

COMITÉ EDITORIAL

DIRECTOR

SEBASTIÁN PASTOR (CITCA-CONICET-Catamarca)

CO-EDITORA

ANDREA RECALDE (CEH-IEH-CONICET-UNC-Córdoba)

CONSEJO ASESOR

JESÚS ADÁNEZ PAVÓN (UNIVERSIDAD COMPLUTENSE-Madrid)

J. ROBERTO BÁRCENA (INCIHUSA-CONICET-UNCU-Mendoza)

LUIS F. BATE (ENAH-México)

LUIS BORRERO (IMHICIHU-CONICET-Buenos Aires)

FELIPE CRIADO BOADO (INCIPIIT-CSIC-Santiago de Compostela)

LEONARDO GARCÍA SANJÚAN (U. DE SEVILLA-Sevilla)

GUILLERMO MENGONI GOÑALONS (ICA-UBA-CONICET-Buenos Aires)

AXEL NIELSEN (INAPL-CONICET-Buenos Aires)

GUSTAVO POLITIS (INCUAPA-CONICET-UNCPB-Olavarría)

MYRIAM TARRAGÓ (M. ETNOGRÁFICO-UBA-CONICET-Buenos Aires)

HUGO YACOBACCIO (ICA-UBA-CONICET-Buenos Aires)

EVALUADORES PARA ESTE NÚMERO

Federico Bobillo (ISES-CONICET); María F. Bugliani (IDECU-UBA-CONICET); Rafael Curtoni (INCUAPA-CONICET-UNCPBA); Violeta Di Prado (FCNyM-UNLP-CONICET);

Anabel Feely (IDECU-UBA-CONICET); Fernanda Falabella (Dpto. de Antropología, Universidad de Chile); Emilia Iucci (FCNyM-UNLP-CONICET); Jimena Oria (CADIC-CONICET); María C. Páez (CONICET-FCNyM-UNLP); Valeria Palamarzuck (IDECU-UBA-CONICET); Rafael Paunero (FCNyM-UNLP); José Porto López (LARBO-UNMDP); Cristina Prieto Olavarría (IANIGLA-CONICET); Federico Restifo (CONICET-FFyH-UBA);

Camila Riera Soto (Universidad Católica del Norte, Chile); Julián Salazar (CEH-IEH-CONICET-UNC); M. Lorena Sanhueza Riquelme (Dpto. de Antropología, Universidad de Chile); Marina Sprovieri (CONICET-FCNyM-UNLP); Emily Stovel (El Zócalo Plaza Visitor and Event Center, Sandoval County Office of Economic Development, Bernalillo); Nuria Sugrañes (IANIGLA-CONICET); Veronika Szilágyi (Nuclear Analysis and Radiography Department, Centre for Energy Research, Hungarian Academy of Sciences); Cristian Vitry (UNSa); Verónica Williams (IDECU-UBA-CONICET); Federico Wynveldt (CONICET-FCNyM-UNLP); M. Amalia Zaburlin (CREA-FHyCS-UNJu).

Índice

<i>Presentación</i>	3
Dossier: "Problemáticas y abordajes metodológicos en los estudios petrográficos de cerámica arqueológica".	
1. Presentación.	5
Por: <i>Lucas Pereyra Domingorena y Verónica Puente</i>	
2. Un volcán en la cerámica: indicios de producción en el altiplano de Isluga, Tarapacá-Chile.	11
Por: <i>Isabelle Druc y Mauricio Uribe Rodríguez</i>	
3. Una puesta al día sobre la variación petrográfica y química del estilo cerámico Inca Pacajes.	37
Por: <i>Nicolás Larcher y M. Beatriz Cremonte</i>	
4. Elecciones tecnológicas y prácticas alfareras en el tambo Costa de Reyes N° 5 (Tinogasta, Catamarca): aproximaciones petrográficas.	65
Por: <i>Sergio Vera y Guillermo de la Fuente</i>	
5. Tecnología cerámica a través de la petrografía en la Quebrada de Miriguaca (Antofagasta de la Sierra, Catamarca) durante el Período Tardío.	97
Por: <i>Leticia Gasparotti</i>	
6. Nuevas evidencias en relación a la selección de materiales cerámicos para formar parte de los contextos funerarios. PP9-III y PP13-I como casos de estudio (ca. 1330-1000 AP) (Antofagasta de la Sierra, Catamarca).	129
Por: <i>Vanesa Juárez</i>	
7. Prácticas de manufactura cerámica en el oeste riojano durante el Período Tardío (ca. siglos XIII-XVII AD). Aportes desde los estudios petrográficos sobre el estilo Sanagasta/ Angualasto de la Tambería de Guandacol.	151
Por: <i>Sebastián Carosio</i>	
8. Evidencias arqueológicas de los siglos VII a XII AD en el asentamiento de Moreta (Puna de Jujuy, Argentina).	185
Por: <i>M. Josefina Pérez Pieroni y Carlos Angiorama</i>	
9. Una aproximación petrográfica a los modos de hacer y la circulación alfarera en el Área Valliserrana del Noroeste Argentino durante los últimos siglos del primer milenio D.C.	211
Por: <i>Lucas Pereyra Domingorena y Verónica Puente</i>	
Artículos	
1. Nuevos datos en relación a la arqueología del valle de Lerma, provincia de Salta, Argentina.	249
Por: <i>Cecilia Mercuri</i>	
2. Aplicación de los drones en diversos contextos arqueológicos y en casos de reconstrucción geoarqueológica.	271
Por: <i>M. Marta Sampietro Vattuone y José Peña Monné</i>	

3. Ritualidad y espacialidad andina a través de enfoques etnográficos y arqueológicos. Confluencias cosmogónico-ontológicas en la constitución de espacios sagrados entre El Shincal de Quimivil y ceremonias actuales de origen cusqueño. Por: <i>Marco Giovannetti</i>	295
4. El paisaje rupestre de Cerro Colorado (provincia de Córdoba, Argentina): detectando otros sentidos, otras corporalidades. Por: <i>Luis Tissera</i>	339
<i>Normas editoriales</i>	367

RITUALIDAD Y ESPACIALIDAD ANDINA A TRAVÉS DE ENFOQUES ETNOGRÁFICOS Y ARQUEOLÓGICOS. CONFLUENCIAS COSMOGÓNICO-ONTOLÓGICAS EN LA CONSTITUCIÓN DE ESPACIOS SAGRADOS ENTRE EL SHINCAL DE QUIMIVIL Y CEREMONIAS ACTUALES DE ORIGEN CUSQUEÑO.

ANDEAN RITUAL AND SPATIALITY THROUGH ETHNOGRAPHIC AND ARCHAEOLOGICAL APPROACHES. COSMOGONIC-ONTOLOGICAL CONFLUENCES IN THE CONSTITUTION OF SACRED SPACES BETWEEN EL SHINCAL DE QUIMIVIL AND CURRENT CEREMONIES OF CUSQUEÑO ORIGIN.

Marco Giovannetti¹

¹ CONICET – División Arqueología (FCNyM-UNLP). Paseo del Bosque s/n, (1900) La Plata, Argentina, mgiovannetti@conicet.gov.ar

Presentado: 21/11/2017 - Aceptado: 13/06/2018

Resumen

En este trabajo se propone a través de una doble aproximación etnográfica y arqueológica comprender lógicas de la sacralización del espacio andino. Sin pretender realizar analogías directas, fundamentándonos en las discusiones críticas de la arqueología etnográfica, se busca mediante ejemplos de ceremonias realizada por cusqueños migrantes en la ciudad de La Plata (nucleados en la Academia Mayor de la Lengua Quechua) entender ciertos modos de la estructuración del espacio en el sitio inkaico El Shincal de Quimivil en la provincia de Catamarca. Se toman como referencias teóricas los postulados de las ontologías relacionales para interpelar el registro arqueológico inka a partir de los juegos de conformación del espacio segmentado, ordenado y jerarquizado mediante reglas de oposición y complementariedad traducidas en dualidad, tripartición y cuatripartición y esquemas de inclusión fractal. A partir del análisis de diferentes planos empíricos de El Shincal se propone interpretar la posible intención inka de construir un espacio sacralizado como forma de expandir la conquista de nuevos territorios apelando a la búsqueda de alianzas con agentes no humanos dotados de poder.

Palabras clave: paisajes sagrados, ontologías andinas, Tawantinsuyu, Noroeste Argentino, Arqueología Etnográfica

Abstract

In this work, it is proposed through a double ethnographic and archaeological approach, understand logics of sacralization of the Andean space. Without pretending to make direct analogies, basing on the critical discussions of ethnographic archaeology, is sought through examples of

ceremonies performed by migrant Cusqueños in the city of La Plata (nucleated in the Academia Mayor de la Lengua Quechua) understand certain ways of structuring the space in the Inka site El Shincal de Quimivil in the province of Catamarca. They are taken as theoretical references the postulates of relational ontologies to interpellate the Inka archaeological record from the games of conformation of the segmented, ordered and nested space through rules of opposition and complementarity translated into duality, tripartition and quadripartition, and fractal inclusion schemes. From the analysis of different empirical planes of El Shincal, it is proposed to interpret the possible Inka intention to construct a sacred space as a way to expand the conquest of new territories appealing to the search for alliances with non-human agents endowed with power.

Keywords: *sacred landscapes-andean ontologies, Tawantinsuyu, Argentine Northwest, Ethnographic Archaeology*

Introducción

La noción andina de *pacha*, un término que dentro de su multiplicidad de significados abarca lo que nosotros percibimos como espacio, puede resultar un buen punto de partida para entender al menos una parte de aquel complejísimo y multidimensional universo. Resulta, para aquellos pueblos, un concepto de una potencia organizadora del universo y la realidad tal que la mera alusión al mismo sin anclaje contextual carece de sentido. Por ello mismo en este trabajo, intentaré cruzar dos formas de abordar el espacio *pacha* en tanto disposición sagrada. Una fuerte apuesta, auxiliada por los planteos de Sillar (2009), Hamilakis (2011), Descolá (2012), Escobar (2012), Allen (2015) y Cavalcanti Schiel (2015) y la teoría de las ontologías relacionales en consonancia con los principios de la arqueología etnográfica, donde tomaré información arqueológica y experiencias etnográficas en mi propia ciudad más cercana al Atlántico que al Pacífico andino.

Una perspectiva antropológica que emprenda la construcción cultural del espacio, sin dificultad podría introducirse en los abordajes que hoy se multiplican acerca de los paisajes antiguos. Y, justamente, desde aquí quisiera hacerme eco de las palabras de Bateson (en Anschuetz 2001) cuando expone que una teoría del paisaje funciona como patrón que conecta. Pero ¿qué pretendería que conecte? En mi posicionamiento particular tomaría aquello que remite a la búsqueda de comprender el espacio andino como elemento sagrado manifestado en múltiples planos del comportamiento y de la materialidad. Desde aquí puede justificarse la conexión establecida entre el registro etnográfico de ceremonias de origen cusqueño actuales con su particular relación con el espacio, y la disposición espacial de un sitio inka de reconocida vinculación con la ritualidad de su época (Giovannetti 2016). Hablar de paisajes habitados, recorridos, en definitiva vividos (*sensu* Ingold 1993) compromete dispositivos lógicos del cómo se perciben. Estas construcciones de esquemas

perceptivos pueden anclarse en mecanismos relativamente duraderos en el tiempo en la forma de modos ontológicos (Descolá 2012). Por ello podríamos pensar en esos patrones que conectan a la manera de puentes que enlacen el devenir histórico de comunidades de alguna manera conectadas por lazos de ancestralidad. Pero es necesario aclarar que no pienso en comunidades en particular ni en “culturas” del pasado cuyos herederos hoy pueden ser identificados como si nada hubiera pasado luego de cinco siglos de conquista europea. Por ello tampoco pienso en una noción de lo andino como un bloque homogéneo del cual extraer “rasgos o patrones culturales” supuestamente compartidos por todos aquellos grupos que son etiquetados por la mirada hegemónica de Occidente como tales. Pienso en lo andino como una posibilidad de entender estas estructuras complejas de lógicas y percepciones como formas ontológicas, que como aclara Descolá no son culturas particulares. Es probable que aquellos elementos que parecieran tener ciertas “semejanzas” (lo resalto a propósito) que por mucho tiempo llamaron la atención a los investigadores de este territorio tan amplio compartan operadores lógicos, es decir se inscriban en el campo de lo que hoy destaca en el giro ontológico. Desde aquí deseo producir mis hipótesis e interpretaciones. Pero si bien la estructuración espacial al ser abordado como paisaje puede convertirse en un puente o patrón que conecta temporalidades no puedo buscar en el presente significados a la manera de la analogía etnoarqueológica. La posición crítica de la arqueología etnográfica justamente plantea superar ese posicionamiento aunque se reconoce como heredera de la misma. El enfoque multitemporal me resulta muy útil sobre todo en lo referido a la búsqueda de entender el pasado a partir de otras posiciones ontológicas (Hamilakis y Anagnostopoulos 2009). La naturaleza multisituada y holística de la arqueología etnográfica desafía los pilares epistemológicos de la arqueología tradicional. Por ello este trabajo resultará en una especie de experimento a partir del cual iremos del presente al pasado y viceversa haciendo participar actores quechuaparlantes desplegando sus ceremonias en un espacio que se sacraliza, y, por otra parte, correlato material arqueológico, el sitio, que sospechamos fue producido en términos similares de sacralización. La búsqueda de lógicas conectadas, justificadas por lazos históricos que aunque cambiantes y dinámicos, pueden contener trazos comunes, será el objetivo. En definitiva repito la pregunta que se hiciera Allen (2015) sobre si las nociones actuales de los pueblos andinos sobre la materialidad pueden iluminar el conocimiento del mundo sagrado de las wakas en tiempo de los inkas. Comparto su optimismo al respecto.

Como sería de perogrullo plantear que toda práctica ritual requiere de un lugar físico para llevarse a cabo, no podría partir desde aquí para exponer mis experiencias etnográficas y arqueológicas. Diferente es, tomando como punto de partida referencias de la cosmovisión andina, pensar el espacio como una superposición de paisajes, cargados de seres humanos y no humanos, heterogéneos ecológica y topográficamente, además de discontinuos desde el poder que emana cada lugar concreto. En el mundo andino Inka esto parece ya menos

una hipótesis alternativa que una realidad cultural concreta sustentada mayormente por los documentos de las primeras décadas de la conquista española interpretados por un grupo importante de estudiosos de la cosmología inkaica (ver entre otros Zuidema 1989, 2010; Farrington 1992; Meddens 1997; Ziolkowski, 1997). Las etnografías andinas también han realizado aportes fundamentales en este sentido demostrando que existe un vínculo inseparable entre la sacralidad y la percepción física del espacio (Van Kessel 1996; Watchel 2001; Göbel 2002; Rossing 2003; Allen 2015; Manheim y Salas Carreño 2015), materializándose en lugares *waka*, cerros *apu*, cuerpos de agua o cualquier otra entidad cargada de poder divino.

