

Semestre I /2020

**N°2**

ISSN 2711-0478

ISSN en Línea 2745-2190

# ZEGUSQUA

Apoyan

Facultad de Ciencias Humanas

Programa Gestión de Proyectos

División de Acompañamiento Integral

Dirección de Bienestar

Sede Bogotá



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# REVISTA ESTUDIANTIL DE ARQUEOLOGÍA: ZEGUSQUA

Número 2 / SEM 01 - 2020  
ISSN 2711-0478 / ISSN en Línea 2745-2190  
Universidad Nacional de Colombia  
Facultad Ciencias Humanas  
Sede Bogotá

El proyecto **ZEGUSQUA** tiene como objetivo revitalizar la antigua *Revista Estudiantil de Arqueología*, con el propósito de generar un espacio de difusión y divulgación de artículos, ensayos, relatos e imágenes que tengan afinidad con temas arqueológicos. También se organizan espacios para realizar talleres dirigidos principalmente a la comunidad universitaria, en donde se pueda complementar y profundizar en el conocimiento teórico-práctico de temas afines a la arqueología.

## CONTACTO DEL GRUPO

✉ [revarq\\_fchbog@unal.edu.co](mailto:revarq_fchbog@unal.edu.co)

f [facebook.com/RevArqUnal/](https://facebook.com/RevArqUnal/)

📄 [issuu.com/gestiondeproyectos](https://issuu.com/gestiondeproyectos)

## UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Sede Bogotá  
Edificio Uriel Gutiérrez  
Sede Bogotá  
[www.unal.edu.co](http://www.unal.edu.co)

✉ [proyectoug\\_bog@unal.edu.co](mailto:proyectoug_bog@unal.edu.co)

f [/gestiondeproyectosUN](https://gestiondeproyectosUN)

🔗 [pgp.unal.edu.co](https://pgp.unal.edu.co)

📄 [issuu.com/bienestarbogotaun](https://issuu.com/bienestarbogotaun)

📷 [@pgp\\_un](https://instagram.com/pgp_un)

El material expuesto en esta publicación puede ser distribuido, copiado y expuesto por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de la siguiente publicación son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia.

RECTORA / Dolly Montoya Castaño

VICERRECTOR DE SEDE / Jaime Franky Rodríguez

DIRECTOR BIENESTAR SEDE BOGOTÁ

/ Oscar Arturo Oliveros Garay

JEFE DE ACOMPAÑAMIENTO INTEGRAL

/ Zulma Edith Camargo Cantor

COORDINADOR PROGRAMA DE GESTIÓN DE PROYECTOS PGP

/ William Gutiérrez Moreno

DECANA FACULTAD CIENCIAS HUMANAS

/ Luz Amparo Fajardo Uribe

DIRECTOR BIENESTAR FACULTAD CIENCIAS HUMANAS

/ Eduardo Aguirre Dávila

DIRECTORA DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

/ Helen Hope Henderson

COMITÉ EDITORIAL

DIRECCIÓN

/ Prof. Ana María Margarita Rosa Groot de Mahecha

COORDINACIÓN

/ María Alejandra Fuentes Díaz

EDICIÓN

Cristian Camilo Orjuela Saíz/ Andrés Felipe Peña Moreno /  
Zabai Uziel Salcedo Vallejo / Nataly Cardozo García /  
María Alejandra Fuentes Díaz / Jesús Sebastián Yepes /  
Yury Alexandra Romero Nope / Camilo José Acevedo  
Delvasto / Cesar David Ortiz Buitrago  
/ Inti Barragan Villalobos / Alix Natalia Guerrero Ortiz  
/ Daniella María Betancourth Navas.

AUTORES Y AUTORAS

Daniella M. Betancourth / Dagmar Bachraty  
/ Laura Velásquez / Rafael Robles  
/ Anthony Villar / Jeff Contreras / Manuel Rojas  
/ José Luis Jaramillo / Luisa Fernanda Ospina

EQUIPO DE COLABORADORES Y COLABORADORAS

María Lucía Carvajal Acosta  
/ Laura Camila Ramírez Delgado / David Martínez Molina  
/ David Santiago Pérez Manosalva / Camilo Orlando Quiroga  
Chaves / Pedro Saed Rubiano Velandia  
/ James Ricardo Zorro.

CORRECCIÓN DE ESTILO PGP

/ Diana C. Luque Villegas.

DESEÑO Y DIAGRAMACIÓN PGP

/ Oscar David González Vargas



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA



# CONTENIDO



**06** HOMENAJE A ZABAI

**07** EDITORIAL

**08** LOS CRÁNEOS PANCHES,  
UN POSIBLE CASO DE CABEZAS “TROFEO”

---

Daniella M. Betancourth

**18** LOS VESTIGIOS DEL PASO DEL INKA  
POR EL VALLE DEL MAPOCHO.  
LA CAPACOCCHA DEL CERRO EL PLOMO

---

Dagmar Bachraty

**32** NARRATIVAS DEL PODER EN LA  
‘CONQUISTA’:  
PASADO Y PRESENTE

---

Laura Velásquez, Rafael Robles

**42** EL HORIZONTE TARDÍO EN PAXAMARCA,  
UN COMPLEJO ARQUEOLÓGICO CON ARQUITECTURA  
INCA EN LA CUENCA DEL MARAÑÓN  
*(DISTRITO DE PISUQUIA, LUYA-AMAZONAS)*

---

Anthony Villar, Jeff Contreras, Manuel Rojas

**58** EL SILENCIO DE LOS OBJETOS:  
UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE LA INTERPRE-  
TACIÓN ARQUEOLÓGICA

---

José Luis Jaramillo Buitrago

**66** ESTUDIANDO EL INDIVIDUO DESDE  
LA ARQUEOLOGÍA.  
RELACIONES DE PODER Y TEORÍA DE LA PRÁC-  
TICA *(AGENCIA)*

---

Luisa Fernanda Ospina Tascón





## HOMENAJE A ZABAI

Iniciamos un nuevo viaje y, de entrada, sabemos que será una jornada extenuante, así como lo fue para nuestros ancestros, ya que hilar los caminos que ellos recorrieron suele ser avasallante, intrigante y desafiante. Sin embargo, romper esos esquemas de montañas, piedemontes, valles, costas y selvas es parte de lo que hacemos al buscar, quiméricamente, la voz de quienes allí moraron, trasegaron, y perecieron; así, cada paisaje, cada planta, cada animal y cada roca peculiar nos brinda una anécdota que contar y un nuevo recuerdo que compartir con los nuestros.

Y es que bien dicen por ahí que el oficio del Arqueólogo es de valientes, no solo porque deben mover la casa mil y una veces, caminar por sitios olvidados y estar largas jornadas a la intemperie, sino también porque es increíble aventurarse y sumergirse en aquellas grandes tradiciones; dialogar con la memoria que deja el tiempo para dar a conocer, en alguna medida, las voces de quienes no precedieron. Allí, surge la gran pregunta de la Arqueología: ¿Cómo transmitir esa pasión que nosotros sentimos por nuestra herencia a otros?

Aún no sabemos cómo responder a ese interrogante que nos ronda cada vez que iniciamos un proyecto, sencillo o desafiante; no obstante, sí sabemos que descubriremos nuevos caminos, adquiriremos nuevos conocimientos y recibiremos sorpresas inesperadas, los cuales confluyen apasionadamente en nuestros recuerdos y vivencias, especialmente cuando compartimos, con nuestros amigos y colegas, el compromiso que hemos adquirido. Así, cada vez que el miedo nos invada, resurgirá su voz de aliento, nos embarraremos, desafiaremos las convencionalidades y pensaremos por nosotros mismos, más allá de la cuadratura de un escritor universitario, tal y como nuestro compañero, amigo, colega y hermano Zabai, quien partió inesperadamente, nos enseñó.

**María Alejandra Fuentes**  
**Cristian Camilo Orjuela**  
**Andrés Felipe Peña**

*Antiguos Coordinadores de la Revista Estudiantil de Arqueología – Zegusqua.*

Desde hace dos años, el proyecto estudiantil “Zegusqua” inició con el propósito de crear una revista estudiantil de Arqueología y después de superar muchos obstáculos logramos hacer el lanzamiento para el año 2020 de nuestro primer número de la publicación. Debido a lo extenso que ha sido este proceso muchos de los miembros que iniciaron con esta idea ya se habían graduado al momento de la publicación del primer ejemplar, entonces, un relevo generacional fue necesario para asegurar la continuidad de la revista. Este cambio en el grupo editorial fue llevado a cabo en el primer semestre de 2019, como continuación del segundo semestre de 2018 debido a que ese semestre académico se partió en dos por el Paro Nacional Universitario que tuvo lugar a finales de ese mismo año.

Como grupo hemos realizado varios talleres que han tenido una gran acogida entre el público, tanto de la carrera de Antropología como de personas con interés en los temas arqueológicos. También, estuvimos presentes en el XVII Congreso de Antropología en Colombia, en donde se realizó el lanzamiento de la Red de Publicaciones Estudiantiles de Antropología y Arqueología de la cual somos miembros. Además, en la cual tenemos el privilegio y la responsabilidad de ser la primera, y hasta el momento la única, revista estudiantil de Arqueología vigente en el país.

Queremos agradecer a la profesora Ana María Margarita Rosa Groot de Mahecha por su apoyo como docente encargada del proyecto y al profesor Alí Duran Ócal por su colaboración con el Taller de Dibujo Arqueológico realizado durante el 2019 en el Laboratorio de Arqueología de la universidad.

Esperamos que disfruten la lectura de este número y nos sigan en el próximo. Si les interesa un enfoque más práctico y desean aprender más sobre la arqueología los esperamos en las actividades que tenemos programadas.



# EDITORIAL



# LOS CRÁNEOS PANCHES, UN POSIBLE CASO DE CABEZAS “TROFEO”

**Daniella M. Betancourth**

Antropóloga egresada y estudiante de la Maestría en Antropología  
de la Universidad Nacional de Colombia

*[dmbetancourthn@unal.edu.co](mailto:dmbetancourthn@unal.edu.co)*



## **PALABRAS CLAVE:**

*Panche*

*Función social*

*Bioarqueología*

*Cabezas rituales*

*Cabezas trofeo*

## **RESUMEN**

Se analizaron los cráneos 001, 002, 003, 004, 005 y 006 provenientes de una excavación realizada por Maritza Avellaneda Adames en 1988 en el municipio de Agua de Dios, Cundinamarca; los cuales, están en custodia del Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia. El trabajo de análisis se abordó desde la perspectiva de la Bioarqueología junto con el estudio físico de los cráneos; el contexto en que fueron hallados; los componentes funerarios como el ajuar, el sitio y el posicionamiento; así como también, las características socio-culturales de la comunidad para lograr un estudio interpretativo en cuanto a su posible función social. Durante el desarrollo del artículo, se plantea una discusión conceptual referente a las implicaciones del término cabeza “trofeo” frente a cabeza ritual además de hacer un ejercicio de reconstrucción del contexto tal cual es descrito por Avellaneda.

## INTRODUCCIÓN

Como parte de la investigación realizada en el curso de la monografía de grado “Momias y cabezas rituales” se tomaron diferentes ejemplares óseos y momificados provenientes de diversas etnias prehispánicas para su análisis y clasificación en cuanto a su tratamiento y posible significado creando un panorama de modificaciones y preservación de restos humanos en la Colombia prehispánica. Un grupo de ejemplares estudiados se compuso de los cráneos provenientes de un contexto panche excavado en 1988 por Maritza Avellaneda que presentaba singularidades en cuanto a la composición general del contexto funerario, así como por las características de los individuos enterrados, razón por la cual se planteó un tratamiento de restos humanos descrito previamente en crónicas, pero sin registro arqueológico de respaldo.

## MATERIALES Y MÉTODO

Se tomaron los cráneos 001,002, 003, 004, 005 y 006 excavados por Maritza Avellaneda Adames en 1988, los cuales fueron recolectados por ella durante el desarrollo de su tesis de pregrado en Antropología, en el municipio de Agua de Dios, Cundinamarca; estos ejemplares se encuentran actualmente en el Laboratorio de Antropología Física de la Universidad Nacional de Colombia. A dichos cráneos se les realizó un análisis antropológico que buscaba determinar las características principales como sexo y edad, se usaron en una reconstrucción aproximada del contexto donde fueron hallados. Como contextualización se construyó el panorama socio-cultural de la etnia panche a la que se encuentran afiliados por localización en busca de dar una vista multivariable

que permita el entendimiento de la posible función social de estos individuos dentro de la comunidad y el porqué de las particularidades de su enterramiento y disposición. Por medio de estos procesos se busca determinar qué tipo de tratamiento se les dio en muerte y las posibles causas que provocaron el mismo, como parte del sistema de pensamiento y vida de los panches.

Asimismo, se realizó una discusión conceptual respecto a las implicaciones del término “trofeo” frente a uno más general de “ritual” en la cual se ahondó en la importancia de interpretar a estos cráneos en tanto a su obtención, simbolismo, evidencias físicas o documentales, contexto histórico y cultural; todo lo anterior permite determinar su utilización o función dentro del aspecto funerario y ritual de la comunidad panche.

## DISCUSIÓN CONCEPTUAL

Es una necesidad imperiosa que antes de abordar el escenario presentado por estos individuos deba hacerse una precisión conceptual respecto al término de “cabeza ritual”, el cual es el término empleado para denominar a estos cráneos (momificados, modificados o en estado óseo) que se encuentran en unas condiciones de ubicación o tratamiento únicas y que parecen estar sujetas a un proceso diferente al que se realiza al cuerpo de otros miembros de la misma comunidad.

La diferencia terminológica se deriva de la necesidad de precisión que surgió en Perú respecto a la existencia, tenencia y creación de trofeos humanos en la historia prehispánica, ya que es un fenómeno que se dio con frecuencia en las sociedades y el tiempo. El término que se utiliza es el de cabezas “trofeo” que se ha puesto en juicio recientemente y se va a exponer cómo se dio en Perú.

Se dará aclaración del término “trofeo”

con el cual se describen este tipo de restos humanos. El término fue acuñado por Max Uhle (1914) citado por Forgey y Williams (2003) para referirse a cráneos humanos que presentaban modificaciones que sugerían un origen violento producto de un enfrentamiento que terminaba en la decapitación, modificación y conservación del cráneo del perdedor. Se utiliza el término trofeo debido a que la obtención del cráneo es producto de una victoria violenta y la tenencia de la cabeza otorga prestigio para el guerrero.

La denominación de cabezas "trofeo" se ha puesto en duda debido a planteamientos como el de Donald Proulx (1999) que refiere que, a pesar de su origen bélico la función de estas cabezas es de ámbito ritual. De acuerdo con lo referido por Kathleen Forgey y Sloan Williams (2003), Uhle encontró oposición en Julio Tello (1918) quién realizó una investigación de varias cabezas y determinó que todas presentaban la deformación craneal propia de los nazca y que incluían individuos femeninos e infantiles que eran incompatibles con el planteamiento de obtención bélica.

Como se mostrará a continuación el aspecto bélico prehispánico para el contexto colombiano no es compatible con el de Perú, pero sí se dan casos en que los cráneos son sujetos de una aplicación o significación ritual lo que modifica su objeto dentro de la sociedad, es decir, que son sometidos a procesos adicionales de tratamiento y disposición que son producto de la cosmología, el modo de vida y la concepción vida-muerte de estas comunidades. Por este motivo, se referirá a estos con el término de "cabezas rituales" el cual englobará estos escenarios de tratamientos especiales y que es incluyente a todos sin importar sus condiciones de obtención, muerte natural o bélica.

## LAS CABEZAS "TROFEO" EN COLOMBIA

La toma de partes humanas para uso de trofeo ha sido ampliamente descrita por los cronistas, como Aguado (1538-1609) y Cieza de León (1520-1554), en el territorio colombiano como parte de la manifestación cultural de las etnias prehispánicas, siendo extensa en la zona del valle del río Cauca y para las comunidades de carácter "caribe", habitantes de tierras cálidas como los panches y los pijaos. Se nombra la presencia de guadales con las cabezas de los enemigos, de empalizadas, descuartizamientos, despellejamientos, antropofagia, creación de tambores con la piel y relleno de la misma con cenizas, los cuales se colocaban en las viviendas, casas de caciques y fuera de los asentamientos como advertencia y orgullo (Rodríguez, 2005; Cieza de León [1520], 1922).

Una vasija alcarraza encontrada en el sitio arqueológico de San Andresito, de la cultura malagana en Palmira, Valle, es posible que sea la primera representación que corresponda a un cráneo trofeo, si se tiene en cuenta que el contexto de malagana corresponde al de un individuo de alto estatus y a las descripciones amplias de toma de trofeos descrita por los cronistas para esta zona prehispánica, además de la corrección anatómica en la representación del cráneo humano que está adicionalmente adornado con diseños incisos y que es única con esta representación en el museo y en el total de las piezas recuperadas (Figura 1).

Nuevamente no existen pruebas físicas y óseas de estos escenarios que se reflejarían en la posible aparición de numerosos restos desarticulados, gran número de eventos traumáticos en los restos óseos y por supuesto pruebas que concuerden con el modus operandi de estas prácticas descritas por los cronistas; de manera



**Figura 1.** Vasija cultura malagana.  
**Fuente:** Archivo personal de la autora, 2018.



**Figura 2.** Reconstrucción contexto panche.  
**Fuente:** Archivo personal de la autora, 2018.



**Figura 3.** Vista general de los cráneos.  
**Fuente:** Archivo personal de la autora, 2018.

totalmente opuesta la evidencia, como lo presenta Rodríguez (2005), quien sugiere un número limitado de individuos con presencia de traumas y ninguna prueba del estado bélico, hasta el momento, para la zona de afluencia del río Cauca.

