BOLETÍN DEL MUSEO CHILENO DE ARTE PRECOLOMBINO
Vol. 14, N° 2, 2009, pp. 9-38, Santiago de Chile
ISSN 0716-1530

LAS HUACAS DEL TRÁFICO. ARQUITECTURA CEREMONIAL EN RUTAS PREHISPÁNICAS DEL DESIERTO DE ATACAMA[1]

HUACAS, WAYSIDE SHRINES. CEREMONIAL ARCHITECTURE IN PREHISPANIC TRADE ROUTES OF THE ATACAMA DESERT

GONZALO PIMENTEL G.*

Desde una mirada regional analizamos las prácticas rituales del tráfico a partir de un conjunto de sitios arquitectónicos de carácter ceremonial que identificamos en asociación a rutas prehispánicas en el desierto de Atacama. Se reconoce una sugerente variedad de prácticas rituales que se distribuyen diferenciadamente, observándose que ciertas manifestaciones fueron compartidas a nivel panandino y circumpuneño, mientras que otras aluden a rituales exclusivos del desierto atacameño. Con la integración de información etnohistórica y etnográfica realizamos una interpretación de los datos arqueológicos con relación a la estructuración socioespacial preinkaica, significados simbólicos y, especialmente, sobre las ofrendas como representativas del tráfico e intercambio interregional.

Palabras clave: arquitectura ceremonial, tráfico, Período Intermedio Tardío, desierto de Atacama

The paper analyzes ritual practices in regional traffic, based on a set of ceremonial archaeological sites identified in association with pre-Hispanic routes of the Atacama Desert. A suggestive variety of ritual practices is identified, with differentiated distribution, along with the observation that certain manifestations were shared across the Andes and around the circumpuna area, while others allude to rituals exclusive to the Atacama Desert. Integrating ethnohistoric and ethnographic information, we generate an interpretation of the archaeological data in relation to pre-Inka socio-spatial structuring, symbolic meanings and, especially, the offerings found, as representative of interregional traffic and trade.

***Key words**: ceremonial architecture, traffic, Late Intermediate Period, Atacama Desert*

> [...] antes de emprender un viaje, es costumbre ch'allar el camino con alcohol puro, coca y la fórmula: "Tahaki mallku, Tahaki t'alla, suma iripitanta". Como decir, más o menos: "Señor camino, señora camino, me vas a llevar bien". Con lo cual, ese camino físico y real que se está ch'allando pasa a ser concebido como el prototipo de los caminos, entidad viva con la que verdaderamente el hombre está tratando. (Martínez 1976: 272)

Cuando los españoles llegaron al mundo andino, uno de los aspectos que particularmente les asombró fue la relación que las sociedades locales establecían con el espacio y sus elementos físicos. Los cronistas las describieron como gentes que adoraban la tierra, las piedras, los animales, los cerros, los volcanes, los manantiales, un cruce de caminos o ciertos lugares con connotaciones específicas. Más que la imposición de un dios por otro, la conquista efectiva se enfrentaba a la transformación, obstinada y de largo aliento, de un imaginario social donde las divinidades eran múltiples y los elementos del espacio, su principal adoración.

Se hizo entonces necesario identificar, instruir y extirpar aquellas deidades consideradas paganas por los dogmas de la doctrina católica. Se elaboraron listados de *huacas* y de lugares sagrados que variaban de región en región (véase p. e., Duviols 1986; Castro 2009). Tal fue el caso, por ejemplo, de la *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas,* atribuida al párroco Cristóbal de Albornoz, quien la habría escrito a finales del siglo XVI (Albornoz 1989

* Gonzalo Pimentel G., Universidad Católica del Norte, Gustavo Le Paige 380, San Pedro de Atacama, email: gpimentel@ucn.cl

Recibido: agosto de 2009. Aceptado: noviembre de 2009.

[*ca*. 1582]). Allí se detalla una gran diversidad de *huacas* que estaban destinadas a reverenciar a los antepasados, al rayo, a ciertas piedras con formas particulares, a los remolinos de viento, los cerros, los ríos, los puquios, las cuevas, las aves, los árboles, las plantas, lugares específicos de los caminos, entre otros.[2] Las ofrendas dejadas eran también tan variadas que incluían sangre humana, *acullicos* de coca, piedras, plantas, animales, plumas y mucho más.

Se encontraban, en efecto, ante sociedades animistas en las que la naturaleza es considerada un todo integrado que incluye a los humanos coparticipando, junto a otras vidas, de esa existencia; sociedades en las cuales el ser humano se relaciona con la naturaleza no sólo en términos productivos, sino también con un marcado énfasis emocional y simbólico (p. e., Martínez 1976; Van Kessel 1992; Spedding 2004). Una visión cosmocéntrica del mundo en palabras de Van Kessel (1992: 210), donde la naturaleza como un todo vivo e interrelacionado es considerada sagrada, en tanto los actos humanos para su subsistencia requieren de una armonía ritualizada con el espacio.

Bajo una perspectiva regional, con este artículo apostamos a una mirada integral sobre el fenómeno de la ritualidad de los viajeros prehispánicos en la Región de Antofagasta que nos permita explorar la particularidad de los sitios ceremoniales en Atacama tanto intra como interregionalmente. Ritos como el de la *apacheta*, oquedades artificiales o "sepulcros", "muros y cajas" y líneas de piedras, son parte de la diversidad ceremonial del área atacameña que aquí examinamos.

En la primera parte del trabajo revisamos brevemente algunos antecedentes etnohistóricos sobre los rituales de los viajeros andinos, luego analizamos arqueológicamente los sitios rituales en cuanto a sus características morfológicas, contextos de emplazamiento, asociaciones viales y materiales, distribución regional e indicadores cronológicos. Finalmente, discutimos la diversidad de sitios ceremoniales en el área atacameña y su relación con otras regiones andinas, evaluando sus significados simbólicos y el rol que jugaron dentro del tráfico, a partir del cruce de información arqueológica, etnohistórica y etnográfica.

RITUALES ANDINOS DE VIAJEROS

Queremos destacar aquí dos aspectos que se encuentran consistentemente en las crónicas coloniales sobre los rituales andinos. En primer lugar, varios cronistas describen múltiples *huacas* que se asociaban únicamente a los caminos y que eran prácticas propias de los viajeros. Segundo, informan de la existencia de una gran diversidad de rituales que variaban de acuerdo a cada región, con lo cual nos enfrentamos a una multiplicidad de prácticas ceremoniales que se requiere aprehender desde una visión más regional.

El primer aspecto está claramente explicitado, por ejemplo, en el listado de Albornoz, quien describe cinco *huacas* que aluden a rituales exclusivos de los viajeros. Sobre el ritual más conocido y citado por los cronistas, las *apachetas* o *apachitas*, el autor dice:

> Ay otro género de guacas muy ordenario en todos los caminos y puertos dellos en todo el Pirú, que llaman apachita o camachico por otro nombre. Estas las ay en todas las asomadas y bertientes de los caminos, a las cuales saludan y ofrescen los que van con cargas o fatigados de andar […] (Albornoz 1989 [*ca*. 1582]: 168).

Se agregan las *huacas ormaychico* (debajo de peñas o de cerros que amenazan con caerse); *catungui* (un escuadrón de piedras como gentes de guerra que estaba en el camino de Alca); *guainarimac* (una piedra larga que estaba junto al camino real), y *cundri* (una estrella del cielo que mochaban los mercaderes) (Albornoz 1989 [*ca*. 1582]).

Otro documento colonial de gran relevancia sobre ritualidad andina es la *Relación de las guacas del Cuzco* de Bernabé Cobo (1981 [1653]), quien describe más de cuarenta ceques o líneas abstractas que salían de cada uno de los caminos que conectaban el Cusco con los cuatro *Suyus*. Los ceques se orientaban a través de 328 *huacas* que rodeaban esta ciudad (véase Bauer 1998). Del texto de Cobo se desprende que los caminos estructuraban buena parte del espacio sagrado inkaico y que igualmente ciertas *huacas* eran reverenciadas exclusivamente por los viajeros. Nombra cuatro *huacas* que hacen referencia a adoraciones de los viajeros*: Ñan* (que en quechua significa camino, era reverenciado en la plaza donde se tomaba el camino de Chinchasuyu); *Chiripacha* (piedra grande que estaba en el principio del camino de Collasuyu); *Pantanaya* (cerro partido que divide los caminos de Chinchasuyu y Cuntisuyu), y *Yancaycalla*, para la cual cabe destacar lo que de ésta señala:

> Es una como puerta donde se ue el llano de chita, y se pierde la vista del cuzco: alli hauia puestas guardas para que ninguno lleuase cosa hurtada: sacrificase por los mercaderes cada vez que pasauan; y rogauan que les sucediese bien en el viage; y era coca el sacrificio ordinario (Cobo 1981 [1653]: 231).

El segundo aspecto que nos interesa enfatizar lo expresa claramente Garcilaso de la Vega para los tiempos preinkaicos, época que él denomina Primera Edad:

> Porque es así que cada provincia, cada nación, cada pueblo, cada barrio, cada linaje y cada casa tenía dioses diferentes unos de otros porque les parecía que el dios ajeno, ocupado con otro, no podía ayudarlos, sino el suyo propio. Y así vinieron a tener tanta variedad de dioses y tantos que fueron sin número (Garcilaso de la Vega 2005 [1609], Vol. I, Lib.1, Cap. IX: 28).

Si bien se podría presumir quizás alguna exageración en las palabras de Garcilaso al hacer referencia más a un tiempo mítico que real, lo cierto es que la idea de que los ritos y *huacas* variaban según la región queda también establecida en otros cronistas como Albornoz (1989 [*ca*. 1582]: 177), Arriaga (1968 [1621], Cap. VII: 220) y Cobo (1981 [1653]: 243). Aun más, siguiendo a Duviols (1976), vemos que para tiempos inkaicos existía una jerarquía de *huacas*. Ritos principales destinados a las deidades primordiales, representativos de la panandinización promovida por el estado inkaico (p. e., el rito de la *capacocha*), y otras *huacas* de raigambre local, que eran igualmente integradas dentro de la institucionalidad religiosa estatal. Se puede asumir, entonces, que el estado inkaico no sólo aceptaba las *huacas* propias de cada región, sino que incluso las incorporaba dentro de su centralismo religioso.

Con estos antecedentes, nos abocaremos ahora a analizar arqueológicamente cuatro tipos de sitios rituales producidos por viajeros prehispánicos en el área atacameña. Estos son *apachetas*, oquedades artificiales o "sepulcros", "muros y cajas" y líneas de piedras.

Apachetas

Las *apachetas* corresponden a un tipo de estructura que es construida colectivamente a través del lanzamiento intermitente de piedras, conformando en el tiempo un gran montículo de forma piramidal irregular. Son sobre todo su dinamismo, intermitencia y discontinuidad –ya que posee momentos de interrupción y otros de activación– los factores que nos permiten distinguirlas de otras construcciones similares como las estructuras de señalización (Berenguer et al. 2005; Pimentel 2008).[3]

Hasta hace muy poco tiempo, el único reporte en el área atacameña sobre este tipo de estructura era el señalado por Le Paige (1964) de la Apacheta de Machuca (unos 40 km al norte de San Pedro de Atacama), quien describe las puntas de proyectil que recolectó del sitio, pero no entrega detalles de la estructura propiamente tal. Ni los intensos estudios de Hyslop (1992) ni los de Niemeyer y Rivera (1983) sobre el camino Inka del despoblado de Atacama las mencionan. Núñez (1976, 1984) las describe únicamente para Tarapacá, mientras que las referencias sobre *apachetas* de Pollard (1970) corresponden a simples montículos menores (*sensu* Berenguer 2004a: 135).[4] Las descripciones más detalladas las aporta Berenguer y colaboradores para el Alto Loa (2005), al proponer una data histórica producto de un proceso de *apachetización* sobre estructuras de origen anterior.

A partir de nuestros datos integramos aquí seis casos para el área atacameña: Apacheta de Machuca, Pampa Incahuasi, Abra Echao, Portezuelo Alconcha, Portezuelo Puquios y Vilama (figs.1-4). La Apacheta de Machuca es la más monumental, de mayor intensidad y relevancia en la región (2,6 m de altura), mientras que la de Pampa Incahuasi muestra la menor monumentalidad (1,2 m de altura). Se distribuyen desde la actual frontera entre las regiones de Tarapacá y Antofagasta por el norte, hasta la localidad de San Pedro de Atacama por el sur, asociadas a ejes viales que conectaron el altiplano boliviano con el Alto Loa, Subregión del río Salado y los oasis de San Pedro de Atacama.

Exceptuando la Apacheta de Vilama que se localiza a 2600 msnm, todas las demás se ubican sobre los 4000 msnm. La evidencia de este tipo de estructura por debajo de los 3000 msnm resulta excepcional si seguimos a Hyslop (1992), quien considera el límite altitudinal de las *apachetas* siempre por encima de los 4200 msnm. Por lo tanto, si bien para el área atacameña se trata igualmente de una tradición de las tierras altas, observamos que se amplía su distribución geográfica a cotas más bajas.

El contexto de emplazamiento predominante donde se construyeron es en los puntos más altos de abras y portezuelos (Apachetas de Echao, Alconcha, Puquios y Vilama), aunque se observa una situación distinta en dos sitios (Pampa Incahuasi y Machuca), dado que mientras la primera se dispuso en plena planicie desértica de altura, la segunda se asocia a un espacio geomorfológicamente transicional entre un área de lomajes suaves y un carcanal de ignimbrita, sin relación alguna con abras o portezuelos (Pimentel et al. 2007, Pimentel 2008). Un aspecto integrador a las seis *apachetas* es que se realizaron en lugares con una amplia visibilidad del entorno y del trayecto vial, cuyo caso más paradigmático es la Apacheta de Machuca. Desde allí se observan los oasis de San Pedro de Atacama, por primera o última vez, dependiendo de la orientación del viaje, a una distancia de más de 40 km.