Sabemos, luego de la propuesta de los ceques de Zuidema (1995) de la bipartición, cuatripartición y todo tipo de desdoblamiento de los espacios, una estructuración ya conocida para el mundo inka y su forma de relacionar el culto, la percepción geográfico cartográfica y una geometría sagrada particular. Esto se hace visible en la organización espacial de los asentamientos, plasmado generalmente en la disposición arquitectónica (Hyslop 1990), o en impresiones de menor escala como la ornamentación cerámica (Carvajal 1998). Las diferentes etnografías modernas andinas confirman la metódica, geométrica y ordenada división del mundo tanto espacial como temporalmente, exponiendo la complejidad de los planos existenciales (v.g. triada vertical, bipartición y cuatripartición horizontal) y los ciclos rituales (Van Kessel 1996; Cavalcanti Schiel 2015; Giovannetti y Silva 2016). Operadores lógicos sustentados en los principios de la reciprocidad y la complementariedad asimétrica fundamentarían este tipo de ordenamiento del cosmos en cualquier escala (Cavalcanti Schiel 2015). Se suman a esto producciones nativas (Lajo 2005; Ríos Mencías 2012) que profundizan sobre los aspectos sagrados de la geometría andina en la búsqueda de cuadraturas y circularidades, cuando no cuadraturas del círculo (Zuidema 1989), expresiones de las que derivan significantes totalizadores como la representación de la *chakana*. El conjunto de muchas de estas características fue tomado por Descolá (2012) para ejemplificar desde el punto de vista de la teoría de las ontologías relacionales la disposición analógica. Esta teoría contempla cuatro modos de identificación (animismo, totemismo, naturalismo y analogismo) para explicar los modos en que las sociedades humanas experimentan el mundo y sobre todo como conciben y se relacionan con los seres que lo habitan. El analogismo como forma particular, plantea un mundo superpoblado de singularidades en la forma de seres humanos y no humanos que conviven influyéndose mutuamente. Para ordenar y hacer lógico un supuesto caos en esa infinita superpoblación de seres existentes se requieren estructuras universales que los conecten unos con otros en cadenas de vinculación posibles de realizar por mecanismos propios de la relación analógica. Ordenar todo mediante mecanismos fundamentales que establecen formas de dualidad, oposición y complementariedad sería una forma de solución. Se gesta así, según esta propuesta, un obsesivo ordenamiento del mundo mediante reglas generales en

respuesta a un modelo perceptivo que tiende a multiplicar sobre el mundo las categorías, entidades y relaciones conectándolas en cadenas que diferencian las unidades por pequeñas distinciones. Paralelamente se desprenden formas lógicas que establecen fuertes relaciones entre una idea de macrocosmos –el Universo, otras dimensiones de la realidad y otros espacios más allá del visible- y microcosmos terrestre, que suelen tomar forma en particulares disposiciones sobre la arquitectura y construcción del espacio. Poniéndolo en perspectiva andina, un ejercicio que el mismo Descolá ya expone en su propuesta, un mundo superpoblado de seres humanos y no humanos, unos perceptibles a simple vista y otros escurridizos a los sentidos, y cadenas de eventos que se conectan infinitamente, parecería corresponderse con muchos aspectos de la cosmovisión inkaica. Por ello la conexión de las singularidades, a través de dicotomías de amplio alcance (alto/bajo izquierda/derecha masculino/femenino etc.), permitiría no sólo el ordenamiento frente a un caos de símbolos, sino también construir caminos de continuidad frente a la discontinuidad que plantea la superabundancia de tales existentes. Esto, sumado a la comprensión de cómo se materializa lo sagrado en el espacio, quizás pueda ser un buen punto de partida para dilucidar la noción de espacio, en la forma de *pacha*, y regresar a tiempo de los inkas a través de la materialidad manifiesta en un sitio arqueológico de la provincia de Catamarca, El Shincal.

Experiencias etnográficas, ontologías y arqueología inka

Tomar la propuesta de Descolá (2012) y desplegarla para lo que hoy llamamos mundo andino podría resultar muy tentador. Como manifesté previamente, de las cuatro versiones posibles de experimentar el mundo, la analógica sería la indicada para describir la forma ontológica andina, de igual forma como fue (y es) en Mesoamérica o China, entre cientos de ejemplos culturales de otras latitudes. No debe confundirse esto con la noción de habitus localmente dominantes o modelos culturales, lo que muchos antropólogos conoceríamos como culturas en el sentido esencialista. La ontología desde esta particular perspectiva trata de *“esquemas integradores de la experiencia que permiten estructurar de manera selectiva el flujo de la percepción y la relación con los otros”* (ibid: 345). Muchos modelos culturales se superpondrían sobre estos modelos ontológicos meta estructurales. Pero, no puedo dejar de reflexionar que aunque la propuesta sobre las ontologías del planeta puede ser útil al momento de contrastar el mundo inka, lo interesante sería resolver peculiaridades de este supuesto sistema analógico andino, en particular para mis estudios dirigidos a la sacralización espacial. Por más reveladores que parezcan los aportes estructurales de una ontología, no creo que sea suficiente dar por sentada la importancia de las recurrentes, ordenadas y rigurosas orientaciones que dan preeminencia a la relación cardinal de la geografía. Es necesario ir más allá, entender los contextos y las contingencias de las visiones

andinas y los modos particulares que se formaron en el devenir histórico de la región. Por lo mismo decidí encarar este trabajo con un enfoque epistemológico que parte de múltiples vías de abordaje aunque con un común denominador puesto en la búsqueda de entender las significaciones y socialización de espacios andinos, en especial lo vinculado a lo cusqueño, aunque lejos de esa región concreta.

Mis reflexiones intentarán recorrer ese camino a partir de dos aproximaciones empíricas diferentes. Una, producto de los proyectos científicos llevados adelante en El Shincal de Quimivil y la otra de mis propias experiencias en los momentos compartidos con los integrantes de la Academia Mayor de la Lengua Quechua en su filial de las ciudades de La Plata y Berisso en la provincia de Buenos Aires. Por supuesto que la intensión de este cruce no es lograr una contundente alternativa explicativa sobre la disposición de un sitio arqueológico particular. Aunque deseable, difícilmente pueda llegarse a ese destino tan sólo con datos etnográficos del presente o un modelo teórico de creciente aceptación. Busco, con cierta cautela aún, una propuesta plausible que, ante la pregunta del por qué decidieron los cusqueños construir un sitio como El Shincal, con tal despliegue simbólico de elementos arquitectónicos y paisajísticos, pueda ir más allá de las interpretaciones clásicas. Es necesario, si hemos de buscar con sentido antropológico las raíces de las motivaciones inkas para su vertiginosa expansión, superar las ideas de centros administrativos que fueron levantados para el control de las poblaciones sometidas y la ostentación del poder de los gobernantes (*sensu* Raffino 2008). También las miradas encorsetadas en rígidas categorías de modelos sobre el Estado que sólo observan dicotómicamente la relación dominador/dominado. En esto cito las referencias del colega catalán Castro-Martínez quien percibía el mundo de los Waris similar a los Inkas, en definitiva, como una oligarquía que explotó a los endeblés pueblos que sometía, una típica mirada donde las relaciones económicas son el motor de la dinámica histórica¹. Esta línea interpretativa tiene una larga trayectoria en los textos producidos sobre los inkas a partir de la lectura de crónicas. Es el caso de los clásicos como Espinosa Soriano (1987) o Baudín (1955) por ejemplo.

Pero en otra sintonía, existen hoy numerosos trabajos que han explorado el mundo ideológico inka y la necesidad de construir paisajes sagrados como una manera de intentar comprender los modos de percibir el mundo andino (ver, entre muchos otros, los trabajos de Acuto 2012; Bray 2012, 2015; Dean 2015; Páez y Marinangeli 2016; Pino Matos 2016). Aún así pareciera persistir una miopía inherente a la vieja dificultad que impone el registro arqueológico para interpelarlo. No transmite de forma clara y directa los significados constituidos en el mundo social del cual formaban parte. Y si a esto sumamos la dificultad de la distancia cultural que separa al investigador con aquellos antiguos a quienes pretende entender, la imagen desenfocada se duplica. Esto último es común a toda antropología, arqueología incluida, y corren décadas de propuestas metodológicas para superarlo. Sobre

lo primero, además de todo lo producido metodológicamente para enfrentar el registro, la arqueología etnográfica antes citada, ha sabido prestar ayuda. Desde una posición cercana a esto intentaría encarar el presente trabajo. Por lo mismo intentaré comenzar al revés. Usaré el recurso de explicar primero, brevemente, lo aprehendido a partir de las palabras y acciones de cusqueños migrantes en la ciudad de La Plata en cuanto a la relación de la práctica de su espiritualidad y su vínculo con la espacialidad, resaltando los aspectos rituales de la misma y las lógicas productivas que subyacen a estas prácticas. Me explayaré luego con más detalle sobre la arqueología de El Shincal de Quimivil en lo relativo a las disposiciones de edificios y referentes espaciales para crear un clima de analogía. Esto último es importante. No pretendo trasportar el presente al pasado, por supuesto. Soy consciente de las limitaciones temporales que separan a los cusqueños que conozco con aquellos previos a la conquista española. Pero, como ha sucedido en tantas otras investigaciones que sería imposible citar aquí, la observación de prácticas actuales y la búsqueda de comprender los significados profundos que las sustentan pueden brindar herramientas muy valiosas para entender elementos de la fría materialidad que aborda la arqueología. Mi propia experiencia actual me permitió introducirme en modos perceptivos del mundo y la realidad que hubieran sido imposibles encontrar analizando el registro arqueológico o solamente abordando etnografías andinas de otros autores. Las charlas, a veces con forma de entrevistas, y, mayormente, las observaciones participantes me permitieron comprender perspectivas de mundo a partir de la experiencia directa conducidas por la praxis. No hubo búsqueda de correlatos materiales de conductas humanas (*sensu* Binford 1981) sino intentos de entender modos de la espacialidad ritual en cuanto a su conformación y sentidos, pero, por sobre todo, sus posibles lógicas profundas de producción y reproducción perceptiva, es decir operadores lógicos o conceptuales. Esto me condujo hacia los mecanismos de aceptabilidad de lo posible y lo no posible en cuanto al ordenamiento y clasificación del espacio ritual como parte de un universo mayor, que siempre se considera sagrado, sea la escala que sea. En este punto se articula con la propuesta de las ontologías relacionales y por ello mi apuesta teórica por la misma. Pero, al mismo tiempo, busco avanzar sobre especificidades de los inkas y la construcción del Tawantinsuyu. No resulta casual, en este sentido, la apoyatura que busco en la experiencia etnográfica con un grupo que, de una u otra forma, mantiene una cierta relación genealógica con aquel proyecto andino de tiempos prehispánicos. Mi planteo parte de la hipótesis de que ciertos elementos fundamentales de una misma configuración lógica de experimentar el espacio sagrado mantienen un hilo conductor común, siendo los cambios a través del tiempo más de contenido que de estructura. Será por esto mismo que Allen (2015), sin dejar de reconocer la fuerza poderosa de los cambios a través del tiempo, busca demostrar que ciertos discursos y prácticas andinas contemporáneas pueden resaltar la información de periodos anteriores y viceversa. Será también por lo mismo que determinadas lógicas se definen como andinas dadas una amplia distribución geográfica a lo largo del occidente

sudamericano. Buenos ejemplos pueden ser los encontrados por Cavalcanti-Schiel (2015) en los textiles o en los ciclos rituales de los Tarabuco de Bolivia. Las formas de complementariedad y reciprocidad, como operadores conceptuales, guían todo proceso de reproducción de lo social como regímenes textuales colocados no en la palabra sino en el gesto. Descolá (2012) desarrolla un punto con especial énfasis que me resulta útil aquí. Propone que los modos ontológicos son realmente persistentes a través del tiempo –y el espacio- aunque, por supuesto, se puedan generar cambios drásticos, que se explicarían como estructurales. Pero cambios de *habitus* particulares generalmente no se corresponden con cambios ontológicos sino que pueden seguir operando dentro de esa matriz al parecer más estable. La hipótesis antes planteada toma este principio como apoyatura teórica.

Seguiré a continuación con breve recorrido de lo que podría tentarme en denominar como una andinización del llano pampeano, idea construida al intentar comprender la estructuración del espacio en la cosmogonía de los migrantes andinos. Para ellos el llano es una singularidad concreta tal como lo es la sierra pero en franca oposición, una forma similar a la complementariedad asimétrica identificada por Cavalcanti Schiel (2015). Luego, pidiendo disculpas al interlocutor que espera una lectura de transición ordenada, realizaré un salto temático grande para describir lo pertinente al sitio arqueológico inka. Finalmente, esta pócima experimental de elementos de naturaleza diferente deberá exponer su posible compatibilidad lógica o fracasar en el intento; en definitiva lo decidirá cada lector.