## LOS CRÁNEOS PANCHE

Luego de esta amplia presentación del escenario de las cabezas "trofeo", el escenario que compete es aquel que refiere al contexto panche encontrado por Maritza Avellaneda en el municipio de Agua de Dios, Cundinamarca, durante la realización de su tesis de pregrado en 1988 y que forma parte de la colección del Laboratorio de Antropología Física conteniendo los cráneos 001, 002, 003, 004, 005 y 006. Es en el anexo número 2 de esta tesis en donde se presentan los cráneos y sus respectivos análisis, este anexo se titula "Análisis morfométricos de los cráneos de Agua de Dios" y respecto al contexto original, del cual no se cuenta con fotografía, describe "Mediante labor de salvamento de un entierro secundario saqueado por gUAQUEROS M. Avellaneda extrajo siete calvarium de la orilla oriental el Río Bogotá. [...] Los calvarium yacían sobre el esqueleto de un individuo totalmente desintegrado" (Avellaneda, 1988, s.p.).

De acuerdo con las crónicas el consumo de carne humana procede de los mismos panches o de los cadáveres de sus enemigos, bajo lo cual justifican el emprendimiento de campañas bélicas entre sus mismos señores principales ya que "se mueven guerra unos a otros en su propia tierra por tener ocasión de comerse los cuerpos" (Simón [1625], 1981, p. 209) y con etnias vecinas como los muiscas con quienes mantenían un conflicto constante como se explica aquí

[...] entre estas generaciones hay continuo e antigua guerra desde luengos tiempos, tanto que nunca se acuerdan de paz que haya durado [...] Tenía Bogotá en aquellas partes de la frontera de los Panches guarniciones y gente de guerra, y estaban los unos en tierras de otros (Fernández de Oviedo [1478], 1853, p. 113).

Es de hecho, este conflicto interétnico el que marca el descubrimiento español de los panches debido a que previo se presentó un enfrentamiento con los muiscas, según concuerdan las crónicas, y en el deseo de los españoles en Bogotá de extender su conocimiento territorial, envió Jiménez de Quesada al Capitán San Martín y a Juan de Céspedes a explorar; tomando provecho de esto les mandó en dirección de los panches suministrando guías y suministros, situación que es descrita en las varias crónicas como una mala intención y engaño por parte de Bogotá, a fin de tomar represalias contra los Panches. De cualquier forma, San Martín y Céspedes, que fueron por rutas distintas, toparon con esta comunidad de tierras calientes, con los que el primero mantuvo combate hasta verse superado en número y forzado a volver a la sabana. Al llegar, contaron de su disposición bélica y ferocidad denominándoles "panches" debido a la forma de sus cabezas producto de la deformación craneal que presentaban. Se presentaron numerosos intentos de sometimiento desde entonces por parte de los españoles y muiscas resultando en un gran número de enfrentamientos bélicos. Este es un relato que coincide con varios cronistas recopilados por Avellaneda y se presenta como elemento contextual de la relación entre muiscas y panches al momento de la llegada de los españoles y como anteriormente se mostró, de acuerdo con Oviedo es un conflicto que estuvo presente a lo largo del tiempo sin tregua.

A través de la comparación de los datos proporcionados por los cronistas Oviedo, Aguado, Simón, Piedrahita, Castellanos, Herrera y Zamora; Avellaneda consigue identificar casos de canibalismo esencialmente en dos contextos: de festejo, que implica un consumo endocanibal; y en el medio bélico, donde el consumo es de los enemigos o exocanibalismo. Ambos casos se efectuaban en tierras panches con la comunidad e implicaba el traslado de los cadáveres en cestos y su desmembramiento. Se afirma que esta práctica canibal es el motor principal de las campañas y del comportamiento bélico. Estas prácticas no se soportan en un deseo de expansión cultural y territorial al mantenerse estas escaramuzas en terrenos ajenos sin llegar a la ocupación de los mismos y en el retorno al propio (Avellaneda, 1988). Lo anterior podría dar explicación de la presencia de restos humanos muisca en el territorio panche, como parece ser el caso en Agua de Dios.

Ahora, respecto a la presencia de cabezas “trofeo” se cuenta con registros históricos que describen que

El mejor ornamento que en sus santuarios tienen son las cabezas de las personas que en guerras han muerto, así de indios como de españoles, las cuales adornan con cierto betún que hacen y después de comida la carne, hinchan los huecos y vacíos que en ellas quedan de aquel betún, dejándolas así como si estuviesen vivos y sanos. Por ojos ponen unas semillas que los españoles llaman armesas (Fernández de Oviedo [1478], 1959, p. 113).

Igualmente, pone de manifiesto que son ubicadas mirando al contrario de donde provienen ya que “si las ponen a que miren a sus tierras y pueblos que llamarán parientes y amigos para que vengan a matarlos a ellos en venganza de sus muertes” (Fernández de

Oviedo [1478], 1959, p. 457). Encontramos esta información también en Antonio Herrera quien afirma “Tenían en las puertas de sus casas las cabezas de los enemigos que mataban” (Herrera [1549], 1957, p. 241) y finalmente “ en los convites que hacen sus hijos y mujeres de cuyas calaveras y de sus enemigos tienen llenas sus puertas” (Simón [1520], 1981, p. 213). A continuación, se presentan las fotos con los cráneos de este contexto, con los cuales se hizo la reconstrucción del mismo, de acuerdo con la descripción en el anexo 2 de la tesis de Avellaneda (Figuras 2 y 3).

Tomando el análisis efectuado por Rodríguez (2005) y a pesar de lo precario de sus estados de conservación, con algunos fragmentados en su totalidad como en 005 y con la ausencia de la parte óseo-facial como es para 003 y 004, se determinó que corresponden en su totalidad a individuos masculinos y de edad adulta que varía entre un individuo adulto joven hasta uno de aproximadamente 40 y 45 años de edad. La presencia de material dental es escasa y todos los ejemplares carecen de mandíbula, sin embargo, es constante el desgaste de esmalte en las piezas observables (Figura 2).

No obstante, el punto focal que estos cráneos presentan es la presencia de dos tipos de deformaciones craneales, la primera tabular-oblicua compatible con un rasgo característico y ampliamente observado en población de etnia muisca prehispánica para los cráneos 001 y 002 y la segunda que aplana el frontal denominada antero-posterior es una marca de la población panche descrita ampliamente en las crónicas que está comprobada en el registro óseo prehispánico existente y se encuentra en el 006, quien tiene la deformación más marcada y en los números 003 y 004. Para el cráneo 005 la fragmentación severa impide una observación concluyente de alguna deformación. A continuación, se presenta una



**Figura 4.** Vista lateral de los cráneos panche.

**Fuente:** Archivo personal de la autora, 2018.

vista lateral de los cráneos donde, a pesar de las posiciones de soporte debido a la falta de hueso facial y mandíbula, permite detallar las diferencias en formas craneales.

Si se toma la premisa clara de ambos tipos de deformación, tabular-oblicua y anterior-posterior, correspondientes a etnias diferentes con una historia de enfrentamientos bélicos entre sí en un mismo contexto, además de que su disposición en la tumba corresponde a encima del cuerpo articulado principal, se puede evidenciar que es un escenario anómalo para el común de enterramientos panche y muisca. La localización de este entierro lo determina como uno de origen panche al que sin embargo no solo le han colocado las cabezas de miembros de su misma etnia, sino de individuos de fuera del territorio y de otra etnia, la muisca.

La hipótesis principal para este escenario es, y como lo dice Rodríguez (2005) en el Anexo 2 de su monografía, que “la tumba pertenece a un individuo panche principal, enterrado con sus trofeos de guerra tanto panche como Muisca a quienes les había desollado el rostro [...] y que explicaría de alguna manera la ausencia de mandíbulas” (Avellaneda, 1988, Anexos). A lo expuesto previamente se puede agregar que mientras ninguno de los cráneos presenta señales de trauma, letales o *perimortem*, huellas de corte a nivel cervical o correspondientes a

un posible desollamiento no deben descartarse en ninguno de los anteriores actos debido a que en primer lugar se pudo dar un desollamiento por cocción o por descomposición natural que no dejan huellas en hueso, y que en segundo lugar ninguno de los cráneos se encuentran articulados ni a mandíbula o vértebras cervicales y que otros restos corporales de ninguno de los individuos, a parte del principal, han sido hallados; es decir, que se encuentran desarticulados encima de un cuerpo articulado y que fueron colocados de forma intencional a la hora de su enterramiento.

Se puede conocer un poco de la disposición física de estos individuos cuando Rodríguez (2005) determina que, según las inserciones musculares a nivel de glabella, raíz cigomática, apófisis mastoidea y líneas nucales, estas corresponden a una actividad física de consideración para la zona de cintura escapular y que se reflejaría en una constitución muy vigorosa de amplios hombros y cuello. De esta manera se podría aproximar a un desempeño bélico de los individuos y que encajaría con el tipo de relación que involucraría miembros panche y muisca en un mismo contexto, es decir, bélica. Si los miembros contenidos en esta tumba tienen el cuerpo compatible con guerreros es posible que su causa de muerte haya estado relacionada con una confrontación bélica, especialmente debido a que este era el tipo de relación que mantenían ambas

comunidades, y que como producto de esto en el caso de los muiscas hayan sido llevados a territorio panche como trofeos de guerra para posteriormente ser enterrados con un individuo de alto estatus junto con cráneos panches producto de conflictos internos.

## RESULTADOS

A partir del estudio y presentación de los contextos referentes a cráneos rituales y “trofeo” se puede afirmar la existencia altamente probable de un escenario de trofeos humanos en territorio panche con sus implicaciones bélicas dentro y fuera de la misma etnia.

Hasta ahora las variables etnohistóricas, el análisis contextual y el estudio mismo de los cráneos, parecen apuntar a que se trata de un tratamiento de trofeo para estos cráneos. Concuerdando con las descripciones de los cronistas este traslado de restos muiscas por parte de los panches y el despojo del cuerpo dando prelación a la conservación del cráneo, sea cual sea en última etapa su transformación en trofeo ya que ninguno de los cráneos presenta el betún y las semillas previamente descritas como parte de su asimilación como trofeo. De igual forma, la presencia en iguales condiciones de cráneos de deformación panche muestra que es factible la existencia de los conflictos internos entre la etnia panche y que estos cuerpos enemigos son igualmente transformados en trofeos. Por cual, mientras puede aventurarse un escenario bélico, de traslado y toma de trofeos, no puede incluirse el canibalismo dentro de esta hipótesis ya que faltan pruebas compatibles a esta práctica, los cuales están contenidas casi exclusivamente en los huesos largos y en las vértebras.



# BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, F. P. de. [1538].** (1917). *Historia de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada. Calpe 1930. Tomo I.* Madrid: Jaime Ratés.
- Avellaneda, A. M.** (1988). *Etnohistoria y prospección arqueológica en el municipio de Agua de Dios.* (Tesis de Pregrado en Antropología). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.
- Cieza de León, P. [1520].** (1922). *La crónica del Perú.* Madrid: Calpe.
- Fernández de Oviedo, G. [1478].** (1959). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano. Tomo 3, volumen 5.* Madrid: Biblioteca Autores españoles.
- Forgey, K. y Williams, S.** (2003). Cabezas trofeo nasca: evidencias osteológicas y arqueológicas de la colección Kroeber. *Revista Andina.* 36(1), 237-261.
- Herrera y Tordesillas, A. de. [1549].** (1957). *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales con prólogo y notas de Antonio Ballesteros-Beretta. Tomo XV.* Madrid: Ed. Maestre.
- Kaulicke, P.** (1997). La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción. *Boletín de Arqueología PUCP,* 1, 7-54.
- Proulx, D.** (1999). Nasca Headhunting and the Ritual Use of Trophy Heads. En: *Nasca: Geheimnisvolle Zeichen im Alten Peru* (pp. 79-87). Zurich, Suiza: Editado por Judith Rickenbach, Museum Rietberg Zurich.
- Rodríguez, J. V.** (2005). *Pueblos, rituales y condiciones de vida prehispánicas en el Valle del Cauca.* Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Simón, F. P. [1625].** (1891). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales. Tomo 3.* Bogotá: Casa Editorial de Medardo Rivas.



# LOS VESTIGIOS DEL PASO DEL INKA POR EL VALLE DEL MAPOCHO. LA CAPACOCCHA DEL CERRO EL PLOMO

**Dagmar Bachraty**

Licenciada en Historia Pontificia Universidad Católica de Chile  
Magister en Estéticas Americanas Pontificia Universidad Católica de Chile  
Doctoranda en Estudios Latinoamericanos Universidad de Chile -Beca Conicyt

*djbachraty@uc.cl*



**PALABRAS CLAVE:**

*Capacocha del Plomo*  
*Representación simbólica*  
*Espacios de dominación*  
*Fragmentos arqueológicos.*

## **RESUMEN**

Este artículo tiene por objetivo una nueva revisión respecto a la problemática de dominio incaico que presentarían los restos arqueológicos encontrados en el cerro El Plomo y otros puntos. Para ello, se establece como hipótesis de trabajo la existencia de un dominio cultural religioso que pone en énfasis la ritualidad del paisaje a través de la ceremonia “*Capacocha*”. En esta, los demás puntos sacralizados en las montañas o cerros circundantes actuarían como ejes visuales según la creencia andina del *Apu*, existente en El Plomo. La historia precolombina del valle del Mapocho se presenta como un capítulo fragmentado respecto de la dominación cultural y material del *Tawantinsuyu* y de las relaciones interétnicas que se dieron en dicho valle. Los rituales y sus restos materiales pueden entregarnos información acerca de los mecanismos de transferencia y asimilación cultural, las cuales se constituyen como un campo ideológico que transforma el espacio de dominación.





**Figura 1.** Valle del Mapocho o Mapocho incaico.  
**Fuente:** Rubén Stehberg, 2017.

resultado la procedencia en llamas, alpacas y guanacos; estudio del lugar del hallazgo y los restos de edificaciones mediante fotografías y por último un análisis glaciológico del cerro El Plomo. Cabe destacar que desde la fecha de publicación del Boletín no se ha vuelto a realizar un análisis tan completo bajo parámetros modernos y nuevos antecedentes, por ejemplo: un análisis respecto al tipo de tejido y urdiembre del ajuar, aspecto que podría dilucidar la estructura ritual y lingüística del dominio cultural efectuado por el *Tawantinsuyu*, además de la configuración social religiosa del valle.

Desde la fecha solo se han escrito artículos referentes, basados en crónicas hispanas e historiografía sistematizada, en la descripción del ritual más que en la interiorización de un análisis que de explicativo al hallazgo arqueológico más alejado del Cusco como eje central político e ideológico del Periodo Tardío. Tampoco dichos estudios han dado cuenta de la incorporación cosmogónica y la significación de la geografía sagrada existente en la materialidad, espacialidad

y paisaje del cerro El Plomo, teniéndose solo como referencia el trabajo realizado en el hallazgo (1999) de la *Capacocha* del Llullaillo en Salta, Argentina por el equipo de Christian Vitry y Johan Reinhard. Restos que se encuentran en el Museo de Alta Montaña de la ciudad de Salta, Argentina<sup>2</sup>.

En términos etnohistóricos y etnográficos como campos complementarios, solo se han establecido nuevas referencias parceladas respecto de la arqueoastronomía, teniéndose en cuenta que el adoratorio existente en el Plomo tiene estrecha relación y alineamiento durante el solsticio de verano con el lugar arqueológico encontrado en el cerro Chena, ubicado en los márgenes del valle del Maipo. Al respecto el arqueólogo Rubén Stehberg y el historiador Gonzalo Sotomayor han dado luces acerca de la importancia tanto política y religiosa como material de la ocupación de dichos valles, además de reforzar la idea de que la circunscripción territorial existente en las cercanías de la plaza de armas de Santiago de Chile corresponde a un asentamiento político administrativo interétnico, desde antes de la llegada de los españoles. Restos de canalizaciones, cerámicas, tambos, cementerios indígenas, presencia del *Qhapaq ñan*, adoratorios y la sacralización del paisaje así lo sugieren (Sotomayor, G., Stehberg, R. y Cerda, J. C., 2016).

Como posible novedad y estudio reciente, que puede llegar a la comprensión y desarrollo de la movilidad cosmológica como mecanismo de expansión política y territorial hacia el valle del Mapocho, en donde se encuentra un hallazgo liderado por la historiadora Cecilia Sanhueza (2017), en segmentos del *Qhapaq ñan* ubicados en Atacama, Chile, que presumen una función astronómica de estructuras de piedra (*saywas*) encontradas

2. Para mayor información, consúltese la página web: [www.maam.gov.ar](http://www.maam.gov.ar)



**Figura 2.** Réplica del Niño del Plomo y parte de su ajuar.  
**Fuente:** Museo Nacional de Historia Natural de Chile.

al borde del camino (www.precolombino.cl). Aspecto que entregaría una complejidad en la expansión incaica hacia los valles meridionales de Chile.

Estos espacios de delimitación hacen prever a la cordillera de los Andes y sus espacios circundantes como márgenes de un activo tránsito, movilidad cultural y de intercambio, y no como una simple delimitación productiva entorno a sus materias primas. Este aspecto, nos lleva a objetar la tesis planteada por John Murra (1976) y John Rowe (1944), donde se sostiene la existencia de un macrosistema económico y estratégico, donde el único interés sería la obtención de recursos. Esta visión aplicada a los espacios simbólicos de ocupación (como los adoratorios), no podría llevarse a cabo, ya que ellos representan un plano de representación cosmológica debido a la particularidad de su geografía, en donde el incanato habría llevado a cabo un control político y religioso, debido a la posible existencia de un carácter cultural común en la zona andina.

Por ende, un sentido de expansión marcado por una visión del espacio más allá de su aspecto netamente económico extractivo. Cabe agregar al respecto que el valle del Mapocho se habría constituido como un asentamiento político y el Aconcagua como de extracción minera, pudiéndose aplicar un dominio complementario de control debido a la estructura de pensamiento dual (*Hanan-Hurin*; Este-Oeste; arriba-abajo, etc.), aspecto el cual es mencionado en las crónicas de Jerónimo de Vivar, y el hallazgo de una estatuilla antropomorfa de un orejón (gobernador incaico) en la cumbre del cerro El Plomo. Además, debido a trabajos arqueológicos de Rubén Stehberg (2017), se estableció la llegada del camino del Inka o *Qhapaq ñan* por el norte de Santiago, en conexión con el valle del Aconcagua. “Este camino venía de Aconcagua y Colina y descendía al valle de “Guachuraba”. Dejaba al poniente (sic

oriente) el cerro Pan de Azúcar y después de hacer una extensa curva al este, llegaba a las rucas del cacique Huechuraba inclinándose al occidente, desde cuyo último punto continuaba en línea recta al río Mapuche” (p.152).