De esta manera, todo indica que el ritual se habría orientado a sacralizar espacios específicos que permiten interconectar en forma visual lo que físicamente se ha experimentado o se está por experimentar, considerando además sagrados aquellos lugares que poseen características geográficas singulares que connotan cambios

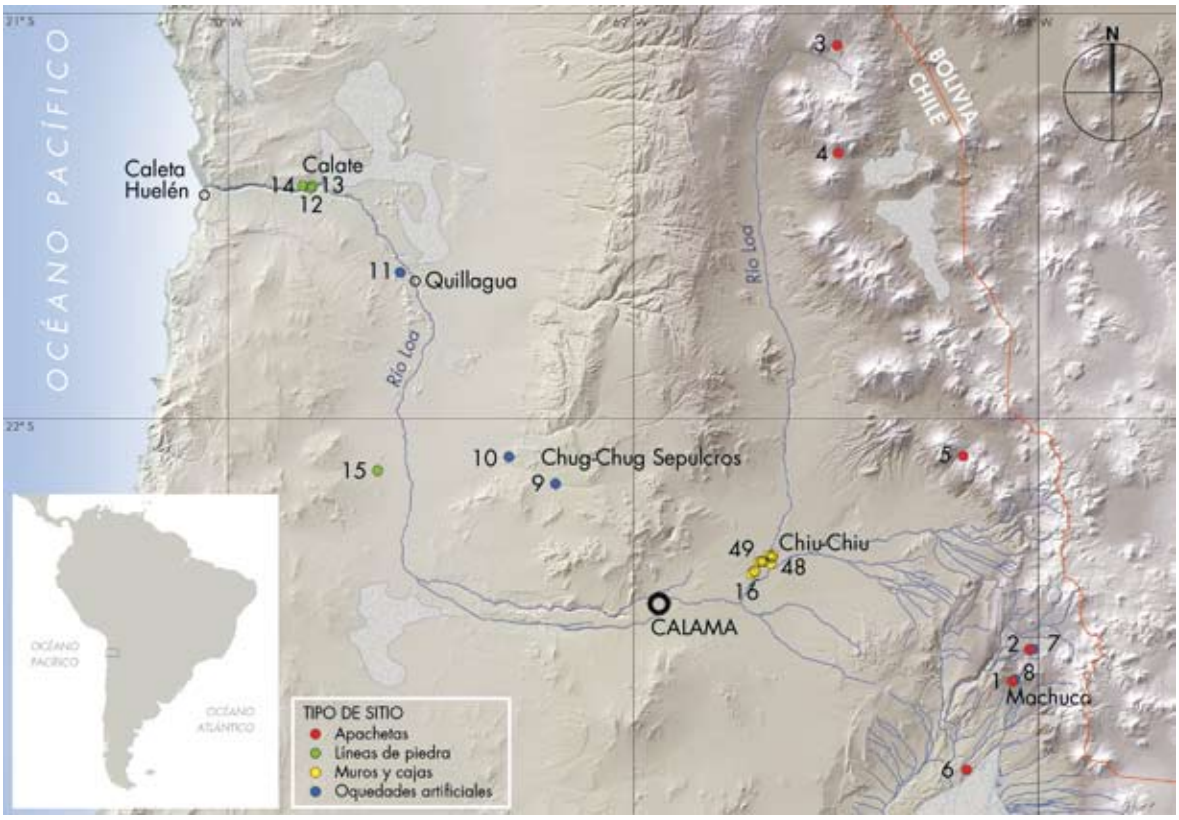

Figura 1. Mapa con los sitios referidos en el texto. Sitios 1 a 6 (apachetas de Machuca, Pampa Incahuasi, Portezuelo Alconcha, Portezuelo Puquios, Echao y Vilama); sitios 7 a 11 (oquedades artificiales de Pampa Incahuasi, Gualcacasa, Quebrada Seca Chug-Chug, Abra Chug-Chug, La Encañada Norte); sitios 12 a 15 (líneas de Piedra CH-1, CH-2, CH-3, El Toco-3), y sitios 16 a 52 "muros y cajas" Chiu-Chiu y Talabre (16 es TAL-19, 17 es TAL-21, 18 es TAL-27, 24 es TAL25.9I y 38 es TAL25.10H).
Figure 1. Map with sites referred to in the text. Sites 1 to 6 (the apacheta cairns of Machuca, Pampa Incahuasi, Portezuelo Alconcha, Portezuelo Puquios, Echao and Vilama); sites 7 to 11 (artificial hollows at Pampa Incahuasi, Gualcacasa, Quebrada Seca Chug-Chug, Abra Chug-Chug, La Encañada Norte); sites 12 to 15 (lines of stones at CH-1, CH-2, CH-3, El Toco-3) and sites 16 to 52, the rock "walls and boxes" of Chiu Chiu and Talabre (16 is TAL-19, 17 is TAL-21, 18 is TAL-27, 24 is TAL25.9I and 38 is TAL25.10H).

ambientales o geomorfológicos. Este aspecto ha sido realzado por otros autores. Por ejemplo, Regal (1936) describe que las *apachetas* "no señalan los puntos más altos sino los lugares desde los cuales uno descubría un nuevo horizonte o un accidente capital de la naturaleza" (citado en Hyslop 1992: 204). El propio Hyslop (1992) describe un sitio ceremonial en el Camino Inka de Huánuco Pampa (Perú) que se emplaza en el primer o último punto de observación del poblado desde el camino (véase también la cita de Cobo (1981 [1653]) más atrás), lo que informa que la visibilidad a larga distancia de los nodos desde las rutas, fue una característica efectivamente importante en la elección del emplazamiento de muchos de los sitios ceremoniales en los Andes.

Distinguimos tres tipos de situaciones contextuales asociadas a las *apachetas* que denotan igualmente la existencia de variaciones significativas dentro del propio acto ritual. Primero, *apachetas* solas, sin presencia de otras estructuras relacionadas (Pampa Incahuasi, Portezuelo Puquios y Vilama); segundo, estructuras menores que circundan a la *apachetas* y que son conocidas etnográficamente como "cargas" (Apachetas de Machuca, Alconcha y Echao), y tercero, *apachetas* que se relacionan con recintos de funcionalidad habitacional transitoria (Apachetas de Alconcha y Echao). En este último caso, además, se consigna en sus cercanías un alero que posee un grabado rupestre que representa una serpiente bicéfala.[5]

Aquí nos interesa destacar la presencia de estructuras menores asociadas a las *apachetas,* como las "cargas", dado que no sólo las encontramos en la mitad de los sitios del área atacameña, sino también en *apachetas* de Ecuador, Bolivia y Argentina descritas por Hyslop (1992: 203), quien señala que varias de ellas están rodeadas por pequeños altares construidos con pocas piedras. O bien, en referencias etnográficas del altiplano boliviano

Figura 2. Apacheta de Machuca.
Figure 2. Cairns at Machuca.

Figura 3. Apacheta y "cargas" de Echao (gentileza de C. Sinclaire).
Figure 3. Cairns and "cargo" (small piles) at Echao (courtesy of C. Sinclaire).

Figura 4. Apacheta de Vilama.
Figure 4. Vilama cairn.

(Girault 1958), quien describe pequeñas "casitas" que se construían asociadas al rito de la *apacheta*.

Específicamente, las "cargas" corresponden a pequeñas hileras o amontonamientos simples de piedras que no superan el metro de alto, construidas por lo general con no más de 10 piedras; contabilizándose entre 50 y hasta un máximo de 240 de ellas, en los sitios de Echao y Machuca, respectivamente. De acuerdo a los relatos de los lugareños del poblado de Machuca, ellas representan el número total de animales con que se viajaba, de modo que cada piedra simbolizaría cada uno de los animales que componían la caravana (Pimentel 2008). Así, en este tipo de contexto el ritual involucraba dos aspectos: ofrendar a la *apacheta* con piedras y ciertos bienes, junto a construir una estructura simple ("carga").

Por su parte, las evidencias de bienes muebles sobre y en los alrededores de la *apacheta* y estructuras menores, aluden a un uso continuo desde tiempos prehispánicos hasta nuestros días, consignándose materiales subactuales como botellas y latas de alcohol. Se hallaron también pequeños fragmentos de mineral de cobre triturado, azufre, semilla de chañar, yareta y bolas de coca. Indicadores de tiempos prehispánicos son la presencia de desechos líticos y fragmentos cerámicos, los cuales se encuentran recurrentemente en todos los casos aquí analizados. El lítico destaca por dos aspectos claves: en primer lugar, no hay evidencias de talla para fines tecnológicos dado que corresponden fundamentalmente a lascas aisladas e incluso a ofrendas de nódulos de obsidiana sin intervención.[6] Por otro lado, el conjunto de *apachetas* muestra una sugerente diversidad de materias primas (obsidiana, riodacita, silíceas café, basalto, calcedonia), las cuales tienden a distribuirse diferencialmente (p. e., obsidiana en Machuca, riodacita en Echao), denotando la trayectoria de determinadas materias primas de acuerdo a las conexiones viales. Así, todo hace suponer que las materias primas líticas de alta calidad fueron una de las ofrendas más persistentes en tiempos prehispánicos.

Pero sin duda el material más diagnóstico con que contamos para acercarnos a la data del ritual es la cerámica. Se identificaron fragmentos asignados al Período Formativo (*ca.* 1300 AC-500 DC) (tipos LMS-A, LCA) y al Período Medio (*ca.* 500-900 DC) (tipo SNP), aunque exclusivamente en la Apacheta de Machuca, situación que no permite situar taxativamente el origen temporal

del ritual en algunos de dichos períodos.[7] En cambio, en todos los casos encontramos cerámicas del Período Intermedio Tardío (*ca*. 900-1450 DC), con un predominio del componente local (tipos TRA, TRB, y TGA), y una sola evidencia foránea (tipo Hedionda) que proviene del altiplano meridional de Bolivia.

Ajustándonos a estos datos planteamos que para el área atacameña el ritual de la *apacheta* debió ser parte de las ceremonias llevadas a cabo por los viajeros del Período Intermedio Tardío, sin descartar que se pudiese haber iniciado en períodos previos. Se necesitará, de todos modos, contar con dataciones absolutas e intensificar los estudios sobre dichas estructuras en esta y otras regiones, para profundizar sobre el origen temporal del fenómeno del ritual de la *apacheta*.

Con todo, no cabe duda alguna de que la supuesta ausencia de *apachetas* en Atacama se debía únicamente a vacíos en la información. Si bien sigue siendo incomparable con la alta densidad que existe, por ejemplo en Tarapacá, los datos son elocuentes al confirmar que en la Región de Antofagasta el ritual de la *apacheta* se remontaría a lo menos al Período Intermedio Tardío.

Oquedades artificiales o "sepulcros"

Otro tipo de sitio que hemos registrado en el área atacameña corresponde a oquedades artificiales realizadas sobre el suelo que se asocian a ofrendas y que son conocidas etnográficamente en el altiplano boliviano como "sepulcros" (Nielsen 1997). Estos han sido identificados en los puntos altos de las rutas asociados a abras o portezuelos, con una extensa distribución geográfica que incluye el noroeste argentino y el altiplano de Lípez (Nielsen 2006). Tampoco se contaba con antecedentes de este tipo de sitio en el área atacameña, hasta que hace poco tiempo identificamos el primer caso en las tierras altas de San Pedro de Atacama (Pimentel et al. 2007).

En este trabajo integramos cinco sitios de "sepulcros": Pampa Incahuasi, Gualcacasa, Quebrada Seca Chug-Chug, Abra Chug-Chug y La Encañada Norte (figs. 5-12). Poseen una amplia distribución, que incluye las tierras altas sobre los 4000 msnm (Pampa Incahuasi, Gualcacasa), la Cordillera del Medio por debajo de los 2000 msnm (Quebrada Seca Chug-Chug y Abra

Figura 5. Oquedad artificial de Pampa Incahuasi.
Figure 5. Artificial hollow at Pampa Incahuasi.

Figura 6. Materiales asociados a oquedad de Pampa Incahuasi (cuentas de ignimbrita, cuentas y trozos de mineral de cobre, cerámica, microlasca de obsidiana).
Figure 6. Materials associated with the hollow at Pampa Incahuasi (ignimbrite beads, copper ore beads and nuggets, ceramic sherds, obsidian micro-chips).

Figura 7. Vista general de sitio Quebrada Seca Chug-Chug.
Figure 7. General view of the Quebrada Seca Chug-Chug site.

Figura 8. Detalle de una de las estructuras con oquedad central y ofrendas en su interior (trozos de mineral de cobre, fragmentos de cuentas y restos leñosos). Sitio Quebrada Seca Chug-Chug.
Figure 8. Details of a structure with a central hollow containing offerings (copper ore nuggets, bead fragments and firewood remains). Quebrada Seca Chug-Chug site.

Figura 9. Detalle de oquedad artificial con abundante trituramiento de mineral de cobre. Sitio Quebrada Seca Chug-Chug.
Figure 9. Detail of the artificial hollow with abundant debris from copper ore crushing. Quebrada Seca Chug-Chug site.