Experiencias cusqueñas en un espacio no cusqueño

La Academia Mayor de la Lengua Quechua, cuya sede central existe en el Cusco desde 1954, extendió sus lazos hasta la capital bonaerense de Argentina, funcionando desde 2008 en las localidades de La Plata, Berisso y Ensenada. Varios migrantes peruanos y bolivianos, junto con otros que reivindican su ascendencia indígena de distintas geografías argentinas, tienen por objetivo difundir las tradiciones de los inkas a través de la enseñanza de diferentes prácticas como la manufactura de tejidos y cerámicas, principios de la cocina andina y talleres de lengua Quechua. Pero al mismo tiempo se reproducen permanentemente prácticas rituales dentro de un colmado calendario que incluye un variado repertorio de temas y motivos por el cual congregarse. Ocho son los encuentros más importantes. Incluyen los cuatro cambios de estación, y otras cuatro fechas relativas al culto de los frutos de la cosecha, la veneración a la constelación *Chakana*, la conocida celebración a la tierra o *Pachamama* el 1 de agosto y por último los ancestros difuntos llegando noviembre. Se agrega un encuentro mensual en un espacio sacralizado en el Parque Saavedra de la ciudad donde se quema una ofrenda de “misterios” (figurinas evocativas de pedidos), *sullu* (feto de llama) y caracolas y valvas de moluscos. Esto se realiza en paralelo y sincronía con la plaza del Cusco donde, al mismo tiempo, se replica el mismo acto. Existen

otros encuentros de menor porte con reducida participación de los miembros dada por la selectividad que requiere el ritual. Se trata de lo que se denominan ruedas de la medicina y sanación. La primera realizada el 12 de febrero y la segunda el 29 de octubre, dos fechas que astronómicamente en El Shincal tienen su relevancia arqueológica, como veremos más adelante. Mi impresión es de que las mismas rememoran antiguas fechas astronómicas muy importantes en el Cusco, únicos dos días del año en que el sol pasa por el cenit, choca con la nula conexión que presentan estos eventos con la figura solar para los miembros de la AMLQ. Es como si se hubieran conservado precisiones en la marcación calendárica ritual pero olvidado su fundamento calendárico solar. A parte de todo esto que se encuentra firmemente sistematizado en el año se realizan otras reuniones eventuales con motivo de la *ch'alla* de automóviles, bicicletas o motos, bautismos o banquetes *pachamanka*.

Deseo destacar nuevamente una idea que se arrastra desde la sección anterior, dada su fundamental importancia. La encandilante riqueza de símbolos, representaciones y acciones de clara raigambre andina, podría decir, tradicional, lamentablemente, no puede convertirse en un faro que guíe mi búsqueda de respuestas arqueológicas sobre territorio inka. Tampoco la regular reproducción de ritos y celebraciones calendáricas por más que los relatos de cronistas como Garcilaso de la Vega (1959 [1617]) o Guaman Poma de Ayala (1987 [1615]) muestren sorprendentes paralelismos. Un principio precautorio debe prevalecer aún. Pretendo aprehender, en cambio, la manera de estructurar la experiencia con el espacio (sensu Descolá 2012) de este grupo de la AMLQ, una forma ontológica que pareciera asomar como telón de fondo en las prácticas cuando se intenta reproducir el ritual a la manera del Cusco en territorio bonaerense.

Aclarado lo anterior destaco entonces que varios puntos geográficos dentro de la ciudad y zonas rurales han sido tomados como referencias espaciales que la reproducción del ritual ha sacralizado al punto de haberse “despertado” el poder que emana de cada uno. Cuatro son los lugares específicos que se han convertido en los principales, aunque existen algunos otros de menor jerarquía:

-El monumento al aborigen en el Parque Saavedra de la ciudad de La Plata. Las ceremonias de la *Pachamama*, la *Chakana* y las ofrendas de todos los meses se llevan adelante aquí, donde se habría creado un puente espiritual con el Cusco (Figura 1). Prácticas como la llamada y comunicación con los espíritus poderosos a través de ofrendas, por ejemplo, repercutirían en la realidad cusqueña y viceversa. El objetivo que se proponen para realizar la ofrenda conjunta es pedir a los espíritus que intercedan para que el *Qorikancha* pueda nuevamente reabrir sus puertas a los antiguos ritos. También se establecen puentes de conexión con referentes del macrocosmos como las constelaciones *Chakana* (Cruz del sur y Falsa Cruz) y se crean espacios de diálogo con la tierra. Es, a fines de noviembre, el punto de partida del

Warachikuy, rito de pasaje masculino superado por una prueba de voluntad en una carrera por postas hasta la Ciudad de Buenos Aires.

En el Parque Saavedra un montículo de rocas provenientes de latitudes diversas asentadas con cemento es el referente central del monumento. Las evocaciones a los antepasados aborígenes de este espacio, una figura proyectada en el antiguo etnónimo Querandí², se reproducen permanentemente en las palabras de apertura y cierre de cada acto ritual. Se agradece a sus espíritus el permitir usar el espacio y se les pide por la protección que pudieran brindar, previo pedido de permiso haciendo alusión a la figura de usurpadores, los oficiantes de la ceremonia, por no haber nacidos en esta tierra. Cada acto comienza con un recorrido de apertura y demarcación del territorio sagrado (Figura 2). En el sentido de las agujas del reloj y sólo usando la mano izquierda se esparce humo de palosanto y coa, maíz reventado (pochoclo) y bebida alcohólica que puede ser vino cuando no es posible conseguir chicha. En un espacio preparado se enciende un fuego sagrado sobre el que luego se depositará el paquete de ofrenda. Quienes financiaron el evento, en posiciones opuestas varón-mujer y con manos cambiadas colocarán la ofrenda para que los espíritus la consuman en el fuego. Acto seguido, todos los participantes por turnos rodearán el fuego con círculos de coca, pétalos de flores, papel picado, serpentinas y bebida. El centro constituye un centro (*Ujun*) y el resto de los círculos un exterior al mismo (*Hawan*) La lógica fractal de las interioridades y exterioridades que por medio de la complementariedad se proyectan en unidades de mayor escala se encuentra en este caso. A este par lo encierra otro que es aquel espacio creado al principio con un límite preciso de pochoclo, humo y bebida que a su vez constituye una nueva interioridad respecto de lo que queda por fuera. Se finaliza el evento ceremonial recorriendo el camino inverso y sólo utilizando mano derecha para esparcir los mismos elementos que al abrir.

Durante el 1° de agosto se delimita además un espacio demarcatorio alrededor del agujero donde se depositan las ofrendas de comida y bebida. Consta de tres niveles inclusivos semicirculares cuyos límites se definen por líneas continuas de pochoclo, banderas, serpentinas y bastones de poder tallados con figuras de animales sobre madera de chonta. Cada nivel representa un espacio de interioridad y exterioridad complementarios unos de otros respecto de la apertura de Pachamama, el agujero. La persona individualmente ingresa por una de las franjas en sentido horario, se realiza la ofrenda en posición arrodillada y se retira por una franja más externa en sentido anti horario.



Figura 1. Diferentes ceremonias llevadas adelante por los integrantes de la AMLQ.
 A) Ceremonia del solsticio de marzo (2015) en La Balandra a orillas del Río de La Plata;
 B) Ceremonia del primer viernes del mes, ofrenda sincronizada con el Cusco.
 Parque Saavedra 4/12/2015; C) Ceremonia de la Chakana. Parque Saavedra. 2/5/2016

-La sede de la AMLQ en la localidad de Berisso, muy cercana a La Plata. Cultivos de plantas comestibles y curativas le otorgan un aspecto especial distinguible de cualquiera de las casas del barrio. Las visitas desde otras provincias y países reciben hospedaje aquí mismo. La ceremonia de los primeros frutos, el saludo a los difuntos, los círculos de sanación y medicina y cualquier otra, que no pudiera realizarse en los demás espacios por complicaciones eventuales, se llevan adelante en el predio. Existen dos altares, uno dentro de una habitación y otro en el patio. El altar interno se compone de una figura de madera con la forma de la chakana colgada en una pared y, por debajo, una plataforma de tres niveles a manera de pirámide truncada. Sobre ella suelen colocarse elementos de veneración u objetos personales que servirán como seres amuletos. Se presume que se cargan de poder, para protección u otra acción no contemplada en nuestras esferas de lo normal. Es el espacio más sagrado de la sede y se accede sólo con la anuencia de guardianes humanos. Además, en el patio existe un círculo de piedras sacralizadas, rodados de un tamaño que no superan los 15 cm de diámetro, que circundan a la wachuna o San Pedro (*Echinopsis pachanoi*), considerado unos de los seres más poderosos de este espacio. Las rocas son trece, doce formando el círculo y una última, la guardiana más importante, por fuera, colocada en dirección del este. Las interiores se ubican de forma ordenada y con precisión respetando direcciones cardinales y simetría.

-Predio de La Balandra sobre el Río de La Plata. Se trata de un espacio distanciado 18 km de la sede de la AMLQ donde se realizan las ceremonias de los solsticios y equinoccios (Figura 1). Luego de un peregrinaje de varias horas de caminata se permanece en vigilia durante la noche, momento en el cual se realiza la quema de una ofrenda. Al amanecer, a través de gestos rituales específicos, se reciben los primeros rayos de sol. Luego se prepara una ofrenda de comida, mayormente dulces y frutas, para las aguas que es conducida hacia el interior del río en una balsa miniatura de caña vegetal.

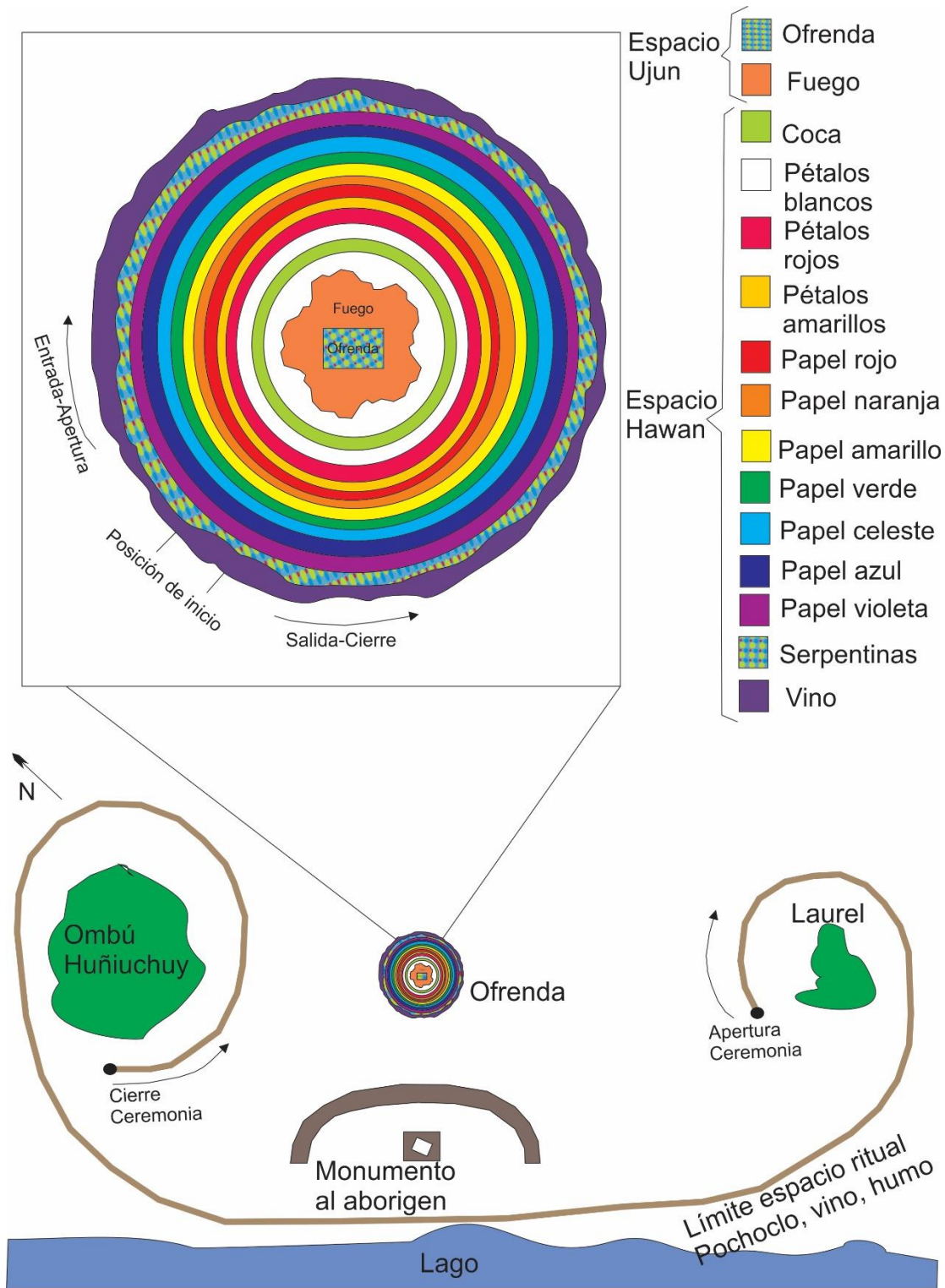


Figura 2. Esquema representativo del espacio ritual demarcado en el Parque Saavedra de La Plata durante la ceremonia de los primeros viernes de cada mes.

-Apachiqta de la Ruta 11. Un promontorio de rocas transportadas en peregrinación desde la AMLQ crece año a año en el cruce de caminos para ingresar a La Balandra (Figura 3). Este espacio es objeto de ritos cortos pero fundamentales para la purificación antes de las ceremonias de solsticios y equinoccios en La Balandra. Tiene un poder legitimado en la repetición de las prácticas rituales y es el único que se designa como *waka*. Es interesante notar que fue elegido sobre un punto geográfico que quiebra el recorrido lineal de la peregrinación. Un primer tramo desde la sede de la AMLQ es interrumpido a la llegada a la Apachiqta para la colocación de las rocas que son cargadas durante todo el camino. Junto con *hakullikus* de coca son dejadas en el promontorio a la manera de una descarga de la “pesadez” del cuerpo. Luego de aquí se recorre en línea recta el último trayecto hasta el río. El cruce de rutas donde se erige el espacio sagrado no me parece haber sido elegido por azar, el quiebre, en la forma de un traspaso de una ruta a otra, en el recorrido del peregrinaje ha sido el criterio lógico que operó en las decisiones.