Por otro lado, la reconstitución del mito fundante *inka*, en cada valle conquistado daría explicativo a una anexión ideológica propuesta y ratificada por su visión de mundo y forma de habitar el espacio. A este respecto, es que el valle del Mapocho se presenta rodeado de montañas, tanto de los Andes centrales (este) como la cordillera de la Costa al oeste y, un río que nace del Plomo a más de 5.400 metros de altura (río el cual se bifurcaba antiguamente, constituyendo dos vertientes). Desde el punto de vista geográfico el valle se presenta como abundante en recursos naturales, sin embargo, además de entender el ámbito de producción agraria como tributación, es preciso ahondar en la ideología de poder o dominación material del *inka*.

Desde el ámbito mítico y religioso es que los espacios existentes en las altas cumbres donde se llevaron a cabo las *Capacochas*, se representarían como espacios de poder e inclusión cultural de las comunidades locales. En este sentido el adoratorio de altura del cerro El Plomo se presenta como una cumbre visible desde gran parte del Valle Central, sin dejar de mencionar que es la cumbre más elevada de dicho espacio; aspecto que no pudo haber sido pasado por alto, dentro del imaginario ideológico tanto de las comunidades preincaicas como incaicas. Por alguna razón los niños ofrendados, como el del Plomo en específico, poseen una vestimenta particular, la cual se cree son representativas de algunas de las zonas meridionales del *Tawantinsuyu*, aspecto que haría prever una inclusión ideológica y política dentro del contexto ceremonial.

El ámbito de dominación y representación de todo el espacio conquistado por el inka tiene su representación ideológica a través de las ofrendas encontradas en estos sitios. Si analizáramos las diversas *Capacochas* encontradas a lo largo de los Andes, encontraríamos una homogeneidad en el tipo de objetos y materiales encontrados, los cuales se cree representarían distintas porciones geográficas y sociales del *Tawantinsuyu*. *Spondylus*, figuritas antropomorfas femeninas y masculinas, figuritas zoomorfas como representaciones de llamas masculinas y femeninas, oro, plata, textiles, plumas, cerámicas, etc., dan cuenta de ello. Cabe destacar que la única diferenciación en las *Capacochas* encontradas, reside en el tipo de vestuario de él o los niños encontrados.

Este sutil pero importante aspecto, nos puede llevar a la evaluación de la participación de las comunidades locales, y al ámbito de poder y resistencia como mecanismo de conflicto sostenido por Constanza Ceruti (1997) en sus estudios referentes a los rituales de alta montaña. Es por esto, que el trabajo y análisis del ajuar del niño encontrado en el Plomo, es de vital importancia para desarrollar nuevas líneas de investigación respecto de un hecho sucedido hace más de quinientos años; puesto que, la materialidad correspondiente a una cultura andina encontrada en dicha latitud sur puede corresponder a una imposición cultural o bien, a una transversalidad bajo el criterio de reciprocidad y sacralización del espacio andino.

## LA PRESENCIA MATERIAL DEL INKA EN LOS VALLES CENTRALES DE CHILE

La presencia del *inka* en el valle central posee hasta el momento numerosos vestigios arqueológicos. Estos sitios tendrían en común la comunicación por la conocida red de caminos llamada *Qhapaq ñan*,

ocupando de forma discontinua el territorio y contigua, respecto de los territorios de la cultura local (Sánchez, 2001- 2002). Según Rodrigo Sánchez (2001-2002), la diversidad de “[...] sitios con arquitectura demuestra que el Inca no se habría presentado como un conjunto homogéneo, sino más bien, como una estructura articulada, utilizando selectiva y discontinuamente el espacio” (p. 88). Se cree que la llegada del *Inka* habría sido lenta y gradual, donde la participación de comunidades diaguitas en el valle del Aconcagua sería vital al momento de la conquista incaica. “[...] Habrían sido los mitimaes diaguita quienes debieron lidiar con la resistencia local. Así, dentro de la región habrían coexistido, grupos incaizado[s] y grupos libres” (Silva, 1985, p. 330).

Para la integración y dominación ideológica, el *Inka* habría aprovechado el sustrato cultural andino existente en la cultura diaguita. Esto podría dar explicativo del por qué no existe una línea de tránsito en la cerámica Inka-Diaguita (Uribe y Sánchez, 2016). Esta transculturación sin periodo de transición plantearía la idea de una alianza rápida entre dichos pueblos o bien una existencia o contacto a priori, en donde los artesanos a través de la creación de vasijas darían cuenta de ello.

Lo anterior ha sido investigado bajo un proceso de integración de las comunidades diaguitas al *Tawantinsuyu*, donde a través del estudio de restos cerámicos que demuestran influencia cusqueña en la representación en los patrones de la cuatri partición y la imagen del jaguar (no existentes en estos espacios), denotan una introducción de un sistema de creencias que influiría en el ámbito funerario y practicas chamánicas (Uribe y Sánchez, 2016).

Respecto de la utilización de los espacios rituales, los *inkas* desplegarían estrategias de diferenciación y sacralización





del entorno. La evidencia encontrada en cementerios y Adoratorios de Altura y *huacas*, como las del cerro El Plomo, darían cuenta de la importancia de una reutilización y apropiación de espacios sagrados como estrategia simbólica de dominación, lo que podría demostrar una transversalidad en la ocupación de lugares considerados sagrados tanto para ellos, como para las poblaciones locales (Sánchez y Troncoso, 2008). El descubrimiento del cementerio de La reina y del Adoratorio de Altura del cerro El Plomo estudiados por Mostny (1957) han generado líneas investigativas que dan cuenta de las distintas estrategias de dominación de los *inkas* frente a las comunidades locales. En zonas meridionales y alejadas del sistema andino de archipiélagos verticales, el inca habría ejercido un dominio selectivo sobre enclaves mineros (Llagostera, 1976); sin embargo, en el corazón del Valle del Mapocho un trabajo realizado por Stehberg (2016) y el descubrimiento de canales de regadío de características incaicas, que irían desde las alturas de Apoquindo y El Arrayán, hasta las zonas aledañas al cerro Santa Lucía (Huelén), dan cuenta de una intervención urbana incaica, sobre el espacio habitado por comunidades locales. La intensificación hidro agrícola, edificación de principales edificios administrativos-religiosos (*Cori Cancha*, *Kallanca*, “casa del Inga”), junto con la incorporación de elementos de eficacia simbólica, nos hablarían de una apropiación material e ideológica del espacio concentrado entre el río Mapocho y Maipo, más que de un simple enclave minero, el cual habría existido en las cercanías del valle de Aconcagua.

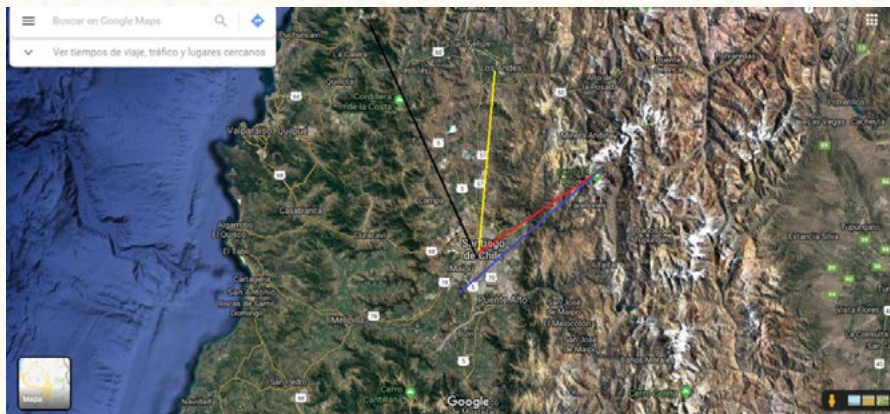
Según fuentes históricas y arqueológicas la ocupación de los valles Mapocho- Maipo registra bajo la introducción de un “gobernador incásico, un centro administrativo y ceremonial principal, una red hidro agrícola en expansión, el Qhapaq Ñan, instalaciones arquitectónicas en piedra

canteada y la incorporación en el paisaje de elementos de eficacia simbólica, como *w´akas*, topónimos en quechua, canteras y otros” (Stehberg y Sotomayor, 2016, p. 109), una apropiación y modelación total del espacio. Podríamos hablar incluso de la construcción de una ciudad bajo características incaicas, que sustentarían la hipótesis de que el Valle del Mapocho reunía los elementos necesarios tanto de recursos económicos como geográficos para la formación de un asentamiento definitivo.

En Chile Central se han encontrado en las cercanías de San Felipe y Los Andes sitios correspondientes a tambos, ojos de agua y pucaras existentes en los cerros La Cruz, El Triunfo y Mercachas, donde luego de una reevaluación investigativa se ha determinado una mayor complejidad respecto de la arquitectura que en primera instancia se asociaron a enclaves mineros, pero que hoy se creen, constituyen espacios asociados a actividades públicas y religiosas vinculadas al culto estatal de las *huacas* (Uribe y Sánchez 2016).

En la Figura 3, podemos observar (Orientación norte-sur) una línea roja, la cual representa la unión imaginaria de centro administrativo incaico ubicado en la actual Plaza de armas de la ciudad de Santiago de Chile y el Apu del cerro El Plomo; la línea amarilla, sigue el camino del inka hasta el cerro Mercachas; la línea azul, sigue trazado imaginario que une el cerro Chena y el Plomo como marco de la sacralización del paisaje y sus centros rituales; y finalmente, la línea negra que une el cerro La Cruz y el centro administrativo incaico, señalando la proximidad con el centro extractivo minero inka, ubicado en las cercanías de la ciudad de Calera.

La reformulación de teorías respecto al despliegue del poder y dominio incaico sobre los valles de la zona central de Chile,



**Figura 3.** Mapa espacial, valles Aconcagua-Mapocho-Maipo (Orientación Norte-Sur). Zona Central de Chile.

**Fuente:** Elaboración propia con base en el mapa físico de Google Maps, 2019.

ponen en palestra la importancia geoestratégica de los valles respecto de otros grupos dominantes anteriores. Cabe preguntarse si los diaguitas como mitimaeas ayudaron al control de grupos locales, o si estos solo cedieron el lugar a un dominio militar mayor, aspectos que ayudarían a precisar la teoría de conflicto como mecanismo de resistencia que plantea Ceruti (1997). Si los restos cerámicos ubicados al Norte Grande y Chico de Chile, nos hablan de una diversidad cultural en permanente contacto con el noroeste y centro argentino, por qué no pensar que esa diversidad cultural existió en zonas del Valle Central de Chile, el cual posee un clima más próspero para la proliferación de actividades agrarias, y por ende de un asentamiento más estable.

No sabemos si la misma geografía del Valle del Mapocho habría influenciado un pensamiento andino común que habría facilitado o complejizado practicas rituales existentes. De hecho, se sabe que la cultura Aconcagua con fuerte predominio en la zona Maipo-Mapocho debido a registros cerámicos del tipo rojo engobado, habría

sido influenciada por la simetría y color de la cerámica Diaguita *Inka*, como lo atestigua un vaso ceremonial con influencia incásica encontrado en el *Pucara* de El Tártaro (Uribe y Sánchez, 2016). En este sentido, estas construcciones, los *pucarás*, no solo habrían tenido una funcionalidad defensiva debido a su ubicación en la cima de cerros prominentes, sino ritual. Este aspecto recientemente en estudio debe considerar una reevaluación de lugares como Collipeumo, el cerro Huelén (Santa Lucia) y el Chena.

Al respecto Rubén Stehberg (2016) sostiene que los procesos de andinización se debieron a los contactos con culturas nortinas, debido a que la ubicación geoespacial del valle facilitó la movilidad de ideas y objetos. Este aspecto facilitaría la introducción ideológica y de control del valle por parte de los *inkas*, considerando que en el Mapocho habría gobernado un orejón de nombre *Quilacanta*, proveniente de una *panaca* real del Cusco. Lo que no se sabe con certeza es si este gobernador habría llegado al valle antes o después de la llegada de los españoles. Este mismo arqueólogo es quien ha investigado el cerro

Chena y la estructura incaica existente en su cima, bajo la denominación de un *Ushnu*.

Esta plataforma ceremonial, referida y conocida gracias a las crónicas de Betanzos, Molina o Cieza de León, cuya ubicación, agujero en el centro y piedra central alargada, podría corresponder a lo que se conoce como *axis mundis*. Estas plataformas rituales podrían representar a nivel simbólico, la tripartición cosmológica del mundo andino, correspondiente al *Hanan, Kay y Hurin Pacha*, donde los mundos de arriba, terrenal y subterráneo respectivamente, serían unidos mediante un rito que articularía un mito fundante asociado a la naturaleza. Para comprender este aspecto es necesario precisar que esta fuerza de la naturaleza representada en la *Pacha mama*, corresponde a una concepción derivada de la palabra pacha, que es a la vez espacio y tiempo, y posee una dimensión espacial, donde pacha corresponde a una fuerza vital de la naturaleza, benigna y envolvente. La Pacha Mama en la creencia andina “es intuita como un gran seno materno fecundo, que cobija a la vez a todos los seres vivientes y proporciona el sustento necesario para todos” (Aguilo, 1985, p. 97). Esta fuerza vinculada a lo femenino es entendida bajo el orden *Hanan-Hurin/* arriba-abajo, asociado a la dualidad y oposición complementaria de lo femenino y masculino como estructura de mundo.

En 2014, Moyano describió lo siguiente:

El *ushnu* sirve como *axis mundi*, para ceremonias religiosas importantes relacionadas con solsticios, lunisticios y culto a las huacas de la montaña; para observaciones sistemáticas del cielo, reconocimientos de rasgos significativos del paisaje (*wak'as*), y fuentes de agua y áreas agrícolas. Asimismo, constituye un punto de observación que establece relaciones a través de líneas

de mira (posibles ceques) con ciertos elementos del paisaje o del horizonte que incluye elementos fijos (cerros, edificios, marcadores culturales) y elementos móviles como el sol, la luna, las estrellas y ciertas áreas de la Vía Láctea. (citado en Stehberg, 2016, p.5)

Este aspecto correspondiente al cerro Chena como *Ushnu* debe ser considerado no solo como un sitio ceremonial aislado, sino en conexión complementaria bajo la cosmovisión incaica. Tomando este aspecto en consideración es que el Chena se presenta desde el valle del Maipo en directa alineación y visibilidad con el *Apu* del Plomo en el momento del solsticio de verano, en conjunto además con una *saywa* ubicada en el cerro San Ramón. Además, en el Plomo también se encontraron restos de un *Ushnu*.

La visibilidad del cerro El Plomo desde el valle del Mapocho, aún en tiempos presentes constituye un paisaje imponente desde la capital de Santiago de Chile. En tiempos administrativos incaicos, este Señor del valle pudo representar debido a su altura y nacimiento de agua, un símbolo de protección y fecundidad; características que le otorgarían vida y redefinirían

[...] al paisaje como una construcción social, dotado de componentes simbólicos que definen e identifican a una cultura y un momento de la historia, y que precisa, de otras herramientas de análisis que exceden al campo específico de la arqueología, tales como la geografía cultural, semiótica, historia de las religiones y la antropología. (Vitry, 2008, p. 6)

La ocupación simbólica, sacralización del paisaje y la apropiación efectiva físicamente hablando, denotan una importancia política, religiosa y material indivisible. Esta dominación material de los espa-

cios tiene que haber significado una gran movilización de recursos administrativos y humanos, demostrando con ello la importancia por la apropiación efectiva de dichos lugares. De hecho, la denominación *Apu* de estos lugares señala una importancia social y política, puesto que en quechua significa “Gran Señor”, aspecto que significaría una connotación política como juez, “*curaca*” o rey (López y Vargas, 2016).


## CONCLUSIONES

En la actualidad y a pesar de los numerosos hallazgos arqueológicos encontrados tanto en la zona del Norte Chico de Chile, como en la zona Central, no es posible aun dilucidar cómo se dio el avance del *inka* en estas zonas periféricas, la inclusión de etnias locales en dicha dominación o la existencia de una transversalidad cultural derivada del área andina. Al respecto, teorías que apuntaban a que el valle del Mapocho correspondió a un sitio con presencia militar destinada solo a la construcción de *Pucarás* como mecanismo de vigilancia frente a zonas Huilliches, corresponde a un aspecto que ha sido reescrito, para dar paso a una teoría acerca de la conformación de un centro administrativo político con altos ribetes religiosos, debido a que según creemos, existió una alta sacralización del espacio y el paisaje. Por lo mismo, existiría mediante estos vínculos simbólicos espacios alternados de dominación, estipulándose espacios de dominación discontinuados y no homogéneos.

Los trabajos de Rubén Stehberg (2016), Gonzalo Sotomayor (2016) o Luis Cornejo (2018) concernientes a investigar qué tipo de hallazgos materiales dejó el paso del *inka* en este valle, corresponden a un evento que debiésemos llamar el asentamiento del *inka* en el valle del Mapocho. Restos de murallas, cementerios con objetos incaicos o sincréticos, cerámicas, canalizaciones, restos de

tambos, pucarás, o el mismo hecho que el cronista Jerónimo de Vivar mencione la “casa del Inga” o las cartas de Pedro de Valdivia, un “Tambo”, la presencia y registro del *Qhapaq Ñan* como eje articulador del *Tawantinsuyu*, y de los restos de la *Capacocha* del cerro El Plomo; nos hablan de un mundo andino presente en el valle del Mapocho. Ello sin mencionar el aspecto geográfico y fértil del valle del Mapocho, como característica distinguible en el mito de los hermanos Ayar y la búsqueda de nuevos espacios agrarios.