Figura 10. Vista general del abra Chug-Chug, donde se emplaza el sitio homónimo (marcado con flecha). Nótese que el sitio se ubica en el acceso a una nueva geomorfología (Cordillera del Medio a planicie desértica).
Figure 10. Overview of the Chug-Chug pass, location of the site of the same name (marked with an arrow). Note that the site is located at the point of access to a new geomorphology (from the Cordillera del Medio to the desert plain).

Figura 11. Detalle de una de las estructuras con oquedad central emplazada en lo alto de la serranía del abra de Chug-Chug.
Figure 11. Detail of a structure with a central hollow situated high on the mountainside of the Chug-Chug pass.

Figura 12. Vista general de sitio La Encañada Norte. En foto superior se observa detalle de los materiales presentes al interior de la oquedad (coronta de maíz, fecas de camélido, mineral de cobre y restos leñosos).
Figure 12. General view of the site La Encañada Norte. The inset photo shows a detail of the material present within the hollow (stripped corn cob, camelid feces, copper ore and firewood remains).

Chug-Chug) y la depresión intermedia en cotas bajo los 1000 msnm (La Encañada Norte). Se asocian a ejes viales que conectaron el altiplano meridional de Bolivia con San Pedro de Atacama, y el Loa Medio y Quillagua con la costa pacífica.

De modo similar a lo visto para las *apachetas*, su emplazamiento tampoco está fijado por una determinada característica geográfica. Incluso con una variabilidad mayor, se encuentran en zonas de abras o muy cercanas a ellas (Gualcacasa, Abra Chug-Chug), en los bordes de una pequeña quebrada seca (Quebrada Seca Chug-Chug), en el piedemonte de un cerro (La Encañada Norte) o en plena planicie de altura (Pampa Incahuasi). Un aspecto que tiende a integrarlos es que se ubican en lugares que son verdaderos umbrales o puertas naturales desde donde se accede a una nueva geografía, aunque en dos casos eso tampoco es una condición. Por otra parte, si hasta ahora se reconocían solamente para las tierras altas, podemos apreciar con estos nuevos sitios que se trató de un fenómeno ritual más amplio que integró buena parte de los pisos ecológicos de la región, desde la Puna de Atacama hasta las inmediaciones del litoral.

Como decíamos, su característica principal es la presencia de una intervención artificial sobre el suelo de forma subcircular o circular, que alcanza hasta tres metros de largo y una profundidad de 50 cm (Gualcacasa), o, en su variante más pequeña, que posee escasos 20 cm de diámetro y una profundidad de 16,5 cm (Quebrada Seca Chug-Chug). Con el objeto de descartar que las oquedades que observamos sean excavaciones ilegales de tiempos actuales, recientemente llevamos a cabo un sondeo estratigráfico en el sitio Quebrada Seca Chug-Chug y específicamente en la oquedad de menor dimensión. La excavación nos permitió precisar que se realizó en la misma época en que se activaron las ofrendas, dado que no se registraron alteraciones en la estratigrafía, pudiendo incluso diferenciarse dos capas culturales intermediadas por una delgada capa estéril de tan solo un centímetro. Se obtuvo una datación sobre madera procedente de la capa 2 que dio como resultado 800 ± 40 C^{14} AP o (dos sigmas) 1170 a 1280 Cal DC (Beta N° 275739), asignándolo al Período Intermedio Tardío. Tanto en el interior como en el exterior inmediato de la oquedad, y tanto a nivel superficial como subsuperficial de ambas capas culturales, se hallaron diversos materiales

prehispánicos, consignándose pequeñas partículas de mineral de cobre, cuentas discoidales, fragmentos cerámicos, restos malacológicos y leñosos, todo esto en un estrato de siete centímetros de espesor. De esta manera, no sólo se confirmaría que el ritual consistía en la intervención de la superficie y la depositación de ofrendas, sino también que en este caso tuvo a lo menos un evento posterior de ritualización.

De acuerdo al contexto asociado a los sitios, distinguimos tres situaciones constructivas: 1) oquedad artificial sola (Gualcacasa); 2) estructura simple de piedras que delimitan el borde interior de la oquedad (Pampa Incahuasi), y 3) estructuras aéreas simples de forma irregular y subcircular con oquedad en su interior (Abra Chug-Chug, Quebrada Seca Chug-Chug y La Encañada Norte). Lo frecuente es que sean sitios ceremoniales exclusivos, uno de ellos además con asociación a geoglifos (Abra Chug-Chug) y un solo caso que podría asociarse eventualmente a estructuras de un patrón más habitacional (La Encañada Norte).

Tal como se adelantaba, se registra una importante variedad de materiales asociados a las oquedades: cuentas discoidales, pequeños fragmentos triturados de mineral de cobre, azufre, cerámica, desechos líticos, restos vegetales, conchas y fecas de camélido. Los bienes ofrendados más conspicuos son las cuentas discoidales sobre mineral de cobre e ignimbrita, junto a gran cantidad de fragmentos de mineral de cobre, los cuales se encuentran coherentemente en todos los casos. La presencia de estos elementos en contextos alejados de sus lugares de aprovisionamiento (p. e., ignimbrita en la depresión intermedia y planicie de altura), indican que eran bienes especialmente transportados por los viajeros para ser ofrendados en este tipo de sitio.

Los desechos de talla lítica muestran un comportamiento similar a lo visto para las *apachetas*, por cuanto se trata de eventos discretos, sin un propósito tecnológico y con una distribución diferencial de materias primas según los distintos pisos ecológicos. En la parte alta (Pampa Incahuasi y Gualcacasa) hallamos desechos de obsidiana, cuarzo y andesita, mientras que en los sectores bajos (Abra Chug-Chug, Quebrada Seca Chug-Chug y La Encañada Norte) identificamos desechos líticos principalmente de roca sedimentaria local y escasas silíceas rojizas. Por su parte, de los restos vegetales cabe destacar el registro de algunos carpos de algarrobo, coronta de maíz y variados restos leñosos al interior de las oquedades.

En tanto, fragmentos cerámicos se identifican en todos los sitios, predominando el componente Loa-San Pedro del Período Intermedio Tardío (TRA, AIQ, y SRV). El sitio La Encañada Norte es el único caso en el que detectamos alfarería foránea a la región, tratándose de fragmentos de una escudilla y un jarro del tipo Hedionda, de origen altiplánico.

En definitiva, de modo consistente con lo que se ha planteado para el noroeste argentino y el altiplano de Lípez (Nielsen 1997, 2006), las evidencias cronológicas y alfareras que se asocian a los "sepulcros" del área atacameña corresponden invariablemente al Período Intermedio Tardío, con lo que se despeja toda duda sobre su asignación cronológica. Las *apachetas*, por su parte, revelan un fenómeno más diacrónico, por cuanto han estado vigentes desde tiempos preinkaicos hasta nuestros días; en el caso de las oquedades artificiales nos enfrentamos a un ritual que habría estado restringido a una determinada época, desapareciendo en tiempos posteriores toda evidencia de reactivación ritual.

Hasta donde sabemos no existen referencias etnohistóricas claras sobre este tipo de sitio. El único dato que hemos encontrado sobre prácticas similares nos lo brinda el párroco Albornoz, quien describe para el ritual de *apacheta*: "Otros escarvan la tierra en la propia guaca y, escarvándola, cuentan sus travajos o prosperidades a dicha guaca" (Albornoz 1989 [*ca*. 1582]: 168). De alguna manera, alude a la característica básica de los "sepulcros", esto es, la excavación de la superficie con fines sagrados.

Etnográficamente la situación es distinta, ya que las actuales comunidades de Lípez, en el suroeste de Bolivia y de Machuca, al norte del salar de Atacama, reconocen claramente este tipo de sitio como de tiempos del Inka. En Lípez, Nielsen (1997) recoge relatos que los consideran antiguas sepulturas saqueadas de los sirvientes de un rey que eran enterrados con ricas ofrendas. Por su parte, los pobladores de Machuca nos contaban que eran lugares de descanso del Inka y que en estos sitios se guardaban sus riquezas. La explicación que dan sobre la oquedad artificial es que es producto del saqueo de los españoles de las riquezas del Inka (Pimentel 2006). Ambos relatos comparten la idea de que son depositarios de riquezas de tiempos prehispánicos. Sin embargo, la posibilidad de que estos "sepulcros" correspondan a lugares de entierros humanos y a la época inkaica no ha sido corroborada hasta ahora por evidencia alguna.

"Muros y cajas"

Otro tipo de sitio ceremonial que se encuentra vinculado con la ritualidad de los viajeros son los "muros y cajas". Es sin lugar a dudas el sitio ceremonial mejor investigado en el área atacameña. Fue reconocido inicialmente por Pollard (1970) en las localidades de Chiu-Chiu, Lasana,

en el Loa Medio y en la cuenca alta del río Salado. Posteriormente Thomas (1978) realizó excavaciones en algunos de los sitios de "muros y cajas" de Chiu-Chiu, pero destacan sobre todo los trabajos realizados en el Alto Loa (Sinclaire 1994; Berenguer 1994, 1995, 2004a).

Para la descripción de los "muros y cajas", nos basamos fundamentalmente en la investigación de Berenguer (2004a), en la que se puede encontrar la mejor síntesis y exégesis. Es un tipo de sitio que se caracteriza por la presencia de muros rectos o levemente curvos, a los que se le asocian numerosas pequeñas estructuras rectangulares construidas con lajas dispuestas verticalmente, de lo cual deriva el término "cajas". Si bien se encuentran sitios de cajas solas o muros sin cajas, lo más común es la relación entre ambos tipos de estructuras.

Se emplazan a cierta distancia de los centros poblados, principalmente en planicies desérticas y los menos sobre lomajes. Su presencia se concentra fundamentalmente en el Loa Medio y Alto Loa, donde se ha reconocido un total de 42 sitios, y en menor medida en la Subregión del río Salado. Estos últimos muestran importantes variaciones formales y funcionales al tratarse básicamente de "cajas" solas que se ubican además en contextos domésticos (Berenguer 2004a: 138). Con la única excepción del caso aislado de una "caja" en la ruta de Tocorpuri, en San Pedro de Atacama (Pimentel 2006), hasta ahora no se cuenta con otras evidencias de este tipo de sitio en ésta y otras regiones de los Andes, lo que indica que se trata de un ritual incluso intrarregionalmente restringido al área atacameña, situación que ya había sugerido Sinclaire (1994).

Se ha establecido que fueron realizados en la etapa final del Período Intermedio Tardío, continuando posiblemente hasta tiempos inkaicos e incluso épocas posteriores (Berenguer 2004a: 137 y 380). Un aspecto realmente notable de este tipo de sitio es la diversidad de bienes ofrendados que aluden a distintas regiones de los Andes. Se reconoce cerámica Hedionda y Yura del altiplano meridional de Bolivia, de Arica y también de componentes locales atacameños. Además, se identifica mineral de cobre triturado, cuentas discoidales, plumas de parina, fragmentos de pala, textiles, calabazas, restos de llama, conchas, entre otros materiales (Pollard 1970; Thomas 1978; Sinclaire 1994; Berenguer 2004a). Cabe acotar que en los sitios analizados en Santa Bárbara (Alto Loa) no se registró alfarería foránea (Berenguer 2004a: 380), denotando que tal diversidad se concentró fundamentalmente en los sitios de Chiu-Chiu y Lasana.

Con Sinclaire (1994) y Berenguer (1994), se postula por primera vez la relación con ejes viales prehispánicos, proponiéndose que los "muros y cajas" corresponden a actividades vinculadas con la ritualidad de viajeros caravaneros. En total coherencia con lo anterior, recientemente hemos identificado nuevas evidencias de sitios del patrón de "muros y cajas" en el salar de Talabre, en el Loa Medio, los cuales se encuentran en directa asociación a rutas caravaneras que conectaron los oasis de Calama con Chiu-Chiu, Lasana y la Subregión del río Salado (Núñez et al. 2008).

En nuestra investigación reconocimos 69 nuevos sitios con estructuras que se distribuyen en cinco ejes viales, de los cuales la mayor parte corresponde a sitios ceremoniales (n = 46) y particularmente a "muros y cajas" (n = 37), lo que releva la alta importancia de esta práctica ritual en los segmentos viales analizados. De los sitios de "muros y cajas", se distinguen 11 que cuentan con ambos indicadores (muros y cajas), mientras los otros 26 corresponden a muros solos. La mayoría (n = 33) se asocia a senderos que conectaron Calama con Chiu-Chiu, ubicándose los más cercanos a unos 2 km al oeste de este último poblado. Tres sitios se encuentran en la cuenca del salar de Talabre y un solo caso lo identificamos a medio camino entre Talabre y la localidad de Lasana. Se ubican principalmente sobre una pequeña serranía que corre en dirección norte-sur al poniente del río Loa (n = 25), en una planicie desértica adyacente a esta serranía (n = 3), en pequeños promontorios aislados (n = 6) y en puntos altos de la cuenca de Talabre (n = 3).

La principal profusión de estas estructuras se relaciona con el primer o último punto de visibilidad del poblado de Chiu-Chiu desde la ruta, indicando que se trató de ceremonias de entrada o salida de los viajeros desde dicha localidad. Es allí, además, donde encontramos la mayor cantidad de estructuras que incluyen "cajas" (10 de 11 sitios). Morfológicamente, sus muros son principalmente de planta lineal y los menos de forma semicircular, subcircular e irregular. En algunas de las estructuras lineales se incorporaron además apéndices en los extremos, ya sea de forma circular, una línea perpendicular o pequeños amontonamientos simples de piedras a modo de hitos. Los muros lineales tienen en promedio 5,8 m de largo, el mayor alcanza hasta los 16 m de longitud y el más pequeño no supera el 1,6 m de largo. Por otra parte, es posible reconocer sitios que aluden a una mayor intensidad ritual dada la mayor monumentalidad y cantidad de estructuras que los componen (el caso de los sitios T25.9I y T25.10H con nueve y siete estructuras respectivamente), aunque lo usual son sitios que poseen entre uno y tres muros (figs. 13 a 16).