Figura 3. Apachiqta en el cruce de ruta 11 y La Balandra. Ritual previo al arribo al Río de la Plata en el peregrinaje por la celebración de solsticios y equinoccios. Imágenes correspondientes a 2012, 2014 y 2017

A través de la experiencia directa en todas estas acciones rituales, participando, escuchando y preguntando, pude comprender algunas nociones básicas de este fenómeno de sacralización del espacio en territorios tan lejanos del Cusco. En primera instancia existiría una suerte de continuidad de la trama espacial fundada en el concepto de *Pacha* pero sobre todo en la noción de espíritu (*chinpu*) como elemento constitutivo de todo cuerpo material. El espíritu de la *pachamama* sería el mismo en la ciudad de La Plata como en el Cusco, se erige como uno de los más poderosos dentro de la jerarquía de existentes de tal categoría. Lo mismo podría exponerse para el espíritu de las aguas o el viento. Otros de menor jerarquía pero de importancia local, ciertas rocas o ríos por ejemplo, medidos desde su poder de intervenir sobre el destino de otros existentes, conviven en todo tipo de espacio. Pero el poder de cualquier espíritu no se manifiesta de igual forma e invariablemente. Si bien existen espacios naturales dotados sin intervención humana alguna, en ciertos lugares debe “despertarse” (*riqchariy*), en otras palabras crear un puente, nexos o apertura para que pueda manifestarse su poder. El trabajo ritual reproducido continuamente en el tiempo es

una de las maneras. Estos rituales requieren de secuencia precisa de actos donde interviene mucho la oposición y complementariedad de pares (derecha-izquierda, arriba-abajo o femenino-masculino, dentro-fuera) y la intervención de objetos de poder como el tabaco (planta sagrada masculina), la coca (planta sagrada femenina), la wachuma o los bastones de chonta tallados y adornados cuidadosamente. Ciertos espacios con “memoria” (*yuuyay*) pueden imaginarse a medio camino entre los espacios cargados de poder *per se* y aquellos otros que requieren la aplicación de trabajo ritual para despertarlos y dotarlos de poder. Existe un caso concreto. Un supuesto cementerio indígena en la casa de gobierno de la provincia donde, según relatos orales y mitos urbanos, al momento de su construcción se hallaron huesos humanos. Este lugar se ha convertido en una de las paradas más importantes de la carrera warachikuy que se realiza cubriendo el tramo de La Plata-Buenos Aires durante cada año. En este punto se pide permiso a los antepasados del lugar para que protejan este rito de iniciación masculina.

Deseo resaltar algunos aspectos que más adelante intentaré retomar desde mis estudios arqueológicos buscando establecer una base de corte ontológico desde la cual tomar sentidos provisorios. En primer lugar resulta muy interesante constatar esta especie de andinización del espacio en un territorio lejanamente andino, que, más allá de los miles de kilómetros de separación, presenta fuertes diferencias topográficas (hablamos de la pampa argentina versus la escarpada silueta de la cordillera) y climáticas. En apariencia, para los miembros de la AMLQ, los mismos principios parecen regir para cualquier espacio, y cualquier ser humano que sepa cómo establecer una comunicación, muchas veces en la forma de un diálogo abierto, puede aprovechar su fuerza. Pero existe una alteración propia de una discontinuidad, aunque puede ser traducida en los términos de complementariedad asimétrica de Cavalcanti Schiel (2015). Una gran dicotomía aparece para partir el mundo llano del montañoso. El primero se representa como fuerza básicamente femenina mientras que el otro representa su homólogo opuesto masculino. Quién ha nacido o vivido un largo tiempo en cada uno contiene la fuerza absorbida a través del aire, el agua y los alimentos de su propio lugar y por ende la comunicación con las entidades residentes (grandes o pequeños espíritus) podría resultar más fluida. Por ende su capacidad de acción espiritual sería mayor frente a un visitante de otra región. Ciertos recaudos, gestos y acciones concretas se tienen en cuenta al momento de interactuar con un espacio femenino, sutilezas que aún no he desentrañado por completo. Lo importante, para mi propuesta, es que, aún así, la estructura básica de la ejecución ritual andina se mantiene para lograr esos canales de comunicación con las entidades locales, más allá de buscar puntos o canales de comunicación con el Cusco. Es necesario, por lo visto, situarse en cada espacio concreto, lograr una conexión profunda y duradera y establecer canales de diálogo con las entidades residentes para intervenir espiritualmente. El lenguaje es el del acto ritual y su código no escapa de las lógicas precisas de un ordenamiento según parámetros de complementariedad

reciprocidad, oposición y desdoblamientos representados en gestos que anclan la dirección de los puntos cardinales, los movimientos circulares (de sentido horario y anti horario), las salidas y puestas del sol, etc. Los quiebres de las direcciones espaciales parecieran también tener un lugar especial en este escenario.

La espacialidad inka en El Shincal de Quimivil

Guiado por la búsqueda de aquellos supuestos paisajes sacralizados realizo ahora el salto del plano de la observación del presente al terreno arqueológico en un enclave inkaico de un Tawantinsuyu que supo instalar sitios de relevante importancia religiosa en el NOA. Tomemos el supuesto de que El Shincal se impone sobre un paisaje destacable por la presencia de entidades con agencias de poder espiritual, una idea que Farrington (1999) esboza con atinada intuición, y cobra mayor fuerza conforme avanzan nuestros estudios. En relación con esto, tomando prestados los conceptos de Descolá (2012) ¿Existe una impresión analógica en la disposición espacial de El Shincal? Es decir, los principios ordenadores y generadores que involucran la bipartición, tripartición y cuatripartición del espacio, la dependencia sobre los puntos cardinales o la presencia de referentes naturales hacia los cuales orientar la cartografía arquitectónica ¿Son parte de la estructura lógica sobre la cual se guiaron los constructores del sitio? ¿Sería esto parte de una cartografía diseñada según operadores conceptuales donde los principios de complementariedad, reciprocidad, oposición u otros comunes de inferir hoy en comunidades andinas? Los antecedentes para el Cusco que hace años fueron expuestos por Zuidema (1995) ayudan a responder. Pero, por supuesto, es necesario situarnos en la propia evidencia empírica local dando espacio tanto a la réplica de patrones propios de los Andes centrales inkaicos como a la posibilidad de incorporación de singularidades nativas de nuestra región de estudio. Esto último sería fundamental para no caer en una engañosa mirada que evitara contemplar esquemas de negociación con pobladores y espacios locales y pensar en un aparato inka que incorpora pero que al mismo tiempo se incorpora en otros espacios. Una sutil diferencia semántica pero con importantes connotaciones para la interpretación (Páez com. pers.).

Para comenzar esa búsqueda es necesario moverse en varios planos empírico analíticos inclusivos unos con otros:

-Dentro del sitio son claves varias estructuras individualmente identificadas con prácticas del rito estatal inka. El caso más particular es el del ushnu dentro de la plaza central, aunque en los últimos años han salido a la luz otras de singular carácter como el Complejo 17, un pequeño templo de orientaciones y cualidades únicas en el sitio, y el Complejo 20, un sector de residencia de personalidades destacadas.

-En un plano medio puede considerarse la articulación mutua de varios edificios y/o estructuras arquitectónicas que conforman nuevos significantes como conjunto. Ejemplos tales son la plaza central con respecto a las estructuras que contiene en su interior (ushnu, muro segmentado), el espacio abierto del Complejo 20 o el Complejo 19, un espacio diseñado posiblemente como oráculo vinculado al agua.

-Un tercer plano lo constituye la articulación del sitio, o espacios particulares del mismo, con elementos naturales³ del entorno principalmente cerros, promontorios, manantes y cursos de agua.

Característica del primer plano del paisaje sagrado, la singularidad arquitectónica

El ushnu de El Shincal estaría representando muy bien a los de su clase (Figura 4). De un tamaño relativamente amplio (16 metros de cada lado), escalera de acceso y forma cuadrangular, se erige como exponente comparable a los más destacados del Tawantinsuyu, como Huánuco Pampa (Morris y Thompson 1985; Pino Matos 2004), Pumpu (Matos Mendieta 1994) o Vilcashuamán (Meddens 1997). Raffino expresaba que no existiría otro de tal envergadura al sur de Cochabamba (Raffino *et al.* 1997). Posee la clásica *tiyana* o asiento del gobernante y las excavaciones dieron cuenta de un complejo de ofrendas que incluían objetos lujosos y exóticos así como comida y bebidas juntamente con los recipientes cerámicos para su servido⁴. Lo relevante para el caso es la orientación de la estructura desviada en unos 7° respecto del norte lo que le otorga un aspecto indisciplinado al compararlo con los muros de la plaza orientados cardinalmente. Esto podría responder a un doble propósito según hemos podido evaluar. Por un lado es posible observar que los muros norte y sur de la plataforma se alinean bien con la posición de salida del sol los días 20-23 de marzo y 20-23 de septiembre. Son fechas que incluyen al equinoccio de nuestro hemisferio (Corrado *et al.* 2018). El lado opuesto oeste, la cara que posee la entrada, coincidiría con la dirección exacta hacia uno de los cerros más altos de América sobre la cordillera andina, el monte Pissis. Aunque no se puede descartar una coincidencia hay que tener presente que muchos son los casos de vinculación de estructuras incaicas y alineamiento con cerros Apu (Pino Matos y Moreano Montalván 2013). Lo he podido constatar personalmente midiendo en la posición de los sitios Tambomachay, Puka Pukara y la montaña Ausangate en la región de Cusco.

Lamentablemente, producto de una excavación deficiente y una irregular interpretación de la evidencia, las publicaciones sobre el ushnu desestimaron la aparición de huecos rellenos con cantos rodados de tamaño relativamente homogéneo. Sin embargo es posible observar este fenómeno claramente en las fotografías registradas (Raffino *et al.* 2004; Raffino 2008). Es importante destacar que no se trataba de un piso empedrado sino de una especie de montículos colocados en agujeros artificialmente cavados y rocas de tamaño

mayor demarcando un receptáculo o pozo de ofrendas al igual que se encuentra en otros ushnus inka como, por ejemplo, Tamburco (Pino Matos y Moreano Montalván 2013). El mismo rasgo del montículo de rocas pequeñas vuelve a aparecer en el centro del patio del Complejo 20 y recientemente descubrimos algo muy similar en la cima del cerro Loma Larga a un costado de una habitación rectangular. Explicaciones sobre su función se perciben claramente en crónicas tempranas del Perú donde se revelan que era una de las maneras habituales de realizar el acto de libar en ocasión del brindis con las deidades, es decir se volcaba la chicha dentro de estos huecos para que escurriera entre las piedras allí colocadas (Pino Matos 2013). Al parecer se trata de un rasgo de fuerte carácter inkaico en relación a los rituales de comensalismo con entidades no humanas poderosas como la tierra o el sol. Se han registrado tan al norte como Ecuador como por ejemplo en Palmitopampa (Lippi y Gudiño 2010). El Complejo 17 posee dos de estos huecos que fueron claramente delimitados por sendas cajas de piedras canteadas, al igual que el ushnu.



Figura 4. Ushnu de El Shincal de Quimivil

La última de las estructuras arquitectónicas previamente referidas transmite señales fuertes de su carácter ritualista. En primer lugar se compone de tres partes diferenciadas: un muro externo de contorno trapezoidal, un canal que sobresale por el sector oriental y una única habitación central (recinto 62) completamente desalineada con respecto a la orientación del muro que lo rodea. No es clara aún la razón por la cual existe tal desacople y sólo contamos con un dato interesante aunque en cautelosa revisión. La orientación del recinto 62 coincide exactamente con la dirección del Cusco según constatamos por imágenes satelitales. Podría ser coincidencia, aunque no cuento con los elementos suficientes como para aceptar o rechazar una posible correlación positiva. Más certeros son los datos obtenidos en las excavaciones de esta estructura que revelaron evidencia de comensalismo,

donde fue utilizada cerámica exótica en un porcentaje significativo entre las que se cuentan varios fragmentos de vasijas diaguita chilena (Giovannetti 2016). Una calzada corta de apenas dos metros montada con rocas planas permite reconocer un carácter de solemne importancia a los pasos transitados desde la entrada hasta los agujeros para libación (Figura 5).

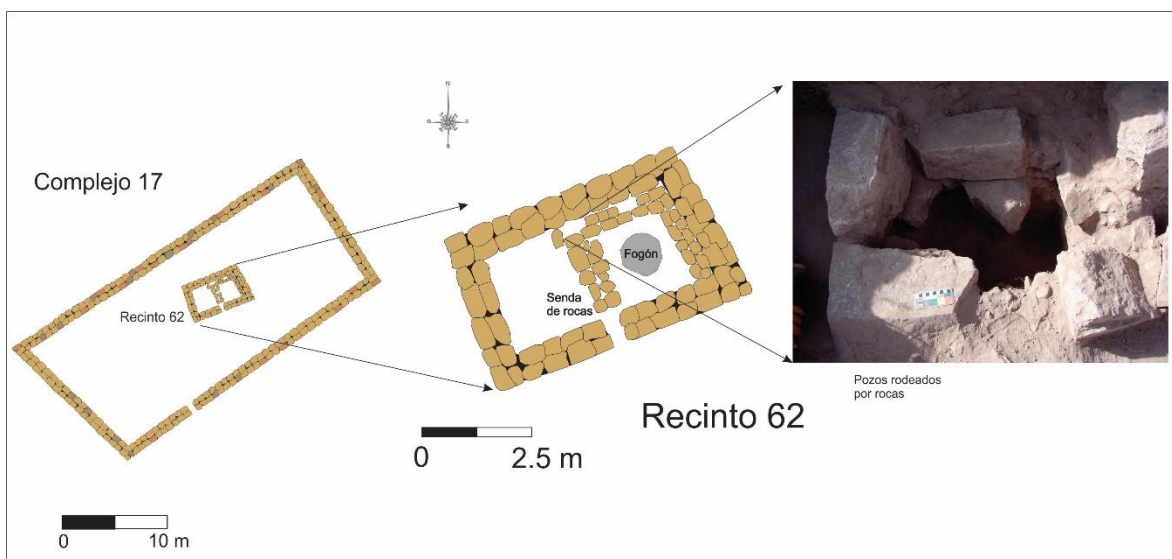


Figura 5. Complejo 17, estructura arquitectónica rectangular con un recinto central.
Fotografía de excavación de uno de los agujeros posiblemente para ofrendas

Un dato relevante sobre la arquitectura trapezoidal inka puede encontrarse en la obra del investigador nativo cusqueño, Ríos Mencías (2012). Los edificios de esta naturaleza, como uno ubicado en el corazón del Qorikancha, revestían una profunda relación con la arquitectura de lo sagrado. Las puertas o los nichos trapezoidales se inscriben en la misma lógica de materialización e identificación de espacios con una mayor carga de poder que otros reconocidos como menores.

Relaciones entre los conjuntos arquitectónicos

Además de las particularidades de recintos y otros tipos de edificaciones construidas por los Inkas, existen numerosas relaciones agregativas dentro del diseño del sitio que remarcan la preparación del espacio en función de las regularidades del culto. El primer y más claro exponente es la plaza *hawakaypata* (Figura 6). Las entradas, en principio, resultan significativamente complejas dado que ambas, muy cerca una de otra sobre el vértice sudoeste, representan recorridos laberínticos de quiebres y subdivisiones. Al parecer al entrar o salir de la plaza se ponía en marcha todo un mecanismo gestual sistemático donde eran importantes las direcciones (derecha-izquierda) y la ruptura del recorrido recto.