- Aguilo, F.** (1985). *El hombre del Chimborazo*. Ecuador: Ed. Abya Yala.
- Ceruti, M. C.** (1997). *Arqueología de Alta Montaña*. Buenos Aires: Editorial Milor.
- Cornejo, L. y Saavedra, M.** (2018). El centro político inka en el extremo austral del tawantinsuyu (Chile central). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 23(1), 133-157.
- Llagostera, A.** (1976). Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales. En: *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige* (pp. 203-218). Antofagasta: Editado por J. M. Cassasas.
- López, A. y Vargas, M.** (2016). *Rutas de nuestra Geografía Sagrada. El adoratorio Inca de la Sierra de Ramón*. Santiago de Chile: FONDECYT.
- Murra, J. V.** (1976). Los límites y las limitaciones del "Archipiélago Vertical" en los Andes. *Anales de la Universidad del Norte*, 10, 141-146.
- Museo Nacional de Historia Natural de Chile.** (1959). La momia del cerro El Plomo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural de Chile (1957-1959)*, 27(1), 3-122.
- Rostworowski, M.** (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des américanistes*, 89(2), 97-123.
- Rowe, J.** (1944). An Introduction to the Archaeology of Cuzco. *Peabody Museum Report*, 27(2), 1-161.
- Sánchez, R.** (2001-2002). El Tawantinsuyu salvaje en el Finis Terrae Australis (Chile Central). *Revista Chilena de Antropología*, (16), 87-127.
- Sánchez, R. y Troncoso, A.** (2008). Arquitectura, arte rupestre y las nociones de exclusión e inclusión: El Tawantinsuyu en Aconcagua, Chile. En: T. Bray & P. González (Eds.). *Lenguajes visuales de los incas* (pp. 113-119). Oxford: Archaeopress.
- Sanhueza, C.** (2017). Las Saywas del inka en el desierto de Atacama: ¿una inscripción del calendario en el Qhapaq Ñan? *Boletín Del Museo Chileno De Arte Precolombino*, 22(2), 133-152.
- Silva, O.** (1985). La expansión incaica en Chile. Problemas y reflexiones. *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Sociedad de Arqueología, Museo Arqueológico de La Serena*, 321-344.

- 
- Sotomayor, G., Stehberg, R. y Cerda, J. C.** (2016). Mapocho incaico norte. *Boletín Museo Nacional de Historia Natural (Chile)*, 65, 109-135.
- Stehberg, R.** (2016). Plataforma ceremonial Ushnu Inca de Chena, Valle del Maipo, Chile. *Chungará, Revista de Antropología chilena*, 48(4), 557-588.
- Stehberg, R., Sotomayor, G., Prado, C. y Gática, C.** (2017). Caminos paralelos Incaicos en Mapocho Norte, Chile. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 22(1), 151-162.
- Uribe, M. y Sánchez, R.** (2016). Los incas en Chile. Aportes de la arqueología chilena en la historia del Tawantinsuyu (ca. 1400 a 1526 años d.C.). En *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta Los Incas (pp.529-571)*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Vitry, C.** (2008). Los espacios rituales en las montañas donde los incas practicaron sacrificios humanos. En: C. Gonçalves, R. Oliveira & A. C. Torres (Eds.). *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos* (pp. 47-65). Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes.
- Vivar, J. [1558].** (1979). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Berlín: Edición de Leopoldo Sáez Godoy.





# **NARRATIVAS DEL PODER EN LA 'CONQUISTA': PASADO Y PRESENTE**

**Laura Velásquez**

Antropóloga, Esp. Gestión Cultural  
Estudiante de la maestría en antropología de la Universidad Nacional de Colombia,  
línea de arqueología y bioantropología.

*[lavelasquezgo@unal.edu.co](mailto:lavelasquezgo@unal.edu.co)*

**Rafael Robles**

Antropólogo, M.A. Museología y Gestión del Patrimonio.  
Estudiante del doctorado en antropología de la Universidad Nacional de Colombia,  
línea de arqueología y bioantropología.

*[raroblesc@unal.edu.co](mailto:raroblesc@unal.edu.co)*





**PALABRAS CLAVE:**

*Poder*

*Encuentro entre mundos*

*Conquista*

*Experiencia humana*

*Agencia*

## **RESUMEN**

La actitud revisionista asumida por las Ciencias en las últimas décadas ha permitido problematizar las nociones a través de las cuales se genera conocimiento. Esta postura crítica implica entender que el ejercicio teórico se encuentra anclado a conceptos construidos socialmente. Así como los conceptos, las interpretaciones sobre el pasado son producto de procesos históricos y sociales particulares que se deben analizar porque generan narrativas que son operativas en el ejercicio político del presente. En ese sentido, este ensayo se encarga de revisar las narrativas sobre la Conquista de América, donde prima una noción de poder que simplifica los escenarios y posibilidades de interacción entre grupos humanos. De esta manera, se expone en qué consiste esta noción de poder y la visión que se asume de la relación entre europeos e indígenas para diversificar nuestra lectura del pasado.





un grupo sobre otro se dio de forma unidireccional, deja fuera de la discusión un universo de posibilidades. En ese sentido, consideramos que la palabra 'Conquista' enarboló un relato de los 'vencedores' que está presente en discusiones cotidianas. Sin embargo, vale la pena preguntarnos si la noción de poder que subyace a esta denominación es suficientemente útil para comprender las relaciones que se dieron entre diversos grupos sociales e individuos en el encuentro entre mundos.

Este sesgo puede verse incluso en la academia. Reconocidos autores como Miguel León-Portilla, relatan historias épicas sobre la Conquista. En su obra, denominada *La visión de los vencidos* (2007), busca dar valor a la perspectiva indígena de los hechos que tuvieron lugar en el siglo XVI a partir del análisis de códices centroamericanos como el Códice Florentino de Bernardino de Sahagún (1499-1590). Sin embargo, desde el título de su libro, su planteamiento da por sentado que existieron 'vencidos' y, por ende, 'vencedores'. Es importante resaltar que su libro es, en la actualidad, fundamental en los procesos de construcción identitaria en México. De allí, emana la contundencia y las repercusiones de sus postulados en la reconstrucción del pasado mexicano, en donde prima una visión de lo 'indígena' cargada de nostalgia. Por ello, creemos acertado develar los mecanismos a través de los cuales, en el contexto colombiano, se reproducen interpretaciones hegemónicas y subalternas del ejercicio del poder entre ambos grupos sociales. Así, introducimos los diferentes conceptos de poder de Eric Wolf (1990), porque pensamos que son valiosos para comprender la diversidad de los escenarios de relación entre indígenas y peninsulares.

## DIVERSAS EXPRESIONES DEL PODER

Para Wolf, un abordaje al problema del poder desde la antropología debe propender por reactivar el ejercicio teórico disciplinar previo de cara a nuevos cuestionamientos (Wolf, 1990). En términos de John Gledhill, la riqueza de su trabajo reside en la forma en que conjuga la investigación histórica y etnográfica para dar cuenta de los procesos que moldean las relaciones políticas y sociales entre grupos humanos en un entorno global (Gledhill, 2005). Uno de los grandes aportes de Wolf (1990) consiste en la definición de diversos tipos de poder: poder individual, poder de imposición, poder táctico u organizacional y poder estructural. Estas formas de categorizar el poder nos permiten ampliar el espectro "la habilidad de una persona de imponer su voluntad sobre otra persona" de la interpretación de las relaciones sociales que germinaron entre indígenas y europeos durante el siglo XVI.

El poder individual es definido como atributo o capacidad de la persona. En palabras de Wolf "the basic Nietzschean idea of power"<sup>2</sup> (Wolf, 1990, p. 586). Por otro lado, el poder de imposición es el tipo de poder anteriormente definido que consiste en la dominación de un individuo o grupo sobre otro. En tercer lugar, el poder táctico u operacional es aquel que determina los parámetros mediante los cuales un actor o conjunto de actores controlan el campo de acción de otros (Wolf, 1990). Por último, según Wolf, el poder estructural "shapes the social field of action so as to render some kinds of behavior possible"<sup>3</sup> (Wolf, 1990, p. 587). Esta definición tiene antecedentes teóricos en Karl Marx y Michel Foucault



2. "la idea básica de poder nietzscheano"

3. "modela el campo de acción social para hacer posibles algunos tipos de comportamiento"

(Wolf, 1990, p. 586) y consiste en un tipo de poder que organiza y determina los campos de la acción individual y colectiva en un contexto particular. De acuerdo con lo anterior, el poder estructural posibilita o restringe escenarios de interacción: se trata de la dimensión cultural del poder.

Integrar esta versatilidad de formas del poder, nos permite visibilizar una potencial variabilidad de la acción, tanto de actores indígenas como de actores españoles. Sin embargo, es primario aclarar que, en este contexto particular, el ejercicio de la acción estuvo condicionado por aspectos “estructurantes” (Giddens, 1995), resultado del encuentro entre visiones del mundo cualitativamente diferentes. Al igual que el imaginario del Medioevo europeo se vio franqueado por todo el universo de sentido que los peninsulares hallaron en el ‘nuevo’ continente, la puesta en marcha de estrategias de dominio modificó las formas de organización política de grupos indígenas.

## DISPUTAS, NEGOCIACIÓN Y RESISTENCIA

Además de la sujeción de las poblaciones indígenas a través de la fuerza, de lo cual no hay duda alguna, existen numerosos ejemplos históricos y arqueológicos que evidencian escenarios de disputa, negociación y resistencia.

Uno de ellos surge de las narraciones del Cronista de Indias Fray Pedro Simón (1891) de los intentos de ‘pacificación’ de los muzos en el actual occidente de Boyacá. Según Simón, Pedro de Ursúa ingresó en 1551 hasta la actual Pauna con 125 españoles y 500 indígenas muisca (Simón, 1891), quienes se aliaron con las huestes españolas para retomar el control territorial sobre una gran extensión de áreas destinadas al cultivo de maíz y algodón que este grupo caribe les había arrebatado (Simón,

1891). Este tipo de alianza fue posible debido a los conflictos previos entre grupos muzos y grupos muisca, pero también, estuvo alimentada por el afán de obtención de esmeraldas, referidas por el capitán Diego Martínez en 1544 (Simón, 1891).

Este ejemplo nos permite entender cómo la existencia de una base de relaciones conflictivas intergrupales promovió la negociación para alcanzar fines comunes, de tipo individual en el caso de Pedro de Ursúa, y de tipo colectivo en el caso de los grupos muisca de la región. En este sentido, para comprender los procesos de toma de decisión, debemos entender a los actores sociales, no solamente como individuos o grupos de individuos, sino como “unidades operativas” en términos de Richard Adams (como cita Wolf, 1990, p. 586), que condicionan la acción de otras “unidades operativas”.

Otro ejemplo prototípico es el de la historia de Don Diego de Torres y Moyachoque, el Cacique de Turmequé. Diego de Torres fue hijo natural de Juan de Torres, conquistador, y Catalina Moyachoque, hermana del Cacique de Turmequé. En 1574, años después de la muerte de su tío, instauró una queja al encomendero del área de la actual Turmequé: Pedro de Torres, su hermano e hijo legítimo de Juan de Torres. Mediante esta querrela tuvo por objetivo reclamar a las autoridades sobre los excesivos tributos y maltratos que imponían a la población. No obstante, la negativa de las autoridades españolas, encabezada por su hermano español, fue irrevocable y le costó el cacicazgo que le correspondía por su linaje materno. Esta violación a la normativa indígena que reglaba la herencia del poder cacical, lo motivó para embarcarse, en 1575, a un encuentro con el rey Felipe II y el Consejo de Indias (Gamboa, 2012). En la audiencia que le fue concedida logró el envío de un visitador a la Real Audiencia de Santafé para que le fuera restituido su



poder. Sin embargo, los funcionarios de la Corona de la Nueva Granada les acusaron a ambos de traición y Diego de Torres tuvo que huir a España, en donde murió en 1590 (Gamboa, 2012).

El caso del Cacique de Turmequé, ampliamente documentado, nos permite observar una estrategia indígena que apeló a la existencia de estructuras sociopolíticas y de parentesco que fueron consideradas legítimas por la autoridad imperial central, y la existencia paralela estructuras de poder de facto que privilegiaron una interpretación de la norma para beneficio propio, en el caso de Pedro de Torres. La forma en que se orientó la acción individual de Diego de Torres obedeció a la observancia de ambos sistemas normativos, y al uso de estructuras aparentemente opuestas para acceder a beneficios considerados justos. La coexistencia de varios sistemas de organización sociopolítica, efectivamente, complejiza la mirada sobre las relaciones entre indígenas y europeos.

Esta historia, configura uno de los precedentes más visibles de agencia indígena. Para Henrietta Moore, el concepto de agencia no debe confundirse con la simple acción (Moore, 2000). Los agentes, según la autora, no son entidades abstractas excesivamente creativas o hiperactivas (Moore, 2000). De allí deriva que el caso de Diego de Torres debe ser entendido, no como un simple acto de desacato a la autoridad, sino como el ejercicio de capacidades y competencias con base en campos que posibilitaron la acción, que abrieron y cerraron escenarios de interacción definidos por el poder estructural.

Por otro lado, un ejemplo arqueológico de la versatilidad de respuestas ante las diversas formas confrontación española es la investigación de Tatiana Ome en el ámbito de la arqueología histórica de la ciudad de Bogotá. Su trabajo consistió en el análisis de vestigios de cultura material en solares

de algunas casas coloniales tempranas del centro del distrito capital. Junto con la evidencia de fragmentos cerámicos del tipo Guatavita Desgrasante Tiestos, Ome (2006) halló indicios de modificaciones en la función ritual de algunos objetos de alfarería. El material recuperado presentó una marcada continuidad con patrones estilísticos del periodo prehispánico, pero fue encontrado asociado a contextos de uso cotidiano. La evidencia empírica motivó una interpretación de la permanencia del tipo Guatavita Desgrasante Tiestos hasta el siglo XVII como un tipo de resistencia no violenta de familias indígenas en contextos de urbanización incipiente (Ome, 2006). Este caso también tiene un paralelo en los talleres de arte temprano en las primeras fundaciones el siglo XVI como Tunja y Santafé, en los cuales la mano de obra indígena dejó una impronta estética que reproducía cánones estilísticos previos al Contacto y que perduró en los talleres artísticos y artesanales neogranadinos (Arbeláez y Gil Tovar, 1968; Fajardo de Rueda, 1999).

Estas versiones del poder, ambivalentes entre lo macro y lo micro, nos ayudan a comunicar la complejidad de los escenarios de interacción que germinaron en el norte de Suramérica durante el siglo XVI. Las redes de relación intergrupal estuvieron caracterizadas por continuidades y discontinuidades, por fronteras difusas entre las unidades, las facciones y los actores sociales.

Las situaciones expuestas a manera de evidencia vuelven indisociables los conceptos de estructura y agencia como lo explica Moore (2000). Consideramos que, a partir de un análisis dialógico entre ambas categorías, es posible encadenar narrativas históricas junto con evidencias empíricas. Sin embargo, a pesar de la existencia de una gran variedad de investigaciones que se preguntan por las relaciones de poder entre indígenas y europeos durante el Contacto, en

nuestro contexto aún prevalece una narrativa preponderante que reproduce una interpretación simplista de esta diversidad de campos de acción.

## INTERPRETACIONES DEL PODER INDÍGENA EN EL CONTEXTO COLOMBIANO.

Para el caso colombiano, la ‘visión de los vencidos’, es la visión que se reproduce en los libros de texto escolar y en las instituciones educativas en general. De la misma forma, las narrativas que se construyeron desde las instituciones museales privilegiaron, en el transcurso de los siglos XIX y XX, la irrevocable sujeción de los pueblos indígenas al poder de una nueva institucionalidad, el Estado-Nación. Si bien el objetivo de este ensayo no consiste en describir la genealogía de los discursos sobre lo indígena desde el siglo XVI hasta el XX, podemos abordar brevemente en qué consiste esta lectura hegemónica en el presente.

El relato institucional más evidente y el que más perduró en el imaginario colectivo hasta nuestros días, está representado en la constitución política de 1886 del periodo denominado ‘La Regeneración’. Este documento sobrepone un ideal de Nación que cristalizó la empresa ‘civilizatoria’ que inició en el siglo XVI. En los 1500 el sometimiento de grupos indígenas se materializó, en la práctica, con las instauraciones de la mita y la encomienda acompañadas por el proyecto de evangelización de múltiples órdenes religiosas. Esta impronta imperial construyó un tipo de discurso en el que primó una imagen de ‘lo indígena’ como el conjunto de atributos de una sociedad ‘degenerada’, ‘idólatra’, ‘salvaje’ e ‘inferior’.

Con algunas excepciones, como la propuesta ilustrada de Antonio Nariño y las políticas de resguardo producto de las Reformas Borbónicas, lo ‘indígena’ fue entendido como el

obstáculo para el progreso desde 1829. El resultado de las guerras de independencia consistió en forjar un discurso que enalteció al criollo y al mestizo, relegando el papel de los pueblos indígenas a un segundo plano. Lo anterior puede ser analizado de cara a la producción numismática de esas décadas. Sin embargo, el punto central de esta parte de nuestra argumentación consiste en que, a partir de la nueva configuración sociopolítica del Estado-Nación, se generó un ideal generalizado que se restringió a las limitaciones del término ‘Conquista’ y que se institucionalizó en la carta política de 1886. Las disposiciones jurídicas de esta constitución buscaron unificar la sociedad bajo valores comunes religiosos, idiomáticos y morales. En esta carta se declaró la religión católica como la religión de la nación y el español como lengua oficial, acompañada por una política de ‘blanqueamiento racial’. Podríamos decir que, en este punto, para el derecho colombiano, los grupos indígenas estaban, en efecto, abatidos, y esta afirmación se vuelve normativa a lo largo del siglo XX. Lo anterior se evidencia en el hecho de que, durante un tiempo prolongado, no fue prioritario definir o hacer del indígena un sujeto de derechos, sino orientar la política estatal a su ‘reducción’ como en los siglos precedentes (Correa, 2008).

