



Q'UEPIS, ANCESTROS Y TERRITORIOS. PRÁCTICAS RITUALES HISTÓRICAS EN CONTEXTOS PREHISPÁNICOS EN ANTOFAGASTA DE LA SIERRA, NOROESTE ARGENTINO

Q'UEPIS, ANCESTORS, AND TERRITORIES HISTORICAL RITUAL PRACTICES IN PRE-HISPANIC CONTEXTS IN ANTOFAGASTA DE LA SIERRA, NORTHWEST ARGENTINA

María Lorena Cohen^{1,2} y María Soledad Martínez^{1,2}

Presentaremos material para discutir la interpretación sobre un particular conjunto de objetos desordenados y amarrados entre sí, que responde a lo que se denomina en el mundo andino como *q'epi*, propio de tiempos republicanos. Además, abordaremos los significados sociales que tuvieron los elementos que conforman al mismo, su selección y las implicancias que tuvo sobre el territorio su depositación en una cista prehispánica. El contexto de hallazgo forma parte de un conjunto arquitectónico situado en la cumbre de una peña, que corresponde al sitio Peñas Coloradas 3 cumbre (PC3c), en la localidad de Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina. Consideramos que el entierro del *q'epi* en una cista prehispánica se constituye como una práctica significativa propia de la configuración de un territorio ancestral, en el que la reproducción de prácticas rituales de raíces prehispánicas perdura con cambios en nuevos marcos sociopolíticos.

Palabras claves: *Q'epi*, ancestralidad, ritual, cista prehispánica, textiles, Puna Meridional Argentina.

The purpose of this article is to present material in order to discuss the interpretation of a particular set of disordered, tied up objects, typical of Republican times, known in the Andean world as q'epi. Furthermore, the selection of the elements that make up the q'epi and their social meanings will be addressed, as well as the consequences that laying these elements in a pre-Hispanic cist had on the territory. The finding context is part of an architectural ensemble located at the top of a rock, corresponding to the Peñas Coloradas 3 cumbre (PC3c) site in the town of Antofagasta de la Sierra in the Argentine Southern Puna. We consider that the burial of the q'epi in a pre-Hispanic cist stands as a significant practice, which is typical of the configuration of an ancestral territory, where the reproduction of ritual practices of pre-Hispanic roots endure with changes in new socio-political frameworks.

Key words: *Q'epi, ancestry, ritual, pre-Hispanic cist, textiles, Argentine Southern Puna.*

En este trabajo, confluyen los aportes de la arqueología y la etnografía en una propuesta interpretativa sobre un hallazgo en una cista prehispánica. El mismo corresponde a un paquete conformado por un conjunto de elementos entrelazados de forma desordenada, entre los cuales encontramos material textil industrial y artesanal, cuero, vellones y cordeles. Este hallazgo se produjo en el marco de una excavación arqueológica sistemática y constituye el foco de análisis del presente artículo. El mismo fue registrado en una cista de cronología tardía (ca. 900 DC - 1450 DC) destinada al ritual de los ancestros, de modo que la evidencia y su lugar de procedencia presentan cierta discontinuidad temporal, constituyendo esta relación de contenido y contenedor, parte de nuestra investigación.

Para definir el significado del hallazgo, apelamos a la articulación de diferentes fuentes: arqueológica, dada por las evidencias halladas en un contexto de excavación; antropológica, conformada por entrevistas semiestructuradas, y de colecciones fotográficas, brindada por el acceso a un archivo fotográfico de principios del siglo XX.

Indicios de Ritualidad en el Mundo Andino: Atados, Paquetes y *Q'epis*

Como resultado de una práctica ceremonial altiplánica muy extendida, los “atados y/o paquetes rituales” se encuentran presentes en el universo pastoril y medicinal andino (Flores Ochoa 1977; Grebe 1989; Loza 2007; Zorn 1987, entre otros).

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina.

² Instituto Superior de Estudios Sociales (ISES), Instituto de Arqueología y Museo (IAM), Facultad de Ciencias Naturales e I.M.L., Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, Argentina. cohen.lorena@gmail.com; solemartinez216@hotmail.com

En efecto, parte de la parafernalia ritual de los/as pastores/as, en las ceremonias para marcar (identificar) a los animales de sus rebaños, se compone de un conjunto de objetos muy preciados, entre ellos un “atado” especial. Este conjunto asegura la fertilidad al propiciar (pagar) a la madre tierra (*Pachamama*) y a los espíritus de las montañas (*Apus*) (Zorn 1987).

Grebe (1989) relata que, como parte de la marcación del ganado, se preparan “atados rituales” en la vivienda del dueño de los animales, y entre su contenido menciona textiles, sogas y lazos de pastor y cordeles multicolores para florear la hacienda /ganado. Se los ubica tanto en lugares preferenciales de las viviendas o en los corrales (Loza-Balsa 1995) como en pleno paisaje puneño, donde lo decida cada familia (Zorn 1987), y también en los hitos territoriales entre los grupos más extensos y diferenciados étnicamente (Flores Ochoa 1977).

Un modo de referirse en voz quechua a este tipo de objetos formados por un conjunto de elementos es *q'epi*, que significa lío, fardo, conjunto de cosas desordenadas o volumen de cosas (Brown Vega 2016). Adherimos a esta expresión, que remite al manojo de elementos desordenados, por suponer una apariencia semejante al conjunto de componentes que se presenta en este trabajo.

Entre los pueblos aymara y quechua de las tierras altas peruanas, bolivianas y chilenas de los Andes, estos se emplean en actividades de curación, adivinación y ceremonias de grupos pastores.

Según la autora mencionada, los *q'epi* pueden reconocerse, dependiendo de sus efectos y componentes, en varios tipos, entre ellos, *q'epi* de curación, señal *q'epi* o *señalakuy* y el fardo *q'epi*. En el caso del primero, consisten en ítems alimenticios pequeños y hierbas quemadas hasta cenizas, tienen una frecuencia periódica y, si se encuentran completamente quemados, se denominan despachos. Los *señalakuy* se utilizan en ceremonias realizadas una o dos veces al año para la *Pachamama* y se relacionan con la fertilidad de los rebaños. Los señal *q'epi* presentan una tela, que a modo de mesa, soporta los elementos empleados en la ceremonia, tales como conchas, miniaturas (animales), alimentos, líquidos, fibras naturales, piedras; esta se realiza en el corral y en el hogar; también se conocen como paquetes pastoriles. El ritual coloca estos recipientes con apariencia desordenada y el especialista recrea el mundo y va ordenando mientras reafirma las relaciones sociales y naturales. El fardo *q'epi* se realiza para que la familia y el espacio físico del hogar sean bendecidos. Se elaboran en textiles de

hilo zurdo, con patrones de colores duales negro y marrón; el paquete se abre y luego se vuelve a sellar atando las cuatro esquinas de la tela en un nudo. Las prácticas que anteceden al fardo *q'epi* son los bultos funerarios de momias. Si bien hoy ya no contienen cuerpos, sí presentan la esencia de los difuntos, por lo que se sacan periódicamente y se vuelven a “vestir” con telas, generando una envoltura adicional que continúa creciendo. Se conocen como puentes hacia los antepasados y se considera que los bultos tienen alma y son abuelos que guían a los miembros vivos de la comunidad en los eventos de toma de decisiones; se sacan una vez al año el Día de Todos los Santos (1 de noviembre).

Otros datos interesantes del trabajo de Brown Vega, es la capacidad multipropósitos de los paquetes, los que pueden, a veces, tener estructuras similares a pesar de apuntar a usos diferentes. Además, debe considerarse que algunos se depositan suponiendo una reapertura para una circulación posterior, mientras que otros no contemplan esa posibilidad.

En todos los casos documentados por la autora hay unas reglas básicas para el buen funcionamiento de la magia o rogativa y para que esta no se vuelva en contra de quien la practica: deben estar en el suelo o enterrados y no deben quitarse sus elementos sino que la naturaleza -o el fuego- debe encargarse de ellos.

Teniendo en cuenta la relevancia en el mundo andino de estas ceremonias rituales en las que participan estos paquetes, revisaremos qué elementos se privilegian por sobre otros para conformar ese conjunto de objetos al que denominamos *q'epi* y que abordaremos a lo largo de este trabajo.

De igual modo, indagaremos con qué prácticas y significados se relacionan, poniendo particular consideración en el espacio escogido para la depositación de este hallazgo y las posibles valoraciones que pudieron operar en ello.

Formas de Perdurar

En el objeto de estudio se materializa lo que consideramos una práctica sagrada que perdura en el tiempo y espacio. Por lo tanto, es posible considerar que el *q'epi* es parte de la memoria social con una triple constitución, acto, cuerpo/material y mente, que fue transmitida a través del lenguaje, las prácticas corporales y la cultura material (Nielsen 2008). Proponemos que en la memoria social participan materiales, agentes humanos y no humanos (Allen 2015; Bray 2009; Sillar 2009).

Si hablamos del estudio de la cultura material, utilizaremos el concepto de materialidad (Miller 2005), la cual se constituye en una interacción dialéctica entre los sujetos y los objetos que se construyen recíprocamente en la práctica: ninguna tiene prioridad ontológica sobre la otra; existen y devienen de su relación. En este sentido y siguiendo la propuesta de Sillar (2009), abordaremos cómo las sociedades andinas construyen relaciones sociales con el mundo material. El autor plantea que desde una ontología animista las personas tienen una relación social interdependiente con el mundo material, y dicha visión relacional otorga identidad a las cosas.