Inmediatamente al ingreso cada sujeto topaba con el edificio kallanka a la derecha, y a la izquierda con un muro con cuatro vanos, portales simbólicos relativos a cambios de estado en la espacialidad. Luego, hacia el centro de la plaza el ushnu, que en consonancia con lo visto en el Complejo 17, se presenta con un leve desvío en su orientación respecto de la dirección de los demás edificios y de la plaza en sí misma. Evidentemente el ingreso al espacio abierto no estuvo exento de una fuerte carga simbólica, no sólo por lo representativo de la *hawkaiyata* en sí misma, sino también reforzada por la presencia de edificios que concentraban una importancia superlativa en los campos religioso y político. El muro con sus cuatro vanos puede haber jugado un rol importante en la representación del trascender de un espacio a otro.

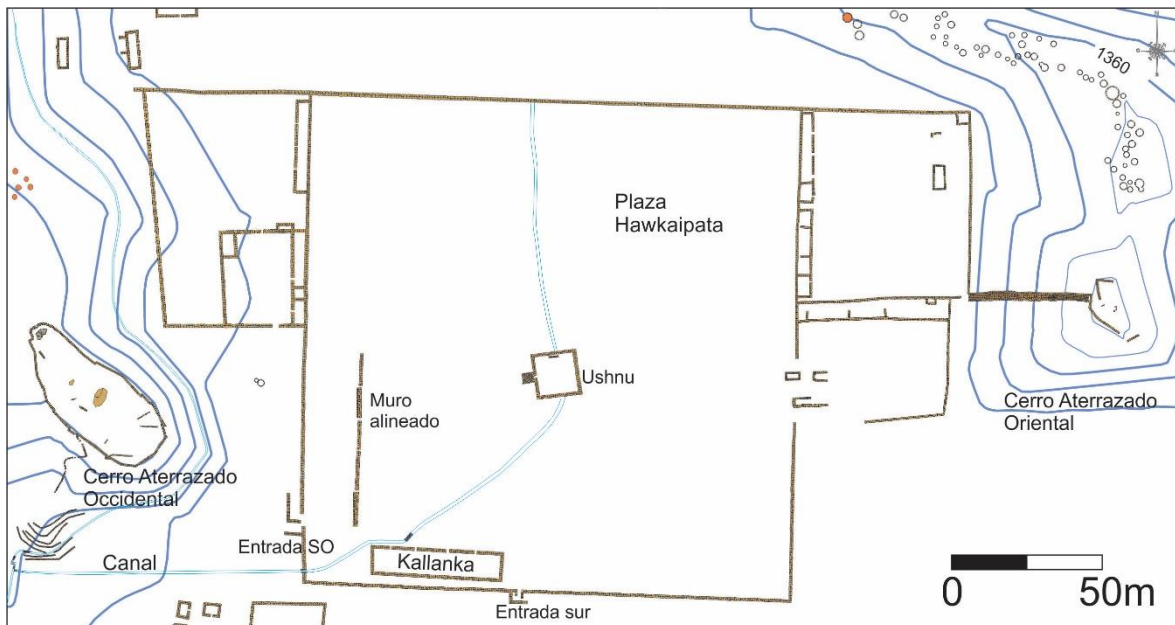


Figura 6. Mapa de la plaza central de El Shincal de Quimivil

El Complejo 20, un espacio signado por una búsqueda de aislamiento del resto de las estructuras del sitio, se erige rodeándose de un muro perimetral de morfología ovoidal. En su interior es posible reconocer cinco recintos rectangulares dispuestos lateralmente a un gran espacio abierto con una subdivisión interna. Este gran patio (o pequeña plaza) se compone de dos planos de altura diferentes buscando el efecto de un sector semi-hundido respecto del otro, creación arquitectónica lograda a partir de la extracción de tierra del sector más austral (P1 de la Figura 7) y la delimitación del mismo a partir de un muro con dos aperturas que comunican con el plano superior P2. La apertura más destacable contiene

peldaños delimitados por muros laterales. Se dirige hacia el centro del patio superior P2 coincidiendo exactamente en la dirección donde se ubica el montículo de rodados pequeños (posible libadero) similar a aquellos del ushnu, el Complejo 17 y la Loma Larga. Al mismo tiempo, sobre el lado oriental se ubica un paso que, a través de un pequeño cerro, conduce en dirección del resto del sitio. Las inmediaciones de este paso, siempre mirando al interior del Complejo 20, se caracterizan por un montaje de plataformas con paredes de contención de roca canteada. En medio de las más grandes se atraviesa un pasillo que conduce al paso de arriba. Este pasillo, al igual que su análogo del patio inferior, se encuentra perfectamente alineado al montículo de rocas pequeñas (ver proyecciones con punteado en la figura 7). Si nos dejáramos llevar por las antiguas descripciones de Betanzos sobre las características de los ushnus, donde se destacaban “*en do medio una pileta llena de piedras*” (Betanzos 2010: 185 [1551]) nos encontramos en este caso con un espécimen interesante que expone funciones relativas al *axis mundi* del espacio (Hyslop 1990; Raffino *et al.* 2004). Al menos dos direcciones parecen haber quedado petrificadas entre muros y pasadizos partiendo desde un centro de rocas traídas de otro lugar. Si existían más, por el momento es difícil saberlo, pero la búsqueda de un eje vertebrador desde el cual partieran las líneas ordenadoras del espacio hace recordar al sistema de ceques postulado por Zuidema (1995). Es interesante proponer que podría funcionar como un análogo de menor escala de lo que sucede con el ushnu de la plaza central.

El último caso que quisiera exponer como ejemplo es el Conjunto 19 (Figura 8). Se trata de un pequeño morro intervenido arquitectónicamente por la construcción de dos recintos gemelos, enfrentados en la disposición de sus entradas únicas, rodeado por dos muros circundantes que otorgan al complejo una fisonomía de plataforma. A la misma se accede por una escalinata sinuosa sobre su lado oriental. La particularidad de todo el conjunto es que se dispone en una estricta direccionalidad marcada por los puntos cardinales. Los recintos gemelos se disponen al norte y sur respectivamente y la disposición de las entradas se enfrentan en una imagen especular opuesta conformado de esta forma una doble oposición. Quién sale por cualquiera de las puertas siempre tiene a su frente a otro, si es que sucediera un acto a dúo, en su lateral izquierdo. La explanada que separa los recintos fue motivo de sorpresa al excavarla, dado que dimos con el hallazgo de un gran bloque de la roca madre del cerro que fue transformado mediante la talla de pequeños canales, agujeros de varios tipos y un par de explanadas pequeñas de forma cuadrangular opuestas una a la otra. Experimentamos con agua y descubrimos que a través de dos tramos diferentes de canales, huecos y las explanadas se llega a dos cavidades contiguas, a la manera de pequeñas cuevas sobre el sector oriental. Mi hipótesis para este espacio es que se trata de un importante complejo donde líquidos, podría ser agua o chicha, eran vertidos ceremonialmente para buscar algún efecto a través de su recorrido. En el sitio Qenqo, muy cerca de Cusco, existe una gran roca que expone componentes muy similares pero en una

escala mayor. Los canales se interpretan como parte de ritos de culto al agua (Carrión Cachot 1955).

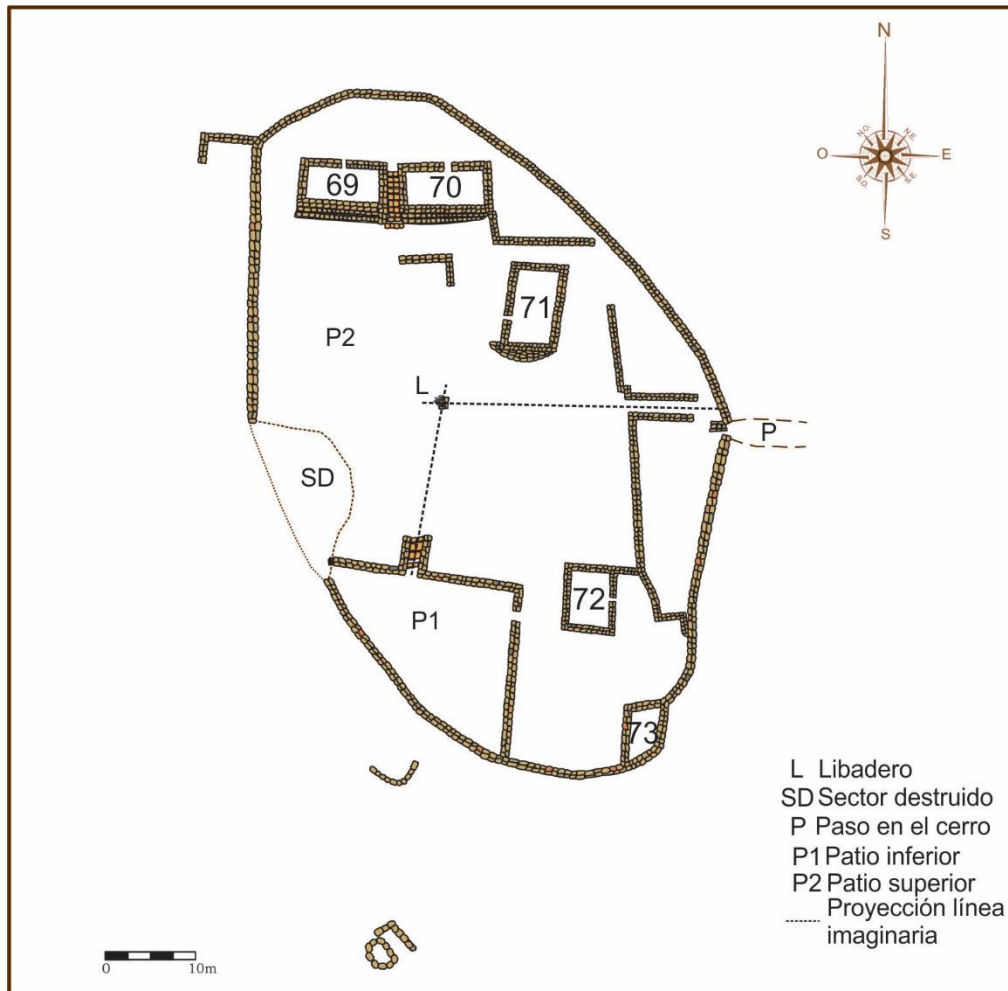


Figura 7. Mapa del Complejo 20, espacio residencial posiblemente de una elite

Los cerros en el paisaje sagrado inka

El tercer plano para la delimitación de un posible paisaje sagrado de superposiciones e inclusiones espaciales contiene, indefectiblemente, los rasgos topográficos cercanos en la forma de cerros bajos visibles desde los edificios del sitio. Varios elementos empíricos estarían exponiéndose como baluartes en la idea de una configuración geométrica del espacio circundante de El Shincal. En primer lugar, es posible tener una idea sobre la importancia otorgada por los constructores inkas a estos cerros a juzgar por la forma en que fueron intervenidos arquitectónicamente.

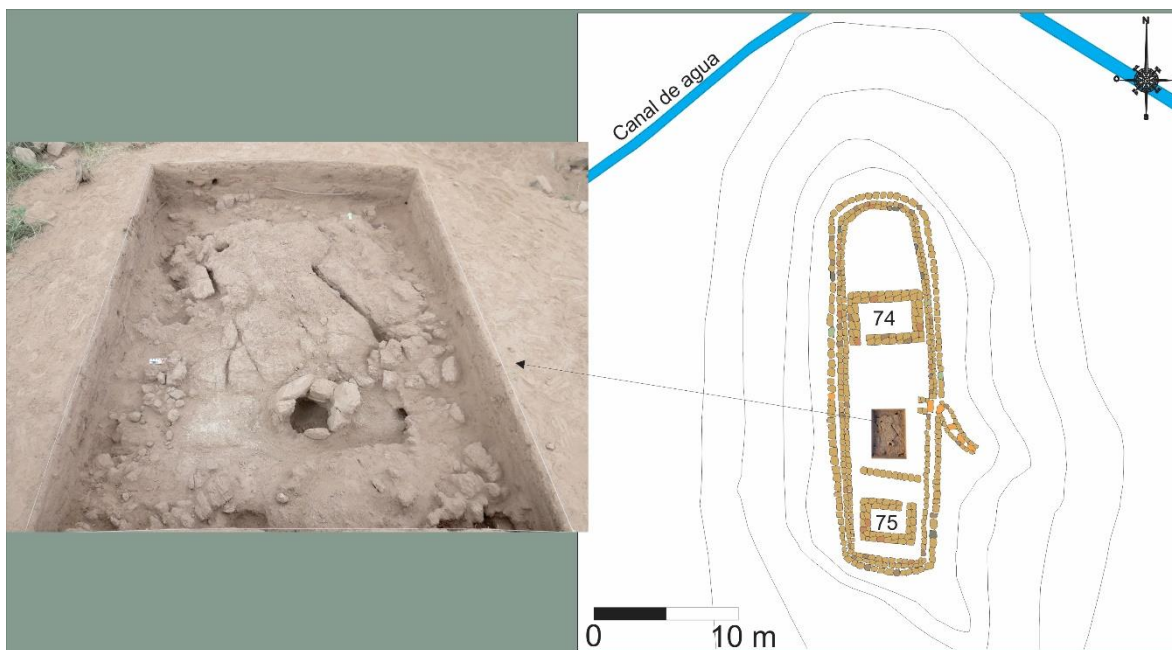


Figura 8. Mapa del complejo 19. La fotografía expone la excavación del sector central con la gran roca tallada con canales, figuras cuadrangulares y huecos.