El eje de orientación de los muros lineales y de las cajas, en su mayor parte, se direccionaron levemente hacia el NW (entre 300 y 340º N). Pero si miramos desde el eje perpendicular a los muros, la orientación

Figura 13. Vista general de uno de los sitios más complejos de "muros y cajas" registrados al oeste de Chiu-Chiu. Sitio TAL25.9I.
Figure 13. General view of one of the most complex "walls and boxes" sites recorded west of Chiu-Chiu. Site TAL25.9I.

Figura 14. Detalle de una de las estructuras de "muros y cajas". Sitio TAL25.10H.
Figure 14. Detail of one of the "walls and boxes" structures. Site TAL25.10H.

Figura 15. Planta del sitio de "muros y cajas" TAL25.9I.
Figure 15. Site plan of the "walls and boxes" site TAL25.9I.

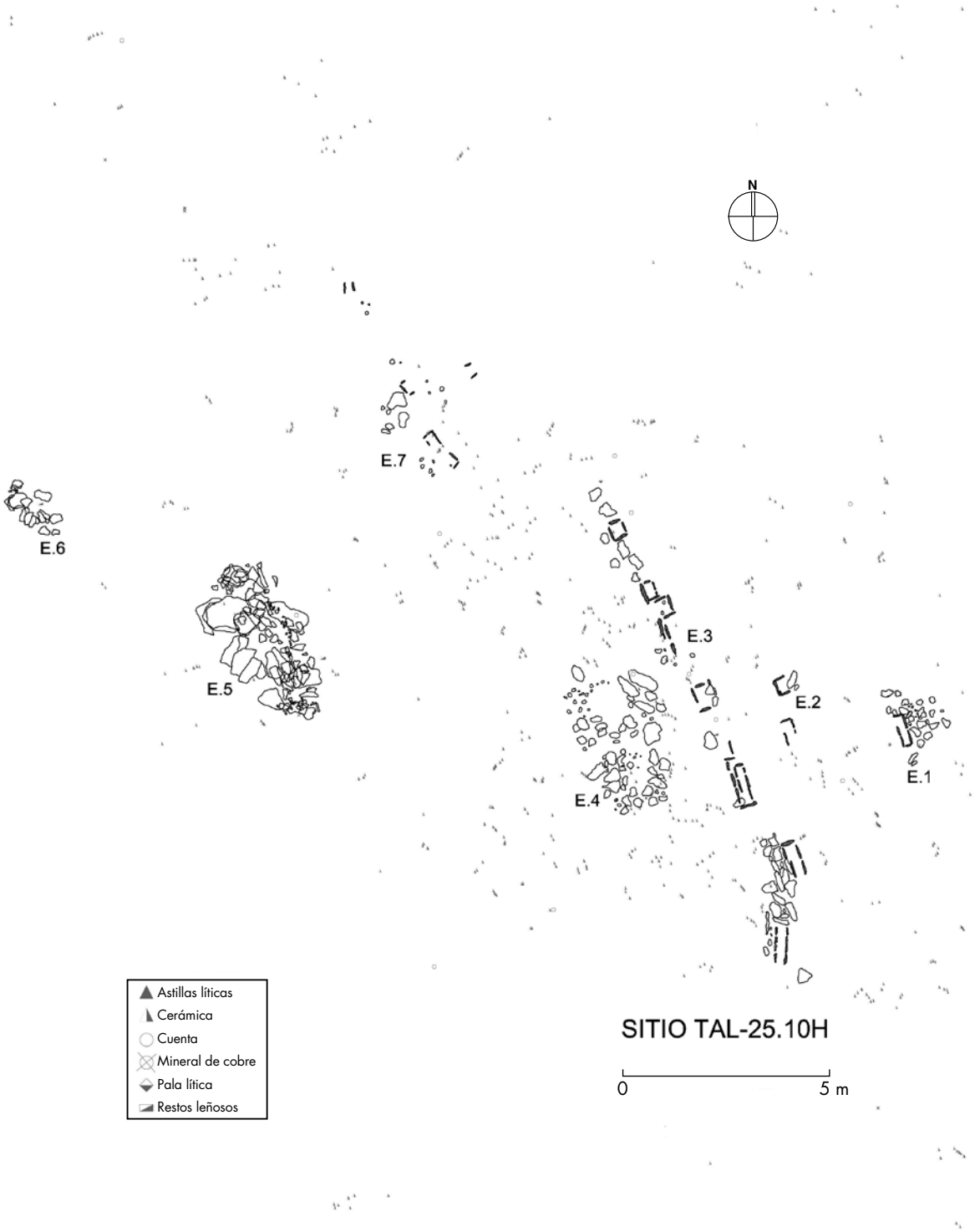

Figura 16. Planta del sitio de "muros y cajas" TAL25.10H.
Figure 16. Site plan of the "walls and boxes" site TAL25.10H.

apunta directamente hacia Chiu-Chiu y la cadena de cerros de la cordillera, cuya situación creemos expresa más cabalmente el sentido del ritual. Es tan evidente que los sitios fueron construidos con un sentido de visualización hacia dicha localidad y cerros, que todos aquellos que poseen "cajas" se dispusieron siempre hacia el oriente de los muros (véase también Sinclaire 1994 y Berenguer 2004a).

De los sitios con cajas (n = 11), intervinimos estratigráficamente el sitio TAL-27, el cual se ubica en el borde oriental de la cuenca del salar de Talabre, en la parte alta de un pequeño morro y asociado a un discreto taller lítico. La estructura es de planta en "L" (de 2,5 m de largo por un metro de ancho) y abierta al noreste (fig. 17). Adosadas al muro mayor, se reconocieron dos pequeñas cajas que sólo pudieron ser visibilizadas con

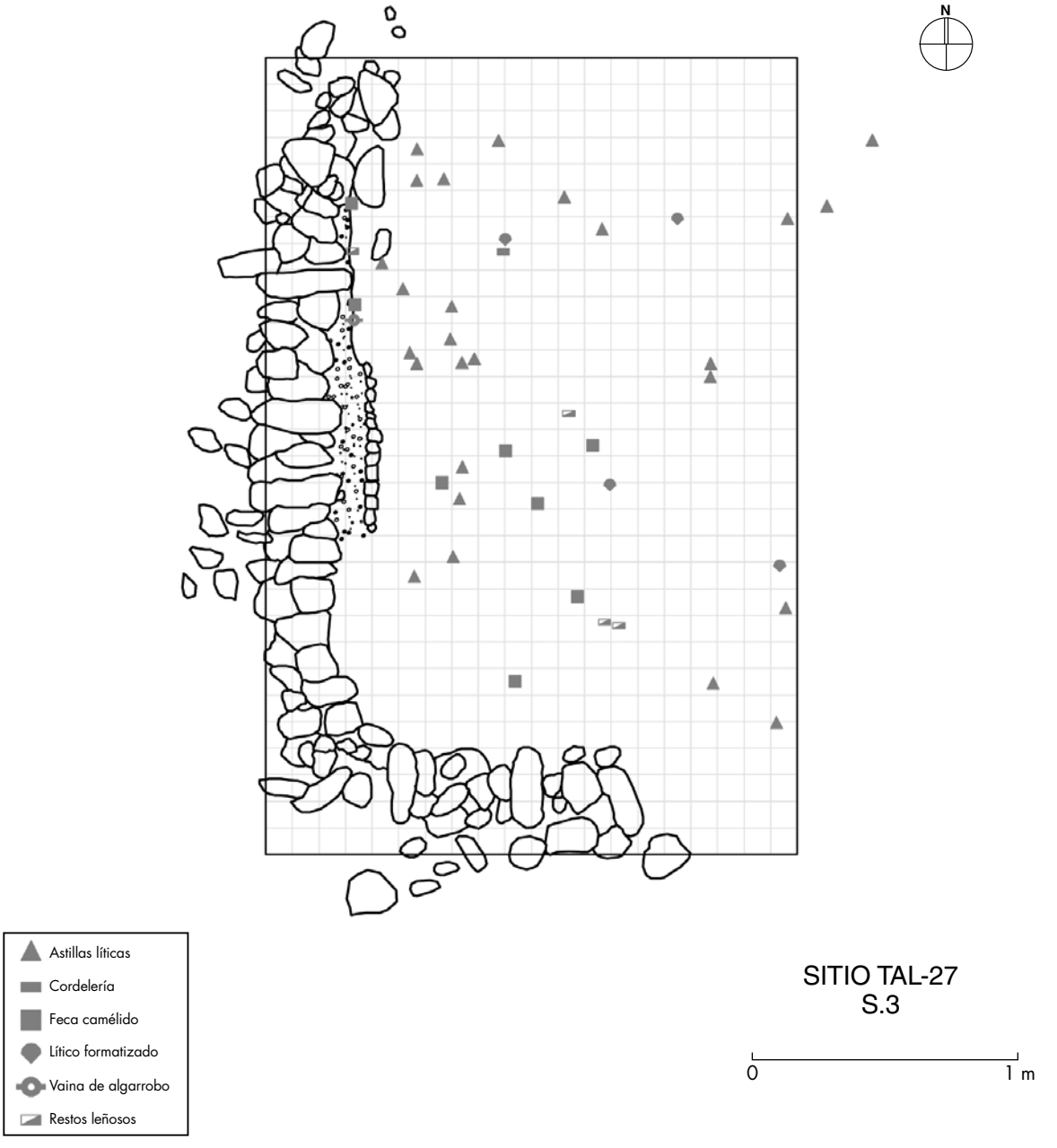

Figura 17. Planta de estructura y de materiales de excavación del sitio de "muros y cajas" TAL27.
Figure 17. Site plan of the structure with materials excavated at the "walls and boxes" site TAL27.

la excavación. La intervención permitió recuperar del interior de la estructura una treintena de astillas líticas sobre materia prima local, pequeños fragmentos de cordelería, restos leñosos, fecas de camélido y la presencia de litos exóticos al área. Sin embargo, no pudimos contar con materiales diagnósticos para inferir su data.

En tanto, para los otros 10 sitios que cuentan con "cajas" realizamos un detallado registro superficial de los materiales asociados. Así, pudimos reconocer que el único material que aparece invariablemente en todos los casos son los pequeños fragmentos de mineral de cobre triturado. También se identificaron cuentas discoidales, desechos de talla lítica (lascas y núcleos), fragmentos de palas líticas, restos malacológicos, vegetales, restos óseos de camélido y una importante variedad de tipos cerámicos.

La alfarería se consigna en ocho sitios, predominando claramente el componente local del Período Intermedio Tardío, representado por una amplia variedad de tipos (TRA, AIQ, DUP, TRB, TRR, TRP, TGA, SRV, SBTRB). Se consignaron además escasos fragmentos del componente Inka Local (LCE, TPA) y el singular hallazgo de alfarería formativa (tipo LMS-A) en dos sitios. Por su parte, destaca la presencia de cerámica foránea que se encuentra exclusivamente en tres sitios (T25.9I, T25.10H y T25.9T), que proceden de Arica (SMB), del altiplano meridional de Bolivia (HED) y del noroeste argentino y/o área Chicha de Bolivia (YAV) (Sinclaire 2008).

Con respecto a la otra variante de sitios de "muros y cajas", es decir, aquellos muros sin evidencias de cajas (n = 26), nos basaremos en dos sitios que intervinimos estratigráficamente en el área de Talabre (TAL-19 y TAL-21). TAL-19 corresponde a una estructura de reparo emplazada sobre un pequeño morro al interior de la cuenca del salar de Talabre. Es de planta semicircular, orientada al este (de dos metros de largo por un metro de ancho), conformada por un muro de hilera doble de piedra con relleno y aparejo rústico (fig. 18). La frecuencia de materiales es muy baja, distribuyéndose en una sola capa que no superó los siete centímetros de profundidad. Se identificaron escasas astillas líticas y núcleos mayormente sobre materia prima local y, en menos casos, de origen alóctono. Estas evidencias de las etapas iniciales de la reducción lítica apuntan a un aprovechamiento expeditivo de las materias primas locales inmediatas al sitio para ser parte de las ofrendas. Junto a ello se consignaron semillas de algarrobo y chañar, restos leñosos, fecas de camélido, vellones de fibra animal, cordelería y pequeñas partículas de mineral de cobre. Del interior de la estructura se extrajo una muestra de madera para datación radiocarbónica por AMS. La fecha dio como resultado 490 ± 40 C^{14} AP o (dos sigmas) 1400 a 1450 Cal DC (Beta N° 248614), o sea, de la etapa final del Período Intermedio Tardío.

Por su parte, el sitio TAL-21 corresponde a una estructura igualmente emplazada en lo alto de un pequeño morro en el borde oriental de la cuenca del salar de Talabre. La estructura es de planta semicircular, abierta al este, de hilada simple y aparejo rústico (1,65 m de largo por 80 cm de ancho). De todos los sitios analizados, éste es el único caso en que tenemos evidencias directas de quemas rituales (fig. 19). A pocos centímetros de la superficie, reconocimos un rasgo de cenizas dispersas que abarcó buena parte de la unidad excavada, aunque de espesor mínimo (dos centímetros). La intervención estratigráfica reveló una sola capa que contenía una alta variabilidad artefactual y ecofactual. Se recolectaron desechos líticos, fragmentos cerámicos, semillas de chañar y algarrobo, restos leñosos y de cordelería, fecas de camélido, pequeñas partículas de mineral de cobre, una coronta de maíz, pelo humano y el notable hallazgo de un lito exótico al área, de color grisáceo, el cual se encontró atado con lanas de color rojo y blanco y que parece representar la figura de un camélido (fig. 20).

