sherbondy se refiere al sistema de ceques como un mapa de sitios sagrados donde se ubicaban aguas y tierras de cada panaca y ayllu, quienes tenían la responsabilidad de los ritos y ofrendas de las huacas ubicadas en el ceque, que

estaba compuesto por líneas y puntos organizados en forma radial. (Sherbondy, 1986:41).

La inscripción simbólica sobre el paisaje fue objeto de numerosos estudios realizados por Bauer, Zuidema, Sherbondy, Chávez Bayón, Rowe, Aveni, Dearborn, Schreiber y Urton, entre otros, que se dedicaron a interpretaciones espaciales de los ceques, vinculados con la organización social de los Inkas. (Bauer, 1992:15).

Resumiendo, tenemos por una parte la inscripción de la sociedad en el espacio, por otra, la lectura de esta sociedad a través del espacio. La primera relacionada directamente con los actores sociales que generaron y significaron el espacio geográfico, realizando una proyección de discontinuidades sobre lo continuo y generando puntos de referencia específicos, hitos marcados o significados en el terreno que introdujeron un orden y facilitaron la comunicación entre los hombres y con el mundo sobrenatural (Bauer, 2000:24).

El espacio escogido para la significación de determinadas geoformas como la construcción de santuarios, apachetas, mojones, caminos, y estructuras asociadas no es producto del azar, sino de la ideología y un profundo conocimiento de la geografía e interacción social con el medio ambiente. (Hyslop, 1992:255-260).

Los santuarios y la organización del espacio Inkaico.

El apoderamiento territorial perpetrado por el estado Inka no fue solo en un sentido “horizontal” sino también “vertical”, es decir, dirigieron su mirada y esfuerzos hacia las enormes montañas de la cordillera andina.

Las culturas americanas preInkas veían a las montañas como la materialización de sus deidades, por tal motivo y desde siempre le rindieron tributo, brindándoles ofrendas y plegarias. Cuando el imperio Inkaico empezó a florecer y extender sus fronteras, allá por el siglo XV de nuestra era, tomaron como propio este culto y construyeron en las elevadas cimas pequeños edificios o recintos destinados a la religión y que hoy se los conoce bajo el nombre de “santuarios de altura”. En estas construcciones los “sacerdotes” locales o provenientes del Cuzco se encargaban de establecer el contacto con las divinidades y, de acuerdo a las circunstancias sociales realizaban sus ofrendas, las cuales en algunos casos consistían en entregar la vida de una persona, por lo general niños que estaban destinados desde su nacimiento y quienes eran especialmente “preparados” para tal fin. Hasta el momento se conocen más de veinte sacrificios humanos perpetrados en las altas cumbres de Argentina, Perú y Chile, siendo el más

reciente y espectacular el del volcán Lulllaillaco a 6.700 metros de altura. En todo el territorio ocupado por los Inkas se registraron alrededor de 200 montañas con restos arqueológicos o consideradas sagradas desde tiempos remotos. Las montañas constituían jalones o hitos en el paisaje y demarcaban en muchos casos el espacio simbólico trazado por el sistema radial de ceques.

Bauer (2000) realizó un exhaustivo análisis de las 328 huacas mencionadas por Bernabé Cobo, obteniendo el siguiente detalle discriminado de las mismas:

96 (29 %)	manantiales o fuentes de agua
95 (29 %)	rocas
32 (10 %)	cerros y pasos montañosos
28 (9 %)	palacios y templos de reyes Inkas
28 (9 %)	campos y lugares llanos
10 (3 %)	tumbas
7 (2 %)	cañadas
3 (1%)	cuevas
3 (1%)	canteras
3 (1%)	asientos de piedras
3 (1%)	señalizadores de puesta de sol
2 (1%)	árboles
2 (1%)	caminos

La distribución espacial de las huacas, independientemente de su tamaño, facilitaban la comunicación entre los hombres y con el mundo sobrenatural, organizaban el territorio y moldeaban la vida social y religiosa de los pobladores. Los santuarios tenían una existencia material y estaban relacionados con elementos concretos de la naturaleza como la fertilidad de los campos y fenómenos meteorológicos.

Resulta interesante este sincretismo entre el espacio geográfico, las geoformas, estructuras artificiales y las concepciones culturales, elementos que hoy concebimos y analizamos separadamente y que, otrora, estuvieron conceptualmente unidos.