Pero mayor sorpresa causó el hallazgo de un patrón geométrico muy preciso que articula una composición espacial que conjuga rasgos arquitectónicos y no arquitectónicos. Las figuras 9 y 10 ilustran claramente la búsqueda de posicionar el asentamiento de acuerdo con la ubicación previa de cuatro cerros pequeños. Los dos cerros aterrizados que fueron incluidos dentro de los límites del sitio, sumados al Cerrito Norte y el Cerro Loma Larga al sur fueron capturados en un esquema que los colocó como extremos cardinales situándose la plaza principal en un plano central en referencia a ellos. Lo más interesante surge de la posición del ushnu que se colocaría exactamente en medio de una intersección de líneas rectas que conectarían los cerros de a pares opuestos. Explicando mejor, si trazáramos una línea imaginaria que conectara el Cerrito Norte (extremo norte) con el Loma Larga (extremo sur) y otra que conectara los Cerros Aterrazados Oriental y Occidental (los extremos del saliente y poniente), al cruzarse en el punto medio encontraríamos ubicada la plataforma ceremonial. La plaza, de igual forma queda dividida en cuatro cuadrantes similares aunque no homogéneos. Pero es fundamental señalar el nivel de detalle con la cual se constituyó este esquema. Tengamos presente que los cerros poseen importantes dimensiones, sobre todo el Loma Larga, por lo cual varias líneas de conexión podrían partir desde sus amplias superficies sin que necesariamente coincidan con la ubicación del ushnu. Pero, para eliminar tal posibilidad de imprecisión, existen indicadores arqueológicos en cada una de las superficies que buscan anclar las direcciones precisas para consolidar la relación ushnu cerros. En la figura 11 podemos ver cada uno de los elementos que fueron construidos para

tal señalización en cada cerro apuntado. El CAO presenta una roca natural de grandes dimensiones que fue intervenida por la extracción de partes; el CAE posee un semicírculo de pirca muy bien dispuesto en cuyo interior se ubica aún hoy una roca ovalada, posiblemente haya sido un círculo completo ya destruido; El Cerrito Norte presenta una roca transformada en un bloque cuadrado con dos oquedades en su superficie. Por último, el Cerro Loma Larga fue soporte de la instalación de una habitación rectangular orientada cardinalmente entre medio de ruinas de siglos previos. Cada una de estas expresiones constituye el extremo de las líneas que parten desde el ushnu y configuran un esquema geométrico y referencial respecto de los puntos cardinales. Describo en detalle a continuación la transformación inka de estos contextos comenzando por aquellos que se emplazan en los límites actuales del sitio, es decir los cerros aterrizados CAO y CAE.

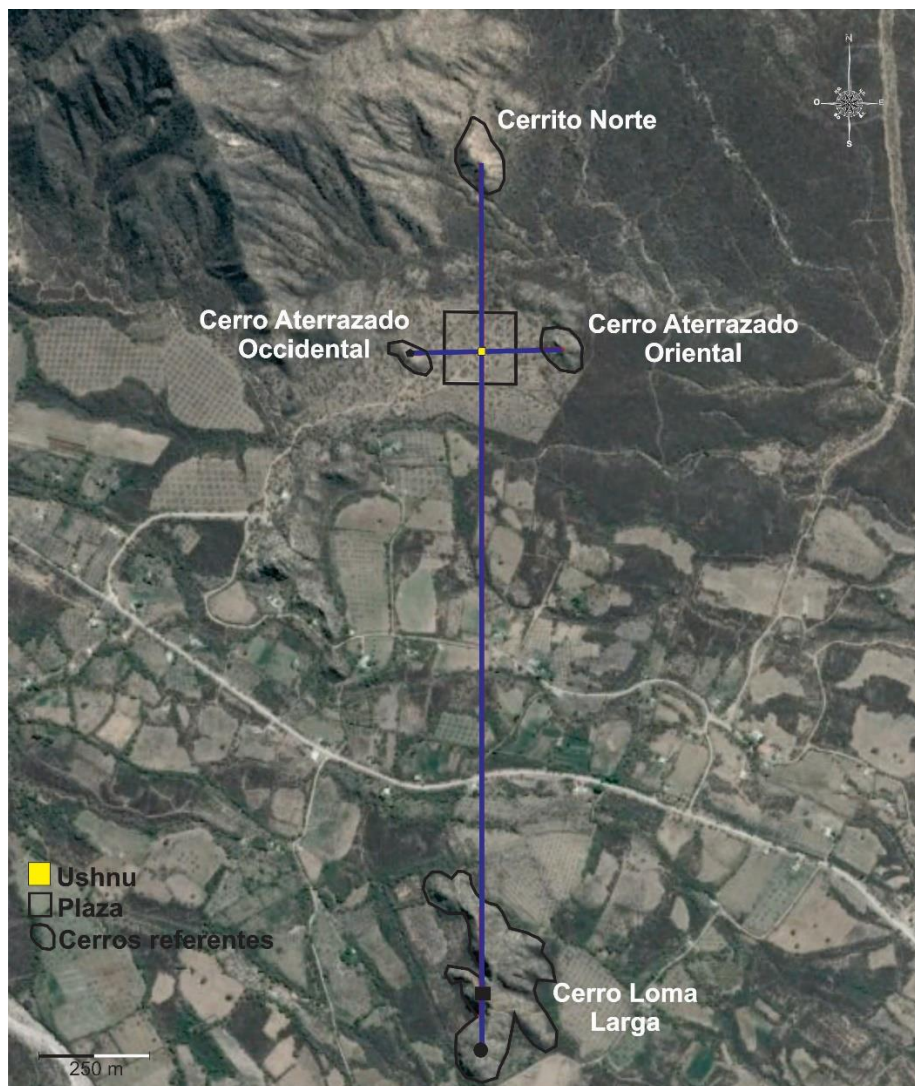


Figura 9. Disposición de la plaza central y ushnu en relación a los cuatro cerros circundantes.

Los Cerros Aterrazados Oriental y Occidental siempre destacaron, desde los primeros años de investigación, tanto por su proximidad a la plaza -separados apenas por una decena de metros-, como por su imponente expresión visual. Sus características no permitieron que escaparan a los ojos de los arqueólogos que primero visitaron el sitio (González 1966, Raffino 2004). A pesar de su ruinoso estado -previo a la reconstrucción actual-, las escaleras que conducían a la cima y los gruesos muros circundantes del contorno de los cerros fue lo primero en destacarse. Son muchas las publicaciones que describen la fisonomía de tan particulares elevaciones por lo que nos limitaremos a exponer que ambos fueron artificialmente aplanados, que el Occidental posee varias rocas que jugaron un papel importante en el culto (la de mayor tamaño es la que destacara previamente como referente espacial) y que el muro perimetral es permanentemente alterado en su recorrido lineal por quiebres en zig-zag (Figura 12). Las escaleras de este mismo cerro también zigzaguean, un rasgo que desaparece en el otro cerro como marca evidente de diferenciación mutua. El CAE resulta austero en comparación con el CAO a juzgar por la materialidad en cada superficie. Este último manifiesta una rica exposición de rocas que habrían jugado roles de importancia en la simbología sagrada. Pero lo más importante es la presencia de una especie de marcador calendárico compuesto por dos hileras de piedras muy precisamente dispuestas (Figura 13). Una de estas señala la salida del sol en el solsticio de junio mientras que la otra apunta al 13 de febrero y 29 de octubre⁶, fechas muy importantes en el calendario inka dado que coincide con los días de posición cenital del sol en el Cusco. Esta coincidencia es de una enorme relevancia porque deja claro que trasladaron una marca para una fecha astronómicamente importante en el Cusco, lo que seguramente se tradujo en rituales y festejos particulares según los estudios de Zuidema (2010).

El Cerrito Norte es el menos investigado de los cuatro que conforman el esquema cardinal para injusticia de la cantidad de vestigios que posee. Al igual que los aterrazados previamente presentados, se accede a la cima por una escalinata muy destruida por el lado norte. Arriba esperan un par de estructuras circulares de difícil asignación funcional donde hemos hallado cerámica inka -entre ellas fragmentos de un plato pato-, un cuenco Famabalsto negro sobre rojo con la representación de lo que parecen ser dos cóndores y una posible tinaja Belén. Caminando por la cima es posible observar un par de rocas que afloran y presentan oquedades poco profundas en su superficie superior plana. Una de ellas fue tallada en forma cúbica. En el 2012 el lugareño Manuel Morales encontró enterrada en la cima una hermosa roca tallada y pulida de 50 cm de alto, con una fisonomía particular que requería que se mantuviera erguida para apreciarse su silueta. Lamentablemente hoy está perdida pero pudimos realizar un buen registro descriptivo y fotográfico de la misma. Por otra parte, este cerro es mencionado por Farrington (1999) aunque considera una posible Intihuatana que, según mis observaciones, es de dudosa factura humana. Sin embargo es el primero que destaca su posición septentrional respecto del ushnu como un aspecto en

absoluto azaroso, sino formando parte de un esquema sacralizado del paisaje. Una consideración descriptiva con algunos datos empíricos de interés es hecha también por Moralejo (2011) replicando lo antedicho por Farrington en cuanto a la interpretación arqueológica.



Figura 10. Representación de la disposición rectangular de cerros y la relación con el sitio arqueológico.

El cerro Loma Larga, en cambio, ha sido objeto de varias menciones y excavaciones. Las de González fueron publicadas en 1998, las más recientes sólo una breve comunicación con escasa información (Couso *et al.* 2013). Verdaderamente, esta loma de particular morfología expone atributos que deben ser atendidos con detalle. La mayor parte de sus muros y cimientos de estructuras antiguas parecen haberse construido en el primer milenio de nuestra era. La cerámica de estilo Aguada, que abunda por doquier, pareciera confirmarlo. Pero recientemente pudimos reconocer que algo no encaja en las interpretaciones consideradas hasta el momento. Un recinto, que previamente había sido descrito con paredes curvas, resulta ser completamente rectangular, orientado cardinalmente y con muros dobles y roca canteada. Presenta sobre uno de los laterales externos una

acumulación de rodados similar a aquellos observados previamente para el ushnu y el Complejo 20. Unos pocos fragmentos del período tardío-inka fueron identificados en la campaña reciente. Previamente habían sido ubicados agujeros sobre distintos puntos de la cima, todos tallados rústicamente sin pulido lo que descarta su asignación como morteros de molienda, una característica que comparte con otros cerros intervenidos en la época inka (Giovannetti 2015).

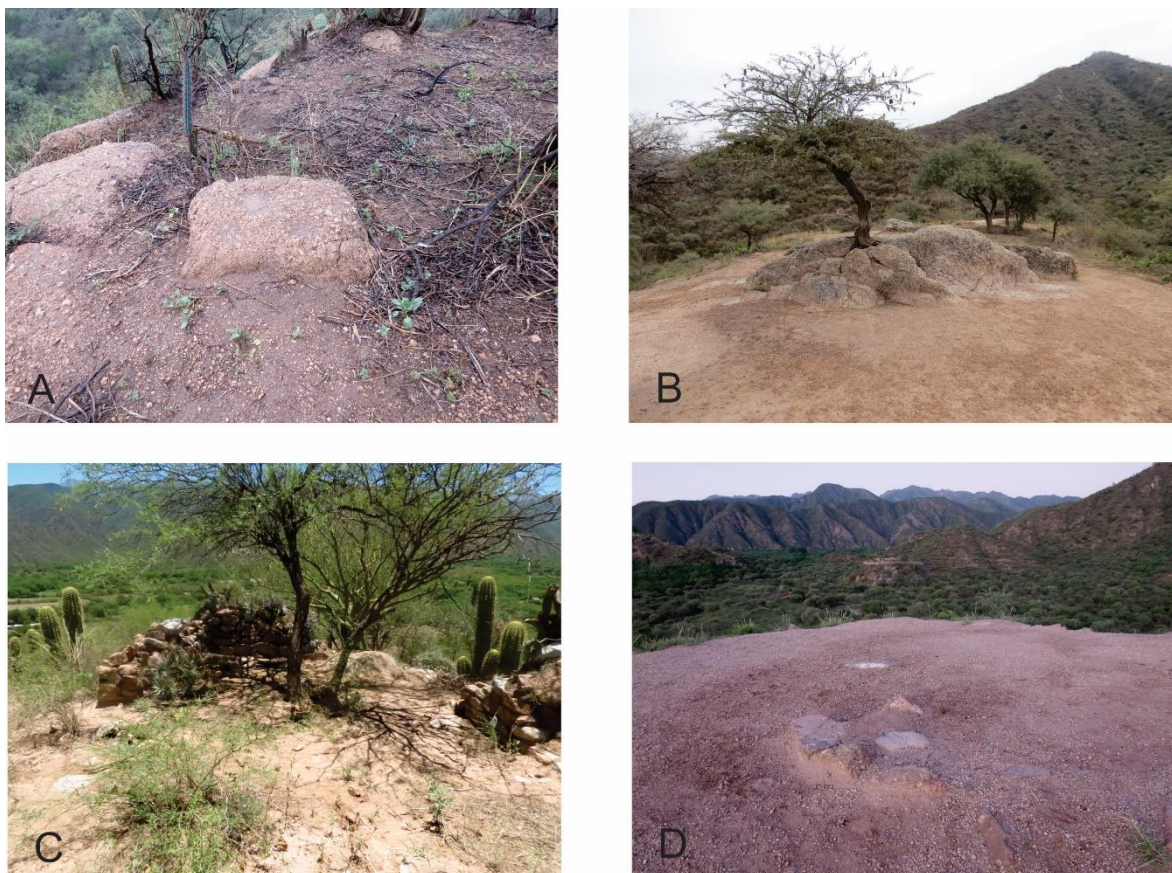


Figura 11. Marcadores y construcciones dispuestas en los cuatro cerros que conforman el sistema de orientación cardinal de El Shincal A) Roca formatizada como un cuadrado en el Cerrito Norte; B) Roca Waka en medio del Cerro Aterrazado Occidental; C) Habitación rectangular en el Cerro Loma Larga; D) Disposición de pircas conformando un semicírculo en el Cerro Aterrazado Oriental.