Solo hasta la década de los sesentas, los movimientos indígenas y sus reivindicaciones territoriales, desde el Quintín Lame hasta el Consejo Regional Indígena del Cauca, pusieron sobre la mesa las necesidades de reconocimiento indígena. En el ámbito académico, la consolidación de la corriente indigenista en las artes (con exponentes prominentes como Rómulo Rozo, Luis Alberto Acuña, Pedro Nel Gómez y, en general, el Grupo Bachué) y en las humanidades (representado por Ezequiel Uriceochea, Jorge Isaacs, Liborio Zerda, entre otros), sentó las bases de un proyecto de reconstrucción identitaria de los estados lati-

noamericanos con base en la permanencia de prácticas culturales de pueblos autóctonos y en la cultura popular. Sin embargo, hasta finales de los ochentas se definió por primera vez ‘indígena’ en la legislación. Estas primeras definiciones se fundaron en diferencias primordialmente económicas ya que su objetivo era la ‘integración’ de estos grupos a la “sociedad nacional” (Correa, 2008, p. 12). En estas décadas, la acción estatal estuvo encaminada a disolver las diferencias étnicas de estos grupos para que asimilaran los valores de la ‘sociedad mayoritaria’ (Correa, 2008, p. 2).

La carta política de 1991, resultado de un álgido momento político, intentó vincular los relatos subalternos de grupos indígenas en la edificación de una política nacional. El reconocimiento de la diversidad cultural y étnica permitió consagrar el derecho a la autodeterminación como colectividades. La necesidad de hablar de pluralidad posibilitó la incorporación de términos como ‘pluralismo’ y ‘multiculturalidad’. Así, este documento introdujo las demandas de reconocimiento de una diversidad cultural que siempre existió. Sin embargo, a pesar del reconocimiento político de la diversidad cultural que trajo consigo la década de los noventas, las disposiciones jurídicas no fueron del todo adecuadas y, además, no lograron materializarse en realidades. En palabras de François Correa: “Los conceptos a través de los cuales el Estado se refiere a estas poblaciones constituyen, pues, categorías homogeneizadoras, que no solo invisibilizan su diversidad sociocultural, sino que encubren las asimétricas condiciones a las que se hallan sometidas en la sociedad nacional.” (Correa, 2008, p. 13).

Este encubrimiento es la reinterpretación de una visión que anula posibilidades de acción indígena. En efecto, los procesos de re-etnización de pueblos altamente diezmados por el avance español y por

las políticas republicanas, son ejemplo de interpretaciones subalternas en donde los indígenas, como actores sociales legítimos, exigen su derecho a seguir existiendo con autonomía. El problema reside en que esos relatos subalternos no han sido legitimados por la institucionalidad, y la política estatal parece actualizar una postura ‘paternalista’ que empezó a gestarse en el siglo XVI. En ese sentido, la interpretación hegemónica del poder entre indígenas y europeos se reproduce en la interpretación institucional del poder entre indígenas y ‘sociedad nacional’ en el presente. Esta situación deriva de la permanencia de un relato unívoco que no permite otros escenarios de interacción política entre actores sociales, porque no son entendidos como actores competentes. Por el contrario, se subestiman sus capacidades de acción y se restringen los campos de toma de decisión con base en asimetrías de tipo estructural.

El escenario de imposibilidades que da como consecuencia esta simplificación, se encuentra sustentado en supuestos de la reconstrucción histórica (Connerton, 1989) que han sido naturalizados. La forma como se construyen estas narrativas y las disposiciones legales tienen consecuencias prácticas en la vida de las sociedades. Por esto sustentamos que en la actualidad existe una utilidad política y científica de diversificar los relatos y de incluir la capacidad de agencia en contextos de poblaciones indígenas contemporáneas y en las investigaciones históricas. Al respecto, es fundamental que nos preguntemos por los sesgos que han existido en la investigación disciplinar de las últimas décadas.

Es claro que muchos trabajos académicos han puesto su atención en desestructurar conceptos anclados en el lenguaje académico y preconceptos que se dan por sentados. Muchos otros han dado un gran valor al esfuerzo de entender la comple-

alidad de las relaciones sociales en el pasado y en el presente. A nuestro juicio la simplificación que caracteriza la forma muy general y hegemónica en que son comprendidas las interacciones en torno a lo indígena, se debe a particularidades de los procesos de construcción de los estados nacionales en América Latina.

Sumado a esto, creemos que existe un problema fundamental de falta de comunicación de los entornos académicos con la sociedad, probablemente porque no comprendemos el impacto que las investigaciones científicas pueden tener en la construcción de un proyecto político común. Este proyecto no consiste, de ninguna manera, en negar el expolio, el etnocidio, la opresión y la marginalización de la cual han sido blanco los grupos indígenas en el contexto nacional y continental. Por lo contrario, sostenemos que es indispensable entender la complejidad de relatos sobre el pasado y enfrentarlos en el ejercicio político con la participación de quienes dedican su vida a investigar esa complejidad. Por ello es relevante que nos preguntemos por el papel social de las ciencias, de las instituciones educativas, de los monumentos, de los museos y en general de las narrativas para proponer espacios de intercambio multidireccional.

## REFLEXIONES FINALES

Sostenemos que existe en el presente una interpretación hegemónica de las relaciones de poder que se establecieron entre indígenas y europeos en durante el Contacto. Esta interpretación implica una relación no recíproca en donde los europeos sometieron a los indígenas. La anterior visión simplifica la complejidad de los escenarios de interacción y los campos que posibilitaron y restringieron la acción indígena. Por ejemplo, la denominación ‘Conquista’ reproduce, en términos lingüísticos, la

sujeción absoluta de los grupos indígenas asentados en el continente americano en el siglo XVI. Sin embargo, al igual que la construcción histórica, este tipo de narrativa obedece a una construcción social que se afianzó en los procesos de consolidación nacional de los siglos XVIII y XIX.



Para entender la diversidad de estrategias y ejercicios de la acción indígena en el periodo del Contacto, consideramos útil emplear los diversos conceptos de poder definidos por Eric Wolf (1990). De esta manera, logramos develar acciones de disputa, negociación y resistencia indígena en casos particulares, las cuales son posibles a partir de la existencia de disposiciones estructurales que abrieron y cerraron campos de interacción. En estos casos de estudio, pudimos evidenciar ejemplos de agencia indígena en los términos que plantea Henrietta Moore (2000). No obstante, en el contexto colombiano actual, prevalece una versión de ‘lo indígena’ que reproduce e institucionaliza una idea de dominación central en el desarrollo legislativo del siglo XX.

La constitución de 1991 logra el reconocimiento indígena, pero en sus disposiciones predomina una postura paternalista que trae a nuestros días una idea institucionalizada de las relaciones entre las comunidades indígenas y la “sociedad nacional” no muy diferente de la narrativa que del siglo XVI. Esta continuidad desconoce los relatos subalternos sobre el poder indígena e impide la materialización de acciones de verdadera autodeterminación. La narrativa hecha norma tiene repercusiones en la vida social del conjunto de actores que protagonizan la lucha política y, además, condicionan su actividad. En ese sentido, afirmamos que existe una utilidad política y científica en diversificar los relatos de la historia y de incluir la posibilidad de agencia en poblaciones indígenas pasadas y presentes.



# BIBLIOGRAFÍA

- Arbeláez, C. y Gil, F.** (1968). *El arte Colonial en Colombia*. Bogotá: Ediciones Sol y Luna.
- Connerton, P.** (1989). *How Societies Remember. Themes in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Correa, F.** (2008). Desencializando lo indígena. Ponencia a la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán. En: *Naciones Indígenas en los Estados Contemporáneos* (segundo semestre de 2008). Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Fajardo de Rueda, M.** (1999). El arte colonial neogranadino a la luz del estudio iconográfico e iconológico. En: *Ensayos: Historia y Teoría del Arte* (pp. 307-310). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fernández de Oviedo, G.** (1851). *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid: La Real Academia de la Historia.
- Gamboa, J.** (2012). El levantamiento del Cacique Turmequé. *Revista Credencial Banco de la República, Edición 269*, Recuperado de: <https://www.banrep-cultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-269/el-levantamiento-del-cacique-de-turmeque>
- Giddens, A.** (1995). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gledhill, J.** (2005). Some histories are more possible than others, structural power, big pictures, and the goal of explanation in the anthropology of Eric Wolf. *Critique of Anthropology*, 25(1), 37-57.
- León-Portilla, M. I.** (2007). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México.
- Moore, H.** (2000). Ethics and ontology: Why Agents and agency matter. En: *Agency in Archaeology* (pp. 259-263). New York: Dobres y Robb editores.
- Ome, T.** (2006). *De la ritualidad a la domesticidad en la cultura material: un análisis de los contextos significativos del tipo cerámico guatavita desgrasante tiestos entre los periodos prehispánico, colonial y republicano (Santa Fe y Bogotá)*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Simón, F. P.** (1891). *Noticias históricas de las conquistas de tierra firme en las Indias Occidentales*. Parte II-III. Bogotá: Casa editorial Medardo Rivas.
- Wolf, E.** (1990). Distinguished lecture: Facing power-old insights, new questions. *American Anthropologist*, 92(3), 586-596.



# EL HORIZONTE TARDÍO EN PAXAMARCA, UN COMPLEJO ARQUEOLÓGICO CON ARQUITECTURA INCA EN LA CUENCA DEL MARAÑÓN (DISTRITO DE PISUQUIA, LUYA- AMAZONAS)

**Anthony Villar**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

*anlex1234@gmail.com*

**Jeff Contreras**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Pontífice Universidad Católica del Perú.

*jeff.contreras@pucp.edu.pe*

**Manuel Rojas**

Universidad Toribio Rodríguez de Mendoza.

*rojastuesta0512@gmail.com*



**PALABRAS CLAVE:**

*Paxamarca*  
*Hegemonía inca*  
*Arquitectura inca.*

## **RESUMEN**

El complejo de Paxamarca presenta un alto potencial para el estudio de la hegemonía inca en el nororiente peruano y la cuenca del Marañón en su curso inferior. En el presente trabajo vertimos algunas apreciaciones sobre el impacto inca en Paxamarca, identificando edificios de típico estilo inca como *kallankas*, *kanchas* y otras estructuras que forman parte de la denominada arquitectura de poder, expresando además la posible importancia del complejo en el control y la organización del territorio durante su anexión al Tahuantinsuyo.

## INTRODUCCIÓN

El interés sobre los estudios referentes al Horizonte Tardío en el territorio del actual departamento de Amazonas ha constituido un tema de interés desde 1877, cuando el viajero alemán Ernst Von Middendorf visitó la zona en busca de evidencias incaicas, sobre todo de arquitectura con mampostería fina en almohadillado, quien aún sin hallar este tipo de albañilería, observó en Pomacocha, cerca de Leimebamba (provincia de Chachapoyas), una serie de estructuras arquitectónicas rectangulares distribuidas alrededor de una plaza cuadrada abierta lo que “consideró como un puesto militar Inca” (Middendorf, 1895 citado en Schjellerup, 2005, p. 192).

Por su parte Julio C. Tello, durante la expedición arqueológica al Marañón, en 1937, visitó el sitio de Cochabamba, consideró un nexo entre Huánuco Viejo (Huanuco Pampa) y Tomebamba debido a la presencia de construcciones megalíticas muy similares a otras en el Cuzco (Tello, 1956). Además, consideró que la construcción de este sitio se realizó durante la hegemonía inca, ya que, para este investigador, habría sido Huayna Cápac quien “subyugó a sus habitantes, dirigiéndose posteriormente a Leymebamba, Chillchos, Jalca y Kuelap” (Tello, 2004, p. 70).

Actualmente, contamos con las investigaciones de Inge Schjellerup (2005; 2013; 2017; 2018), quien continúa realizando los trabajos de mayor envergadura sobre el tema, estudiando así al centro administrativo inca de Cochabamba y otras instala-

ciones pertenecientes al Tahuantinsuyo en esta zona del Perú, como los sitios Tampu las lagunas, Tampu de Calla - Calla, Tampu Tajopampa, Tampu Atuén, Tampu Alcaparrosa, Tampu Incensio, Posic, Inca Llacta.

Contando además con las contribuciones de Peter Lerche (1995: 65), quien nos menciona la existencia de arquitectura con mampostería fina inca en territorio Chilcho en el sitio de Puca Huaca, conocido también como Inca Llacta, donde se observan kallankas, kanchas y una fuente o baño inca (Muskutt 2013; Schjellerup 2017; Schjellerup 2018).

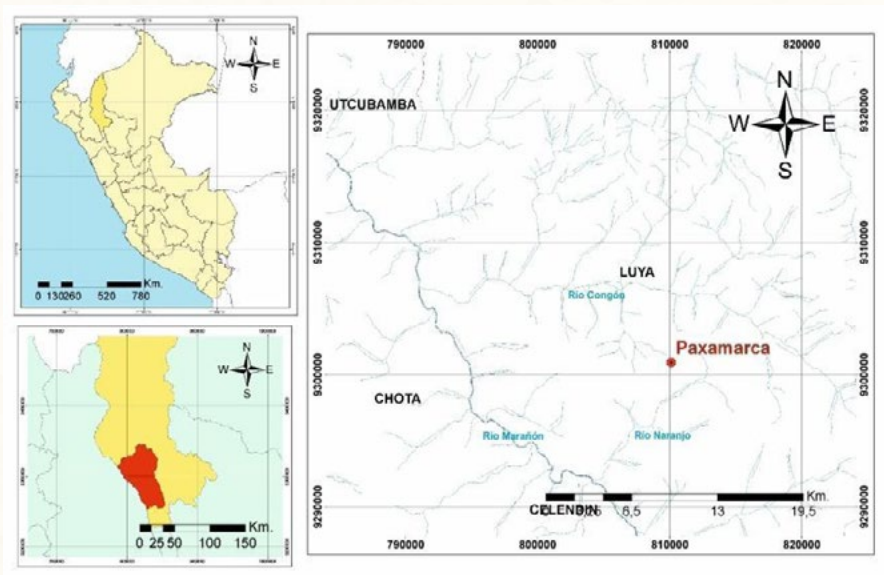
Así como los aportes de Arturo Ruiz, quien comprobó la presencia del Tahuantinsuyo en el complejo arqueológico de Leimebamba a través de evidencias arqueológicas, ya que halló fragmentos de aríbalos y una estructura que según su descripción correspondería a una *kallanka* (Ruiz, 1985), identificando además patrones arquitectónicos de estilo inca en Purumllacta de Cheto, provincia de Chachapoyas (Ruiz, 2004). Sumándose, recientemente, las investigaciones de James Crandall (2017) en Purum Llacta de Soloco, sobre los cambios arquitectónicos producidos bajo el dominio inca y español.

Es así como en el presente trabajo plasamos algunas apreciaciones con base en datos recogidos en campo, refiriéndonos principalmente a la arquitectura de estilo inca en el asentamiento de Paxamarca, en la provincia de Luya (Amazonas), cuya ubicación en el área y organización planimétrica evidenciarían la importancia del sitio para el Tahuantinsuyo.

## UBICACIÓN GEOGRÁFICA

El complejo arqueológico de Paxamarca se ubica políticamente en territorio de la comunidad de Tulic, anexo del distrito de Pisuquia en la provincia de Luya, departamento de Amazonas (Figura 1). Emplazado en un área montañosa, caracterizada por la presencia de abundante floresta tropical, a la margen derecha del río Naranjo e izquierda del Congón, ambos afluentes

del río Marañón, por su margen derecha. Este se emplaza en las coordenadas UTM, según el sistema WGS84, 17M 0810113 E y 9300917 N, a una altura aproximada de 2572 m.s.n.m. (punto tomado en la plaza del sector Paxamarca).



**Figura 1.** Mapa de ubicación del Complejo arqueológico de Paxamarca, en la provincia de Luya, Amazonas-Perú.

**Fuente:** Elaboración de los atures con ArcGis 10.5, 2018.

## ANTECEDENTES DE INVESTIGACIÓN

Las primeras referencias del sitio arqueológico de Paxamarca se encuentran en textos poco difundidos, escritos por Juan Bustamante (1984) y Morgan Davis (1988) el primer autor diferencia dos sectores correspondientes a edificios de estilo inca en la parte baja y locales en la parte alta, también informa sobre un documento escrito por el sacerdote alemán Alfredo Palmer Fluquer en 1827 donde se hace mención a Paxamarca como un punto por donde transitaban cajamarquinos en tiempos incaicos<sup>1</sup>.

Davis (1988) es quien visitó el sitio en compañía de Juan Bustamante, este lugar es considerado como un gran centro urbano y ceremonial de aproximadamente 20 hectáreas (200 000 m<sup>2</sup>), con amplios edificios de planta circular y numerosas estructuras rectangulares, con características que demostrarían la dominación inca en el sitio, el cual junto a los sitios de Tualón y Chicles formarían un solo complejo.

Posteriormente, Peter Lerche (1996) menciona la existencia de una plaza y edificios ortogonales como indicadores de la presencia imperial inca y su conexión con otros asentamientos que asimismo presentaron edificios de estilo inca, los cuales también fueron mencionados por Davis (1988), en la ruta hacia Shubet, un pico alto que contaría con un *ushnu* (Lerche, 1995), arquitectura volumétrica de estilo inca ligada a ceremonias y ritos de libación.

Fue Manuel Rojas (2017), en el XXV Congreso Nacional de Estudiantes de Arqueología, quien consideró la posible función del sitio como un centro administrativo inca, lo que haría parte de una ruta de tránsito que

conectaba a sitios importantes del territorio amazense, como Kuélap, con el área de Cajamarca, cruzando el río Marañón.

Notamos así el potencial de estudiar el complejo arqueológico de Paxamarca, por lo cual decidimos escribir el presente artículo a modo de introducción a los futuros trabajos que nos propusimos a realizar sobre el complejo y el área en el que se encuentra inscrito. Presentamos algunos planos del complejo con el fin de aproximarnos a su caracterización durante el Horizonte Tardío, donde reconocimos la existencia de edificios de neto estilo inca (*kancha*, *kallanka*, *ushnu*, etc.) tomando en cuenta que la ortogonalidad en Amazonas fue expresada en periodos posteriores y también caracterizaba a la planimetría europea.

## EL COMPLEJO DE PAXAMARCA

Como mencionamos anteriormente, el sitio se halla emplazado en un área montañosa, a una altitud promedio de 2572 m.s.n.m. Donde se observan construcciones de planta circular y ortogonal, lo que corresponde a edificios de estilo local e inca respectivamente, cuyas paredes fueron construidas con piedras lajas de composición pizarrosa unidas con argamasa, logrando así la solidez que caracteriza a esta arquitectura y las cuales posiblemente habrían sido enlucidas, aun cuando no hallamos evidencias de esto último.