Apachetas y otros objetos-construcciones de roca destinados al culto

Fueron los cronistas de la conquista y colonia, especialmente los extirpadores de idolatrías, quienes se refirieron a las apachetas y demás objetos de culto, así por ejemplo el Inka Garcilazo de la Vega al referirse a ellas comenta que el término “quiere decir demos gracias y ofrezcamos algo al que hace llevar estas cargas, dándonos fuerza y vigor para subir por cuestas tan ásperas como esta, y nunca lo decían sino cuando estaban en los alto de la cuesta, y por eso dicen los historiadores españoles que llaman Apachitas a las cumbres de las cuestas, entendiendo que hablaban con ellas” (1609:81)

Las apachetas son montículos artificiales formados por la acumulación intencional de rocas de diferentes tamaños que puedan ser transportadas por los hombres; su forma es más o menos cónica y se encuentran ubicadas a los costados de las sendas y caminos de la cordillera, especialmente en las abras, portezuelos, partes altas de una cuesta y escasamente en lugares llanos.

Los tamaños de las apachetas son muy diversos, ya que van desde pequeños montículos de escasos centímetros de altura con respecto al suelo, hasta enormes volúmenes rocosos cuya base puede llegar a tener un diámetro aproximado de 10 metros y una altura de tres metros; tal es el caso de la apacheta del abra del Acay (Salta, Argentina), una de las más grandes conocidas en los Andes. Poseen una base amplia debido a los permanentes derrumbes y a que no es costumbre reconstruirlas.

No existen estudios científicos realizados sobre las apachetas y muchas veces se las confunde con los mojones, que son similares pero guardan importantes diferencias morfológicas y funcionales, siendo éstos más comunes y numerosos que las apachetas.

Las apachetas son objetos dinámicos en tanto crecen por el aporte de rocas de los caminantes y su tamaño está directamente relacionado con la transitabilidad de la comarca. (Vitry, 2000a).

Por lo general están formadas por rocas de colores claros provenientes de otros lugares, las que son transportadas por los viajeros con la finalidad de ser depositadas en esos espacios de altura consagrados al culto. Entre las rocas se pueden observar algunas ofrendas modernas como botellas de vidrio, latas de conservas, acullicos de coca, colillas de cigarrillos y huesos de animales. Existen además objetos arqueológicos pertenecientes a las culturas precolombinas, tales como restos de cerámica, lascas e instrumentos líticos entre los más comunes.

Los espacios donde se emplazaron las apachetas, fueron y son considerados sagrados. Lugares construidos y espacios organizados por determinados grupos sociales, quienes los dotaron de significación y, a través de los ritos, renuevan permanentemente su vigencia en el tiempo y confirman su necesidad social. El análisis del lugar donde se construye la apacheta tiene sentido porque fue cargado de sentido, porque en él se identifican los individuos y se relacionan, compartiendo una historia en común.

Al estar demarcando cambios espaciales, se desprende con cierta claridad los principios de percepción cultural relacionados a límites transicionales (punu) como así también a la noción de encuentro (tinqu), por ello, en estos lugares es donde se realizan peticiones y se entregan ofrendas a estos marcadores espaciales que indican el término de un espacio y el inicio de otro. Las peticiones que se realizan en las apachetas se corresponden con el viajero, las sendas y el camino, ya que las mismas se relacionan con el descanso, las fuerzas para continuar, la protección, la salud y el permiso para ingresar a un lugar nuevo. (Galdames Rosas. 1990: 21).

Respecto a la elección del lugar de ubicación de las apachetas, el investigador Mostajo opina que: "...las apachetas no señalan los puntos más altos, sino los lugares desde los cuales uno descubriría un nuevo horizonte o un accidente capital de la naturaleza". (citado en Hyslop 1992: 204).

Pachacuti Yamqui (1613) opinaba que la apacheta era una invención de los Inkas; apoyando esta opinión el arqueólogo John Hyslop (1992) comenta al respecto que "...su distribución es a grandes rasgos similar a la del territorio mismo del Tawantinsuyu, y su construcción puede haberse difundido con el crecimiento del sistema vial inkaico".