En la actualidad el cerro Loma Larga sigue conservando cierta mística tradicional. Una cueva que silba, efecto del viento al pasar por una chimenea natural sobre el fondo de la misma, es identificada como Salamanca. Por esta razón unas décadas atrás un cura, por iniciativa de lugareños, permitió colocar una cruz en la cima. Por otro lado, como vestigios mucho más antiguos se conservan a los pies del cerro muros muy extensos que bordean parte de las laderas. Una chorrera de agua muy poderosa cae sobre el sector noreste

abasteciendo en la actualidad varios campos de cultivo. Pero uno de los elementos más notorios que permitirían otorgar consistencia a la hipótesis de las líneas que se intersectan en el ushnu aparece a medio camino entre el Loma Larga y aquella plataforma central. Un gran muro de más de 200 metros (los lugareños afirman que es más largo aún) fue hallado a una distancia de 800 metros al sur del ushnu y, por el extremo contrario, 600 metros de la Loma Larga. Como se aprecia en la figura 14 está construido con un sólido muro doble que combina roca canteada con rodados tipo bocha. La dirección del mismo es prácticamente norte-sur, un elemento muy sugerente sumado al hecho de su coincidencia exacta con el ushnu si prolongáramos imaginariamente sus extremos. En el otro extremo coincide con la Loma Larga, aunque debe reconocerse que al poseer el cerro una vasta superficie no sería difícil que se produjera una coincidencia de líneas que se proyectan en el espacio. Pero para el ushnu sería realmente una posibilidad entre miles el que logran concordar con exactitud solo por azar. Este muro no parece tener una función clara. En principio creí encontrarla en el pasaje de agua (Giovannetti 2015) pero hoy casi que debo descartar esta posibilidad. Pareciera que sólo intenta demarcar espacios o destacar direcciones.



Figura 12. Cerros Aterrazados Oriental y Occidental.

Existen otros dos promontorios serranos que participan del circuito de líneas que podrían partir desde el ushnu. El Cerro Divisadero ubicado al sudoeste a poco menos de 500 metros, no presenta una profusa cantidad de elementos antrópicos. Apenas tres agujeros que perforan la roca granítica que lo compone. Pero dos de ellos, casualmente los que no presentan pulido en su interior, son semejantes en dimensiones y su ubicación permite una vista panorámica, de hecho uno ubicado en la roca más alta del cerro (ver Giovannetti 2017 para más detalles). Ambos presentan una orientación particular si se los conectara con una línea recta. Como algunos ya pudieran intuirlo, proyectando esta línea imaginaria tocaría el ushnu.

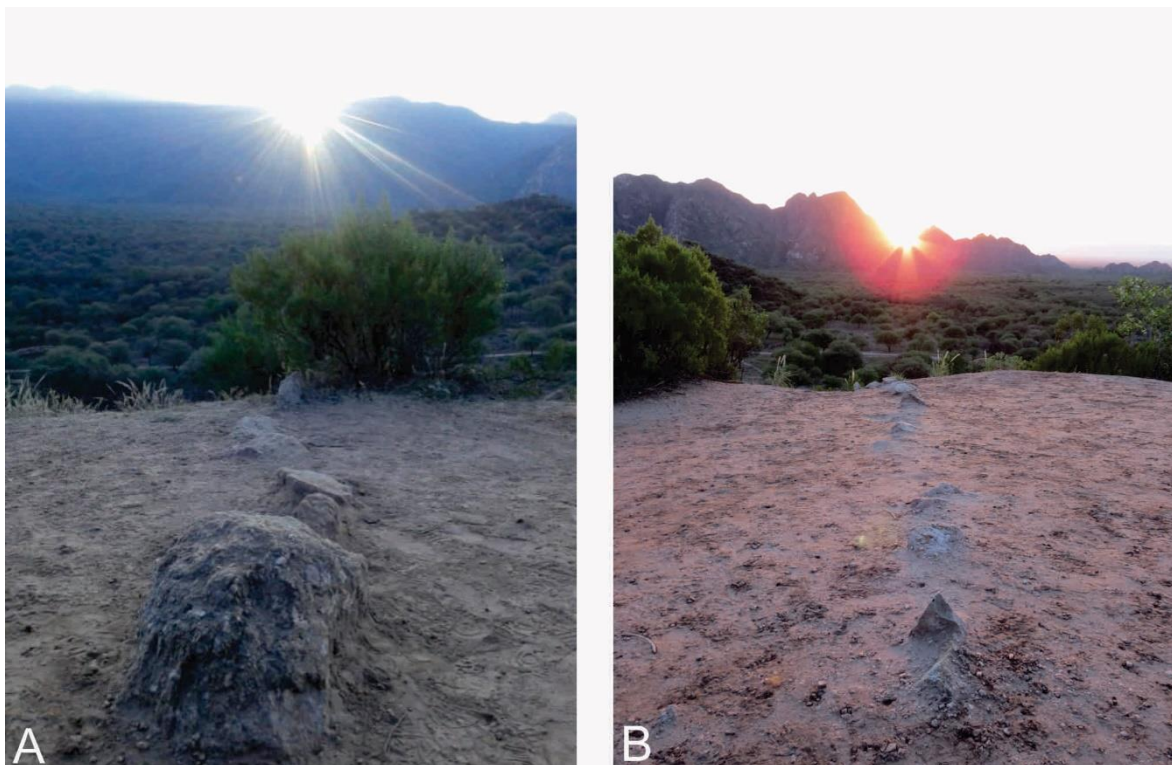


Figura 13. Hilera de rocas sobre el Cerro Aterrazado Occidental. A: salida del sol el 21 de junio (fotografía cortesía de Rosa Morales); B: salida del sol el día 13 de febrero.

Por otro lado, el cerro restante que se correspondería con este paisaje de afloramientos rocosos alterados, se ubica como parte de las últimas estribaciones de la serranía de Belén a 3.5 km al sudeste de El Shincal. Aquí un espléndido canal fue tallado en la roca viva conformando lo que hemos denominado Complejo Piedra Raja. Existen numerosas publicaciones como para no repetir aquí detalles remitiéndome a las mismas (Giovannetti y Raffino 2011; Giovannetti 2015, 2016). Es una obra hidráulica que rescata lo mejor de la ingeniería inka en este campo de saberes, además de otorgarle un fuerte componente simbólico. Incluso sobre una de las paredes talladas para el paso del agua se replica la práctica de fabricar oquedades talladas sobre el granito, lo que permite establecer un vínculo interesante con los otros cerros donde se observaron oquedades (Giovannetti 2017).

Otros rasgos naturales son captados dentro de este esquema de paisajes sacralizados. El caso de las vertientes suele ser referenciado en los estudios inkaicos con especial énfasis (Brown 1998). Además de la creación de una red de canales que tomaban agua del río Quimivil, entre los que se cuentan el Complejo Piedra Raja, un caso atractivo, por lo superfluo desde un punto de vista funcional, se presenta con una vertiente ubicada a 2 km al noroeste de la plaza. Tomada directamente desde las profundidades del cerro, el agua fue canalizada por una obra que condujo el flujo por un pequeño conducto que atraviesa gran

parte del sitio, pasa por unos andenes de cultivo de reducida escala sobre el Cerro Aterrazado Occidental, se introduce en la plaza y se dirige hacia el ushnu para luego seguir nuevamente hacia el norte. Varias veces fue apuntada la búsqueda simbólica de captar agua de vertientes y surgentes (Hyslop 1990; Brown 1998), siendo este un ejemplo que se sumaría a muchos otros sitios inka.



Figura 14. Muro ubicado entre el ushnu y el Cerro Loma Larga.
Proyectando sus extremos imaginariamente se conectarían ambos espacios

Inkas en un espacio lejano del Cusco y su relación con grupos locales, comparaciones desde la arquitectura

Los grupos que reconocemos como locales, aquellos que poblaban densamente el valle de Hualfín previo y durante la conquista inka, fueron poco molestados en sus sitios de origen, si hemos de tomar como parámetro la intromisión arquitectónica⁷. El Shincal, por el contrario, tiene nulo aporte de patrones locales de construcción, es un ejemplo de la pura idea inka de planificar y levantar un sitio, ya sea que tomemos en cuenta cualquier elemento de la disposición, las formas o las técnicas constructivas de los edificios y espacios abiertos.

Sólo para tener una medida de esto, puede contemplarse que prácticamente no se utilizaron rodados rocosos, lo que se conoce como piedra bocha, sobre cualquiera de las cientos de paredes, una práctica, en cambio, común en la edificación local de los sitios de Hualfín. La propuesta de la separación física de los sitios inka más importantes (Acuto 1999; Williams 2000) se percibe con marcada resonancia no sólo porque en el lugar donde se emplaza El Shincal no existen bases de ocupación más antiguas, sino que, además, se pretende llevar una idea de innovación constructiva prácticamente desconocida previamente. Ahora bien, esto no significa que estas poblaciones locales hayan sido excluidas y relegadas sólo a los trabajos de los campos agrícolas o de producción minera. Tenemos evidencia que sugiere que participaron activamente de las actividades ceremoniales y festivas desarrolladas en El Shincal. En la materialidad de las actividades del vivir, permanentes o episódicas, se manifiesta un fenómeno muy interesante de un sincretismo, quizás, esperable. Más allá de la imponente frecuencia de cerámica de estilo Inka provincial, nuestros estudios dan un rango nada despreciable de tiestos asignables al estilo Belén que rondan en promedio un 8% (ver Giovannetti 2011-2016 para datos precisos de sectores y frecuencias de conjuntos cerámicos), completándose con otros de regiones tan distantes como los valles de Santa María con el estilo homónimo y los riojanos en la forma de cerámica Sanagasta. Se trata de recipientes utilizados como contenedores de líquidos o alimentos sólidos. Otros, que no poseen decoración pintada pero abundantes rasgos de una vida al servicio de la cocción, pueden vincularse a prácticas decorativas locales como el cepillado de su superficie externa. Los casos más llamativos, en cambio, son aquellos que exponen, dentro de una misma vasija la conjunción de símbolos inka y otros Belén, Sanagasta, Yavi o Santa María. Varios ejemplares fueron identificados en el conjunto de habitación de una posible elite como el Complejo 20 (Giovannetti *et al.* 2012). En este contexto surgieron claros ejemplos de sincretismos de símbolos. En este caso, la cerámica se convierte en un indicador de la presencia de grupos no cusqueños, en su mayoría locales, aunque la presencia de otras regiones distantes del valle de Hualfín se hace también visible. La reconstrucción de las formas alimenticias al mismo tiempo expone algunos detalles interesantes como que la algarroba (*Prosopis* sp.) es más abundante que el maíz en cualquiera de los contextos estudiados. Aún en los morteros múltiples, que funcionaron como factorías de chicha, este fenómeno se repite (Giovannetti 2015). La algarroba parece erigirse como un alimento muy presente en la dieta local desde un período de tiempo considerable, en consonancia con el chañar y algunos otros productos de recolección silvestre. Jugó un rol determinante, como fue probado para el sitio Fuerte Quemado-Intihuatana, en canalizar y sellar compromisos entre las elites locales y los agentes inka (Orgaz 2012). En definitiva, personas de un origen no inka pero oriundas de los valles del centro del NOA parecen tener plena relación con El Shincal. Pero la arquitectura no los representa en absoluto, así como la arquitectura inka no aparece en sus propios asentamientos a lo largo del valle de Hualfín más al norte.

Conclusiones: el modo analógico andino y un vaivén entre la arquitectura inka y los rituales de hoy.

El trabajo como fue presentado construyó dos caminos paralelos que es necesario entrelazar. Por un lado, una búsqueda arqueológica de comprender el proceso de construcción de una espacialidad inkaica localizada y particular pero con alcances que exceden la geografía del centro de Catamarca donde se ubica El Shincal. Pero como dije en un principio busqué entender las lógicas de apropiación, asimilación, socialización y significación material de espacios locales de raigambre andina para tratar de entender y postular alternativas explicativas a las maneras en que el Tawantinsuyu incorporaba otras geografías. Al postular que no pretendía realizar una analogía directa entre la observación etnográfica y el registro arqueológico debe quedar claro que es lo que quería construir a partir de esta conducta de producción de conocimiento. Busqué las lógicas profundas, los operadores conceptuales, la dimensión estructural de la experiencia sobre el mundo, lo que ha tomado como objeto de estudio la antropología del giro ontológico. Observar el presente de las prácticas rituales de origen andino en la ciudad de La Plata, o lo observable en cualquier etnografía andina, no me habilita a buscar tales o cuales restos materiales en el registro arqueológico, definir significados de los mismos o explicar posibles gestos rituales en El Shincal. Nada me permitiría, *a priori*, conectar la morfología circular del espacio ritual o el orden de los colores en la ofrenda de los primeros viernes del Parque Saavedra con el registro ceremonial del ushnu o del Complejo 17. Esto funcionaría sólo en un plano que me conduciría al reconocimiento de diferentes formas rituales con poco en común desde sus particularidades. Pero desde las leyes implícitas que rigen, por ejemplo, la forma de concebir el espacio, la aceptabilidad de existencia de tales o cuales seres -como los espíritus de los puntos cardinales o de la naturaleza- o las clasificaciones universalizantes dicotómicas como lo masculino y lo femenino, la derecha e izquierda o el interior y el exterior, puede haber, en cambio, mucho en común⁸. Para Descolá esto último es parte de modos correspondientes a estructuras fuertemente consolidadas cuya transformación requiere mucho tiempo, aunque puedan cambiar más frecuentemente las relaciones culturales de prácticas concretas. Por ende, no resultaría prudente tomar los datos del presente acríticamente, aún asumiendo una posible filiación histórica de prácticas que los mismos actores asumen como herencia inka. Esta precaución resulta adecuada en el plano de los modelos culturales o los *habitus* localmente dominantes, tomando las palabras propias del antropólogo francés, es decir con otros términos, aquello que podríamos concebir como los aparatos específicos de comprensión del mundo. Diferente sería al nivel de los esquemas de integración de la experiencia, los modos ontológicos, que es desde donde he pretendido hablar.