En cuanto a la cerámica, se recuperaron siete fragmentos del componente local Loa-San Pedro de los tipos TGA, AIQ y TRP, el primero correspondiente a ollas domésticas y los otros a vasijas no restringidas, tipo escudillas (Sinclaire 2008). Por su parte, el lítico está representado por lascas secundarias y siete pequeños núcleos multidireccionales, con reducción medianamente avanzada, que indica una situación de alta reducción lítica, vinculada a momentos intermedios y avanzados de trabajo. Del interior de la estructura se extrajo una muestra de carpo de algarrobo para datación por AMS. La fecha dio como resultado 440 ± 40 C^{14} AP o (dos sigmas) 1420 a 1490 Cal DC (Beta N° 248616), asignándolo a los momentos finales del Período Intermedio Tardío. Según la calibración de la fecha (a 95% de probabilidad), incluso podría incorporar parte de la primera etapa del Período Tardío.

Como ya mencionábamos, destaca una pieza que hemos clasificado como *lito cameliforme* en función de su forma. Corresponde a un canto trabajado por piqueteo y lascado que rememora el cuerpo y cuello de un camélido. En lo que sería el cuello se observa cordelería de lana roja atada con lana blanca. Esta pieza posee paralelos etnográficos directos con objetos semejantes ofrendados en mesas rituales de caravaneros actuales del altiplano meridional de Bolivia, donde se registran figuras de piedras con formas de llamas (Nielsen 1997, 1998-99, 2001a; Lecoq & Fidel 2000: 175-176). Así, nos encontramos ante un fenómeno diacrónico de

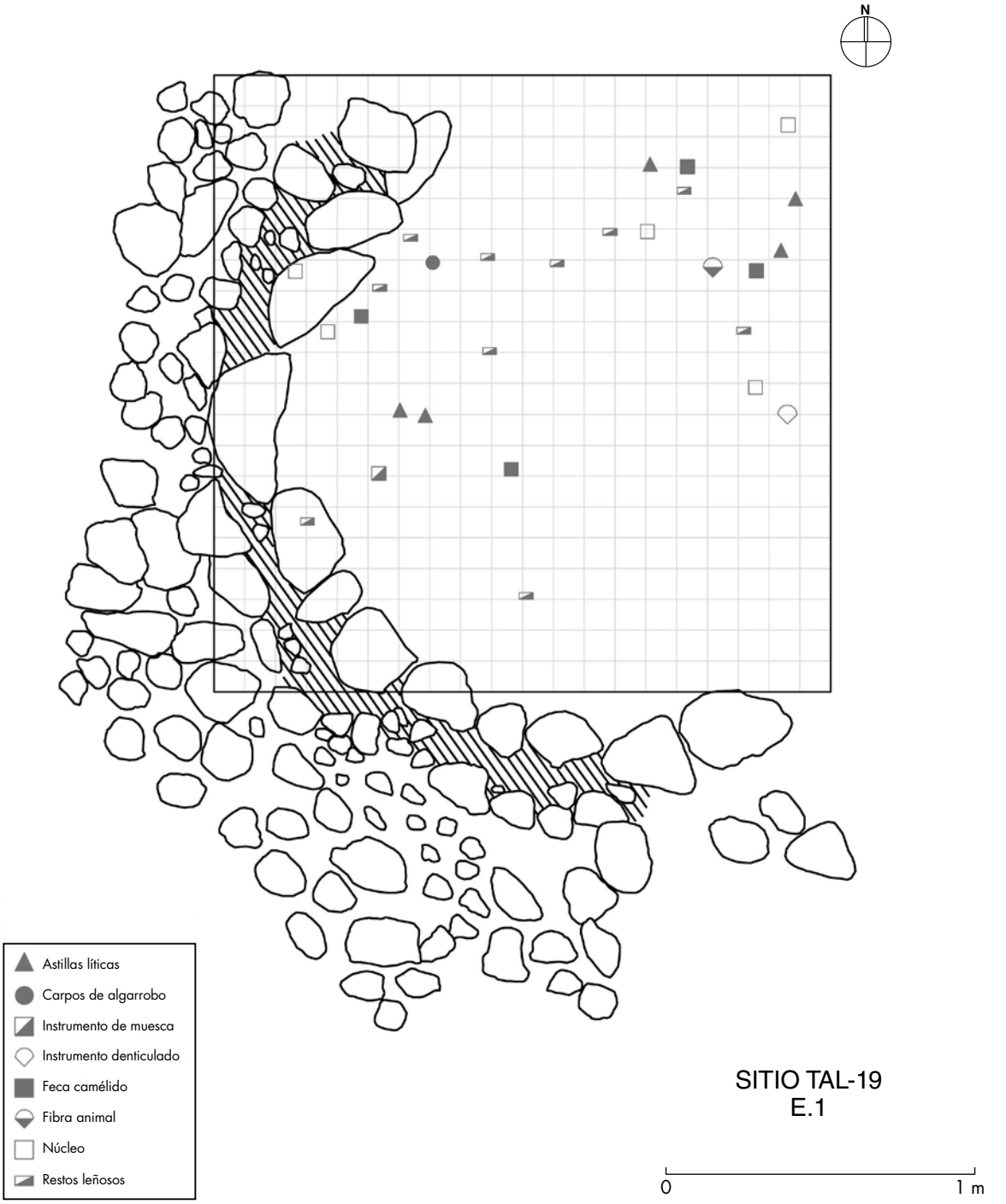

Figura 18. Planta de estructura y de materiales de excavación de uno de los sitios intervenidos sin presencia de "cajas". Sitio TAL19, datado a fines del Período Intermedio Tardío.
Figure 18. Site plan of the structure and materials excavated at a site without "boxes." Site TAL19, dated from the end of the Late Intermediate Period.

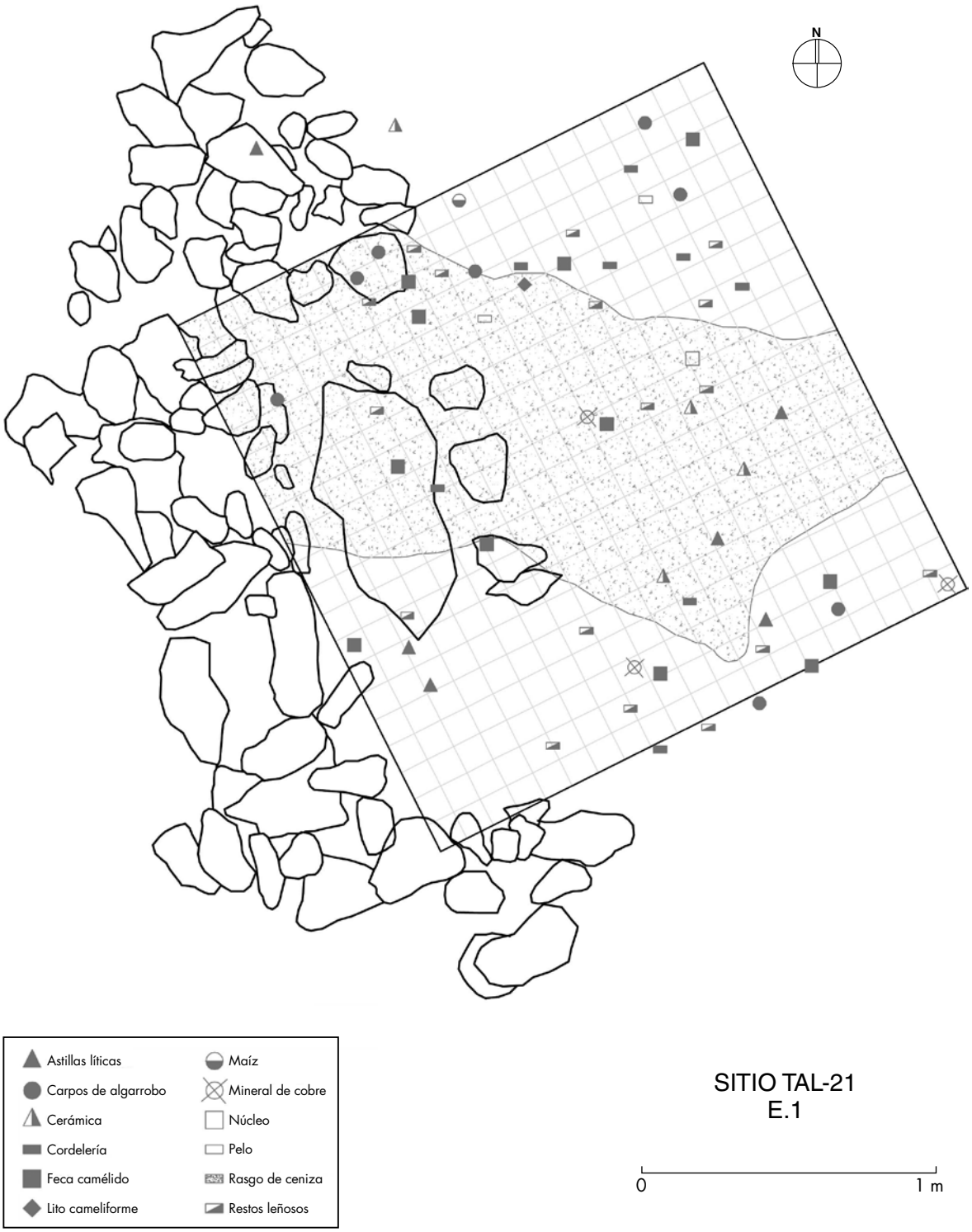

Figura 19. Planta de estructura y de materiales de excavación de sitio intervenido sin presencia de "cajas". Sitio TAL21, con evidencias de quemas rituales, datado a fines del Período Intermedio Tardío.
Figure 19. Site plan of the structure and materials excavated from the site without "boxes." Site TAL21, with evidence of ritual burning and dated from the end of the Late Intermediate Period.

Figura 20. Detalle de *lito cameliforme* hallado en excavación. Sitio TAL-21 (foto Ch. Rees).
Figure 20. Detail of a camelid form stone discovered during the excavation of site TAL-21 (photo Ch. Rees).

miniaturización de ciertos elementos de la realidad, en este caso, de los camélidos, insertos en contextos propios de ritualidad de viajeros surandinos, con lo cual se revela una importante continuidad histórica de este tipo de práctica y que podemos retrotraer hasta la etapa final del Período Intermedio Tardío.

En síntesis, los datos cronológicos son claros en mostrar que ambas estructuras (TAL-19 y TAL-21) fueron estadísticamente contemporáneas, quedando establecido que aunque delatan algunas diferencias en sus contextos de ofrenda y en determinados atributos arquitectónicos, se activaron incuestionablemente en el mismo tiempo. A esto habría que agregar la presencia de alfarería de tiempos inkaicos que, aunque mínima, está presente en varios sitios, lo que fortalece la propuesta de continuidad de esta práctica en el Período Tardío (Berenguer 2004a). No obstante, sobre el origen temporal de este tipo de ritual aún no podemos establecer conclusiones taxativas. Recordemos que Pollard (1970) y Thomas (1978) describen la presencia en algunos de estos sitios de alfarería Tiwanaku y que en otros de Talabre se registró cerámica del Período Formativo. Si bien son datos todavía imprecisos, sugieren que el ritual pudo iniciarse en épocas previas.

Con todo, hemos aportado nuevos antecedentes sobre los sitios "muros y cajas" que responden de modo coherente con los análisis del Alto Loa (Sinclaire 1994; Berenguer 2004a), al dar cuenta de prácticas rituales de viajeros caravaneros que se intensificaron en la etapa final del Período Intermedio Tardío y que, si bien ostentan algunas diferencias formales y contextuales, aluden en definitiva al mismo tipo de actividad ceremonial.

Líneas de piedras

Un último tipo de sitio que analizamos preliminarmente y que hemos denominado "líneas de piedras" se caracteriza por la presencia de múltiples líneas construidas a ras de piso sobre la ladera de pequeños de estos lomajes o en áreas adyacentes de planicie desértica. Las únicas referencias sobre este patrón arqueológico las encontramos en Núñez (1976) y Briones y Castellón (2005), quienes describen un sitio en las cercanías de la localidad de María Elena, al que consideran como geoglifo (Sitio Nº 46 de Núñez o Las Mulas de Briones & Castellón) (fig. 21). Asociados a senderos que conectaron con la costa pacífica, los encontramos siempre en la depresión intermedia, por debajo de los 1200 msnm. Dado que hasta ahora no los hemos hallado en otros pisos ecológicos, al parecer fue un fenómeno exclusivo de tierras bajas.

Integramos cuatro casos de líneas de piedras, uno que se ubica en el sector El Toco (Toco-3) y tres en el sector de Calate (CH-1, CH-2, CH-3). El primero se relaciona con un eje vial que conectaba el Loa Medio y Tocopilla, mientras que los otros tres se asocian a rutas que comunicaban Quillagua y Guatacondo con el sector de Caleta Huelén, en la desembocadura del río Loa. Además de las líneas, un aspecto que los integra es que se emplazan en pequeños portezuelos delimitados por dos pequeños cerros que conforman verdaderos embudos viales. Esto último se aprecia con total claridad en el caso del sitio CH-1, donde confluyen cuatro sistemas de senderos que provienen desde el oriente.