Tal es así que se lleva adelante un “consumo mutuo”, de modo que solo si las personas nutren el mundo animado, pueden esperar ser alimentadas. Esto ocurre en los hogares, en festividades y ofrendas, entre otros rituales, que ligan a las familias entre sí y con su comunidad. En esta idea andina de consumo recíproco, las personas, los lugares y cosas animadas, se alimentan y crían mutuamente. Cada una de las diferentes formas de ofrendar/propiciar combina la preparación de ciertos bienes particulares y dirige su fuerza vitalizante a través de la ubicación, orientación y composición de la ofrenda (Sillar 2009).

Todo ello totalmente entrelazado con el paisaje que se habita; de modo que se presentan, en esa interacción, los posibles cambios o continuidades de estos elementos de tradiciones ancestrales en tiempos modernos. Podemos abordar este paisaje habitado como un territorio que incluye el sentido de la vivencia -desde adentro- y la construcción social de relaciones económicas, históricas, familiares, culturales, simbólicas y ancestrales (Manasse y Arenas 2015), lo cual queda evidenciado en el mundo material.

Teniendo en cuenta las diferentes cronologías de las materialidades abordadas -cista y *q'epi*-, tomamos la propuesta de Nielsen con relación a la interdependencia de la memoria, práctica y poder y su incidencia en las transformaciones de las representaciones colectivas del pasado, en contextos de cambios sociopolíticos significativos (Nielsen 2008). De manera que las materialidades se conforman en referentes activos que perduran en nuevos contextos políticos.

Presentaremos a continuación el lugar del hallazgo, contexto, temporalidad y, finalmente, el *q'epi* y sus elementos constitutivos, para luego entrelazar o “amarrar” estos datos con otras fuentes de información como las voces locales y una

fotografía histórica, para luego discutir nuestra propuesta interpretativa.

El Lugar del Hallazgo

Nuestra investigación se lleva adelante en un área definida como microrregión de Antofagasta de la Sierra que corresponde a una cuenca endorreica de altura situada en la Puna de Catamarca (Noroeste Argentino), en el departamento homónimo (Aschero 1988). Las condiciones ambientales se expresan en una extrema sequedad, con 150 mm de precipitaciones anuales, en una altura que varía entre los 3.400 y 4.900 msn.

La localidad del hallazgo se denomina Peñas Coloradas (Figura 1). El sitio se encuentra sobre una de las cuatro peñas¹ o cerros de esta localidad denominada Peñas Coloradas 3, en un paisaje con agua permanente del Río Las Pitas y su vega, ubicados a unos 150 m de distancia. Las cuatro peñas de ignimbrita volcánica de coloración rojiza destacan por la gran concentración y superposición de representaciones rupestres con temáticas acerca de la vida pastoril, el caravaneo y emblemas de poder, con cronologías que van desde 1500 años AC hasta tiempos del contacto hispano-indígena (Aschero 1999).

En el área circumpuneña la presencia de ciertos atributos tecnológicos de cordeles y textilería -como el moliné, nudos y torsión final izquierda- son rasgos característicos en la tradición textil atacameña de larga duración (Dransart 2014 [2002]; López Campeny 2014; Martínez 2017; Van Kessel 2001).

En Antofagasta de la Sierra se registró una diversidad de evidencias textiles vinculadas con prácticas rituales prehispánicas que participaron en contextos funerarios, como por ejemplo, bolsas contenedoras, cordeles con nudos e hilados moliné, entre otros (López Campeny 2000, 2002, 2006-2007). A su vez, se hallaron objetos textiles formando parte de prácticas prehispánicas de depositación en pozos, que remiten a eventos fundacionales e instancias de propiciación dentro de los ciclos agropastoriles (Urquiza y Babot 2018). Por otro lado, se constató la participación de materiales de textilería en rituales actuales, como la señalada de los animales y ofrendas a la *Pachamama* (García y Rolandi 2000, 2003; García et al. 2000).

Teniendo en cuenta estos antecedentes en la larga duración, proponemos una continuidad hasta el presente en la experiencia de lo sagrado

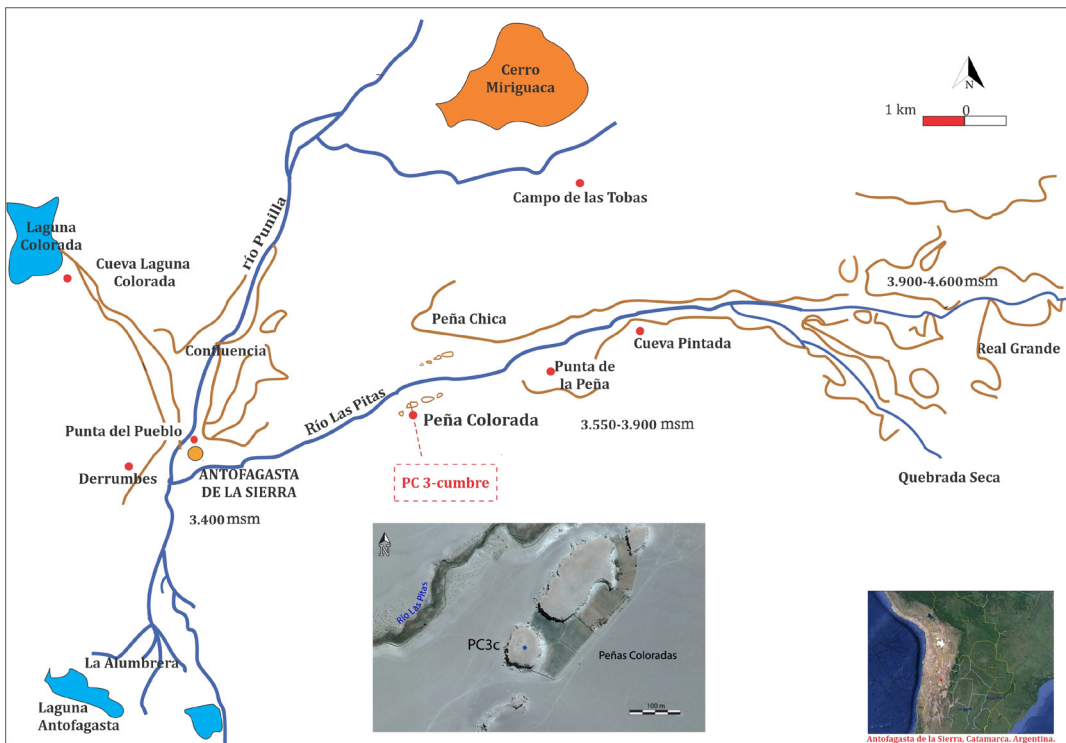


Figura 1. Mapa de la microrregión de Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina y localización del sitio Peñas Coloradas 3 cumbre (modificado de Aschero 1999:98).

Map of the Antofagasta de la Sierra micro-region, Argentine Southern Puna, and location of the Peñas Coloradas 3 cumbre site (modified from Aschero 1999:98).

que vincula espacios, gente, cosas (en este caso, materiales afines al mundo textil) y otras entidades no humanas que tienen agencia en la vida social, como la *Pachamama* y los ancestros. Es decir, este tipo de prácticas persistentes, en las que el *q'epi* tendría lugar, refuerza los vínculos identitarios, los lazos de cohesión familiar y comunitaria², las relaciones con las deidades tutelares; y todo ello permite la reproducción de la memoria social.

Contexto de Hallazgo

Peñas Coloradas 3 cumbre (en adelante: PC3c), escenario cultural en el cual recuperamos el *q'epi*, se destaca por su emplazamiento en la cima y la posibilidad de control visual de 360° a la redonda. Sus características formales, con pendientes abruptas que le confieren apariencia de un acantilado de 12 m de altura, restringen el acceso a la cumbre hacia el sector este. En la cima se encuentran los restos de una muralla que tuvo la doble función de impedir el paso y ocultar las estructuras del centro de la cumbre (Cohen 2009, 2010, 2014).

En tiempos prehispánicos, la construcción en esa cumbre se apoyó sobre cualidades paisajísticas muy particulares: (1) como la alta concentración y superposición de grabados durante 3000 años en los farallones de esa peña; (2) su proximidad al río, vegas y caminos; (3) la restricción del acceso; (4) la posibilidad de una baja visualización de la arquitectura del centro, y (5) un amplio control visual del paisaje. Estos aspectos fueron relevantes en la selección de aquel lugar. La peña y la cima en sí misma revistieron de una jerarquía a quienes tenían habilitado el acceso y su ocupación, pues se trataba de un espacio sagrado que se emponderaba con la asimetría de la mirada, para “ver sin ser visto” (Cohen 2014). Ese estatus estaba reforzado por las representaciones plásticas que atestiguaban la presencia de gente, vinculada a actividades pastoriles, caravaneos y situaciones de desigualdad social (Martel y Aschero 2007).

Toda la peña y su cima conformaban un espacio sagrado, una *huaca*, marcado por esta especial configuración realzada, además, por la presencia de una cumbre habitada por ancestros, todos elementos potentes en la productividad y reproducción social de

la gente. Esta cualidad sagrada de las montañas está dada por su fuerte vínculo con los ancestros que las habitan, con los mitos de origen de las comunidades y con su constitución como espacios de pasaje *punkos* o *qaqas* (Castro y Aldunate 2003; Cruz 2006). En este sentido, Martínez (1983) menciona que la relación entre las *chullpas* -en nuestro caso las estructuras funerarias abovedadas- y los cerros -la peña- dotan de un carácter sagrado ancestral a estos últimos.