Por lo antedicho se puede inferir que la localización de apachetas responde a ciertos patrones, por lo que resulta factible su reconocimiento y ubicación espacial. Por otra parte queda clara la función religiosa y ritual de estos montículos y su relación con las sendas y caminos. Aparte de las apachetas existen otros objetos de rocas o rasgos relacionados con el culto que funcionan como marcadores espaciales cargados de significación. Por su relación con lo sagrado es que los incluimos en la misma categoría que las apachetas, pudiéndose modificar la lista a la luz de nuevas investigaciones:

Muchaderos: Los muchaderos o mochaderos son frecuentemente mencionados por los cronistas de los siglos XVI y XVII, también por algunos estudios etnográficos contemporáneos. En el tratado más temprano de Polo de Ondegardo (1585) podemos ver una referencia a los santuarios de los alrededores del Cuzco donde incluye a los muchaderos:

“Y como el Cuzco y su comarca tenía gran suma de Idolos, huacas, villcas adoratorios o mochaderos constituidos en diferentes partes, assí también tenían en cada prouincia particulares huacas y adoratorios, y cada vna otra cosa más particular que adoraua, y cada familia, cuerpos de difuntos que venerar. Finalmente cada tierra y prouincia tenía mucha diuersidad de mochaderos, y si agora se an desecho los Idolos, piedras, é instrumentos de sacrificios y otras cosas muchas que tenían para sus ritos, con todo están en pie los cerros, collados, fuentes, manantiales, ríos, lagunas, mar, angosturas, peñas, Apachetas, y otras cosas assí: cuya veneración aún dura todavía y es necesario que alla mucha vigilancia para desterrar de sus coraçones esta impía veneración.” (Polo de Ondegardo 1916:43 [1585]).

Según el diccionario de Gonzalez Olguin “Muchhani” significa adorar, rogar, venerar o besar las manos. Muchhaicuni: agradecer. No queda clara la característica física distinguible de los muchaderos, podemos hipotetizar que se trata de las grandes rocas que fueron (y en algunas partes todavía lo son) adoradas, conocidas también como Tokankas.

Tokankas: Eran grandes piedras o rocas escarpadas, situadas también sobre la ceja de los cerros, y al pie de las cuales los indios cargueros descansaban y escupían sobre ellas su akul-iku (bola de coca mascada) o un poco de maíz mascado. Según el diccionario de Gonzalez Olguin “Ttocay” significa saliva. Ttocani: escupir o abominar o enfadarse.

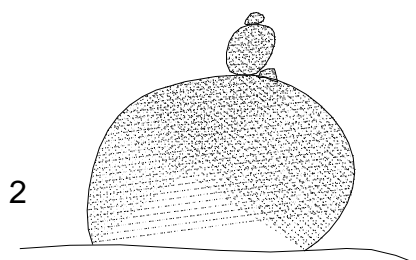
Rumi Turu: Se trata de construcciones ubicadas en la base o piedemonte de grandes cerros, para adoración a las montañas. Poseen una base generalmente rectangular de roca (rumi) que forma una especie de mesada, sobre la cual se levantan paredes de barro (turu) con una abertura donde se depositan las ofrendas y posteriormente se queman. Pueden construirse para una determinada ocasión ritual o estar ubicadas siempre en un lugar determinado. Existe en el Perú un santuario o huaca que es objeto de culto en la actualidad que se llama Tororumi. (Sánchez Garrafa, 1999).

Mamasaras: Piedras labradas y perfectamente pulimentadas, que se colocaban en el medio de las sementeras para que tuvieran agua oportuna y abundante, atribuyéndoseles virtud especial para producir la lluvia. (J. Toscano. 1898:73/74). Observamos una posible mamasara en el centro de un campo de cultivo en el pueblo de La Poma (Salta, Argentina).

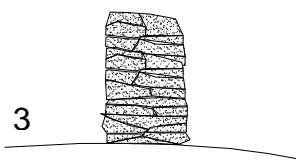
Los dibujos representan la morfología tipo de los diferentes marcadores espaciales del paisaje prehispánico:



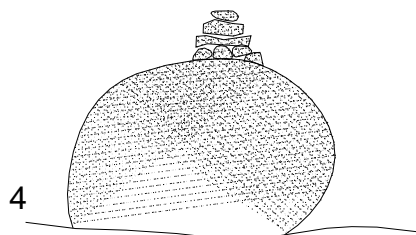
1) Apacheta



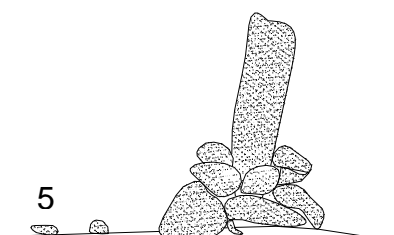
2



3



4



5



6



7



8



9

2, 4, 7 y 8) mojones de caminos; 6) Animita-mojón; 3, 5 y 9) Sayhuas.
(Dibujo del autor).