Paxamarca parece haber sido un complejo arqueológico compuesto por los sitios de Paxamarca, Tualón y Chicles; ya que estos tres asentamientos constituían una gran área urbana comparable al tamaño de Kuélap (Davis, 1988). A continuación, describiremos brevemente los asentamientos de Paxamarca y Tualón, ya que hasta el momento no tuvimos la oportunidad de visitar el tercer sitio mencionado.

1. Consultado en Bustamante, J. (1984). Paxamarca, cultura Chachapoyas. Documento Inédito (Manuscrito).

## PAXAMARCA

Constituye un asentamiento inca local que en la parte más llana del área cuenta con una gran plaza de forma trapezoidal de aproximadamente 7500 m<sup>2</sup>, la cual está definida por un gran muro de contención (hacia el norte) y edificios ortogonales de claro estilo inca (Figura 2 y 3). En este lugar, se encuentra hacia el oeste de la plaza un edificio de 18.30 por 9.50 metros, orientado de oeste a este y dividido en dos espacios por una pared paralela a las dos externas (Figura 4), cada uno de éstos cuenta con un vano de acceso trapezoidal, alineados entre sí.

Estructuras de doble habitación como la descrita, fueron registradas en sitios de Amazonas como Peña Calata (Schjellerup, 2005) y Kuélap (Narváez, 1988); así como en Yantuma, en la sierra de Piura (Astuhamán, 2008). La estructura doble de Paxamarca presenta un espacio en el exterior de la pared este, al lado derecho (según el observador) del vano de acceso, se trata de una piedra laja colocada horizontalmente con un orificio de 3 cm de diámetro elaborado perpendicularmente al soporte, el cual habría cumplido la misma función de las abrazaderas horizontales en las portadas del complejo Norte de Cochabamba (Schjellerup, 2005), elementos que permitieron asegurar las puertas mediante cuerdas (Gasparini y Margolies, 1977, p. 331; Kendall, 1976), observadas también en las portadas del complejo Norte de Cochabamba (Schjellerup 2005). Cabe resaltar que el lado izquierdo del vano también habría poseído un elemento similar del cual solo queda una cavidad.

Hacia el lado noroeste del edificio descrito, se ubica una estructura rectangular de 4.80 por 3.45 metros con un vano de acceso hacia su lado oeste en sus paredes se pudieron identificar cuatro hornacinas trapezoidales, con un promedio de 0.50

m de ancho, 0.58 m de altura y 0.40 m de profundidad, dos de estas se encuentran al lado este, mientras que las sobrantes se ubican una al lado norte y la otra al sur.

Por otra parte, hacia el sureste de la estructura doble se encuentra un edificio rectangular de 8.50 por 3.90 metros, orientado de oeste a este con uno de sus lados abiertos hacia el norte. Según Luis Valcárcel (citado por Gasparini y Margolies, 1977) este tipo de edificio sería llamado *masma*, el cual se relaciona en su mayoría a zonas cálidas y pudo corresponder a un espacio para la realización de trabajos diurnos. Por sus dimensiones alargadas, este edificio habría contado con un pilar en el medio de la fachada para servir de apoyo a la larga viga de madera que soportaría el peso del techo, como lo indican Gasparini y Margolies (1977) para este tipo de estructuras.

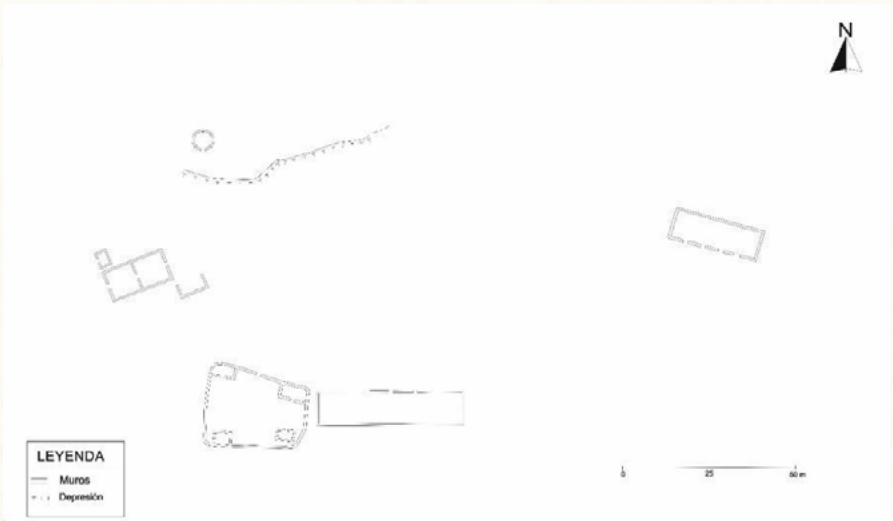
Al sur de la plaza se ubica una *kancha* compuesta por un muro perimétrico de planta cuadrangular con las esquinas redondeadas, con un vano de acceso dispuesto hacia la plaza. Dicha *kancha* se compone por cuatro recintos internos con los vanos de acceso hacia un patio interno, de los cuales dos se encuentran en las esquinas noreste y sureste de la edificación, mientras que de los dos restantes uno se encuentra adosado al lado sur del muro perimétrico y el otro se encuentra próximo y sin contacto directo al lado sureste. Cabe resaltar que la pared del muro perimétrico es más ancha que las de los recintos.

Inmediatamente, al este de la *kancha*, se ubica una *kallanka* de 42.10 por 9.90 metros orientada de este a oeste. Pese a que gran parte de los muros de dicha *kallanka* se hallan caídos y la maleza no permitía observar con claridad los detalles, se observaron tres vanos de acceso y se intuyeron otros dos, todos ubicados en el paramento norte y orientados hacia la plaza.



**Figura 2.** Fotografía del sector incaico compuesto por la plaza y las estructuras ortogonales, tomada desde el aire con el uso de dron.

**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.



**Figura 3.** Plano aproximado del sector inca de Paxamarca compuesto por la plaza, kancha, kallankas y otros edificios ortogonales.

**Fuente:** Elaboración de los atures con CorelDraw x7, 2018.





**Figura 4.** Vano de acceso este de la estructura de doble habitación, el cual a pesar de hallarse deteriorado aun muestra indicios de su forma trapezoidal.

**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.



**Figura 5.** Kallanka ubicada al este de la plaza, nótese los vanos trapezoidales.

**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.

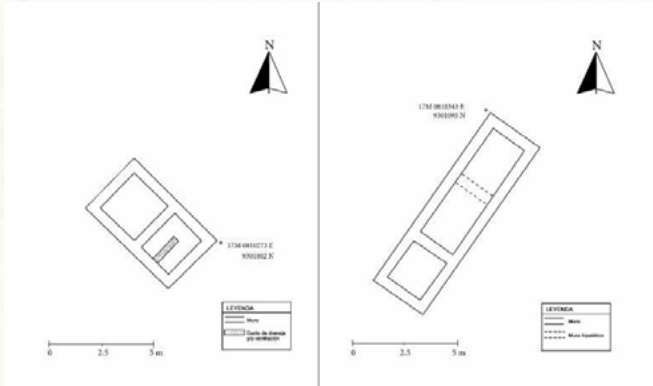


**Figura 6.** Hornacinas trapezoidales en el interior de la Kallanka, ubicada al este de la plaza.  
**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.

Asimismo, al este de la plaza se ubica otra *kallanka* (Figura 5) de dimensiones menores, 26.10 por 8.60 metros, orientada de noroeste a sureste. Esta *kallanka* cuenta con cuatro vanos de acceso trapezoidales en su lado sur, los cuales contaban con casi 2 metros de altura y 1.44 metros de ancho en la base. En el interior de este edificio, aún se observan dos hornacinas trapezoidales (Figura 6) en su lado norte, con un promedio de 0.50 m de ancho en la base, 0.60 m de altura y 0.55 m de profundidad; con base en algunos cálculos determinamos que este lado de la *kallanka* se construyó el soporte de un total de ocho hornacinas.



**Figura 7.** Una de las edificaciones circulares con basamento y cornisas de Paxamarca.  
**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.



**Figura 8.** Planos referentes a dos colcas de estilo inca ubicadas en Paxamarca.

**Fuente:** Elaboración de los atures con CorelDraw x7, 2018.

Como se mencionó anteriormente, al lado norte de la plaza se ubica el muro de contención sobre el cual se observaron edificaciones de planta circular con un promedio de 7 metros de diámetro. Asimismo, hacia el lado noreste de la plaza se observaron muchos edificios circulares (Figura 7), con diámetros de hasta 10 metros, algunos presentan basamentos de 2 metros de altura en promedio; también se observaron edificaciones ortogonales muchas veces en combinación y asociados a edificios circulares a manera de

*kanchas* en un estilo inca mixto.

Entre estos edificios también se observaron estructuras rectangulares de pequeñas dimensiones subdivididas internamente y carentes de vanos de acceso (Figura 8). Una de estas estructuras presentaba lo que al parecer sería un ducto de ventilación y/o drenaje (Figura 8 y 9), evidenciando su



**Figura 9.** Ducto de ventilación y/o drenaje en una de las colcas de estilo inca en Paxamarca.

**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.

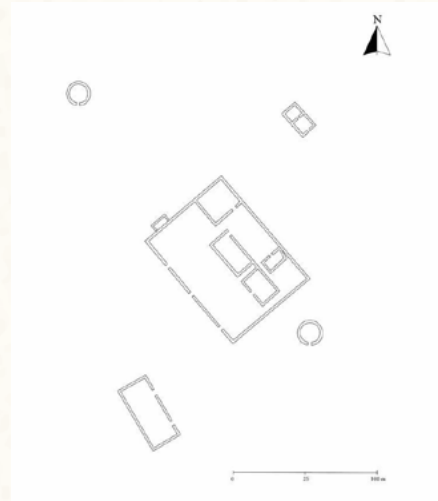
función como *colcas*, estructuras donde se habrían almacenado diversos productos.

## TULALÓN

Se encuentra emplazado al sur de Paxamarca, en las coordenadas UTM, según el sistema WGS84, 17M 0810244 E y 9300289 N, a una altitud de aproximadamente 2380 msnm. Compuesto por edificios de estilo inca (Figura 10), como una *kancha*, una estructura doble y un edificio tipo *kallanka*; y de estilo local, relacionados a edificios de planta circular. Todos construidos con la misma albañilería descrita para los edificios de Paxamarca.

La *kancha* corresponde a un edificio de forma ortogonal con 35 por 47 metros y una orientación de sureste a noroeste, conformado por dos patios. En el interior de dicha *kancha*, observamos algunos detalles como los vanos de acceso trapezoidales (Figura 11) y posibles ventanas orientadas hacia el patio más amplio, asimismo, adosado al muro noroeste de la *kancha* se encuentra una estructura cuadrangular pequeña de 6 por 2.5 metros, la cual pudo haber sido construida para limitar un acceso en ese lado del edificio como se observa en la *kancha* de Pucalpa (Schjellerup 2005: 234, Fig. 66), sitio considerado como un sector del centro administrativo de Cochabamba, en el distrito de Chuquibamba, Chachapoyas.

Hacia el norte de la *kancha*, a una altitud más elevada, se ubica un edificio con doble habitación orientada de sureste a noroeste con dimensiones de 6 por 11 metros, con vanos de acceso en el lado exterior sureste y en la pared divisoria, ambos se hallan alineados entre sí. Asimismo, aproximadamente a 30 metros al suroeste de la *kancha*, se encuentra un edificio tipo *kallanka*, orientado de sureste a noroeste, con dimensiones de 11 por 24 metros, el cual contaría



**Figura 10.** Plano aproximado de Tulalón, compuesto por edificios de estilo inca y locales.

**Fuente:** Elaboración de los atures con CorelDraw x7, 2018.

con dos vanos de acceso ubicados en la pared noreste.

## APRECIACIONES FINALES

La importancia del complejo de Paxamarca durante la hegemonía inca es expresada en su gran extensión, pues abarca tres asentamientos de considerables dimensiones y cuenta con un gran espacio cívico-ceremonial: la plaza, rodeada por arquitectura de estilo inca como *kallankas*, *kanchas*, *colcas*, y otras locales, construidas con el mismo material y técnica, lo cual nos manifestaría la prevalencia arquitectónica local, aun cuando los diseños corresponderían a influencias o imposiciones incas.

Los edificios con planimetría inca, descritos en el presente artículo, además del descrito por Morgan Davis (1988) como un edificio ortogonal con esquinas ampliamente redondeadas sobre una plataforma redonda, el cual podría ser interpretado como un templo del sol, formarían parte de la denominada



**Figura 11.** Vano de acceso trapezoidal en una de las estructuras que componen la cancha de Tupalón, la cual sirvió de acceso desde el patio más extenso de dicho edificio.

**Fuente:** Fotografía tomada por los autores, 2018.

“arquitectura de poder” (Gasparini y Margolies, 1977, pp. 203-311), lo cual además apoyaría la hipótesis de Manuel Rojas (2017), quien señala la probabilidad de que Paxamarca fuera un centro administrativo inca, este enunciado es uno de los puntos que dicho autor desarrollará exhaustivamente en su tesis de licenciatura.

La existencia de caminos que conducen hacia puntos claves del Marañón que permiten cruzar a Cajamarca (Bustamante, 1984; Davis, 1988), resaltando entre estos el llamado “Paso del Inca”, indicaría otro aspecto mencionado previamente (Rojas, 2017, p. 28), correspondiente a la conexión con otros asentamientos en zonas correspondientes a la cuenca del Utcubamba como Kuélap, el cual presenta una marcada ocupación e importancia durante el Horizonte Tardío expresada principalmente en la alfarería (Ruiz, 2009 [1972]; 2013) y la arquitectura (Langlois, 1939; Narváez, 1988; Kauffmann, 2013). Es así como Paxamarca es un punto importante en

la ruta Kuelap-Cajamarca en donde pueden existir, además, conexiones directas con áreas hacia el sur en la cuenca misma del Marañón como el centro administrativo inca de Cochabamba.

Como mencionamos en párrafos anteriores, el presente trabajo corresponde una introducción a muchos otros trabajos que abordaran muchas de las incógnitas en referencia al complejo arqueológico Paxamarca durante el Horizonte Tardío. Algunos de los temas próximos a tratar son: 1. La relación del complejo con otros asentamientos circundantes mencionados por Morgan Davis (1988) como Talape, Pueblo Alto, Pircapata y Machu Llaqta, los cuales también contarían con arquitectura inca. 2. La función principal del complejo de Paxamarca durante el Horizonte Tardío. 3. La conexión de Paxamarca con otros complejos de estilo inca más alejados. Estos temas podrán desarrollarse mediante estudios más exhaustivos que incluyan otros



# BIBLIOGRAFÍA

- análisis arqueológicos y la revisión de fuentes etnohistóricas.
- Astuhuamán, C.** (2008). *The organisation of the Inca provinces within the Highlands of Piura, Northern Perú*. Unpublished Ph.D. Dissertation. Institute of Archaeology. University College London. Londres.
- Bustamante, J.** (1984). Paxaca, cultura Chachapoyas. Documento inédito (Manuscrito).
- Crandall, J.** (2017). El desarrollo espacial de las comunidades Chachapoyas bajo la dominación colonial inka y española. *Boletín de Arqueología PUCP (Lima)*, 23, 283-311.
- Davis, M.** (1988). Chachapoyas: The cloud people. En: *NATI 3055*. Ontario: Department of Native Studies University of Sudbury.
- Gasparini, G. y Margolies, L.** (1977). *Arquitectura inka*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Kauffmann, F.** (2013). Los Chachapoyas: orígenes y trayectoria cultural. Los Chachapoyas (pp. 41-79). Lima: Banco de Crédito
- Kendall, A.** (1976). Descripción e Inventario de las formas arquitectónica inca. *Revista del Museo Nacional*, 42, 13-96.
- Langlois, L.** (1939). *Utcubamba: Investigaciones arqueológicas en el valle de Utcubamba (Departamento de Amazonas, Perú)*. Lima: Museo Nacional.
- Lerche, P.** (1995). *Los Chachapoya y los símbolos de su historia*. Lima: Servicios Editoriales César Gayoso.
- Lerche, P.** (1996). *Chachapoyas. Guía de viajeros*. Lima, Perú.
- Muscutt, K.** (2013). Vira Vira y otros sitios arqueológicos comarcanos Chachapoyas. En: *Los Chachapoyas* (pp. 75-78). Lima: Banco de crédito
- Narváez, A.** (2013). Kuélap: Cetro del poder político religioso de los Chachapoyas. *Los Chachapoyas* (pp. 41-63). Lima: Banco de crédito
- Narváez, L. A.** (1988). Kuélap: Una ciudad fortificada en los Andes Nororientales de Amazonas, Perú. En: V. Rangel (Ed.). *I Simposium: Arquitectura y Arqueología. Pasado y futuro de la construcción en el Perú: Chiclayo 13 al*

16 de agosto de 1987 (pp. 115-142). Chiclayo: Universidad de Chiclayo.

**Protzen, Jean-Pierre.** (1992). Arquitectura Inca. En: *Los reinos preincaicos y los incas*. Barcelona: Lunwerg editores.

**Rojas, M.** (2017). Paxamarca. Un asentamiento Chacha – Inca, en la región Amazonas. En: I. Aguirre-González (Ed.). *XXV congreso nacional de estudiantes de Arqueología* (p. 27). Trujillo: Universidad Nacional De Trujillo.

**Ruiz, A.** (1985). Los monumentos arqueológicos de Leimebamba. *Boletín de Lima*, 42(7), 69-82.

**Ruiz, A.** (2004). Purumllacta: Un centro administrativo incaico en Chachapoyas. *Investigaciones Sociales*, 8(13), 73-84.

**Ruiz, A.** (2009 [1972]). La alfarería de Kuelap: tradición y cambio (No. 4). Lima: Avqi Ediciones.

**Ruiz, A.** (2013). La cerámica Kuélap. En: *Los Chachapoyas* (pp. 105-107). Lima: Banco de crédito

**Schjellerup, I.** (2005). *Incas y españoles en la conquista de los Chachapoya*. Lima: Fondo Pontífice Universidad Católica del Perú & Instituto Francés de Estudios Andinos.