Las líneas de piedras se ubican fundamentalmente en un eje perpendicular a las rutas y en una orientación principalmente norte-sur (fig. 22). La menor cantidad de líneas se contabilizó en el sitio Toco-3 (n = 4), aunque lo común es encontrar una cantidad relevante (46 en CH-1, 283 en CH-2 y 217 en CH-3). Se trata de líneas construidas a ras de piso en una sola hilada de piedras y de trazado recto o levemente curvo, existiendo algunos casos de líneas compuestas (p. e., apéndice circular o rectangular, líneas paralelas unidas con líneas en zigzag). Sus medidas oscilan entre 0,5 y 45 m de largo, pero lo predominante son líneas cortas que no superan los dos metros de longitud.

Cabe destacar que de los tipos de sitios aquí analizados, este es el único caso que claramente da cuenta de contextos multifuncionales. En todos los sitios encontramos una asociación con estructuras

Figura 21. Vista aérea de líneas de piedras en sector de María Elena. Sitio Nº 46 de Núñez (1976).
Figure 21. Aerial view of lines of stones in the María Elena sector. Núñez' Site 46 (1976).

Figura 22. Vista general de línea de piedra de mayor longitud y estructuras asociadas en el sector de Calate. Sitio CH-2.
Figure 22. General view of the longest line of stones and associated structures in the Calate sector. Site CH-2.

habitacionales transitorias (*paskanas*) y en los tres sitios de Calate se reconoce además la presencia de contextos mortuorios (fig. 23). Hay que hacer notar que el hallazgo de entierros humanos aislados también fue reportado en el sitio N° 46 por Núñez (1976), lo que parece dar cuenta de un patrón más que consistente entre líneas y sepulturas.

Otro tipo de asociación de estos sitios es con geoglifos figurativos. En CH-1 se reconocen dos figuras humanas de grandes dimensiones, una de ellas ataviada con vestimenta trapezoidal curva y la otra de perfil que presenta efectos de animación con arco y flecha. Por su parte, en Toco-3 se representó un camélido naturalista que posee en su interior cinco concentraciones de pequeños amontonamientos de piedras. Por último, se identifican también en todos los casos pequeñas estructuras ceremoniales que se emplazan en la parte alta de los lomajes y que corresponden a amontonamientos irregulares de piedras con algunas evidencias de ofrendas en su interior.

Respecto a los materiales culturales asociados, hallamos en todos los sitios fragmentos de mineral de cobre, desechos líticos sobre materia prima sedimentaria de origen local, restos malacológicos y cerámica. Se reconoce, además, aunque no en todos los casos, la presencia de un fragmento de pala lítica, fecas de camélido, carpos de algarrobo, restos de cordelería, textiles, restos óseos de pescado y camélido.

Los datos alfareros nos indican que el sitio Toco-3 tuvo una ocupación en el Período Formativo Tardío (*ca*. 100-500 DC), al identificarse únicamente cerámica de ese período (tipos SEQ, QTCA y LCA), tanto sobre la superficie del sitio como en un pequeño sondeo realizado en la estructura habitacional. Esto se ve apoyado, además, porque se encuentra en un área donde todas las evidencias prehispánicas mostraron una data exclusiva de tiempos formativos (Pimentel et al. 2010a, 2010b). Por su parte, en los sitios del sector de Calate se ha podido reconocer alfarería de la tradición Loa-San Pedro del Período Intermedio Tardío y, para el caso del

Figura 23. Detalle de contexto funerario prehispánico. Nótese la presencia de estera. Sitio CH-2.
Figure 23. Detail of a pre-Hispanic burial context. Note the presence of fiber matting. Site CH-2.

sitio CH-1, un asa que por sus características sería parte de un jarro de tiempos inkaicos (Sinclaire, comunicación personal 2009). Toda la diversidad anterior muestra cierta coherencia con la descripción que hace Núñez (1976: 176) de la alfarería del sitio Nº 46, donde reconoce cerámica San Pedro Negro Pulido y con variantes plomo y café, las que podrían corresponder al tipo SEQ, a lo que agrega el tipo SRV del Período Intermedio Tardío.

En definitiva, a partir de estos datos, aún preliminares, se sugiere que este tipo de sitio tuvo una larga vigencia que pudo abarcar desde el Período Formativo Tardío hasta el Período Tardío. Dado que son sitios que estamos recién investigando, es muy poco lo que podemos añadir. Con todo, proponemos que estamos ante un nuevo tipo de sitio ceremonial que cuenta con elementos formales significativos y distintivos que imponen su particularización.

"VIAJAR CON CUIDADO". RITUALIDAD E INTERCAMBIO

El epígrafe con que iniciamos este trabajo es esclarecedor en señalar que los caminos eran concebidos como entidades vivas con las cuales los viajeros necesariamente tenían que dialogar si querían tener éxito en sus travesías. Una relación de intercambio que se establecía a través de prácticas altamente normadas y estructuradas socioespacialmente que creemos poder develar, si bien no en su totalidad, al menos en ciertos elementos estructurales prominentes del sistema de organización simbólica de las sociedades andinas.

Nos encontramos ante "gentes del espacio" o *sociedades metonímicas*, siguiendo a Hernando (2002), en las cuales el eje prioritario de ordenación de la realidad es el espacio y sus elementos físicos, en contraste con las *sociedades metafóricas* (la modernidad), cuyo modo de representación principal es el tiempo, y a partir del cual se integran símbolos y signos que no pertenecen a la realidad en pos de poder representarla. Más precisamente, un modo de identificación animista de acuerdo a la distinción que hace Descola (2001 [1996]) entre sistemas animistas, totémicos y naturalistas. Un sistema animista que dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales, utilizando categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre seres humanos y especies naturales.[8] Distingue a su vez dentro de este sistema tres modos relacionales: rapacidad, reciprocidad y protección. Nos interesa aquí analizar específicamente la noción de reciprocidad en cuanto principio fundamental en la estructuración cosmológica de las sociedades andinas, quienes conciben una estricta equivalencia entre humanos y no humanos que contribuyen mutuamente, por medio de sus intercambios recíprocos, al intercambio general del cosmos; como un circuito cerrado homeostático, en palabras de Descola (2001 [1996]: 110).

Con las descripciones de los cronistas hispanos y de la etnografía, se reconoce que el mundo andino le atribuye conducta social y agencia a diferentes elementos de la naturaleza, constatándose que la mayoría de los rituales involucran dos deidades principales (*mallku* o *apu* y *Pachamama*) y que las ofrendas constituyen la comida de los dioses (p. e., Tschopik 1968; Mayorga et al. 1976; Urbano 1976; Martínez 1983; Fernández 1995; Nielsen 1997; Castro 2009). Siguiendo a Duviols (1976), el ritual tenía por función realizar el arreglo de cuentas por medio de un sistema complejo de dones y contradones. Constituye como tal un trueque entre lo humano y las divinidades, en el que los códigos relacionales pueden ser entendidos como una extensión de las mismas pautas del intercambio entre humanos. En la semántica del "pago" es claro que hay una relación de dar para recibir, se paga con bienes para recibir, por ejemplo, seguridad en el viaje. Los deseos se logran a través de la mediación de la materialidad, y lo que se ofrenda son aquellos bienes altamente valorados por las deidades. El trueque con las deidades está sustentado fundamentalmente en el intercambio de lo tangible (la comida de los dioses), por elementos intangibles (p. e., salud, suerte, protección), apostando que derive a la larga en aspectos concretos (p. e., aumento del ganado). En este sentido, constituye una relación simétrica (Fernández 1995), pero también asimétrica dado que las divinidades tienen la posibilidad de castigar o afectar el ámbito humano y no así a la inversa (véase p. e., Tschopik 1968). Con el ritual se pretende asegurar la protección de las deidades, pero en la lógica andina éste constituye un equilibrio precario que no asegura necesariamente su favor. De ahí la persistencia, recurrencia y normatividad del acto ritual. El intercambio tampoco involucra la posibilidad de regateo ni es inmediato el dar y recibir, toda vez que la devolución supone un lapso de tiempo relativo e impreciso.

Más allá de estas distinciones posibles, lo que nos interesa subrayar es que el pago puede ser leído como una relación de intercambio que está altamente normada y fundada en las lógicas elementales del trueque entre humanos. Con estas nociones intentaremos ahora aprehender determinados patrones significativos respecto a la relación entre ritualidad, espacio y tráfico.

A modo de síntesis, hemos descrito a lo largo de este artículo cuatro tipos de prácticas rituales distintivas que se asocian a contextos de circulación internodal

en el área atacameña. Cronológicamente, las evidencias arqueológicas nos sugieren que algunos sitios pudieron estar activos tanto en el Período Formativo como en el Período Medio, aunque lo más irrebatible es que se ocuparon transversalmente en el Período Intermedio Tardío (*ca.* 900-1450 DC). En efecto, no hay otro período que muestre tal nivel de intensidad y diversidad en las prácticas rituales de los viajeros. Todo esto en una época marcada por profundos cambios económicos, sociales y ambientales, que involucraron notables conflictos políticos y fusión de comunidades integradas regionalmente (p. e., Nielsen 2001b; Berenguer 2004a). Dicha regionalización se constata en el área atacameña a partir de la homogeneidad cultural expresada en el patrón arquitectónico de los poblados y en ciertas materialidades (p. e., cerámica y textiles; Agüero 1998; Uribe 2002), que supondrían la integración sociopolítica de las poblaciones de los oasis de prepuna y tierras altas. Pero mientras la homogeneidad permea buena parte del ámbito social en la región, las prácticas rituales nos revelan un proceso totalmente contrario, que parece aludir a la mantención de una ortodoxia ancestral de sistemas de diferenciación intrarregional.

Espacios significativos

Tres niveles de integración y diferenciación se pueden establecer a partir de la distribución geográfica de los tipos de sitios. En primer lugar, un *nivel panandino*, visualizado en el ritual de la *apacheta*. Este es el ritual de viajeros que se extiende por buena parte de las regiones andinas, aunque circunscrito en un eje longitudinal de tierras altas, dado que no se le encuentra en cotas inferiores a 2600 msnm. En segundo lugar, un *nivel circumpuneño*, el cual se observa en la distribución de las oquedades artificiales. Por ahora se trataría de un ritual que habría sido compartido exclusivamente por viajeros de esa subárea, mostrando un comportamiento orientado en un eje más transversal al involucrar la mayor parte del perfil altitudinal. Y en tercer lugar, un *nivel intrarregional*, que se manifiesta en los sitios de "muros y cajas" y líneas de piedras. Mientras el primero se vincula más directamente con las localidades de Chiu-Chiu y Lasana –con lo que se podría asumir que se trató de una manifestación común a las poblaciones que allí habitaban (Berenguer 2004a)–, las líneas de piedras, por su parte, se ubican únicamente en las tierras bajas (depresión intermedia), situación que posiblemente aluda a un ritual más propio de grupos costeros o de las poblaciones asentadas en el Loa Inferior (p. e., Quillagua). Cabe también la posibilidad de que se deba a modos diferentes de ritualidad con relación al tipo de espacio transitado y no necesariamente a una práctica exclusiva de un determinado grupo social. Con todo, se puede establecer la existencia de rituales compartidos en distintos contextos de la movilidad andina (*apachetas* y oquedades artificiales) y, por otra parte, rituales que serían propios del desierto de Atacama ("muros y cajas" y líneas de piedras).

Un segundo aspecto a destacar es la significación de la elección del lugar destinado a las prácticas rituales. A partir de las características geomorfológicas y la relación visual con rasgos predominantes del entorno (cerros, localidades), podemos hacer algunas lecturas iniciales. Primero, es necesario señalar que no existe una homogeneidad total que permita definir una característica particular del paisaje para cada tipo de sitio, puesto que se dispusieron tanto en abras, planicies desérticas, en la parte alta, laderas y piedemonte de cerros, como al interior de quebradas o en espacios geomorfológicamente transicionales. Hay casos como los "muros y cajas" que muestran mayor homogeneidad al encontrarse únicamente sobre serranías y planicies desérticas, mientras que hay otros como las oquedades artificiales que se ubican en el extremo opuesto, al hallarse en cinco de las siete categorías definidas. No obstante, es posible observar una preponderancia de ciertas categorías del paisaje como abras o portezuelos, que son más transversales a la variedad de sitios. Con la salvedad de los "muros y cajas", en todos los demás encontramos algún sitio que se levantó en estas verdaderas puertas naturales o *punkus*, lugares a los que hasta el día de hoy en los Andes se les asignan distintas connotaciones valóricas (p. e., son peligrosos, comunican con el inframundo; véase Cruz 2006).

Segundo, desde la mayoría de los sitios se tiene una amplia visibilidad del entorno, evidenciándose esto especialmente en "muros y cajas" y *apachetas*, los cuales además son los únicos casos que cuentan con sitios desde donde se observan determinados nodos o centros poblacionales. Una visibilidad más restringida se aprecia únicamente en sitios de líneas de piedras y en un sitio de oquedad artificial que se ubica al interior de una quebrada. La visibilidad con los poblados es especialmente relevante en los "muros y cajas", indicando que fue el único tipo de sitios que estuvo más claramente vinculado con una ritualidad de inicio y/o fin de las largas travesías, en directa relación, a lo menos visual, con los centros poblacionales (véase también Berenguer 2004a). Siguiendo otra sugerencia del mismo autor, es muy posible que en este tipo de ritual hayan participado otros miembros de la localidad que no eran parte del viaje, con lo cual habrían tenido

además características más comunitarias. Una situación que, evidentemente, es diferente a los otros tipos de sitios que, al encontrarse a considerable distancia de los centros nodales y fundamentalmente en espacios improductivos, se relacionan con prácticas que son prerrogativas de los viajeros.