Mojones y otros marcadores espaciales del paisaje prehispánico

A diferencia de las apachetas, los mojones, están formados por rocas superpuestas en diferentes formas según el tipo, conformando una estructura alargada y vertical, como pequeñas torres. Suponemos hipotéticamente que los mojones no poseen un sentido sacro, pues fueron-son considerados hitos o marcadores espaciales que tienen la finalidad funcional básica de demarcar el territorio.

Nuestras investigaciones bibliográficas y de campo (Vitry, 2000c) nos indican la existencia de por lo menos cinco variedades de mojones a saber:

Sayhuas: Poseen una variada morfología, desde una roca vertical alargada apuntalada con rocas de menor tamaño a torres o columnas de casi dos metros de altura formadas por numerosas hiladas de rocas superpuestas. Se emplazan preferentemente en lugares visibles, como lomas, filos y cumbres pequeñas. Se utilizan en la actualidad en muchas partes de los andes y las comunidades las reconocen para distinguir el territorio de las diferentes parcialidades. Por ejemplo en Perú, en la cordillera de Vilcanota (cerca de Cuzco) reconocimos una serie de sayhuas que marcaban el territorio de las comunidades de Ausangaste y Pakchanta. Según el diccionario quechua de González Holguín el término significa mojón de tierras.

Mojones en caminos: Se trata de pequeñas torres u objetos formados por el amontonamiento intencional de rocas y se ubican a los costados de los caminos arqueológicos o sendas. Su tamaño por lo general no supera los 0,50 m. La finalidad de estos mojones aparentemente es la de demarcar el camino. Se pudo comprobar en la cordillera que, ante una nevada los mojones sobresalen indicando perfectamente el rumbo de la senda. En caminos arqueológicos hallamos las siguientes regularidades:

- 1) mojones ubicados en ambos lados del camino (paralelos o alternados) cuando éste es recto;
- 2) mojones ubicados en las inflexiones o curvas; y
- 3) mojones ubicados en las laderas cuando se presenta un cambio de pendiente significativo.

Mojones en puestos de observación: Se trata de rasgos u objetos de forma cónica truncada ubicados en la cima de lomadas y asociados a estructuras de

planta circular. En la serranía del Chañi (Salta, Argentina) observamos este tipo de mojones asociados al camino Inkaico y lo clasificamos oportunamente según su relación directa o indirecta respecto al camino Inkaico. (Vitry, 2000b).

Mojones en cumbres de cerros: Ubicados en las cimas o laderas de altas montañas. Su tamaño varía desde pocos centímetros a casi dos metros de altura. No sabemos si éstos se relacionan con la demarcación territorial o con el culto.

Pilares o columnas astronómicas: Se trata de torres situadas en la cima de lomas, en abras o filos de cerros. Se observaron los cimientos y partes de estas torres en las serranías próximas al Cuzco, desde donde se las observaba y según los cronistas servían para fines astronómicos. (Bauer y Dearborn, 1995).

Comentarios finales

A través del desarrollo del presente trabajo pudimos apreciar la inextricable vinculación existente entre el espacio y la sociedad, generando ésta última un lenguaje espacial propio y que hoy, varios siglos después, intentamos decodificar desde varias disciplinas científicas, las que proporcionan los instrumentos analíticos de interpretación de los paleopaisajes reconstruibles y sus procesos históricos de construcción y evolución, en tanto procesos territorializadores múltiples (Sánchez, J.-E. 1992).

Los Inkas invirtieron mucha energía con la finalidad de producir y reproducir su espacio-territorio en el ámbito andino, conociendo, poseyendo y ejercitando un saber práctico sobre el mismo, el cual fue heredado de las culturas que los precedieron. La territorialización y organización geopolítica del estado Inkaico ha sido materializada en poco menos de cien años, durante los siglos XV y XVI, de manera tal que en el espacio geográfico se plasmó la sociedad y ésta, de diferentes maneras, se vio reflejada en el paisaje a través de un lenguaje espacial propio.