PC3c está conformado por un conjunto de 20 estructuras situadas hacia el centro oeste de la cima, en el sector más deprimido y menos visualizado desde el entorno. Las formas arquitectónicas presentan gran variabilidad (Cohen 2009, 2014), entre estas mencionaremos las estructuras subterráneas de paredes de piedra y las de niveles de base subsuperficiales. Las primeras, denominadas cámaras o cistas (Figura 2), presentan tapas de lajas planas y tienen dimensiones reducidas, entre 1 y 2,5 m de diámetro; mientras que las segundas poseen dimensiones de unos 2 m de diámetro y una de sus formas es la de cámara

abovedada, con cerramiento en falsa bóveda y acceso escalonado (semejante a las *chullpas*).

Las excavaciones en los distintos tipos de modalidades arquitectónicas permitieron vincularlas a diferentes prácticas prehispánicas. En el caso de las falsas bóvedas y estructuras subterráneas, pudimos dar cuenta de su empleo para depósitos y/o tumbas. A continuación nos extenderemos sobre la cámara subterránea que corresponde al contexto de nuestro hallazgo. Otras estructuras, en cambio, remiten a prácticas residenciales, como la talla lítica, producción y consumo de alimentos y puesto de control visual (Cohen 2009, 2010, 2014).

En otro trabajo, interpretamos las prácticas asociadas a PC3c y, en particular, a las diferentes modalidades constructivas (Cohen 2014). Las estructuras de falsa bóveda y cámaras subterráneas o cistas se asociaron a prácticas de depósito que abarcaron desde materias primas (vellones, cordeles, minerales), herramientas (entre otras, agujas, torteros, artefactos líticos y bolsas de tejidos vegetales), alimentos (partes

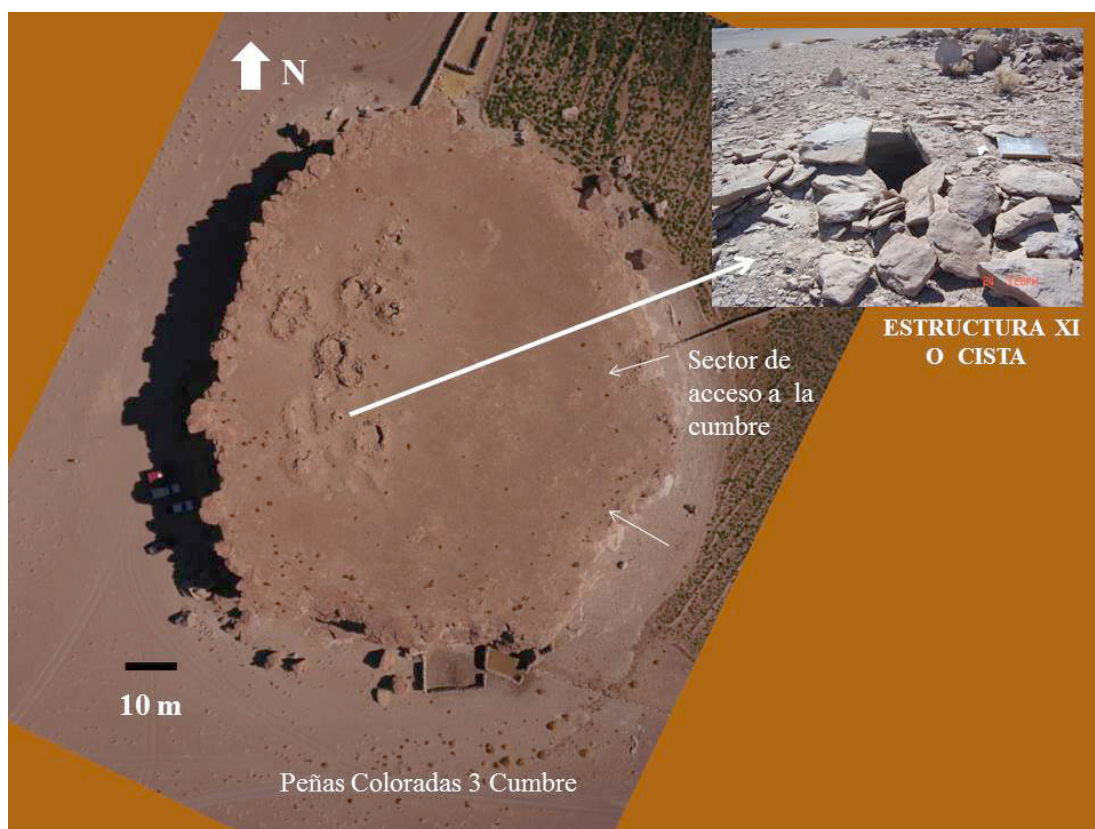


Figura 2. Peñas Coloradas 3 cumbre, vista aérea y demarcación de la cista.

Peñas Coloradas 3 cumbre, aerial view and demarcation of the cist.

animales, endocarpos de *Prosopis nigra*, *P. alba*, *Prosopis* sp.) y elementos que pudieron formar parte de ofrendas y/o ajuares funerarios (restos óseos de neonato de *Lama glama*, torteros, vincha de fibra vegetal, fragmentos de mineral verde -Atacamita-). Si bien dichas estructuras remiten a contextos de depósito, también se vincularon con rituales de muerte y ancestros. Las mismas han sido interpretadas como sepulcros abiertos (sensu Isbell 1997) con reaperturas periódicas para generar el movimiento de los difuntos hacia el mundo de los vivos, es decir, destinadas al culto de los ancestros (Cohen 2010, 2014).

Este tipo de estructuras, en particular las falsas bóvedas y la cista (o estructura XI) (Figura 2), presentan una forma de construcción destacada por sobre el resto del conjunto: cavado previo, selección de piedras del muro con superficies lisas hacia el interior, argamasa arcillosa, pisos nivelados y enlucidos con arcilla, escalones y techos a modo de tapas horizontales (en el caso de la cista) o de bóveda. Estas cuentan con cerramientos de lajas removibles, que serían funcionales al culto de los ancestros para el traslado del cuerpo o sus partes (Cohen 2010). Este culto de larga tradición ya estaba presente hacia el ca. 8500 AP, y habría tenido una asociación directa con el sentido de territorialidad de los grupos humanos (Aschero 2007).

El uso alternado de este tipo de estructuras sin cuerpos, como depósito y/o tumbas (Nielsen 2008), sumado a las evidencias asociadas a descomposición de restos cárnicos y vegetales (Ortiz y Urquiza 2012) y de materiales que pudieron ser ofrendas, permitieron interpretar a las mismas como marcadores de ancestros, territorio y comunidad (Cohen 2014).

En PC3c, se definieron tres segmentos temporales: cal. DC 810-1290, cal. DC 1450-1620 y cal. DC 1720 hasta mediados del siglo XX, OxCall v.4.0.5, 2 sigmas (Cohen 2014). El primer bloque muestra una relativa contemporaneidad entre las estructuras funerarias y/o depósitos con otras de tipo residencial. Esto permitió sostener que la cumbre fue, hacia inicios del segundo milenio, un escenario en donde se establecía la convivencia entre las personas y sus ancestros, desde donde ambos agentes sociales promovían el control territorial y su protección con la amplia visibilidad de los recursos y caminos (Cohen 2014).

En esta investigación, nos remitimos solo a la cista o estructura XI, matriz de la que procede el *q'epi*. A continuación, describiremos las diversas fuentes trabajadas: arqueológica, antropológica y la colección fotográfica.

Las fuentes: contexto, *q'epi*, relatos y fotografía

Cista y contexto

La cista es una estructura subterránea con una planta de unos 80 cm de diámetro, muros elaborados con piedra canteada, cuñas y argamasa; el piso, nivelado, está preparado con sedimento arcilloso. Presenta un techo o tapa horizontal a nivel de la superficie -elevada por el grosor de las rocas-, generando una cámara a 80 cm de altura desde el piso de la estructura. Al inicio de la excavación, la tapa se encontraba abierta debido al faltante de una de las piedras que la conformaban.

Se practicó una excavación estratigráfica, siguiendo capas naturales, en una cuadrícula de un metro de lado que abarcó toda la planta. Las dimensiones de esta cámara permitieron su apertura total. La capa 1 y superficie presentaron gran cantidad de excremento de ovicápridos, arena gruesa y pequeños casquillos; el material óseo hallado corresponde a partes del cuerpo de una vizcacha (*Lagidium viscacia*), de un neonato de llama (*Lama glama*) y restos de ovicápridos. En la capa 1, se registró el pozo 1, en cuyo interior se encontraba el *q'epi*. Esta estructura de cavado presentaba, además haces de pelos que fueron identificados como cérvido, posiblemente afines a taruca (Romano 2019) (Figura 3). En la base del pozo se halló un fragmento de malla de cordel vegetal que fue datado cal. DC 1720-1890, OxCall v.4.0.5, 2 sigmas (Cohen 2014). Además, se identificaron invertebrados asociados al contexto: curculionidae (gorgojos), anisóptera (libélulas), díptera (pupas de Calliphoridae) y Tenebrionidae (escarabajos) (Ortiz y Urquiza 2012). Se trata de invertebrados que pudieron asociarse tanto a contextos de depósitos de alimentos como a cuerpos en descomposición y sus ofrendas. El neonato de llama y la anisóptera son indicadores de momentos cálidos y humedad en el caso del segundo, lo cual supone que las reaperturas de la estructura para realizar los enterramientos en los respectivos pozos pudieron efectuarse entre los meses de octubre y marzo.