En esta misma línea de análisis, otro aspecto que queremos enfatizar es la independencia y exclusividad espacial de las distintas prácticas rituales. Por un lado, no hemos hallado evidencias de que un tipo de sitio haya sido simultáneamente ocupado por otros tipos de rituales, constatándose más bien una intencionalidad de diferenciar los espacios de acuerdo a cada práctica ritual, y más aun cuando hay casos que se encuentran en un mismo ambiente y a escasos kilómetros entre ellos. Por otro, podemos apreciar que –con la excepción de las líneas de piedras que claramente dan cuenta de contextos multifuncionales– todos los demás corresponden a contextos exclusivamente ceremoniales, revelando de esta manera una notable segregación pautada del espacio destinado a las prácticas rituales de los viajeros.

Otra diferencia significativa que se observa es con respecto a la morfología de los tipos de rituales y sus eventuales significados. Para ello distinguimos dos extremos constructivos: estructuras aéreas y estructuras semisubterráneas. El caso más evidente de lo primero son las *apachetas*, siendo a todas luces el tipo de mayor monumentalidad y visibilidad. De lo segundo, la manifestación más clara son las oquedades artificiales, que como hemos visto implicó la intervención del suelo para su posterior ofrenda. Existen evidencias etnográficas en el área atacameña del ritual conocido como *covero* (Núñez et al. 2005), que guarda una notable similitud formal con las oquedades artificiales prehispánicas. Éste consiste en la excavación de un pozo circular orientado a ofrendar a los cerros tutelares (*mallku*) y la tierra (*Pachamama*), ofreciendo alcohol, hojas de coca, harina de maíz, entre otros. Aunque en contraste con el ritual prehispánico, los *coveros* son totalmente cubiertos al finalizar el pago.

Sobre el significado de estos sitios, coincidimos con la interpretación de Berenguer (2004a), de que los "muros y cajas" pudieron estar destinados a ofrendar a las dos principales deidades andinas. Pero si nos atenemos a la morfología de las *apachetas* y al tipo de intervención que implican las oquedades artificiales, sería plausible suponer que unas estaban preferentemente reservadas a ofrendar a los *mallku* y otras a la *Pachamama*. La forma piramidal de las *apachetas* puede ser leída como una miniaturización de la morfología de los cerros y volcanes, más aun si se emplazan en la alta cordillera. El acto de "abrir" la tierra que se aprecia en las oquedades artificiales, en tanto, sugiere que con ello se habría querido ofrendar directamente a las entrañas de la propia *Pachamama*. Por su parte, en el caso de las líneas de piedras y su recurrente asociación con sepulturas, nos sugiere que se vincularía más con la ritualidad mortuoria, ya sea como prácticas sincrónicas asociadas directamente al entierro de algún viajero, y/o bien con una ritualidad más diacrónica destinada a los ancestros.

La ofrenda como intercambio

Finalmente, queremos cerrar nuestro análisis con una discusión de las ofrendas como simbolización del intercambio, aspecto que ha sido esbozado previamente por Nielsen (1997: 355) cuando propone que los rituales caravaneros logran "unir ritualmente lo que el tráfico de caravanas une económicamente". Y también en Berenguer (2004a: 400), al señalar que "las ceremonias caravaneras prehispánicas requerían incluir, como ingredientes del ritual, partes o componentes de los mismos artículos que eran traficados".

Una primera inferencia que se puede hacer respecto a las ofrendas es que en su conjunto representan los distintos pisos ecológicos de esta porción de los Andes e incluyen buena parte de los elementos de la naturaleza. Así, hemos identificado elementos del mundo vegetal (algarrobo, chañar, coca, yareta, maíz, restos leñosos), fauna terrestre (restos de camélido, vellones, fecas de camélido), fauna marina (moluscos, pescados), minerales (cobre, azufre) y materias primas aptas para la talla lítica (p. e., obsidiana, silíceas, cuarzo, riodacita, andesita). A todo esto se agregan bienes manufacturados como alfarería, cuentas discoidales, cordelería, textiles y palas líticas (Tabla 1).

Elementos que aparecen como constantes en toda la variedad de sitios son los pequeños fragmentos triturados de mineral de cobre, la talla lítica –tanto sobre materia prima local como alóctona–, cerámica y restos vegetales. Por su parte, algunos materiales a destacar que se comportan diferencialmente son las cuentas discoidales, que se reconocen únicamente en las oquedades artificiales y "muros y cajas", o los fragmentos de palas líticas que se encuentran solamente en "muros y cajas" y líneas de piedras. La alfarería, en tanto, corresponde principalmente al componente local Loa-San Pedro que es transversal a todos los sitios, mostrando que los "muros y cajas" concentran la mayor variedad de alfarería foránea (Arica, altiplano meridional de Bolivia y noroeste argentino).

Pero sin duda, el elemento particular más abundante de los bienes ofrendados son los pequeños fragmentos

Tabla 1. Diversidad de materiales presentes de acuerdo a los distintos tipos de sitios rituales
Table 1. Materials present at each type of ritual site

Material	Vegetal						Fauna terrestre			Fauna marina		Mineral		MP talla lítica		Alfarería							Otros artefactos			
Tipos de sitio	Algarrobo	Chañar	Maíz	Coca	Yareta	Restos leñosos	Restos camélido	Vellones	Fecas camélido	Moluscos	Ictiológico	Cobre	Azufre	Locales	Alóctonas	Formativa	Período Medio	Loa-San Pedro PIT	Arica PIT	Altiplano meridional	Noroeste argentino	Inka Local	Cuentas discoidales	Textiles	Pala lítica	Cordelería
Apachetas		x		x	x	x						x	x	x	x	x	x	x		x						
Oquedades artificiales	x		x			x		x	x	x		x	x	x	x			x		x			x	x		x
Muros y cajas	x	x	x			x	x	x	x	x		x		x	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x
Líneas de piedra	x					x	x	x	x	x	x	x		x	x	x		x				x		x	x	x

triturados de cobre. Si a partir de Cobo se apreciaba que la principal ofrenda en el Cusco eran las conchas (Bauer 1998), para el desierto de Atacama podemos establecer que fue el cobre el "ingrediente culinario" por excelencia que no podía faltar en la ritualidad de los viajeros (véase también Núñez 1976; Berenguer 2004b). Esto adquiere todavía más relevancia al ser una de las principales materias primas de la región que, dada su alta calidad y abundancia, le debió brindar valor agregado frente a otras regiones andinas.

De esta manera, los bienes ofrendados a las divinidades dan cuenta de una gran variedad de elementos con que los viajeros circularon, aunque obviamente no todos. Es de suponer que ante cada sitio ritual, el caminante le ofrece a las deidades parte de su carga destinada a su propia subsistencia y logística en el viaje y parte de aquellos bienes que posteriormente intercambiará con otros seres humanos. Más estrictamente, la organización y el destino de los bienes con que viaja son tríadicos, ya que además de cargar para el intercambio entre humanos, lo hace también para el intercambio con las divinidades y para su propia subsistencia. El sentido del viaje, entonces, no es sólo el intercambio final entre humanos, sino igualmente los intercambios intermedios, aquellos que hacen con las deidades. Esto último es tan relevante como lo primero, porque en definitiva el éxito del tráfico entre humanos es dependiente del éxito del intercambio con los seres no humanos.

Más aún, las ofrendas en su conjunto podrían ser interpretadas como la carga del viajero y, por extensión, del sistema de intercambio entre humanos. Siguiendo esta analogía, vemos que lo que prima son los productos representativos de la complementariedad ecológica, con lo cual se reconoce la dimensión más básica y clásica del tráfico, vale decir, el intercambio dentro del ámbito económico subsistencial. Por otra parte, aquellos bienes como conchas, minerales y cuentas se vinculan fundamentalmente con la reproducción simbólica de la sociedad y que involucra dos ámbitos. Por un lado, aspectos indefinidos de estas sociedades como el tráfico destinado al estatus, el prestigio y el poder. Y por otro, al propio tráfico entre humanos de aquellos bienes esenciales orientados al intercambio con las deidades. Podríamos decir que, recursivamente, se le brinda a las *huacas* buena parte de lo que se trafica o, a la inversa, lo que se trafica entre humanos constituye en parte las ofrendas que se destinan a las deidades.

Sin categorizar niveles de importancia, sabemos que el intercambio no estuvo orientado por un único propósito. En su carácter polisémico y con relación a cada contexto histórico específico, compromete múltiples sentidos, intenciones y opciones, por lo que no ha sido nuestra pretensión llegar a conclusiones taxativas y definitivas, tarea por lo demás improbable, si no imposible. Así y todo, hemos intentado aproximarnos al intercambio de las sociedades surandinas a partir de

los rituales producidos por los viajeros, aquellos agentes encargados de promover y activar el tráfico a larga distancia. Un acercamiento a su estructuración religiosa, vocablo este último que proviene del latín "ir con cuidado" y que nos evoca, pese a la distancia geográfica e histórica, dos aspectos centrales de este trabajo: el viaje y la protección de las deidades.

PALABRAS FINALES

La antropología ha sido clara en develar que el intercambio no puede ser aprehendido desde una perspectiva universalista y totalizadora, existiendo una amplia diversidad y formas de transacciones en distintos niveles que incluye el ámbito subsistencial, alianzas, matrimonio, divinidades, estatus, entre otros. Ya Mauss (2009 [1925]) hace casi un siglo, lo definía como *hechos sociales totales*, un "todo", "sistemas sociales enteros", para dar cuenta justamente de la transversalidad institucional de este fenómeno que involucra la economía, la religión, el prestigio, la familia, en fin, comprometiendo todas las esferas de la sociedad. Los objetos, cargados de significación, tampoco constituyen elementos pasivos del intercambio ni se limitan a ser meros intermediarios de las transacciones. Tal como lo describe el propio Mauss, había ciertos bienes que se les ofrecían únicamente a los dioses y los cuales poseían sus propias cualidades, un nombre, su poder, una historia, incluso una novela. En sus palabras:

> En el fondo se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y es así como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es precisamente el contrato y el intercambio (Mauss 2009 [1925]:109).

RECONOCIMIENTOS Mis agradecimientos a Charles Rees, Indira Montt, José Blanco, Mariana Ugarte, Lorena Arancibia y Wilfredo Faundes, quienes colaboraron en el registro de los sitios. A Alonso Barros, ya que gracias a su proyecto UCN pudimos reconocer las *apachetas* de los portezuelos de Puquios y Alconcha. A Carole Sinclaire, quien me brindó gentilmente los datos de la Apacheta de Echao. A Mauricio Uribe, por el análisis cerámico de los sitios de San Pedro de Atacama. A todo el equipo de Talabre que represento en los colegas Lautaro Núñez, Patricio de Souza, Carlos Carrasco y Patricio Galarce. Finalmente a los evaluadores por sus valiosas observaciones y sugerencias al manuscrito, que me permitieron mejorarlo sustancialmente.

NOTAS

[1] Proyecto FONDECYT N° 1090762. Este trabajo además es parte de mi tesis doctoral en Arqueología (UCN-UTA). "Redes viales prehispánicas en el desierto de Atacama. Usuarios, movilidad e intercambio".

[2] El vocablo quechua *huaca* (o guaca) alude a lugares, objetos o ciertos atributos de la naturaleza considerados sagrados en el mundo andino. Si bien una de sus acepciones es ídolo, lo cual parece haber sido el significado que siguieron muchos cronistas, debemos a Garcilaso de la Vega su corrección. Dice sobre *huaca*: "quiere decir cosa sagrada", "todas las cosas que salen de su curso natural", "todas aquellas cosas que en hermosura o excelencia se aventajan de las otras de su especie", "[...] Y, así, los respetaban como a un oratorio o santuario", "llamaron huaca, no por tenerlas por dioses ni adorarlas sino por la particular ventaja que hacían a las comunes. Por esta causa las miraban y trataban con veneración y respeto" (Garcilaso de la Vega 2005 [1609] Vol. I, Lib. 2, Cap. IV: 76-78).

[3] Para algunos estudios actuales sobre *apachetas* véase McIntosh (1987), Galdames (1990), Vitry (2002) y Gentile (2004).

[4] Es común encontrar erróneamente en la literatura descripciones de cualquier amontonamiento simple de piedras como *apachetas* (p. e., Valenzuela 2004). Discrepamos también de algunas definiciones que incluyen dentro de la categoría de *apacheta* a pequeños montículos de escasos centímetros de altura (Vitry 2002).

[5] La Apacheta de Echao o Chao fue registrada por el Proyecto FONDECYT N° 1040633, "Aplicación de la física nuclear al estudio de sistemas de producción y distribución de material lítico en la arqueología del norte de Chile", a cargo de la investigadora A. Seelenfreund. Esta *apacheta* se asocia además a talleres líticos y a una cantera de aprovisionamiento lítico de riodacita, ubicada en las inmediaciones del vecino volcán Paniri (Seelenfreund et al. 2009a).