En toda la extensión del Tahuantinsuyu, desde el Ecuador hasta Santiago de Chile y Mendoza en Argentina, los Inkas plasmaron en el paisaje un código de comunicación constituido por numerosos santuarios, lugares u objetos que conformaron las unidades básicas de la organización social y espacial-territorial, generando una matriz recurrente (patrón de asentamiento) que hoy observamos en el registro arqueológico y el paisaje.

Distribución espacial de caminos Inkaicos y montañas sagradas o huacas (santuarios de altura) en el Tahuantinsuyu. Mapa base tomado y redibujado de Hyslop, 1992).

Distribución espacial de caminos Inkaicos y montañas sagradas o redibujado de Hyslop, 1992).

Bibliografía

AUGÉ, M. 1995. Los 'no lugares'. Espacios del anonimato. 2^o edición. Gedisa. Barcelona. España.

BAUER, B. 1992. Avances en Arqueología Andina. En Archivos de Historia Andina/16 del Centro Bartolomé de Las Casas. Cuzco, Perú.

1996. El desarrollo del Estado Inka. En Estudios y Debates Regionales Andinos/96 del Centro Bartolomé de Las Casas. Cuzco, Perú.

2000. El Espacio Sagrado de los Inkas. El Sistema de Ceques del Cuzco. CBC. Perú.

Bauer, B. y D. DEARBORN. 1995. Astronomy and empire in the ancient Andes. Austin: The University of Texas Press. USA.

CONRAD, D. y A. DEMAREST. 1990. Religión e Imperio. Alianza. Madrid.

CRIADO BOADO, Et.al. 1991. Arqueología del Paisaje. En Arqueología / Investigación 6. Dirección Xeral do Patrimonio Histórico e Documental. Galicia. España.

CRIADO BOADO, 1993. "Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje". Spal. (2): 9-55. Sevilla. España.

CRIADO BOADO, F. y M. SANTOS ESTEVEZ. 1998. "Espacios Simbólicos". En Arqueología del Paisaje: Comunicaciones presentadas al 5^o Coloquio Internacional de Arqueología Espacial de Teruel, 14-16 de septiembre de 1998. Editor Francisco Burillo. Universidad de Zaragoza. España.

D'ALTROY, T. 1987. "Introduction". Ethnohistory. (34):I. American Society for Ethnohistory. USA.

D'ALTROY, T.; V. WILLIAMS y A. M. LORANDI. 1998. The Inkas in the Southlands. Darft version. Informe mecanografiado, en prensa (por atención de los autores)

ELÍADE, M. 1994. Lo sagrado y lo profano. 9ª edición. "Colección Labor" 2ª edición Labor. Colombia.

GALDAMES ROSAS. 1990. "Apacheta: la ofrenda de piedra". Diálogo Andino N° 9. Dto. de Antropología, Geografía e Historia. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica. Chile.

GEERTZ, C. 1992. La Interpretación de las Culturas. 5ª reimpresión. Gedisa. Barcelona. España.

GONZÁLEZ, A. R. 1980. "Patrones de asentamiento Inkaico en una provincia marginal del imperio". En Relaciones de la sociedad argentina de Antropología. T. XIV, N° 1, N. S. Buenos Aires. Argentina.

GONZALEZ, A.R y J. PEREZ. 1972. Argentina indígena, vísperas de la conquista. "Colección Historia Argentina". Paidós. Buenos Aires, Argentina.

GONZÁLEZ HOLGUIN, D. 1989. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inka [1608]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Editorial de la Universidad. Perú.

GREIMAS, A. J. 1980. Semiótica y Ciencias Sociales. Fragua. Madrid, España.

HYSLOP, J. 1992. QHAPAQÑAN. El sistema vial Inkaico. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Perú.

HYSLOP, J. y P. DÍAZ. 1983. "El camino Inkaico Calchaquí - Tastil (N. O. Argentina)". Gaceta Arqueológica Andina. 1 (6):6-8. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Lima, Perú.

MOLANO BARRERO, J. 1997. "Arqueología del Paisaje". Cuadernos de Geografía. Revista del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

MURRA, J. 1975. Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Instituto de Estudios Peruanos. Perú.

ORTEGA VALCARCEL, J. 2000. Los Horizontes de la Geografía. Ariel. España.

PEASE, F. 1991. Los últimos Inkas del Cuzco. "Colección Quinto Centenario". Alianza. España.