La capa 2 presentaba arena fina y rojiza como parte de desprendimientos del piso preparado. Este estrato finalizó con la aparición de la roca madre. Asociado a esta capa, se halló el pozo 2, en el que se recuperó un cuero de llama (*L. glama*) plegado con pelo negro adherido, de aproximadamente 20 cm de longitud, con un fragmento de tela industrial teñida de azul que presentaba costuras de cordeles de fibra animal (Cohen 2010).



Figura 3. El *Q'epi* en su contexto de procedencia.

The Q'epi in its original context.

El q'epi

En cuanto al objeto de estudio -como mencionamos-, se trata de una materialidad constituida por un conjunto de elementos desordenados y entrelazados, predominantemente textiles y cordeles (Figura 4). El mismo se hallaba conformado tanto por fragmentos de telas y tejidos artesanales e industriales como por cordeles de diferentes materias primas -*Ovis aries* y *Lama glama*-³, diseños y estructuras de confección. Es importante destacar que el manejo de fibra de camélido para la elaboración de cordelería y textilera tiene una tradición de milenios en el área de estudio (López Campeny et al. 2014; Pintar 2014; Reigadas 2008; Romano 2019).

En el caso de los cordeles, presentan diferentes tipos de hilados en su elaboración como moliné, simple y *mishmido*⁴. En algunos casos, estas piezas presentan evidencias de procesos de tinción. Entre los componentes identificados del *q'epi* hallamos restos de vellones -*O. aries*-, un fragmento de cuero de *L. glama* definido como “una zapatilla de oveja”, según el relato de los pastores/as y tejedoras (Martínez 2020a), restos de prendas de vestir como un pañuelo rojo estampado (*Gossypium* sp.), fragmento de tejido local denominado barracán, parte de una bolsa de gabardina y una gran tela arpillera. Las categorías nominales para los elementos componentes del *q'epi*

han sido obtenidas mediante la articulación de saberes; por un lado la caracterización tecnomorfológica de las piezas (Martínez 2017) y por el otro, a partir de los relatos de las/os entrevistadas/os -pastoras/es y tejedoras- en la Comunidad de Antofagasta de la Sierra (Martínez 2012, 2013, 2020a).

Presentamos a continuación los diferentes elementos que conforman el *q'epi*, destacando ciertos atributos tecnológicos y la posible funcionalidad de los elementos como piezas individuales, no abordadas como una totalidad (Tabla 1).

Describiremos cada elemento que compone este *q'epi*. En primer lugar, la soga -de una longitud de 47 cm- fue elaborada a partir de una *mishma*, por lo que se trata de un hilado *mishmido* de fibra natural animal (¿oveja?), sin proceso de tinción, que presenta una particular composición dada por cinco cordeles de diferente grosor (de 0,5 a 1,5 cm), torsionados todos juntos hacia la izquierda conformando la estructura de la soga. El atributo tecnológico de la dirección final de torsión hacia la izquierda es un dato interesante en el mundo andino, por su connotación ritual y funeraria (Agüero 1994; Dransart 2014 [2002]; López Campeny 2001, entre otros) sin embargo, resta indagar si la combinación de la torsión zurda y el producto final de la soga conlleva ese simbolismo ritual/ancestral.

El fragmento de tejido artesanal que formaba parte del *q'epi* presenta una estructura llana, de peinecillo.



Figura 4. El *q'epi* luego de su extracción y limpieza. Se observa el predominio de la tela marrón (arpillera) en relación a los otros elementos.

The q'epi after its extraction and cleaning. Note how the brown burlap fabric predominates over the other elements.

Tabla 1. Descripción de los elementos individuales que componen el atado.
Description of the different elements that make up the bundle.

| Nº | Descripción del elemento | Atributo a resaltar | Funcionalidad |
|----|--------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|
| 1 | Soga | Cordel de hilado <i>mishmido</i> , sin proceso de tinción | Prácticas pastoriles y de arriería |
| 2 | Tejido barracán | Estructura peinecillo, fibra animal <i>Ovis aries</i> | Prácticas de consumo: vestimenta |
| 3 | Pañuelo | Tela industrial de color rojo, con flores blancas impresas de fibra vegetal <i>Gossypium</i> sp. | Prácticas de consumo: vestimenta |
| 4 | Cordeles | Elaborados a partir de un hilado simple, de fibra animal <i>Ovis aries</i> | Prácticas rituales, señalada |
| 5 | Cordeles | Elaborados a partir de hilado <i>mishmido</i> con fibra animal | Prácticas rituales, señalada |
| 6 | Cordeles | Elaborados a partir de hilado moliné, combinando colores claros y oscuros. Fibra animal <i>Ovis aries</i> | Prácticas rituales como protección |
| 7 | Tela arpillera | Estructura plana o llana balanceada de fibra vegetal | Prácticas de circulación de bienes: contenedora |
| 8 | Bolsa de tela industrial | Tela de gabardina reciclada para realizar bolsa. Se identifica costura artesanal de fibra animal | Prácticas de circulación de bienes: contenedora |
| 9 | Fragmento rectangular de cuero | Materia prima <i>Lama glama</i> | Prácticas pastoriles, denominado como "zapatilla de oveja" |

Los colores de los hilos de la urdimbre (2.5 Y 8/4; 7.5 YR 6/6) y la trama (2.5 Y 8/4; 7.5 YR 6/6; 7.5 YR 4/4; 7.5 YR 6/2)⁵ abarcan desde tonalidades claras, como beige y blanco, hasta marrones más oscuros, incluyendo tonos ocre, pardos y ante. La técnica denominada peinecillo consiste en que los hilos de la urdimbre se ponen en pares, pero de colores diferentes, es decir que el hilo, en vez de urdir un giro completo, hace medio giro y alterna medio giro con un hilo de otro color. De esta forma se produce un efecto, al tejer, caracterizado por una hilera horizontal de un color y la siguiente de otro, y así alternativamente. Los peinecillos se confeccionan con un número limitado de entre cuatro y diez pares de dos colores. Luego se cambian los colores o se invierte la posición, de modo que la serie alterne en cada pasada de trama. El resultado obtenido es una superficie con pequeñas líneas horizontales cortas, formando un diseño con colores alternados de estilo damero (Arnold y Espejo 2013; López Campeny 2000).

En el área de estudio, se halló un fragmento de tela -con el diseño en damero como técnica decorativa- unido a una bolsa funeraria, como parte de un conjunto de prendas que proceden de un contexto mortuorio en un sitio agropastoril datado entre el 400 a 550 DC (López Campeny 2001). En este sentido, es importante destacar la continuidad de esta estructura textil -peinecillo- para elaborar tejidos desde tiempos prehispánicos hasta momentos republicanos en Antofagasta de la Sierra.

En cuanto a las piezas industriales, una de ellas corresponde a una tela roja de algodón con impresiones de flores blancas, la que expone una técnica decorativa de estampado que se inició en los talleres ingleses desde fines del siglo XVIII (Williams 1993). A partir de un primer análisis con lupa binocular, y por la precisión y simetría de la relación de urdimbres y tramas, es posible sostener que correspondería a fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. A su vez, las características formales de la misma responderían a una prenda de vestir, posiblemente un pañuelo.

En el conjunto también se presenta otro tipo de telas industriales: un fragmento que, por su estructura lisa en una cara y las acanaladuras en diagonal en la otra, corresponde a gabardina. Este tipo de tela fue patentada en Gran Bretaña a fines del siglo XIX; sin embargo, ya sea como parte de una prenda de vestir o su ingreso como tela a Antofagasta de la Sierra, podemos asumir que por sus dimensiones, forma

y costuras, fue reciclada y posiblemente empleada como bolsa contenedora.

En cuanto a los cordeles artesanales, de manufactura local, se registraron dos tipos de elaboración: uno, a partir del hilado moliné, con torsión final hacia la izquierda, de 18 cm de largo y un diámetro que varía de 0,7 a 1 cm; y el otro corresponde a un cordel confeccionado a partir del hilado *mishmido*. Esta última pieza, con un largo de 40 cm, presenta cinco nudos consecutivos que la atraviesan, pero como elementos independientes. Observamos la fragmentación de cada nudo después de atravesar el cuerpo del cordel, dejando inconclusos los posibles hilados colgantes. Esta evidencia posibilita pensar en los collares que se utilizan en algunos lugares de las tierras altas para vestir la hacienda/ganado y, en ciertas ocasiones, para viajes con animales (Lecoq y Fidel 2002).

Con respecto a la arriería, registramos dos posibles elementos indicadores de esta práctica muy extendida entre los siglos XVIII y la primera mitad del XX, en tanto Antofagasta de la Sierra participaba activamente de un circuito macrorregional que integraba ambas vertientes de los Andes (cf. García y Rolandi 2003; Molina Otárola 2013; Zamora 2019). Uno de ellos corresponde a una tela arpillera de origen industrial, pieza áspera y gruesa que pudo ser utilizada como elemento contenedor para transporte (como fardo o bolsa). La tela se ubicaba como un elemento relevante del *q'epi* en tanto contactaba con gran parte de los componentes entrelazados (Figura 4).