**Schjellerup, I.** (2013). Posic y otros sitios arqueológicos comarcanos. En: *Los Chachapoyas* (pp. 80-82). Lima: Banco de crédito.

**Schjellerup, I.** (2017). La provincia inka de Chachapoyas. *Boletín de Arqueología PUCP*, 23, 259-281.

**Schjellerup, I.** (2018). Sobre las montañas, hacia la ceja de selva: estrategias e impacto de los incas en la región Chachapoyas. En: *El Imperio Inka* (pp. 653-678). Lima, Perú: Fondo Editorial PUCP.

**Tello, J.** (2004). *Arqueología de Cajamarca: expedición al Marañón, 1937*. Lima: COFIDE.

**Tello, J. C.** (1956). *Arqueología del valle del Casma. Culturas: Chavin, Santa o Huaylas Yunga y Sub-Chimú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

# COMPLEJO ARQUEOLÓGICO LAS ALDAS



**Vista panorámica de la Zona Arqueológica Monumental Las Aldas**

Neiser Rubén Jalca Espinoza (2017)

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Ares Consulting and Management





Ubicado geográficamente en la provincia de Casma, departamento de Ancash – Perú. Cuenta con una extensión de 124.5 ha. Se halla entre los periodos Arcaico Tardío y Formativo (fechado en 1925 – 1410 cal. a.C.) Su función fue de carácter administrativo y ceremonial.

Cuenta con gran cantidad de edificaciones -entre pirámides truncas y paravientos- construidas con piedra canteada unidas mediante mortero. Dichas pirámides comparten elementos arquitectónicos como escalinatas centrales y recintos en forma de U. El edificio principal se halla en dirección noreste, erigido sobre una ladera rocosa -lo cual permite contar con un amplio rango visual del espacio geográfico desde su cima- y se subdivide en una pirámide trunca, plazas rectangulares anexas y una plaza oval hundida.

Su ubicación permitió el aprovechamiento de los recursos marinos, al hallarse a escasos metros del mar. Se plantea el intercambio de dichos productos con cultígenos entre la población local y la ubicada en diversos puntos del valle de Casma, en sitios arqueológicos coexistentes como Pampa de Llamas-Moxeke, Cerro Sechín, entre otros.

Se identifican tres periodos de ocupación: precerámico, de arquitectura monumental y ocupaciones intrusivas post abandono del templo antiguo. Sin embargo, los trabajos arqueológicos realizados en el siglo pasado solo se enfocaron en el análisis del edificio principal, por tanto, las áreas de producción y de acumulación de basurales podrían ofrecer nuevas perspectivas en torno al desarrollo de este complejo arqueológico.

Actualmente se desarrollan trabajos con fines de puesta en valor a cargo de la consultora en arqueología Ares Consulting & Management.



# **EL SILENCIO DE LOS OBJETOS: UNA BREVE REFLEXIÓN SOBRE LA INTERPRETACIÓN ARQUEOLÓGICA**

**José Luis Jaramillo Buitrago**

Estudiante de Antropología. Universidad Nacional de Colombia

*[jljaramillo@unal.edu.co](mailto:jljaramillo@unal.edu.co)*



**PALABRAS CLAVE:**

*Arqueología*  
*Fenomenología Significado*  
*Sentido Causa*  
*Patrimonio.*

## **RESUMEN**

**E**l presente trabajo pretende reflexionar, por medio de algunos postulados de la fenomenología, sobre el objeto en arqueología, diferenciando causa de sentido y significado, pasando de pensar el objeto arqueológico como meramente una cosa fuera de la subjetividad humana para pensarlo como objeto-vivido, así como las posibles repercusiones de dichas reflexiones en el quehacer arqueológico.

## INTRODUCCIÓN

Hay una pregunta muy relevante cuando se habla de arqueología, la pregunta por la interpretación de los objetos. Que algo sea tal cosa en tal contexto, como fenómeno arqueológico, le permite a ésta adentrarse en la misteriosa trama sobre lo que dicen las cosas, pero es necesario diferenciar entre las causas materiales, el sentido y el significado de los objetos, ya que, gracias a los métodos científicos, podemos entender las causas del deterioro de un cuerpo y las posibles formas que puede adoptar con respecto al paso el tiempo y los fenómenos naturales o humanos, pero eso no necesariamente nos habla de un sentido o significado, elementos que solemos rellenar con aquello conocido y familiar e, incluso, con postulados teóricos propios de esta u otras disciplinas los cuales hemos naturalizado como verdaderos.

En este ensayo, pretendo abordar esta problemática desde un enfoque en el cual dejaré de centrarme en las cosas como objetos separados de nosotros y me dedicaré a reflexionar sobre los objetos-como-vividos, es decir, la manera en cómo damos sentido (pre-reflexivo) y significado (reflexivo) a las cosas-en-sociedad, desde quienes fabricaron los objetos, hasta quienes los estudian para su comprensión. Esto quiere decir que me centraré en el elemento experiencial de las cosas en la vida, principalmente, intentando no caer ni en un idealismo solipsista ni en un realismo ingenuo, utilizando para ello, algunas reflexiones fenomenológicas. Al final, elaboraré algunas conclusiones con respecto al quehacer arqueológico.

## EL LADRILLO PRIMORDIAL

Antes de la aparición del objeto como elemento aislado de un todo, antes de la delimitación de este con respecto a su contexto, los objetos (materiales, ideales, fenoménicos

y demás) aparecen en la consciencia como vividos y parte del conjunto relacional de la vivencia la cual involucra no solo las propiedades sensibles del objeto y su contexto sino también las experiencias sedimentadas en la consciencia, los estados anímicos, las emociones y los estados corporales del sujeto. Aquí, el cuerpo juega un papel crucial pues vivimos las cosas *como humanos*, es decir, nuestra experiencia esta corporizada, entendiendo esta corporeidad no como un tamiz por medio del cual la consciencia vive las cosas, sino que esta consciencia es en un cuerpo y está indisolublemente unido a él. Del mismo modo, las ideas, conceptos o visiones sobre los objetos y sobre el mundo no son un tamiz por medio del cual la experiencia pasa, cual colador de café, sino que estas ideas son un producto reflexivo de la base experiencial corporizada. Esto no niega la capacidad de generar ideas, conceptos, juicios sobre las cosas, sino que su base primera, dadora de *sentido*, es la experiencia vivida y corporizada.

Con *sentido*, me refiero a la sensación corporizada, pre-reflexiva, que dirige y da forma no solo a las partes del todo vivido sino también a los juicios, pensamientos, ideas y reflexiones que tengamos sobre nuestras vivencias. Ya lo menciona Merleau-Ponty (1993) cuando habla de la relación del todo y las partes, afirmando que es el todo, es decir, las primeras impresiones de la totalidad de las cosas, lo que da sentido a las partes.

Esta sensación de totalidad no se alberga solo en la constitución de objetos en una visión determinada, sino que se traslapa a la totalidad vivida del mundo, es decir, en nuestra experiencia cotidiana las cosas cobran sentido a través de las experiencias sedimentadas en nuestra consciencia. Dicha totalidad experimentada por los sujetos es denominada *mundo de la vida*, que literalmente es definido por Husserl como “lo que es” (Husserl, 1980). Tal base

es el sustrato de los sentidos posibles de los fenómenos y las cosas en nuestra vida. Evidentemente, este mundo de la vida en que las personas viven tiene una dimensión social e intersubjetiva en la cual el sentido de las cosas es compartido.

Este mundo de la vida está constituido por las experiencias de los sujetos en el mundo físico y social, lo cual incluye no solo el entorno biológico que rodea a las personas y a los sujetos sino a la relación con los objetos elaborados por dichos sujetos, sus materiales, sus usos y su utilización.

Los objetos, pues, nacen de la experiencia de los sujetos, es decir, de sus vivencias corporizadas en una sociedad determinada, en un tiempo determinado, en unos contextos determinados. Las experiencias que van conformando el mundo vital de las personas, son el resultado de su ser-en-el-mundo (Heidegger, 2012) desde los primeros años y dependiendo no solo de las experiencias en comunidad sino también de las experiencias particulares, los elementos de su devenir existencial que lo han constituido con respecto al tiempo. Dichos elementos están relacionados con estructuras de parentesco, roles y posiciones sociales que puedan desempeñar los sujetos, así como las experiencias íntimas de estos.

## LAS PREGUNTAS IMPAJARITABLES

Esta pregunta por el mundo vital tiene, en efecto, un componente etnográfico y etnológico crucial en el cual partimos de la experiencia humana como elemento formador de los sujetos, de las sociedades y de sus objetos. Esta es la razón por la cual la arqueología no puede separarse de las ciencias sociales y humanísticas, su objeto de estudio no son los objetos y sus datos en sí mismos, son las personas que elaboraron dichos objetos, sus vivencias y, especialmente, el elemento social

que las llevó a elaborar tal o cual objeto.

Antes que preguntarnos por las causas mecánicas por las cuales los materiales se constituyen en determinados objetos, bajo determinados procesos causales, la pregunta que debe hacerse el arqueólogo es la del sentido y el significado del objeto-como-vivido, es decir, no el objeto por el objeto mismo sino el objeto como producto de unas vivencias y experiencias particulares, de unos cuerpos particulares, de unas sociedades particulares. Esto no resta importancia a las descripciones físicas de las cosas ni mucho menos de sus contextos, me refiero principalmente a que el fin de las descripciones es el entendimiento del objeto-como-vivido y no la descripción fisicoquímica de estos.

Dichas preguntas por el sentido y el significado de los objetos-como-vividos pueden abordarse desde la pregunta *cómo*, es decir, cómo dichos materiales llegaron a constituirse dentro del mundo vital de tal o cual, ya como objetos, ya como prácticas. Es aquí donde la importancia de los métodos fisicoquímicos es vital, permitiéndonos describir el objeto a niveles importantes tanto de datación, como de frecuencias de uso, análisis de sustancias en cerámica, en huesos y demás, así como propiedades de los materiales y las técnicas con las cuales se produjeron los objetos. Si bien, la descripción de estos elementos es importante, no es el fin último de la pregunta arqueológica por el *cómo*. El dato está allí y puede indicar unas causas determinadas por las cuales esos elementos fisicoquímicos están allí, pero no pueden dar por sí mismos el mundo de sentidos y significados que dicho elemento constituyó en su tiempo.

Así pues, este *cómo* de los objetos-como-vividos debe ser cauteloso y no caer en explicaciones cómodas. Es verdad, existen regularidades entre las sociedades humanas en diversos momentos de su devenir histórico, por ejemplo, el uso de

cerámica, líticos, pinturas o elementos de carácter más social como los usos rituales, domésticos, de caza, crianza o estética, pero no puede caer en explicaciones cómodas que se persiguen a sí mismas la cola, como un perro viejo, explicando las cosas dentro de un círculo vicioso en el cual no se ve para creer sino se cree para ver. Es verdad, la teoría con la cual se interpretan los objetos arqueológicos es vista como una respuesta ante la falta de sujetos vivos que nos proporcionen el sentido y significado de las cosas; sin embargo, se corre el riesgo de asumir la teoría como verdad absoluta, lo cual es contraproducente debido a que toda teoría es elaborada desde un tiempo-espacio determinado, unas experiencias e intereses particulares, es riesgoso tomar dichos marcos de entendimiento como absolutos en todos los lugares, tiempos y sociedades humanas.

La pregunta por el *cómo* no solo interroga al objeto, también al investigador debido al carácter experiencial que tienen nuestros juicios. Nos acomodamos a unas determinadas formas de ver derivadas de nuestras vivencias personales y académicas, sintiendo estas como la forma en la cual las cosas se nos constituyen como verdaderas, olvidando las condiciones particulares de su génesis. Esta naturalización de los sentidos y significados posibles de las cosas, derivan en la pregunta por el mundo vital del objeto-como-vivido no ya de unos otros alejados y ajenos sino por un nosotros como especie en el presente.

Esto desemboca en dos elementos prácticos en campo: las comunidades vivas con rasgos de cultura material que puedan darnos pistas sobre el sentido y el significado de los objetos-como-vividos, y las comunidades vivas en las cuales se realiza el trabajo de campo. Estas reflexiones nos conducen de nuevo a la insolubilidad de la arqueología con el componente etnográfica

y etnológico, además de conducirnos a unas interpelaciones éticas que no pueden ser desgarradas de la práctica arqueológica, pues están ligadas a las comunidades vivas con quienes se trabaja, ya en un caso o en otro, sin excluirse mutuamente. Así mismo, también existe un compromiso tácito con dichas personas pues aquello que se investiga hace parte del patrimonio social de las comunidades, haciendo parte de su historia y de su identidad regional y social. Esto conduce a la pregunta del *para qué* del trabajo arqueológico y, sobre todo, el *para quién*, elementos de vital importancia debido a los intereses de diversos actores, dentro y fuera del territorio, sobre el territorio, el patrimonio y la construcción de memoria.

Los aportes de la arqueología a la identidad y la memoria comunitaria contribuyen a la creación de tejido social y unidad entre los diversos elementos sociales, al reunirse alrededor de un elemento o hito en común. Esto también puede contribuir a los procesos de reconciliación entre diversas partes de una comunidad, como entre excombatientes de un lado u otro. En fin, cualquiera sea la consecuencia, la arqueología no puede ni debe ser una simple extractora de conocimiento, sino que debe ser consciente de que esos objetos se encuentran en unos determinados contextos sociales vivos.

La apropiación comunal también nos lleva a la pregunta por el *cómo* conservamos dichos elementos, es decir, es la pregunta por la restauración, la preservación y la museología, estando los dos primeros relacionados con el objeto en pos del *para qué* y el *para quién* de dicha conservación y el segundo, necesario para la difusión del conocimiento elaborado a partir de la actividad arqueológica en la región y fuera de ella.

## REFLEXIONES FINALES

Si bien la arqueología se encarga de entender las sociedades que el tiempo ha cambiado o ha dejado atrás, no es posible entender la arqueología sin pensar en las sociedades del presente, ya como una manera de entender el pasado desde el presente haciendo una reflexión profunda sobre el cambio de las sociedades actuales o como un compromiso con aquellas comunidades con las cuales se trabaja. La arqueología, entonces, no se encarga solo de entender sociedades “muertas” sino también las maneras en que los seres humanos nos desenvolvemos en el presente para entender cómo pudieron desenvolverse dichas culturas en el pasado. A fin de cuentas, sin tomar en cuenta a nuestros ancestros evolutivos, nuestras capacidades cognitivas no han variado y si lo han hecho, la diferencia sigue sin ser mucha. Seguimos creando herramientas de uso cotidiano, seguimos comerciando, creando lazos de parentesco, elevando divinidades y expresando emociones por ellas, viviendo el tiempo de acuerdo con formas particulares con las cuales nos vamos acoplando al devenir de los tiempos, es más, esas formas de vivir en el mundo sentaron las bases del cómo vivimos hoy en día, el cual de una u otra manera, sigue vivo aún desde aquellas sociedades consideradas extintas, mezclándose y entretendiéndose con toda la red de vivencias y experiencias en las cuales nos sumergimos.

Además de ello, es necesario poner en duda nuestra actitud naturalizada hacia las cosas y su interpretación, por más que esta se nos constituya como la verdad absoluta, es decir, es necesaria una crítica continua hacia cómo se aborda el campo y cómo se interpreta el procesamiento de los datos obtenidos en campo, juzgando el lente de análisis no solo por su conveniencia sino rebasando siempre el lugar confortable desde el cual el investigador suele dar sentido a las cosas, incluyendo no solo las

teorías con las cuales se abordan los datos sino también el sujeto que las aborda.

Por ello, es necesario, como diría Husserl (1962), volver a las cosas mismas, es decir, a como se nos presentan en la consciencia, describiéndolas de manera sincera y basados en una sensibilidad académica rigurosa

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originalmente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originalmente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da. (Husserl, 1962, p. 58)

Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios.

No es que los datos fisicoquímicos de los objetos, así como sus descripciones sobre forma y composición no sean importantes, es más, son necesarias, pero es ineludible afirmar cómo todo el conocimiento que desarrollamos parte de la experiencia del investigador en campo, constituida a partir de unas vivencias particulares en unos espacios geográficos y sociales determinados, de tal manera que, para llegar a un entendimiento más completo de los fenómenos arqueológicos, es necesario tener esto en cuenta, dedicando la investigación a generar profundas descripciones sobre estos fenómenos y objetos-como-vividos, para, dirigiendo la consciencia hacia la pregunta del cómo pudieron constituirse dichos elementos dentro de un determinado mundo vital, dedicarse a encontrar aquellos elementos que se mantienen dentro de las descripciones, entendiendo los fenómenos y los objetos no como elementos recortados abstractamente del mundo sino como enredados en una red de significados y sentidos vividos, que conforman nuestro ser-en-el-mundo.