[6] Dichos nódulos se registraron en la Apacheta de Machuca. Otro dato a destacar lo aportan Seelenfreund y colaboradores (2009b), sobre una fuente de obsidiana que posee sus mayores concentraciones en las inmediaciones de dicha *apacheta*, y quienes determinaron un uso de esta fuente por parte de poblaciones del Período Formativo asentadas en el Alto Salado, esto es, a unos 40 km al noroeste del sitio. Esta fuente de obsidiana fue identificada primeramente por De Souza y colaboradores (2002), al interior de la quebrada de Pelun (o Felon), unos 15 km al sur de la Apacheta de Machuca, quienes la describen como fuente secundaria. A partir de nuestro estudio de la ruta prehispánica de Tocorpuri, la denominamos fuente de obsidiana de Machuca, al constatar que se trataba de una amplia y dispersa fuente primaria que se extiende desde Machuca hasta las inmediaciones de San Pedro de Atacama (desde los 4000 hasta los 2600 msnm) (Pimentel 2006, 2008; Pimentel et al. 2007). Posteriormente, el equipo liderado por Seelenfreund la denominó fuente de Pelun, realizando los análisis físicos que les permitieron obtener los importantes datos sobre la distribución arqueológica de esta fuente en sitios formativos del área atacameña (véase Seelenfreund et al. 2009b).

[7] Ocupamos en todo el texto las siglas de tipos cerámicos representativos de la prehistoria atacameña según Uribe (2002 y 2004). Para el Período Formativo: Los Morros, Variedad-A (LMS-A), Loa Café Alisado (LCA), Quillagua Tarapacá Café Amarillento (QTCA) y San Pedro Negro Pulido-Séquitor (SEQ). Para el Período Medio: San Pedro Negro Pulido (SNP). Para el Período Intermedio Tardío: Turi Rojo Alisado (TRA), Turi Rojo Burdo (TRB), Turi Gris Alisado (TGA), Hedionda (HED), Aiquina (AIQ), San Pedro Rojo Violáceo (SRV), Dupont (DUP), Turi Rojo Revestido (TRR) y Turi Rojo Revestido Pulido (TRP). Para el Período Tardío: Lasana Café Rojizo Revestido Pulido (LCE) y Tipo Turi Rojo Revestido Pulido Ambas Caras (TPA). Para la alfarería foránea: Hedionda (HED), San Miguel B (SMB) y Yavi (YAV).

[8] Siguiendo a Lévi-Strauss, el autor señala que a diferencia del animismo, un sistema totémico utiliza discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales. En este sentido, los seres no humanos son tratados como signos. Por su parte, el sistema naturalista es el modo de identificación de las sociedades occidentales, donde nada ocurre en la naturaleza sin una razón o una causa (Descola 2001 [1996]).

REFERENCIAS

Agüero, C., 1998. Estilos textiles de Atacama y Tarapacá y su presencia en Quillagua durante el Período Intermedio Tardío. *Boletín del Comité Nacional de Conservación Textil* 3: 103-128, Santiago.

Albornoz, C., 1989 [*ca.* 1582]. Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. En *Fábulas y Mitos de los Incas*. E. Urbano & P. Duviols, Eds., pp. 161-198. Madrid: Crónicas de América 48.

Arriaga, P. J. de., 1968 [1621]. Extirpación de la idolatría del Pirú. *Biblioteca de Autores Español*es ccix: 193-277. Madrid: Ediciones Atlas.

Bauer, B., 1998. *The Sacred Landscape of the Inca. The Cusco ceque system*. Texas: University of Texas Press.

Berenguer, J., 1994. Asentamientos, caravaneros y tráfico de larga distancia en el norte de Chile: El caso de Santa Bárbara. En *De costa a selva: Intercambio y producción en los Andes Centro-Sur*, M. E. Albeck, Ed., pp. 17-50. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario Tilcara, Universidad de Buenos Aires.

—— 1995. Impacto del caravaneo prehispánico tardío en Santa Bárbara. En *Actas del xiii Congreso Nacional de Arqueología Chilena (Hombre y Desierto 9)*, pp. 185-202. Antofagasta: Sociedad Chilena de Arqueología y Universidad de Antofagasta.

—— 2004a. *Caravanas, interacción y cambio en el desierto de Atacama*. Santiago: Sirawi Ediciones.

—— 2004b. Cinco milenios de arte rupestre en los Andes atacameños: imágenes para lo humano, imágenes para lo divino. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 9: 75-108.

Berenguer, J.; I. Cáceres; C. Sanhueza & P. Hernández, 2005. El Qhapaqñan en el Alto Loa, Norte de Chile: Un estudio micro y macromorfológico. *Estudios Atacameños* 29: 7-39.

Briones, L. & C. Castellón, 2005. *Catastro de geoglifos. Provincia de Tocopilla, Región de Antofagasta*. Tocopilla: Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

Castro, V., 2009. *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur.* Santiago: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana.

Cobo, B., 1981 [1653]. Relación de las guacas del Cuzco. En *Una relación de los adoratorios del Antiguo Cuzco*. *Histórica* v (2): 209-261, Lima.

Cruz, P., 2006. Espacios permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de *punkus* y *qaqas* en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2): 35-50.

De Souza, P.; C. Sinclaire; R. Molina & F. Gallardo, 2002. Una nota sobre obsidianas de una fuente secundaria en la quebrada de Pelun (Localidad de Machuca, San Pedro de Atacama). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 33/34: 81-83, Santiago.

Descola, P., 2001 [1996]. Construyendo naturaleza. Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas.* P. Descola & P. Pálsson, Eds., pp. 101-123. México D. F.: Siglo XXI Editores.

Duviols, P., 1976. La Capacocha. *Allpanchis. Ritos y rituales andinos* ix: 11-57, Cusco.

—— 1986. *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías Cajatambo, Siglo xvii.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Fernández, G., 1995. *El banquete Aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Editorial Hisbol.

Galdames, L. A., 1990. Apacheta: la ofrenda de piedra. *Diálogos Andinos* 9: 11-25, Arica.

Garcilaso de la Vega, I., 2005 [1609]. *Comentarios reales de los incas.* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Gentile, M. E., 2004. Contextos prehispánicos en papeles escritos: el caso de la apachita andina. En *Miradas al pasado desde Chivilcoy*, M. A. Caggiano, Ed., pp. 615-627. Buenos Aires: Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy.

Girault, L., 1958. Le culte des apacheta chez les aymaras de Bolivie. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* xlvii: 33-47, Paris.

Hernando, A., 2002. *Arqueología de la identidad*. Madrid: Akal Ediciones.

Hyslop, J., 1992. *Qhapaqñan. El sistema vial inkaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.

Le Paige, G., 1964. El precerámico en la cordillera atacameña y los cementerios del Período Agroalfarero de San Pedro de Atacama. *Anales de la Universidad del Norte* 3, Antofagasta.

Lecoq, P. & S. Fidel, 2000. Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad Pastoril del Sud de Potosí, Bolivia. En *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades,* J. A. Flores Ochoa & Y. Kobayashi, Eds., pp. 150-187. La Paz: MUSEF y Plural Editores.

Martínez, G., 1976. El sistema de los Uywiris en Isluga. En *Homenaje al Dr. R. P. Gustavo Le Paige*, L. Núñez, Ed., pp. 255-327. Antofagasta: Universidad del Norte.

—— 1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-116, Paris.

Mauss, M., 2009 [1925]. *Ensayo sobre el Don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Buenos Aires: Katz Editores.

Mayorga, S.; F. Palacios & R. Samaniego, 1976. El rito Aymara del "despacho". *Allpanchis. Ritos y rituales andinos* ix: 225-241, Cusco.

McIntosh, C. E., 1987. La apachita y su función religiosa en el mundo quechua. *Boletín de Lima* 52: 21-30, Lima.

Nielsen, A., 1997. El tráfico caravanero visto desde la *Jara*. *Estudios Atacameños* 14: 339-372.

—— 1998-1999. Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: Observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 22/23: 139-178, Buenos Aires.

—— 2001a. Ethnoarchaeological Perspectives on Caravan Trade in the South-Central Andes. En *Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to Archaeological Method and Theory*, L. Kuznar, Ed., pp. 163-201. Michigan: University of Michigan Press, Ann Arbor.

—— 2001b. Evolución social en Quebrada de Humahuaca (700-1536 DC). En *Historia argentina prehispánica*, E. Berberián & A. Nielsen, Eds., pp. 171-263. Córdoba: Editorial Brujas.

—— 2006. Estudios internodales e interacción interregional en los Andes Circumpuneños: Teoría, método y ejemplos de aplicación. En *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas en los Andes Sur Centrales*, H. Lechtman, Ed., pp. 29-62. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Institute of Andean Research.

Niemeyer, H. & M. Rivera, 1983. El camino del inca en el Despoblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria de Chile* 9: 91-193, Santiago.

Núñez, L., 1976. Geoglifos y tráfico de caravanas en el desierto chileno. En *Homenaje al Dr. R. P. Gustavo Le Paige*, L. Núñez, Ed., pp. 147-201. Antofagasta: Universidad del Norte.

—— 1984. Tráfico de complementariedad de recursos entre las Tierras Altas y el Pacífico en el Área Centro-Sur Andina. Tesis Doctoral, Departamento de Antropología Cultural, Universidad de Tokio.

Núñez, L.; I. Cartajena; C. Carrasco & P. de Souza, 2005. El templete de Tulan y sus relaciones formativas panandinas (Norte de Chile). *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. 34 (3): 299-320, Lima.

Núñez, L.; P. de Souza; G. Pimentel; C. Carrasco & Ch. Rees, 2008 Ms. Rescate de sitios arqueológicos sector Tranque de Relaves Talabre. Informe elaborado para Codelco Norte.

Pimentel, G., 2006. Arqueología vial. El caso de una ruta de interacción entre el Altiplano Meridional y San Pedro de Atacama. Tesis para optar al grado de Magíster en Antropología, Universidad Católica del Norte - Universidad de Tarapacá.

—— 2008. Evidencias Formativas en una vía interregional con conexiones entre San Pedro de Atacama y el Altiplano de Lípez. *Estudios Atacameños* 35: 7-33.

Pimentel, G.; I. Montt; J. Blanco & A. Reyes, 2007. Infraestructura y prácticas de movilidad en una ruta que conectó el Altiplano Boliviano con San Pedro de Atacama (II Región, Chile). En *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*, A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez, P. Mercolli, Eds., pp. 351-382. Córdoba: Editorial Brujas.

Pimentel, G.; Ch. Rees; P. de Souza & P. Ayala, 2010a. Estrategias de movilidad del Período Formativo en la depresión intermedia, desierto de Atacama. *Actas del xvii Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Tomo 2, pp. 1353-1364. Valdivia: Ediciones Kultrún.

Pimentel, G.; Ch. Rees; P. de Souza & L. Arancibia, 2010b. Viajeros costeros y caravaneros. Dos estrategias de movilidad transversal del Período Formativo (desierto de Atacama, Chile). En *Viajeros en Ruta: arqueología, historia y etnografía del tráfico surandino*, L. Núñez & A. Nielsen, Eds. Córdoba: Editorial Brujas (en prensa).

Pollard, G., 1970. The Cultural Ecology of Ceramic Stage Settlement in Atacama Desert. Ph.D. Dissertation, University Microfilms International, Columbia University, Ann Arbor.

Regal, A., 1936. *Los caminos del Inka en el antiguo Perú*. Lima: Sanmartí.

Seelenfreund, A.; E. Fonseca; F. Llona; L. Lera; C. Sinclaire & CH. Rees, 2009a. Geochemical Analysis of Vitreous Rocks Exploited During the Formative Period in the Atacama Region, Northern Chile. *Archaeometry* 51: 1-25, United Kingdom.

Seelenfreund, A.; C. Sinclaire; M. Dinator; J. Morales; D. Pasten; P. Miranda; S. Cancino; L. Lera & CH. Rees, 2009b. Negras y brillantes: Explotación y distribución de obsidianas en la macro región del Salar de Atacama. *Actas del xviii Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Valdivia (en prensa).

Sinclaire, C., 1994. Los sitios de "muros y cajas" del río Loa y su relación con el tráfico de caravanas. *Taller de Costa a Selva*, M. E. Albeck, Ed., pp. 51-76. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario Tilcara, Universidad de Buenos Aires.

Sinclaire, C. 2008. Ms. Informe de la cerámica de los sitios de Talabre. En Rescate de sitios arqueológicos sector Tranque de Relave. Informe elaborado para Codelco Norte, L. Núñez, P. de Souza, G. Pimentel, C. Carrasco & Ch. Rees.

Spedding, A., 2004. Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino. En *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes*, A. Spedding, Ed., pp. 11-71. La Paz: ISEAT y Plural Editores.

Thomas, C., 1978. Estudio arqueológico del poblamiento tardío de Chiuchiu. *Revista Chilena de Antropología* 1: 85-104, Santiago.

Tschopik, H., 1968. *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Urbano, O., 1976. Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino. *Allpanchis. Ritos y rituales andinos* ix: 121-150, Cusco.

Uribe, M., 2002. Sobre alfarería, cementerios, fases, procesos y la construcción de Atacama en la prehistoria Tardía (800-1600 DC). *Estudios Atacameños* 22: 7-31.

—— 2004. Alfarería, arqueología y metodología. Aportes y proyecciones de los estudios cerámicos del Norte Grande de Chile. Tesis Para optar al Grado de Magíster en Arqueología. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

Van Kessel, J., 1992. Tecnología Aymara: un enfoque cultural. En *Tecnología andina: una introducción*, J. Earls, E. Grillo, H. Araujo & J. Van Kessel, Eds., pp. 143-226. La Paz: Editorial Hisbol.

Valenzuela, D., 2004. Paisaje, senderos y arte rupestre de Quesala, Puna de Atacama. *Chungara*, Volumen Especial: 673-686.

Vitry, C., 2002. Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. *Revista Escuela de Historia* 1 (1): 179-191, Salta.