El otro elemento se identificó como un fragmento de cuero rígido, rectangular (de 9 x 4,5 cm). A partir del análisis con lupa binocular, se determinó, por la estructura del tejido, que se trata de *Lama glama* (Martínez 2020a). Este singular objeto presenta en uno de los extremos un cordel de lana amarrado, de hilado simple sin proceso de tinción, lo que nos remite a la investigación de Ñiguez y Alem (1996). Los autores estudian la función de los camélidos en el transporte e intercambio de productos, cuya travesía desde las zonas altas hacia los valles se realiza por caminos escarpados, pedregosos y con pronunciadas pendientes, con riesgo de que los animales puedan dañarse las pezuñas y resultar lesionados; por ello es que los llamereros los calzan con pequeños zapatos hechos con cuero seco de cuello de llama o alpaca, remojado y moldeado. En relación con lo anterior, durante la entrevista a

Ernesto Morales (propietario de Peñas Coloradas), este identificó el fragmento de cuero como parte de estos calzados y cuyo fin era evitar lastimaduras de los animales o que sufrieran por las espinas e incluso por el contacto con las mismas rocas de las sendas (Martínez 2020a).

Las voces locales

Siguiendo la propuesta de Rowlands (1993), quien plantea que ciertos objetos no son realizados pensando en el pasado, sino en el futuro, y a su vez que ellos mismos se transforman en memorias materializadas, objetivadas y condensadas, es que acercamos el *q'epi* a mujeres y hombres de Antofagasta de la Sierra.

Se realizaron entrevistas semiestructuradas a pastoras/es, tejedoras y artesanas, en las que expusimos este conjunto de elementos con el fin de sumar miradas a la interpretación (Figura 5); así, los objetos provenientes de los contextos arqueológicos se convirtieron en disparadores de memorias. Estos aspectos metodológicos del trabajo realizado, y los resultados, fueron recientemente expuestos (Martínez 2020a), por lo que presentamos aquí una selección de los saberes compartidos por las/os pobladoras/es al observar el *q'epi*, que se expresa en la Figura 5.

Es importante destacar la ausencia de memorias que remiten al conjunto en su totalidad, sin embargo, ocurrió lo contrario respecto a los componentes individuales, observación que retomaremos en la discusión.

Entre los temas recurrentes que se desprenden de los relatos, nos interesa destacar aquellos vinculados a las prácticas rituales, pastoriles, los viajes, la arriería y la vestimenta. En este caso las/los pastoras/es, artesanas y tejedoras (a) aluden a la hacienda/ganado cuando identifican las flores de lana empleadas para la señalada de los animales y las zapatillas de cuero; (b) mencionan la necesidad de protección para el mes de agosto, mediante el uso de los cordeles zurdos que evitan que la tierra se coma a la persona cansada y desprevenida; (c) señalan los viajes de grandes distancias, al observar los elementos de cordelería empleados para amarrar la hacienda/ganado durante los mismos y, finalmente, (d) comentan sobre la vestimenta típica de otros tiempos, cuando reparan en la presencia de tela de barracán y del pañuelo rojo.

Fotografía

Tal como señala Dávila Meléndez (2017), la fotografía es una evidencia que aporta a la arqueología

permitiendo la documentación de la existencia de un cierto grupo de personas u objetos y registrar estilos de vida y costumbres. La fotografía histórica trabajada fue tomada por Vladimir Weiser en 1923, en su paso por Antofagasta de la Sierra durante un viaje que conformó la “V expedición al Noroeste” financiada por Muñiz Barreto. El original de esta foto fue consultado en el Archivo del Museo de Ciencias Naturales de la Plata, en el año 2008, junto a las anotaciones de campo del explorador (Cohen 2010)⁶. La imagen (Figura 6) permite observar a dos mujeres posando frente a una vivienda en la Peña Colorada 2, lugar que pudo localizarse para un trabajo anterior (Cohen 2010). El expedicionario identifica a las mujeres, y asienta sus nombres en su libreta de campo, como Silberia y Valentina Morales; las mismas fueron reconocidas por los integrantes de la familia que actualmente vive allí como la abuela y madre, respectivamente, de Ernesto Morales, un hombre dedicado al trabajo de la tierra y el ganado en Peñas Coloradas.

Los habitantes actuales, la familia Morales, nos comentaron que eran pastoras y tejedoras, lo que podía vincularse con que la abuela se mostrara hilando con un huso y la madeja envolviendo la parte superior del brazo izquierdo durante la toma fotográfica. La imagen revelaba también el tipo de prendas que usaban, al menos para esa ocasión. Al respecto, observamos que ambas vestían pañuelos en el cuello y cabeza y posiblemente adornos confeccionados con cordeles que rodeaban su cuello, a modo de collares artesanales.

Consideramos que el huso que tiene Silberia entre sus manos es un elemento con significado importante, porque interpretamos que fue elegido como objeto para destacar su labor de tejedora. Lo mismo ocurre con las prendas seleccionadas para ese instante, los tipos de vestido, el sombrero y los pañuelos en el cuello y en la cabeza, todo lo cual forma parte constitutiva de su “ser” en tanto identidad que se quiere mostrar en una imagen que perdurará.

Por otra parte, gracias al relato de Ernesto, sabemos que su madre y abuela empleaban algunas estructuras de la cumbre para depósito de vellones y lana. De modo que tenemos el dato de que la cumbre era un espacio cotidiano -en tanto territorio-incorporado a la vida de los y las habitantes durante las primeras décadas del siglo XX. La presencia de dos objetos: el huso con cordel hilado y los pañuelos, pueden asociarse a ciertos elementos que conforman el *q'epi*.







| Memorias de pastoras/es y tejedoras | Elementos del q'epi | Memorias de pastoras/es y tejedoras |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>"Esto es una manea para maniar a los animales, pero ya es viejo, muy viejo" (Feb. 2009)</p> |  | <p>"Ah sí, este es mishmido con este hacen los peleros, para telas más gruesas. Y para hacer las manías, para hacer las sogas y también para las cinchas, cuando viajaban hacían eso para atar las cargas" (Feb. 2009)</p> |
| <p>"Algunas ropas que tenemos nosotros también por ahí no queremos quemarla, porque dicen que es malo quemar la ropa y lo vamos y lo enterramos por ahí, allá en la misma laguna donde estoy yo, en el puesto tras de la Peña ahí en unas rendijas" (Feb. 2009).</p> |  | <p>"A la abuelita le vi atarse la cabeza con pañuelos con colores bien alegres. Lo traían ellos, que se yo sabrán comprar por ahí por el lado de los Valles" (Feb. 2009).</p> |
| <p>"....Si ese es el barracán. Y este lo tejen con ocho lisos. Se teje a telar rústico. Antes solían usar la ropa de barracán" (Feb. 2009)</p> |  | <p>"Esta tela se llama peinadillo, porque es igual que peine mire. Con eso solíamos hacer polleras, sacos para los hombres, trajes" "Antes todo era con barracán, todo tejido en telar de antes y la tela se arrancaba... todo era de lana de oveja, tejido, hilado y tejido" (Feb. 2009)</p> |
| <p>"Esto es cuero de llama creo, porque es duro... el cuero de oveja es blandito bien finito" (Feb. 2009).</p> |  | <p>"Esto es una zapatilla de oveja, de cogote de llama" (Feb. 2009)</p> |
| <p>"Este hilo lo utilizaban antes mucho para hacer las flores para la hacienda. para decorar. Para decorar a las ovejas y a las llamas, para que se conozcan" (Feb. 2009)</p> |  | <p>"Cada dueño tiene un color distinto, para sus animales... eso es de antes" (Feb. 2009)</p> |
| <p>Se ponían para la protección, que no les agarre la tierra o también para...osea por ejemplo para el 1° de agosto se ponían en el pie para la protección". "Claro uno anda cansado y va y se sienta, porque para el 1° de agosto damos de comer la tierra, porque por la tierra estamos que se yo... y si sembramos, sembramos en la tierra cosechamos, cosechamos en la tierra." (Feb. 2009)</p> |  | <p>"Ah ese es el hilo zurdo en agosto, y termina y ya lo entierro al hilito. Zurda, negra y blanca, porque usted sabe dice que antes en agosto la tierra está abierta así que uno puede ser porque varios casos pasa, si uno anda por ahí y se sienta cansado con todo y que lo agarra la tierra, solía contar la abuelita". (Feb. 2009)</p> |

Figura 5. Memorias sobre los elementos que conforman el q'epi.

Recollections on the elements that make up the q'epi.

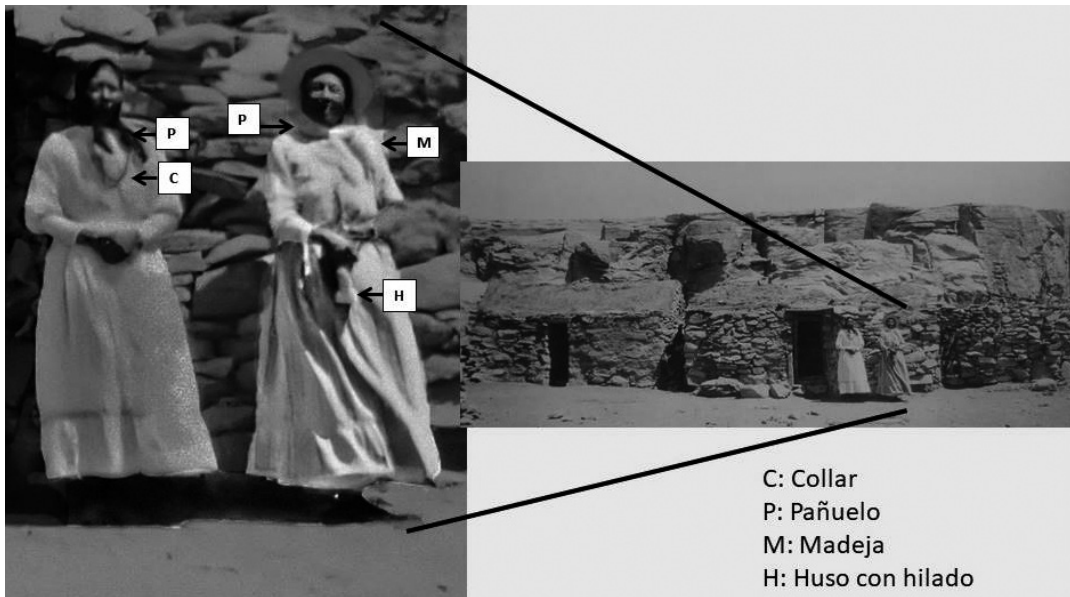


Figura 6. Fotografía histórica. La imagen de la derecha muestra una fotografía de 1923, en la que dos pobladoras de las Peñas Coloradas, Silberia Morales (derecha) y su hija Valentina Morales (izquierda), posan al frente de su casa. A la izquierda, un recorte en *zoom* señala elementos presentes en las mujeres: el huso con hilado en las manos de Silberia y la madeja rodeando su brazo izquierdo, los pañuelos vestidos por ambas, el collar posible cordelería en Valentina.