# BIBLIOGRAFÍA

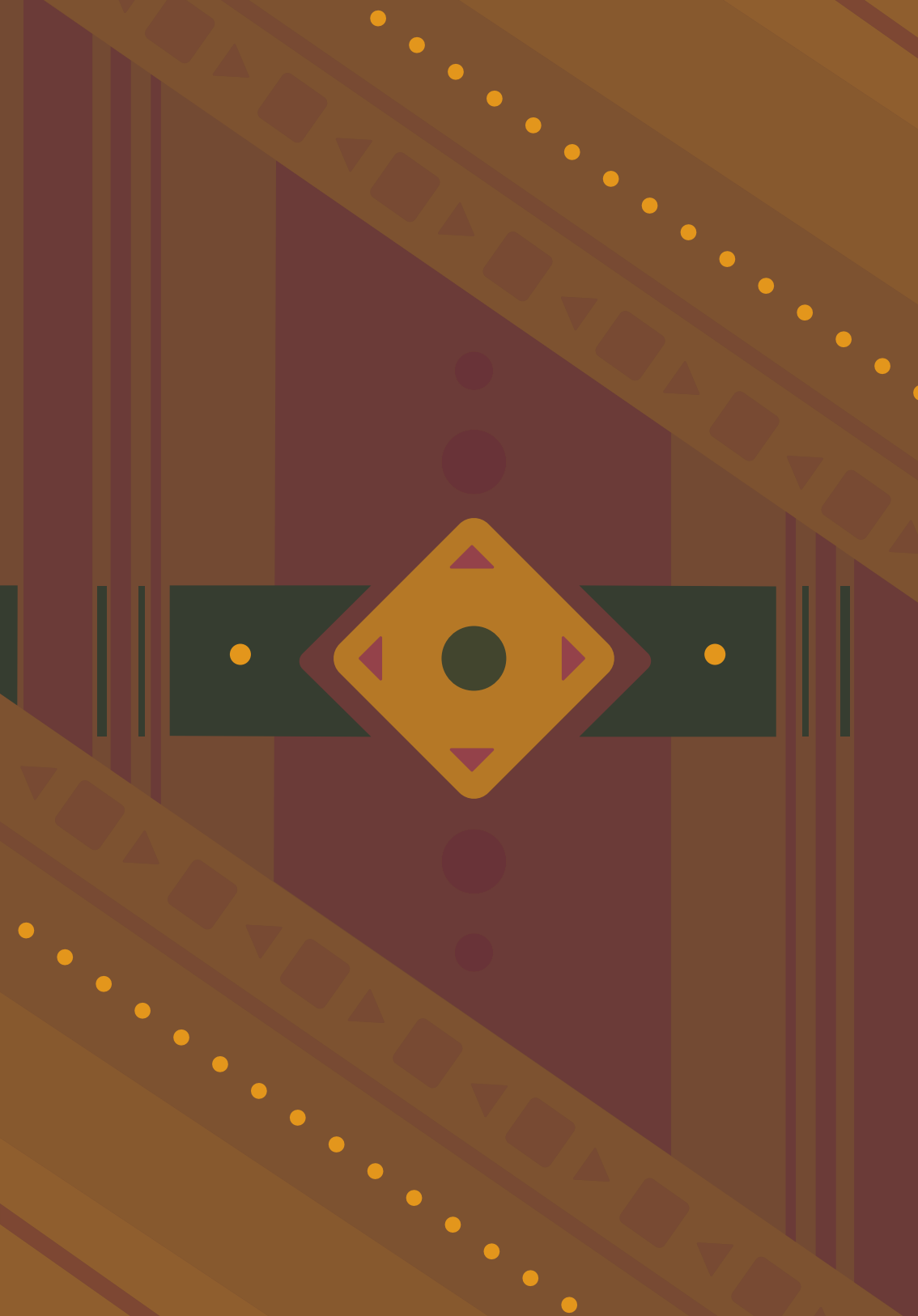
**Heidegger, M.** (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

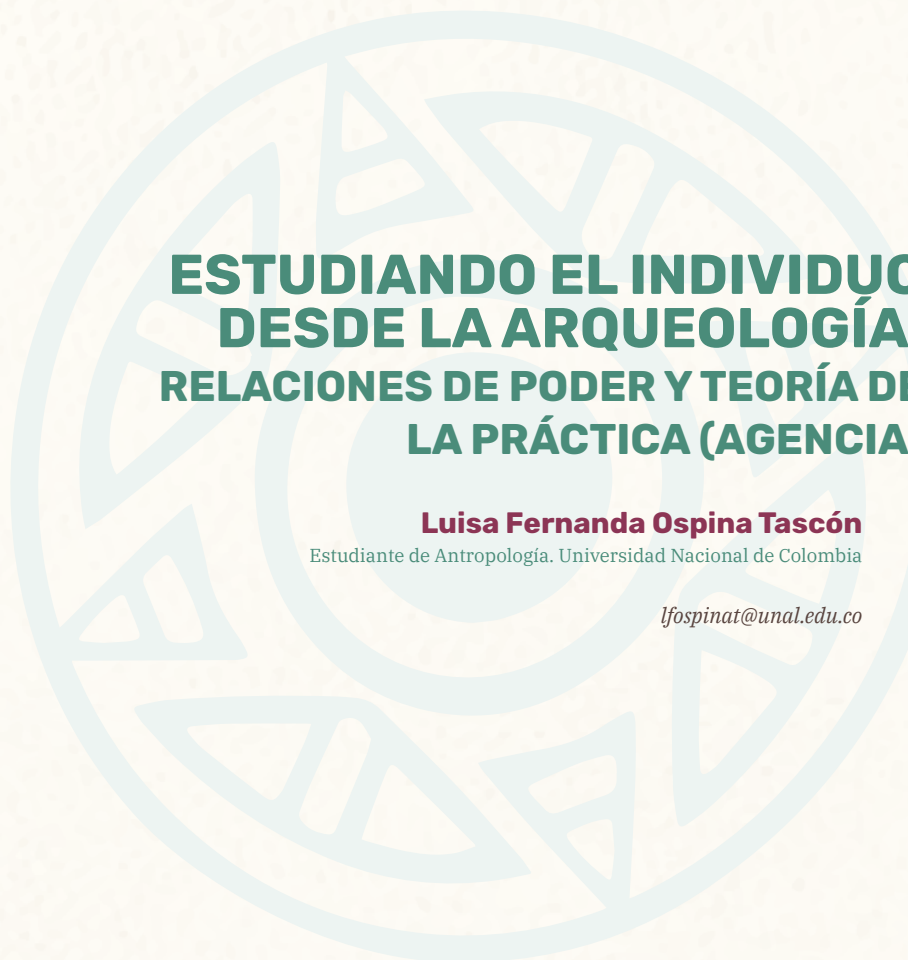

**Husserl, E.** (1962). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura económica.

**Husserl, E.** (1980). *Experiencia y juicio*. México: Universidad Autónoma de México.

**Merleau-Ponty, M.** (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planta-Agostini.








# **ESTUDIANDO EL INDIVIDUO DESDE LA ARQUEOLOGÍA. RELACIONES DE PODER Y TEORÍA DE LA PRÁCTICA (AGENCIA)**

**Luisa Fernanda Ospina Tascón**

Estudiante de Antropología. Universidad Nacional de Colombia

*lfospinat@unal.edu.co*



*[...] el pasado nunca ha sido solo sobre el pasado;  
ha sido lo que hace que el presente pueda vivir consigo mismo.*

**Moore, 2000, p. 261**

La arqueología ha sido definida como el estudio del cambio social a lo largo de la historia y a través del estudio del registro arqueológico, es decir, de los restos materiales que dejan las acciones humanas, en términos de Politis (2004). Uno de los ejes principales de análisis del cambio social ha sido el poder, pero más allá de él, las relaciones de poder. Por relaciones de poder entendemos “aquellas interacciones reguladas por las normas sociales, entre dos o más personas, en las que unos tratan de influir en la conducta de los otros” (Ball, S. 2001:6; Citado en Delgadillo, 2012, p. 163). Por otro lado, la teoría de la práctica, es decir la capacidad de actuar de los individuos, aporta una nueva perspectiva en la comprensión de las relaciones de poder, pues la práctica de los individuos marca un límite al poder. No obstante, el poder también pone un límite a la agencia individual, así, la relación individuo-poder es de carácter recíproco; en este sentido, se intentará entender la importancia de la práctica individual en las relaciones de poder, si es posible estudiarlas e interpretarlas en el registro arqueológico, partiendo del hecho de que dichas relaciones son dependientes de factores espaciotemporales.

De los postulados de Eric Wolf (1990), se puede afirmar que el poder no puede ser reducido a una fórmula simple: forzar la capacidad de obediencia, donde una parte ordena y la otra se limita a cumplir dicha orden. Cada individuo tiene la capacidad de decidir si cumplir o no, tal o cual orden, esto es la agencia o práctica. Por otro lado, desde los estudios sociológicos se ha afirmado que los seres humanos son construcciones sociales, es decir, el sistema social en el que un individuo nace moldea su identidad y pensamiento; este es el primer límite de la práctica, se está limitado por sistemas de creencias (religiosas, sociales y culturales) ubicados en un momento histórico y un lugar geográfico específicos. Siguiendo los

postulados de Bourdieu (1993), esta interacción individuo-sistema podría denominarse ‘dialéctica de las relaciones’, ya que se da un intercambio entre el uno y el otro.

Desde una perspectiva arqueológica, E. Brumfiel nos dice que “la práctica arqueológica debe enfocarse al entendimiento de la organización de los actores más que al de los sistemas de comportamiento” (1992, p. 553) [Traducción propia], es decir, al centrarse en el estudio de cómo los actores se organizan, es posible entender la importancia del papel del individuo, tanto en el pasado como en el presente, ya que como sostiene Moore “el pasado nunca ha sido solo sobre el pasado; ha sido lo que hace que el presente pueda vivir consigo mismo” (2000, p. 260). Entonces, ¿Cuál es la importancia de la práctica, si se sostiene que está limitada por un lugar y momento particular? en pocas palabras, la práctica es aquello que nos caracteriza como individuos libres de elegir, podría decirse, es lo que nos individualiza y nos convierte en agentes de cambio. Así, estudiar la forma en que los individuos del pasado se relacionaban con su sistema particular, puede ayudar a entender el proceso evolutivo de la agencia del individuo, claro está, en contextos particulares; sin embargo, estos estudios pueden sentar precedentes y de esta manera facilitar la comprensión de las relaciones de poder en el presente, para que de esta forma se tengan nuevos insumos que ayuden a comprender la importancia de la práctica en el presente y cómo ésta interviene en el cambio social.

Por otro lado, es preciso preguntarse ¿por qué es tan importante el individuo?, sobre todo, cuando lo que se intenta entender es el comportamiento de la sociedad. Desde la arqueología, intentar reconstruir la vida de un individuo es la escala mínima de análisis; es posible reconstruir, a partir de la evidencia, muchos de los aspectos materiales de la vida de dicho individuo; sin

embargo, cuando miramos atentamente las huellas del pasado para intentar entender cómo éste se relacionaba con su comunidad nos encontramos con que las relaciones, y en este caso las relaciones de poder, no son tan fáciles de recrear. Nos cuestionamos entonces, ¿qué del registro material nos puede dar indicios sobre la forma en la que una sociedad estaba organizada?, para ello, el estudio de los patrones de asentamiento, el uso del espacio o de los microclimas, entre otros factores, han aportado vastos conocimientos, así como el estudio de los artefactos, asociados a individuos o no, brindan información sobre el posible rol que desempeñaba quien dejó dichos restos. No obstante, para entender las relaciones de poder a través de la interpretación del registro material, es preciso, como afirma Brumfiel, apartar la vista de enfoques como el ecosistémico, que afirma según sus partidarios que “el ser humano juega un rol muy limitado en la determinación del curso del cambio cultural” (Brumfiel, 1992, p. 552), [Traducción propia] es decir, que el individuo no tiene o tiene muy poca agencia en el proceso del cambio social. En este sentido Brumfiel invita a incluir en la ecuación interpretativa, aspectos como el género y la clase, que pueden aportar y clarificar información sobre diversos comportamientos sociales.

En tiempos recientes el género ha sido uno de los aspectos que ha tenido que repensarse con ahínco, dado que, aquello que se había dado por sentado sobre, por ejemplo: la distribución del trabajo por sexo, debe reinterpretarse. Como afirma M. Sánchez el rol de la mujer ha sido subestimado en labores como la caza, la organización social o la ostentación del poder, relegándola a los cuidados del hogar, la crianza de los hijos y la recolección de frutos, dándole además, menor importancia a estas labores, cuando no es posible establecer a través del registro arqueológico si una sociedad le daba más o menos impor-

tancia a tal o cual labor. Esto se ve sustentado en estudios etnoarqueológicos dónde ha sido posible establecer que en diversas sociedades de cazadores-recolectores estas labores tienen la misma importancia para el bienestar de la comunidad, independientemente de si son las mujeres o los hombres quienes las realizan (2016, Video).

Sobre el aspecto de clase, Brumfiel afirma que según la interpretación ecosistémica de la evidencia hay dos tipos de clase, la dominante y la subordinada, donde las elites dominantes se encargan de la organización de la sociedad, de determinar quiénes deben realizar tales o cuales labores, dando por sentado que la clase subordinada simplemente acata y cumple las órdenes que le son dadas, sin tener en cuenta la capacidad de agencia del individuo. Esto genera una interpretación sesgada, además de darle una apariencia mecánica, automática y estática a la sociedad, cuando la realidad muestra que las sociedades, tanto las del pasado como las del presente, han sido y son dinámicas, volubles y flexibles. Se debe cuestionar entonces tanto la capacidad de gobernar de la clase dominante como la habilidad del individuo para cuestionar tal gobernanza. Si se considera que el individuo funciona como un autómata, entonces el postulado de los teóricos ecosistémicos funciona, y en donde surge la jerarquía social no debe aparecer un cambio profundo en el sistema, sin embargo, como afirma Brumfiel, “el surgimiento de la jerarquía implica siempre la transferencia de bienes de las manos del productor directo a la élite política, con profundas implicaciones para otros aspectos del sistema cultural” (1992, p. 556).

Estudiar la clase es estudiar la organización social de una comunidad desde una perspectiva político-económica, desde la cual se puede obtener información que lleve a la reinterpretación de la evidencia arqueol-

lógica y a la modificación de los postulados teóricos que han dejado por fuera tales aspectos; los postulados de corrientes como la ecosistémica, que dejando estas características por fuera, deja al individuo mismo fuera de estudio, arroja hipótesis sesgadas, sosteniendo que las sociedades están conformadas por individuos, se concluye que sin entender a los individuos, las aproximaciones a comprender el sistema social serán en vano.

Desde el punto de vista que propone Brumfiel, es preciso que la disciplina arqueológica cese de realizar suposiciones apresuradas, que pare de aplicar modelos que fueron diseñados por los primeros teóricos como universales porque la evidencia arqueológica ha demostrado que cada sociedad ha tenido sus pautas particulares de organización, distribución y ejecución. Es decir, las formas sociales no siguen un patrón inamovible, no es posible predecir qué rumbo va a tomar una sociedad según tal o cual elección, solo es posible proponer probabilidades, para ejemplificar este argumento, tenemos el caso de la arqueología del área intermedia, zona geográfica que según Bray, va desde el sur de Chiapas, en México, hasta el norte de Ecuador, y hacia el oriente llegaría hasta la zona andina de Venezuela.


Esta zona ha supuesto grandes reinterpretaciones de la teoría arqueológica, pues los modelos propuestos por diferentes corrientes de pensamiento no encajan con la evidencia que en esta área se encuentra. Allí, las sociedades no siguieron una evolución lineal (Banda-Tribu-Cacicazgo-Estado), es más, no llegaron siquiera a la conformación de Estados, solo pocas de las sociedades aquí desarrolladas alcanzaron a tener algunas de las características de una sociedad cacical, aunque hay autores como Reichel-Dolmatoff, que aseguran que sociedades como la Muisca, no formaron un cacicazgo sino una Federación de aldeas, es decir, una sociedad organizada jerárqui-

camente, donde el poder no se encuentra centralizado en una sola figura política.

En suma, la invitación es a considerar cada sociedad como un complejo de características particulares, a desistir de la implementación de modelos universales que expliquen el surgimiento del poder como si solo existiera un tipo de poder, donde el individuo sea considerado como agente del cambio social y esta agencia sea valorada igualmente que la capacidad de la élite para dirigir una sociedad, pues la interacción individuo-sistema no es posible direccionarla. Involucrar el estudio de otros aspectos en las relaciones de poder como el género y la clase, ayudará al avance disciplinar en la comprensión del individuo y su importancia en la determinación del rumbo que sigue la sociedad a través del cambio.

# BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, P.** (1993). Estructuras, habitus, prácticas. En: *El sentido práctico* (pp. 91-111). Madrid: Taurus
- Bray, W.** (1990) Cruzando el tapón del Darién: una visión de la arqueología del Istmo desde la perspectiva colombiana. *Boletín Museo de Oro*, 29, 3-42.
- Brumfiel, E.** (1992). Distinguished lecture in archaeology: Breaking and entering the ecosystem, gender, class, and faction steal the show. *American Anthropologist* 94(3):551-567.
- Delgado, J.F.** (2012) Foucault y el análisis del poder. *Revista de educación y pensamiento. Colegio Hispanoamericano*. pp. 160-170
- Moore, H.** (2000) Ethics and ontology: Why Agents and agency matter. En *Agency in Archaeology* (Dobres & Robb eds): 259-263. Routledge, New York.
- Politis, G.** (2004) Tendencias de la etnoarqueología en América Latina. En *Teoría Arqueológica en América del Sur*. Politis y Peretti (editores), Serie Teórica No. 3. INCUAPA, Olavarría.
- Sánchez-Romero, M.** (2016) Arqueología, Feminismo, Mujeres, Género (Entrevista en Conciencia) España. [Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8XJ8m-7hubc> Consultado el 11/05/19]
- Wolf, E.** (1990) Distinguished lecture: Facing power-old insights, new questions. *American Anthropologist* 92:586-596.



El grupo de trabajo estudiantil Zegasus se fundamenta en la difusión de las diversas perspectivas del conocimiento arqueológico, y cómo este, desde sus distintos enfoques y aproximaciones hacia diversas áreas del conocimiento, propone una mirada divergente hacia las formas del presente, a través del conocimiento del pasado. Por esta razón, se plantea una publicación periódica, con contenidos originales, los cuales promuevan y divulguen la interacción con el entorno, el pensamiento humanista y la reflexión sobre el espacio.

Por ello, la Revista estudiantil de arqueología Zegasus recibe textos, cuentos, imágenes e ilustraciones que permitan vislumbrar el quehacer arqueológico. Toda obra debe presentarse en Word, en Arial 12, con interlineado de 1,5 y espaciado en 0 y en tamaño carta con márgenes de 3x3x3x3. Las obras gráficas deben enviarse en una resolución no menor a 300ppp. A su vez, estas deben referenciar:

- Nombre del autor
- Procedencia institucional
- Carrera
- Número de contacto
- Correo electrónico personal

Los autores seleccionados se comprometen a diligenciar el aval que permita la publicación de su obra dentro de los términos normativos del comité editorial de la revista.

Los trabajos se recibirán por vía electrónica en la dirección:  
*revarq\_fchbog@unal.edu.co*



La revista Zegusqua se terminó de diagramar  
en el mes de Febrero.de 2021

Las familias tipográficas usadas fueron, IBM Plex  
Serif, RUBIK, con sus diferentes pesos.