POLO DE ONDEGARDO, J. 1916. Informaciones acerca de la religión y gobierno de los Inkas. Colección de libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, primera serie, vol. 3. Lima: Sanmartí. Perú.

RAFFINO, R. 1981. Los Inkas del Kollasuyu. Ramos Americana editorial. La Plata. Argentina.

1991. Poblaciones Indígenas en Argentina. Urbanismo y Proceso Social precolombino. Tipográfica Editora Argentina. Buenos Aires.

RAFFINO, R. y R. STEHBERG. 1997. "El Tawantinsuyu y sus fronteras". En XI Congreso Peruano el Hombre y la Cultura Andina "Augusto Cardich". Actas y Trabajos Científicos. Tomo I. Universidad Nacional "Herminio Valdizán" de Huánuco. Universidad Nacional de La Plata - Argentina. Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú. EDIGRAMA, Lima, Perú.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ C., M. 1988. Historia del Tahuantinsuyu. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

SÁNCHEZ GARRAFA, R. 1999. Wakas y Apus de Pamparaqay. Estructuras simbólicas en la tradición oral de Grau – Apurímac. Optimice editores. Perú.

SÁNCHEZ, J.-E. 1992. Geografía Política. Colección Espacios y Sociedades, Serie N° 23. Síntesis. Madrid, España.

SANTOS, M. 1996^a. Metamorfosis del espacio habitado. Oikos – Tau. España.

1996^b. De la totalidad al lugar. Oikos – Tau. España.

SHERBONDY, J. 1986. "Los CEQUES: Código de canales en el Cusco Inkaico". Allpachis. N° 27, año XVIII. Volumen I, Perú.

SILVA, S. F. 1986. "El Reino Cuismanco". Historia de Cajamarca. (Simposio), Cajamarca, Inst. Nac. De Cultura y Corporación del Desarrollo de Cajamarca.

STEHBERG, R. 1995. Instalaciones Inkaicas en el norte y centro semiárido de Chile. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Chile.

STRUBE ERDMAN, L. 1963. Vialidad Imperial de los Inkas. Serie Histórica N° XXXIII, Instituto de Estudios Americanistas. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina.

TOSCANO, J. 1898. La Región Calchaquina. Páginas de Historia Pre y Postcolombiana y de Arqueología Calchaquina. Imprenta La voz de la Iglesia. Buenos Aires.

VITRY, C. 1998. "Por los caminos del Inka". Miradas. Nº 14. Salta, Argentina.

1999^a. "Geografía Sagrada: Un recorrido toponímico por las montañas de Salta". Miradas. Nº 19. Salta, Argentina.

1999b. "Espacio geográfico e identidad cultural". Miradas. Nº 23. Salta, Argentina.

2000^a. "La Apacheta, santuario de piedra". Miradas. Nº 26. Salta, Argentina.

2000b. Aportes para el estudio de caminos Inkaicos. Tramo Morohuasi – Inkahuasi. Salta. Argentina. Gofica. Argentina.

2000c. "Apachetas y Mojonos. Marcadores espaciales del paisaje prehispánico. 1º Jornadas Internas de Investigación y Docencia de la Escuela de Historia. Universidad Nacional de Salta – 12 y 13 de diciembre de 2000. En prensa.

WACHTEL, N. 1973. "Estructuralismo e historia: a propósito de la organización social del Cuzco". Sociedad e Ideología pp. 23-58. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

WILLIAMS, V. y T. D'ALTROY. 1998. "El sur del Tawantinsuyu: un dominio selectivamente intensivo". Tawantinsuyu 5 : 170-178. Brolga Press Pty Ltd. Australia.

ZUIDEMA, T. 1964. The Ceque System of Cuzco. International Archives of Ethnography, suplemento al volumen 50. Leiden.



El grabado muestra a los Inkas venerando a sus dioses (Ídolos y Huacas), el sol, la luna, el lucero, la montaña, las cuevas del origen mitológico de esta cultura, el ídolo en la cima de la montaña. Se ve reflejada la concepción del mundo y su estrecha relación con el espacio geográfico.

Grabado de Felipe Guamán Poma de Ayala, nativo bilingüe (1540-1620), cronista de la época colonial

[1] Prof. de Geografía y Ciencias Biológicas; Lic. en Antropología con orientación en Arqueología. Universidad Nacional de Salta. Facultad de Humanidades.