Historical photography. The image on the right shows a photograph from 1923, in which two residents of Peñas Coloradas, Silberia Morales (right) and her daughter Valentina Morales (left), pose in front of their house. On the left, a zoomed-in section points out elements present on the women: the spindle with yarn in Silberia's hands and the skein wrapped around her left arm, the handkerchiefs worn by both of them, and the possibly cordage necklace on Valentina.

La fotografía que muestra a dos pobladoras de Peñas Coloradas a inicios de la década de 1920, constituye una fuente de información que puede brindar datos para la interpretación sobre el hallazgo y sus elementos constitutivos si consideramos que la temporalidad posible del *q'epi*, remitiría a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, lo que discutiremos a continuación.

Discusión y Conclusiones

Contextualizando saberes: *q'epi* y territorialidad ancestral

Entendemos que ciertos objetos tienen un poder social, por cuanto evocan memoria y pueden reproducirla. Partiendo de esta premisa, uno de los objetivos de nuestro trabajo fue dar cuenta de los objetos que se privilegiaron por sobre otros y que conformaron un *q'epi*, y de su relación con el lugar donde fue depositado, una cista prehispánica.

Se cuenta con un amplio registro de material etnográfico y arqueológico sobre atados y paquetes

rituales en el mundo aymara y quechua de Perú, Chile y Bolivia, sin embargo, no se documentó -hasta nuestro hallazgo- la presencia de un *q'epi* elaborado en periodo Republicano (siglos XIX-XX) en espacios construidos en tiempos prehispánicos (ca. 900-1450 DC) en el Noroeste Argentino. Esto constituye un aporte sustancial para entender la perduración de prácticas rituales andinas aún en tiempos modernos.

Discutiremos los datos que nos permitan abordar la dimensión semántica del *q'epi*, de sus elementos y del espacio que lo contiene. De esta manera, indagaremos qué efectos sociales pudo tener este particular *q'epi* y su depositación y la relación que plantea con las prácticas ancestrales y rituales en un espacio prehispánico sagrado y, a su vez, cómo se reconfiguró la continuidad de esas experiencias hasta el presente.

Considerando todo lo anterior, vinculado a los referentes materiales de ritualidad en el mundo andino, nos preguntamos si este conjunto de cosas desordenadas y enmarañadas, a las que hemos denominado siguiendo la voz andina *q'epi* (sensu Brown Vega 2016), pueden corresponder a objetos personales, familiares, ancestrales, medicinales y/o mágicos.

La articulación de las fuentes presentadas nos permitió visualizar al *q'epi* como constituyente de prácticas puneñas en las que se hallan involucrados varios aspectos sociales íntimamente imbricados, como una totalidad, mostrando los vínculos con el territorio en donde se presentan las deidades tutelares como la *Pachamama*, los ritos de muerte, las actividades productivas y los viajes de intercambio.

Observamos en el *q'epi* y su lugar de depósito una forma de materializar los modos de habitar puneños, la que fue concretada mediante la selección de un lugar (cista y cumbre) y partes de objetos que conformaban la vida cotidiana de los/las habitantes. Interpretamos que en esta práctica se reproduce la memoria social en el sentido de Rowlands (1993). Las partes mencionadas corresponden a cordeles teñidos (floreos), vellones e hilados *mishmidos* que remiten a la hacienda/ganado y/o posibles collares artesanales como accesorios indumentarios; zapatilla de oveja y la sogá *mishmida* asociada a los viajes; hilo overo vinculado a las creencias locales, *Pachamama* y a las fuerzas protectoras; fragmentos de prendas, como el barracán y el pañuelo, forman parte de bienes de uso personal y un fragmento de tela arpillera de grandes dimensiones (30 x 41,2 cm) que remite a una bolsa contenedora para prácticas de interacción e intercambio de cortas y largas distancias (Martínez 2020a).

Todo ello nos permite pensar “las cosas” como referente material de los vínculos que uno traza con las formas de ver el mundo y vivirlo (Martínez 2017). En este sentido, damos cuenta de uno de los modos de perdurar de la materialidad textil en la larga duración; se mezcla lo local y lo foráneo, con manufacturas artesanales e industriales, transformándose en lo propio.

Proponemos, entonces, que la depositación del conjunto de elementos revueltos en una cista buscaba el resguardo y protección de los referentes materiales de las identidades puneñas marcando un paisaje propio, vivido y trabajado, estableciéndose una continuidad en la ocupación, persistiendo en espacio y tiempo (Martínez 2017).

Interpretamos lo anterior como una metonimia que continúa, desde tiempos prehispánicos, con una práctica funeraria consistente en enterrar las partes de los difuntos en diversos lugares del territorio habitado (González Baroni 2014; Martínez y Aschero 2005). Sin embargo, proponemos que en dicha práctica opera una transformación en la que “las partes” ya no son humanas, sino que están conformadas por fragmentos de cordelería y textilería de la vida cotidiana puneña,

tal como mencionamos anteriormente. En este sentido, destacamos la presencia de evidencias materiales en sitios próximos (3 km) que muestran textiles y cordelería en asociación a contextos funerarios, a veces sin cuerpo, y a pozos con ofrendas en viviendas (López Campeny 2001, 2006-2007; Urquiza y Babot 2018).

En relación a los datos contextuales en la cista, la asociación del *q'epi* con alas de anisóptera y restos esqueléticos de neonato de llama nos permiten proponer que la depositación del mismo pudo darse en épocas cálidas y húmedas, en concordancia con las celebraciones y festividades del día de Todos los Santos (noviembre) y señaladas de la hacienda/ganado durante el verano, antes del carnaval.

En algunos casos, los paquetes rituales se entierran y se vuelven potentes al no circular entre las personas, manteniendo solo una interacción con lo sobrenatural; otros, en cambio, implican una instancia de reapertura posterior del lugar donde se depositan para acrecentar las ofrendas y libaciones (Brown Vega 2016). Sin embargo, en este caso de estudio, no se dio una reapertura intencional del pozo que albergaba el *q'epi*, sino que la distribución de los ítems del contexto de asociación nos permite sugerir una remoción por procesos postdeposicionales de origen natural, posiblemente por acción de un roedor del que registramos casi la totalidad de su cuerpo, más específicamente, *Lagidium viscacia*. Teniendo en cuenta dichos procesos, queremos destacar la posición horizontal en la que se encontraba la tela arpillera en relación a los otros componentes del paquete, los que se disponían revueltos y entrelazados por encima y por debajo de la misma (Figuras 3-4). A partir de esto último, nos preguntamos si acaso esta tela arpillera estuvo originalmente plegada conteniendo en su interior este conjunto enmarañado.

En cuanto a las entrevistas, remitieron a prácticas actuales de carácter religioso y funerario en las que participaron los textiles, tales como el ritual de protección vinculado a la *Pachamama*, durante agosto, dado por el uso y posterior entierro del cordel overo zurdo, la presencia de cordeles de colores para el floreo del ganado/hacienda durante la marcación de la señalada y el enterramiento de las ropas de los difuntos en espacios del hábitat cotidiano.

Esta última costumbre de enterrar las pertenencias de los difuntos en sus espacios residenciales refuerza nuestra interpretación del *q'epi* como una marca territorial que evoca a los difuntos en su lugar de vida. El entierro de las piezas textiles y de cordelería supone, además, el deseo de propiciar la productividad de la

economía familiar, dados los elementos pastoriles y de viajes involucrados. Esto ha sido puesto de manifiesto en diferentes trabajos de arqueología de Antofagasta de la Sierra, en particular de la cuenca del Río Las Pitas (López Campeny 2014; Martínez 2017, 2020a, b).

En los relatos registrados, pudimos identificar la ausencia de mención del *q'epi* como un todo, sin embargo sí expresaron múltiples historias vinculadas a los elementos individuales que componen al mismo. Esta ausencia podría vincularse con la discontinuidad de esa práctica en el siglo XX, al menos desde hace 60 años -es decir hacia 1940- considerando la edad de los/las entrevistados/as. Dada la presencia de ciertas manufacturas textiles industriales que pudieron ser previas o posteriores a la mitad de dicho siglo (como por ejemplo la bolsa de gabardina y el pañuelo rojo), planteamos la posibilidad de que esta práctica ritual continuara en este último tiempo. Sin embargo, si se tratara de una práctica de comienzos del 1900, la ausencia en el relato podría vincularse a la interrupción temprana de esta en el área de estudio. En cambio, si es posterior, proponemos una omisión intencional de estas prácticas rituales como forma de resguardarlas y evitar así la exposición social y juicio ante la mirada opresora de la Iglesia (Martínez 2013).

En este sentido, en concordancia con Rivera (2010 [1984]), consideramos que la religión cristiana pudo invisibilizar estos ritos desde el discurso y no así desde la práctica. Interpretamos que el peso de la doctrina cristiana interfirió, en ambos casos, tanto en la discontinuidad de la práctica como en la omisión de la misma en los relatos. No obstante, en las memorias compartidas sí se menciona el entierro de los bienes personales, de las vestimentas y de los perros que acompañan a los difuntos, como formas de vivenciar la muerte de los seres queridos, que perduran a lo largo del tiempo (Martínez 2012).

Si bien no podemos responder acerca de qué fines específicos seguía la depositación del *q'epi*, sí podemos aproximarnos al universo representado en el mismo, tanto en lo que refiere a la preparación de ese paquete, seleccionando ciertos elementos sobre otros, como en el entierro en una cista prehispánica. En este sentido, a partir del análisis de sus componentes, el espacio escogido y las voces locales, proponemos que el hallazgo abordado a lo largo de este trabajo es un *q'epi* que remite a los ancestros y a los modos de habitar la puna.

Se trata entonces de una materialidad que conlleva una dimensión simbólica e histórica de la ancestralidad y del sentido de pertenencia (Manasse y Arenas 2015). Consideramos que este *q'epi* sacraliza un espacio

(cista, cumbre y peña) que ya estaba vinculado a lo sagrado en tiempos prehispánicos (Cohen 2014), volviéndolo parte de una territorialidad ancestral. Con territorialidad ancestral entendemos, siguiendo a Manasse y Arenas (2015), las diversas experiencias de vida puneña que conforman la historia de la tierra en donde se manifiestan. Entre otras vivencias, se sitúan en la misma la celebración de la *Pachamama*, la multiplicidad de prácticas pastoriles y textiles, los viajes y los rituales de o ante la muerte. Estas historias materializadas en el territorio forman parte de la reproducción de la memoria social y de la autonomía de las familias puneñas ante los nuevos marcos sociopolíticos (Cohen 2014; Martínez 2020b).

La territorialidad se cimienta en una larga trayectoria temporal expresada en una continuidad con cambios como una forma de habitar la puna, evidenciada en numerosos trabajos arqueológicos en el área de estudio (Aschero 2007; Babot et al. 2006; Cohen 2005; González Baroni 2014; López Campeny 2009; Martel et al. 2012; Martínez 2017; Quiroga 2014; Urquiza 2009; entre otros).

Es así como nuestro objeto de investigación, su contexto de hallazgo y los relatos nos llevan a interpretar al *q'epi* como constituyente de una territorialidad ancestral en la que se ensamblan múltiples campos relacionales que se mueven entre lo humano - lo no humano, lo sagrado -lo cotidiano y pasado- presente, e invitan entonces a desprendernos de la dicotomía planteada por las categorías binarias occidentales.

Con todo lo anterior, planteamos que el *q'epi* enlaza el presente y el pasado y se transforma en “evidencia de ancestralidad” (en términos de Manasse y Arenas 2015). De esta manera, el entierro del *q'epi* dentro de una cista prehispánica constituye una fuerza que transforma un paisaje cotidiano de las familias locales en un territorio ancestral donde valoraciones, sentires, quehaceres y percepciones asociadas a las Peñas Coloradas, en especial la cumbre de la peña 3, imprimieron una perduración expresada en el *continuum* de la experiencia con lo sagrado.

Agradecimientos: Agradecemos a las familias Morales de Punta de la Peña y de Peñas Coloradas de Antofagasta de la Sierra, por su compromiso latente con el pasado y el presente, haciendo de ambos un *continuum*. A Víctor Ataliva por sus acertados comentarios y sugerencias. A Javier Díaz por el tratamiento de la fotografía histórica. A Andrés Romano por la determinación taxonómica de las fibras. A los/as evaluadores/as de este trabajo, que con sus

valiosas observaciones mejoraron la primera versión del manuscrito. Parte de nuestras investigaciones se realizaron gracias al financiamiento de los proyectos PIP-CONICET 6398; FONCyT-PICT N° 38127 (2007-2009), dirigidos por Carlos A. Aschero, y F-423-UBACYT-2008/11, dirigido por Laura Quiroga;

FONCyT 2015-2067, dirigido por Álvaro Martel. Este trabajo fue presentado en su primera versión en el JEA- Jornadas de Estudios Andinos (Tilcara, Jujuy, Argentina) y enriquecido con los aportes allí generados. Es de nuestra absoluta responsabilidad lo aquí expuesto.

Referencias Citadas

- Agüero, C. 1994. *Madeiras, Hilados y Pelos: Los turbantes del Formativo Temprano en Arica, Norte de Chile*. Tesis para obtener el título de Arqueóloga, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Allen, C. 2015. The whole world is watching: new perspectives on Andean animism. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 23-46. University of Colorado, Boulder.
- Arnold, D. y E. Espejo 2013. *El Textil Tridimensional. La Naturaleza del Tejido como Objeto y Sujeto*. ILCA, La Paz.
- Aschero, C.A. 1988. Pinturas rupestres, actividades y recursos naturales; un encuadre arqueológico. En *Arqueología Contemporánea Argentina, Actualidad y Perspectivas*, editado por H. Yacobaccio, pp. 109-145. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.
- Aschero, C.A. 1999. El arte rupestre del desierto puneño y el Noroeste argentino. En *Arte Rupestre en los Andes de Capricornio*, editado por J. Berenguer y F. Gallardo, pp. 97-135. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Aschero, C.A. 2007. Íconos, huancas y complejidad en la Puna sur argentina. En *Procesos Sociales Prehispánicos en el Sur Andino: La Vivienda, la Comunidad y el Territorio*, Tomo II, editado por A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vazquez y P. Mercolli, pp. 259-290. Brujas, Córdoba.
- Babot, M.P., C.A. Aschero, S. Hocsman, C. Haros, L. González Baroni y S. Urquiza 2006. Ocupaciones agropastoriles en los Sectores Intermedios de Antofagasta de la Sierra (Catamarca): Un análisis desde Punta de la Pea 9.I. *Comechingonia* 9:57-75.
- Bray, T.L. 2009. An archaeological perspective on the Andean concept of camaquen: thinking through late pre-Columbian offerings and huacas. *Cambridge Archaeological Journal* 19 (3):357-366.
- Brown Vega, M. 2016. Ritual practices and wrapped objects. Unpacking prehispanic Andean sacred bundles. *Journal of Material Culture* 21 (2):223-251.
- Castro, V. y C. Aldunate 2003. Sacred mountains in the highlands of the South-Central Andes. *Journal of Mountain Research and Development* 23 (1):73-79.
- Cohen, M.L. 2005. *Entre Guano y Arena. Ocupaciones Recurrentes: Un Caso de Estudio en el Sitio Punta de la Peña 9-III, Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Tesis de grado en Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Cohen, M.L. 2009. Perspectivas espaciales desde el sitio Peñas Coloradas 3 cumbre (PC3-c) Antofagasta de la Sierra. Catamarca. *Arqueometría 1º Congreso Latinoamericano y 2º Nacional de Arqueometría*, Vol. 2, pp. 477-488. Comisión Nacional de Energía Atómica (CNEA), Buenos Aires.
- Cohen, M.L. 2010. *Prácticas Sociales, Estrategias de Visibilidad y Construcción de la Cartografía Social durante el Lapso de ca. 1000-500 Años AP, en Antofagasta de la Sierra, Catamarca-Perspectivas desde el Sitio Peñas Coloradas 3 Cumbre*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Cohen, M.L. 2014. Miradas desde y hacia los lugares de poder. Antofagasta de la Sierra entre 1000 y 1500 años D.C. *Arqueología* 20 (1):47-72.
- Cruz, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos en el paisaje de Potosí. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2):35-50.
- Dávila Meléndez, N.M. 2017. Arqueología documental: el uso de la fotografía en el análisis de la cultura material del holocausto. *Revista [IN] Genios* 4 (1):1-15.
- Dransart, P. 2014 [2002]. *Earth, Water, Fleece and Fabric. An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Routledge, London.
- Flores Ochoa, J. (compil.) 1977. *Pastores de Puna = Uywamichiq Punarunakuna*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- García, S. y D. Rolandi 2000. Relatos y Ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 25:7-25.
- García, S. y D. Rolandi 2003. Antofagasta de la Sierra, Provincia de Catamarca. Su historia en los documentos y la tradición oral. En *Puna de Atacama. Sociedad, Economía y Frontera*, compilado por A. Benedetti, pp. 137-197. Alción Editora, Córdoba.
- García, S., D. Rolandi y D. Olivera 2000. *Puna e Historia. Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, Buenos Aires.
- González Baroni, L.G. 2014. Un entierro secundario múltiple del primer milenio A.D. en la Puna Meridional (Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina). En *Avances Recientes de la Bioarqueología Latinoamericana*, editado por L.H. Luna, C. Aranda y J. Suby, pp. 169-186. GIB, Buenos Aires.
- Grebe, M.E. 1989. El culto a los animales sagrados emblemáticos en la cultura aymara de Chile. *Revista Chilena de Antropología* 8:35-51.
- Iñiguez, L. y R. Alem 1996. La función de los camélidos como medio de transporte e intercambio en la región andina de Bolivia. *Revista Mundial de Zootecnia* 86:12-21.
- Isbell, W. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. The University of Texas Press, Austin.
- Lecoq, P. y S. Fidel. 2002. Prendas simbólicas de camélidos y ritos agropastoriles en el sur de Bolivia. *Textos Antropológicos* 14 (1):7-54.

- López Campeny, S.M.L. 2000. Tecnología, iconografía y ritual funerario tres dimensiones de análisis de los textiles formativos del Sitio Punta de la Peña 9 (Antofagasta de la Sierra-Argentina). *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 20:29-65.
- López Campeny, S.M.L. 2001. *Actividades Domésticas y Organización del Espacio Intrastio. El Sitio Punta de la Peña 9 (Antofagasta de la Sierra, Prov. De Catamarca)*. Tesis de grado en Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- López Campeny, S.M.L. 2002. La trama del desierto. Textiles tempranos de Antofagasta de la Sierra (Puna meridional Argentina). *Actas de la Reunión Anual del Comité Nacional de Conservación Textil*, pp. 121-132. Comité Nacional de Conservación Textil, San Pedro de Atacama.
- López Campeny, S.M.L. 2006-2007. El poder de torcer, anudar y trenzar a través de los siglos. Textiles y ritual funerario en la Puna Meridional Argentina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 21:143-155.
- López Campeny, S.M.L. 2009. *Asentamiento, Redes Sociales, Memoria e Identidad Primer Milenio de la Era Antofagasta de la Sierra, Catamarca*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires.
- López Campeny, S.M.L. 2014. The agency of textile technology in some archaeological ritual contexts of Northwest Argentina. *Journal of Anthropology and Archaeology* 2:39-75.
- López Campeny, S.M.L., A.S. Romano, M.F. Rodríguez, A.R. Martel y M. Corbalán 2014. De aquí y de allá: análisis integral de un contexto funerario. Vínculos e interacciones sociales entre Puna meridional y Tierras Bajas orientales. *Intersecciones en Antropología* 15:201-218.
- Loza Balsa, B. 1995. *Astronomía y Calendario Aymara*. Ed. MUSEF, La Paz.
- Loza, C.B. 2007. El atado de remedios de un religioso/médico del periodo Tiwanaku. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 36 (3):317-342.
- Manasse, B. y P. Arenas 2015. Arqueología y Antropología en contextos por nuevas luchas con las tierras. Adenda: Territorios tensionados. En *Arqueología, Tierras y Territorios: Conflictos e Intereses*, compilado por B. Manasse y P. Arenas, pp. 13-52. Barco Edita, Santiago del Estero.
- Martel, A.R. y C.A. Aschero 2007. Pastores en acción: imposición iconográfica vs. Autonomía temática. En *Producción y Circulación Prehispánicas de Bienes en el Sur Andino*, compilado por A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P. Mercolli, pp. 329-349. Editorial Brujas, Córdoba.
- Martel, A., S. Rodríguez Curletto y E. Del Bel 2012. Arte rupestre y espacios de memoria: las representaciones del sitio Confluencia (Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Argentina). *Revista Chilena de Antropología* 25:121-162.
- Martínez, G. 1983. Los dioses de los cerros de los Andes. *Journal de la Société de Américanistes* LXIX:85-115.
- Martínez, J.G. y C.A. Aschero 2005. *Investigaciones en el Sitio Peñas de las Trampas 1.1: Entre Megafauna y Contextos Funerarios (Antofagasta de la Sierra, Catamarca)*. Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Martínez, M.S. 2012. *Prácticas Textiles Resignificadas en Contextos de Transformaciones en Antofagasta de la Sierra (Provincia de Catamarca-Argentina). Integrando Materialidad del Pasado y la Oralidad del Presente*. Tesis de grado en arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Martínez, M.S. 2013. Materialidades que disparan memorias... textiles del pasado y tejedoras de Antofagasta de la Sierra, Provincia de Catamarca. *Libro de resúmenes del XVIII Congreso de Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Asamblea General Constituyente de 1813*, pp. 151. INCIHUSA-CONICET, Universidad Nacional de La Rioja, La Rioja.
- Martínez, M.S. 2017. Tecnología textil histórica en contextos rituales prehispánicos. Antofagasta de la Sierra, Catamarca-Noroeste Argentino. *Comechingonia* 21 (2):351-378.
- Martínez, M.S. 2020a. De historias entrelazadas: los textiles y las memorias en Antofagasta de la Sierra, Catamarca, Noroeste argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 45 (1):89-110.
- Martínez, M.S. 2020b. *Reproducción social, material y simbólica de las prácticas textiles en contexto colonial y republicano. Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Miller, D. (ed.) 2005. *Materiality*. Duke University Press, Durham y London.
- Molina Otarola, R. 2013. Cordillera de Atacama: movilidad, frontera y articulaciones collas-atacameñas. En *Fronteras en Movimiento e Imaginarios Geográficos. La Cordillera de Los Andes como Espacialidad Sociocultural*, editado por A. Núñez, R. Sánchez y F. Arenas, pp. 189-220. RIL Editores, Santiago.
- Munsell Color 1977. *Munsell Color Charts for Plant Tissues*. New Windsor, New York.
- Nielsen, A.E. 2008. The materiality of ancestors: chullpas and social memory in the late prehispanic history of the South Andes. En *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, editado por B. Mills y W. H. Walker, pp. 207-232. School of American Research Press, Santa Fe.
- Ortiz, J.G. y S. Urquiza 2012. Zooarqueología y tafonomía del Período Tardío-Inca en Peñas Coloradas, Antofagasta de la Sierra (Puna de Catamarca, Argentina). *Revista del Museo de Antropología* 5 (1):245-258.
- Pintar, E. 2014. Continuidades e hiatos ocupacionales durante el Holoceno Medio en el borde oriental de la puna salada, Antofagasta de la Sierra, Argentina. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46 (1):51-72.
- Quiroga, L. 2014. Paisajes de rebeldía: Reproducción, identidades y resistencia en la serranía de Londres (Gobernación del Tucumán) Siglos XVI y XVII. *Revista de Arqueología Americana* 32:151-175.
- Reigadas, M.D.C. 2008. Explotación de recursos animales y producción textil durante el Holoceno en Antofagasta de la Sierra. *Estudios Atacameños* 35:35-48.
- Rivera, S. 2010 [1984]. *Oprimidos Pero no Vencidos: Luchas del Campesinado Aymara y Qhechwa, 1900-1980*. Cuarta edición, La Mirada Salvaje, La Paz.

- Rolandi de Perrot, D. y D. Jimenez de Pupareli 1983-1985. La tejeduría tradicional de la Puna Argentino-Boliviana. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 1:205-289.
- Romano, A. 2019. *Vamos al Grano... Análisis Palinológico de Restos Camélidos y sus Implicancias para la Arqueología de Pastores Puneños de Antofagasta de la Sierra (Catamarca, Argentina)*. Tesis de grado en Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Rowlands, M. 1993. The role of memory in the transmission of culture. *World Archaeology* 25 (2):141-151.
- Sillar, B. 2009. The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19:367-377.
- Urquiza, S. 2009. *Arqueofaunas del Alero Punta de la Peña 4: Implicaciones para el Manejo del Recurso Camelidae en Antofagasta de la Sierra, Puna Austral, Catamarca*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Urquiza, S.V. y M.P. Babot 2018. Ofrendar y propiciar. Fauna y prácticas agropastoriles prehispánicas del segundo milenio AP en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional Argentina. *Archaeofauna: International Journal of Archaeozoology* 27:209-232.
- Van Kessel, J. 2001. El ritual mortuorio de los Aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 33 (2):221-234.
- Williams, R. 1993. La Revolución Industrial; 1780-1880. En *La Historia de Los Textiles*, editado por M. Ginsbur, pp. 55-71. Libsa, Madrid.
- Zamora, D. 2019. *La Memoria y los Senderos: Investigación Internodal de las Vías de Circulación en las Áreas de Antofagasta de la Sierra y El Peñón, entre Mediados del S. XIX y Finales del S. XX*. Tesis de grado en Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales e Instituto Miguel Lillo, Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Zorn, E. 1987. Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores. *Revista Andina* 2:489-526.

Notas

- ¹ Cuando nos referimos a las peñas, hacemos alusión a cerros bajos entre 12 y 20 m de altura, con forma prismática de material volcánico (ignimbrita).
- ² Las prácticas textiles en la puna meridional construyen lazos familiares y comunitarios, y se constituyen en espacios de negociación y autonomía en contextos de relaciones asimétricas (ver Martínez 2020b).
- ³ La identificación taxonómica de fibras fue realizada por Andrés Romano.
- ⁴ Hilados Simples: son aquellos cordeles que presentan torsión de dos cabos o hilos de idéntico color, diámetro y materia prima. Hilados Moliné: son aquellos cordeles que presentan hilos de al menos dos colores diferentes, los que producen efectos de color en el tejido, o dos materias primas diferentes, lo que da por resultado efectos decorativos por texturas (López Campeny 2001). Hilados *Mishmidos*: reciben este nombre ya que se confeccionan con una *mishma* o palo de hilar. Como resultado, los hilos producidos son muy gruesos, de un diámetro muy irregular o variable y de un torcido no muy fuerte (Rolandi de Perrot y Jimenez de Pupareli 1983-1985).
- ⁵ Para la determinación de los colores empleamos la *Munsell Color Charts for Plant Tissues* (Munsell Color 1977).
- ⁶ Actualmente se encuentra disponible en <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP207-12-6#c=0&m=0&s=0&cv=123&xywh=130%2C-110%2C3435%2C2235>.