Por ello, encuentro en las ontologías de Descolá una herramienta sólida para trazar una relación entre los dos campos empíricos que presenté previamente, es decir, la evidencia arqueológica de El Shincal y lo observado a partir de las experiencias compartidas con el grupo de la AMLQ en La Plata. Resulta sugerente, por ende, pensar que lo que podría conectar la estructura del registro arqueológico inka con las maneras culturales observadas hoy día es la matriz ontológica, aquella de corte analógico -tomando en cuenta la propuesta de las cuatro ontologías, un nivel estructural de metaclasificación- o animista según otros investigadores del mundo andino (Sillar 2009; Allen 2015). Hasta allí podría acercarme en un intento de articulación. Dejo afuera, por ahora, las coincidencias de nomenclatura referidas a deidades reconocidas en crónicas antiguas, las permanentes declamaciones de pedidos y agradecimiento a cerros *apu* como Pachatusan o Qoylloriti, gestos rituales e incluso formas del vestir, elementos que sorprenderían en similitudes y harían pensar que Guaman Poma de Ayala retrataría dibujos parecidos si fuera posible traerlo en el tiempo. Pero el registro arqueológico de la arquitectura de El Shincal de Quimivil sólo me permite avanzar hasta un nivel estructural. Esto no es poco dado que no avanzo solamente sobre un campo teórico abstracto sino que las conexiones las construyo a partir de contextos andinos específicos de socialización y significación. Afortunadamente, para lo específico de esta pretensión el sitio arqueológico demuestra la planificada disposición de una cosmografía inka. Para contento de la propuesta analógica, pareciera que El Shincal se erigió como microcosmos de una forma andina de estructurar el mundo. Micro y macrocosmos parecieran cruzarse en una típica relación de representación fractal. Los cuatro cerros orientados cardinalmente -un hallazgo que requiere de un observador cuyo esquema perceptivo conciba una geografía de enclaves dispuestos geométricamente y con particular atención a las direcciones del mundo- lleva implícita la noción de la cuatripartición espacial y la orientación con base en “las cuatro direcciones”⁹ hasta un punto sorprendente; no sólo por orientar la plaza central en tal sentido, sino por la posición del *ushnu*, el eje que abre dimensiones verticales además de situarse como centro del *kay pacha* (Zuidema 1989). La plaza en cuatro partes, cada una referenciada a un cerro y a un cuadrante determinado cardinalmente, cada cerro profundamente transformado, en tres casos con total intervención inka y el restante, Loma Larga -el del sur-, asimilando lo antiguo, resabios de antepasados del lugar bien lejos del tiempo del Tawantinsuyu.

Hay otra propuesta que surge de la intersección entre la arqueología de El Shincal y las experiencias en ritos andinos actuales. Deseo dejar planteada la idea de una trama de continuidad del espacio que posibilitaría una instalación posicional que contempla y asimila activamente las otras disposiciones y particularidades locales. En los términos discursivos de mis interlocutores actuales se percibe como portales inmateriales que se abren por doquier en los espacios una vez que estos reciben tratamiento ritual a través de prácticas ceremoniales de relación con los espíritus. Es el caso de la conexión Cusco-La Plata en el

ceremonial de los viernes. En El Shincal veo las marcas del ritual cusqueño a través de ofrendas conspicuas pero además, sostengo, sería el lugar de los marcadores calendáricos solares en la forma de eventos importantes para el Cusco como el caso de las fechas del 13 de febrero y 29 de octubre, posición del sol en el cenit. Pero todo esto, es claro, en una geografía distante donde se asimila espacios de sacralidad temporalmente anteriores e importantes en el paisaje local como el Cerro Loma Larga. Un doble juego entre la imposición de lo propio (la disposición inkaica) y la negociación con entidades locales conocidas o desconocidas (humanas o no humanas) que son insertadas en una lógica que las contiene y asimila y, por ende, permite formas del cómo negociar a través de ritos específicos: ofrendas, edificios orientados ritualmente, disposiciones y movimientos del cuerpo en el acto ritual, etc. Probablemente estemos en presencia del juego de interioridades y exterioridades que expone Cavalcanti Schiel (2015). Ese espacio fuertemente inkalizado versus aquellos por fuera que pertenecen a los espacios locales no inkas. Pero, además, la noción de Pacha puede introducirse como una nueva interioridad que englobaría todo en el juego de la reconstrucción fractal. Esta noción se introduce hoy, y arriesgo como hipótesis que en el pasado también, como elemento aglutinante de un nivel elevado, ontológico podría decirse, que despliega a través del apotegma de que “todo espacio es sagrado”, posibilidades de congraciarse con geografías diversas, aún aquellas por fuera del territorio propio. En la actualidad de los migrantes andinos, puede ser suficiente conocer los dispositivos rituales de comunicación con los espíritus locales, hallar ciertos espacios *waka* y vivir un tiempo prolongado como para que “el aire que se respira, el agua que se bebe y el alimento que se come” ingresen en el cuerpo para lograr una conexión espiritual con el espacio local. En este contexto *Pacha* es una entidad única y para todos más allá que luego se desdoble en masculina y femenina -o sus representaciones metonímicas topográficas, sierra y pampa- o particione por cuatro en cada dirección cardinal. Quizás no sea más que la búsqueda de articular, conectar y hacer inteligible ese universo fragmentado por múltiples discontinuidades a través de las reglas basadas en analogías, desdoblamientos o inversión (Descolá 2012). En la persona cusqueña que se mueve geográficamente, el espacio es un tejido con una trama conocida, propia, hilos de símbolos que lo explican y contienen pero al mismo tiempo una urdimbre de lo desconocido y ajeno que debe ser ligado a través del acto del tejer (*away*). Algo así como crear un awayo¹⁰ sobre el cual desplegar los elementos venerados en cualquier ceremonia o rito. Existe una conexión metafórica con la idea de vivir y tejer. *Kausayqa awasqan*¹¹ he escuchado decir en varias oportunidades. Franklin Pease (2000) recoge mitos del Cusco que manifiestan que el mismo universo es un tejido creado por Wiracocha. Las ofrendas en el ushnu, o los verificados en los complejos 17, 19 y 20 a través del quemado de objetos especiales o del trabajo en el derramamiento de líquidos o escurrimiento del agua exponen esa misma búsqueda de comunión con lo sagrado, replicando los códigos de comunicación con las potencias no humanas. Pero repito, en un espacio no cusqueño y muy lejano del centro. Estas formas del ritual enhebran las

redes de conexión espacial a partir del fundamento de la sacralidad inmanente a todo espacio.

Rosing (2003) encuentra entre los habitantes de Amarete, comunidad quechuaparlatante del sur de Perú la misma predisposición para pensar un espacio vivo que cambia permanentemente, incluso a partir de la interacción con los seres humanos o por obra de la naturaleza. Un rayo puede sacralizar un lugar, dotarlo de una mayor densidad sagrada, en palabras de la autora. Pero una familia sacraliza los espacios de su vivienda a partir del acto ritual. Las acciones de las personas permiten que un espíritu con densidad sagrada se pose sobre ese determinado lugar escogido y, por ende, le otorgue poderes especiales. También he podido escuchar entre los cusqueños migrantes que así como un espacio se carga de poder por la acción ritual repetitiva, puede a su vez “desmagnetizarse”, es decir, perder densidad sagrada por obra del olvido. Me resulta fundamental comprender esto para intentar entender las lógicas operantes de un mundo andino actual sobre el cual me pregunto cuánto mantiene de aquellas lógicas del pasado prehispánico.

Reflexionando desde lo anterior, me encuentro ante el desafío de pensar El Shincal de Quimivil como uno de los pocos sitios inkaicos que fueron configurados sobre una fuerte simbología representativa del cosmos inka queriendo expresar conscientemente sus constructores los principios básicos del mismo, para imponer en el espacio una impronta cosmográfica en una escala importante. Pienso en escalas diferentes desde el momento en que es posible concebir manifestaciones miniatura, como representaciones de maquetas en cerámica o incluso tallas en bloques rocosos que representan espacios concretos como campos de cultivo o asentamientos (Ríos Mencías 2013). Cada una de ellas siempre son recargadas con figuras alegóricas con formas de animales míticos o plantas sagradas. Con certeza el centro del Complejo 19 que excaváramos en El Shincal, con su imponente roca tallada exponiendo símbolos de la dualidad (dos campos de forma cuadrada, dos cuevas contiguas, dos tramos de microcanales) expone un nivel escalar. Pero continuando con la lógica fractal, se inserta entre medio de dos recintos que son fieles exponentes de la relación especular inversa que, al mismo tiempo, se orientan cardinalmente. Aumentando aún más la escala, la cuatripartición reforzada con una orientación cardinal de la que con seguridad participan la plaza y el ushnu, arrastrando al resto de los edificios del sitio, parecen erigirse como sólidos elementos empíricos de las dualidades, las complementariedades y las oposiciones como operadores lógicos de la estructuración espacial. El hallazgo, fortuito o buscado, por parte de los arquitectos inka que entendían en la materia, de cuatro cerros que manifestaban correspondencias con las cuatro direcciones cardinales debe haber causado una impresión poderosa como para luego erigir uno de los centros rituales de mayor importancia del Qollasuyu. Lo que hace distinguible a El Shincal es la cuidadosa geometría cuadrangular que comienza por los puntales que imponen los cerros, incluye luego la plaza

(perfectamente cuadrada) que a su vez contiene al ushnu con la misma morfología aunque en menor escala¹². De menor a mayor o viceversa se recorren las geometrías rectangulares de formas implantadas en el espacio por el hombre (el inka a partir de su arquitectura) o por entidades no humanas representadas en este caso por los cerros con su particular disposición cardinal. También los modos de sacralidades de poblaciones pre inka se inmiscuyen a través de la Loma Larga. Esta geometría espacial conformaría una forma de diálogo constructivo en la búsqueda de armonizar las relaciones de poder y de alianza. Las transformaciones particulares en cada cerro planicie completan un escenario plagado de locus rituales dónde tejer la conexión. Las entidades poderosas encuentran su anclaje a través de marcas en las rocas, levantamientos de edificios, alineaciones con fechas marcadas por el sol, conductos para el agua, entre otras evidencias útiles a la arqueología.

Finalmente, propongo como hipótesis que El Shincal fue erigido para que los inkas tomaran posesión de un territorio no inka, congraciando con las fuerzas del lugar, sobre todo las no humanas, y haciéndolo a imagen y semejanza de su propia percepción de la realidad espacial, dándole continuidad a lo discontinuo por principio analógico según la teoría de Descolá. Pero, al mismo tiempo, fue levantado para incorporar a las poblaciones locales dentro de esa manera de estructurar el mundo inka a partir de un aparato recargado simbólicamente donde las fiestas y el ceremonialismo jugaban un rol predominante. La práctica festiva recurrente y a gran escala fue demostrada en las investigaciones que llevamos adelante durante los últimos años (Giovannetti *et al.* 2013; Giovannetti 2015, 2011-2016, 2016). La ausencia de una arquitectura de la defensa territorial, así como el fenómeno diametralmente opuesto de la abundancia de arquitectura ceremonial dicen algo en cuanto a las maneras de relación, aún cuando en apariencia en los mismos sitios locales de Hualfín tampoco se erige la arquitectura inkaica. Si bien, como expuse arriba, las formas arquitectónicas poco se identifican con los modos locales en El Shincal y viceversa para el resto del valle, se revelan otros campos de la materialidad donde vemos que estos grupos locales participaban activamente.

Queda por conocer si estas mismas poblaciones, andinas por referencia espacial, comulgaban con un modo ontológico que encadenaba singularidades (*sensu* Descolá 2012) en planos clasificatorios de particiones dobles, triples o lo que fuere. Una posibilidad, sin duda, que ayudaría a comprender una aparente ausencia de fuertes conflictos, -a juzgar por la nula frecuencia de elementos defensivos en la arquitectura- ya que el campo ceremonial y ritual habría tomado una forma aglutinante, permitiendo desplegar un repertorio de categorías clasificatorias para el ordenamiento jerárquico que a cada actor tocaba desempeñar. Probablemente los líderes no cusqueños, quizás inkas de privilegio, que habitaban espacios como el Complejo 20, gobernarán con la venia de las entidades poderosas que también habitaban este mismo espacio local. El Shincal, con sus múltiples

construcciones orientadas, sus portales y sus cerros no sólo se manifestaba como representación del poder o una cartografía miniatura del macrocosmos. Era una viva expresión del espacio como entidad sagrada, una forma de comunicarse con las deidades que posibilitaban la reproducción de la vida en los Andes del Tawantinsuyu.

Notas

1- En el marco del 56º Congreso Internacional de Americanistas durante el simposio “La construcción de los paisajes andinos a través de las evidencias arqueológicas” se suscitó una discusión sobre este punto particular del cual traigo el ejemplo. En la misma línea crítica se ubica Allen (2015) al cuestionar interpretaciones sobre la elite inka como manipuladora de los oráculos para controlar poblaciones “crédulas”. En sus palabras esto no es comprender el sistema de creencias de la época tanto para las élites como para los pueblos sujetos.

2- La figura del “indio Querandí” proviene de la popularización de una de las primeras crónicas del Rio de La Plata, la de Ulrich Smidlt (1995) quién refiere a la existencia de este grupo en la región. Más allá de las discusiones acerca de su veracidad muchos manuales escolares y textos de divulgación dieron forma a una representación de sentido común del indígena prehispánico en esta margen del Rio de La Plata convirtiéndose el querandí en un símbolo referencial.

3- Hablaré de elementos naturales al señalar aspectos de la geografía que existan al margen de la construcción o intervención humana. Aun cuando se marque una contradicción ontológica, dado que se busca entender la lógica clasificatoria de un mundo que no discriminaba entre lo natural y lo cultural, apelo al vocabulario, y por ende a la lengua, desde la cual produzco conocimientos sobre los inkas. Por el momento tomaré las herramientas lingüísticas que provee una lengua de corte Occidental bajo las premisas de una ontología naturalista (*sensu* Descolá 2012) aunque reconociendo las limitaciones del caso.

4- Los detalles de las excavaciones y los resultados de los estudios de los hallazgos pueden encontrarse en numerosas publicaciones como Raffino *et al.* 1997, Lynch *et al.* 2013 y Giovannetti 2016 por lo que no resulta indispensable explayarse más de lo necesario en este trabajo.

5- En relación a este rasgo se esgrimió la existencia de un suelo empedrado, dato que ha llevado, debo incluirme, a replicar esta falacia en numerosas ocasiones.

6- El sol recorre dos veces el mismo trayecto a lo largo del año sólo que en sentido inverso, por ello es posible ubicarlo en la misma posición en sendos días.

7- Tomo ideas de las investigaciones de Balesta y su equipo de trabajo (Balesta y Zagorodny 2010).

8- La distinción de prácticas concretas, no es terreno exclusivo de la distancia temporal. Creo que esa misma sensación de “diferente pero no tanto” es posible reconocerla en comunidades andinas contemporáneas que hablan la misma lengua y comparten mucho en

común pero al momento de comparar uno a uno las prácticas del ritual aparecen los específicos modos de hacer que nos generan dudas a los antropólogos sobre la validez de la comparación para buscar “patrones”.

9- El entrecomillado remite a una expresión muy común de escuchar en los rituales de la AMLQ en La Plata. Se ofrendan *kintu* de coca, bocanadas de humo de tabaco o simplemente exhalaciones de aliento a los guardianes de cada región. Siempre es la dirección de la salida del sol la referencia de comienzo del gesto ritual. Rondas de movimiento, posiciones de actores, mesas rituales, rogativas y/o agradecimientos, todo es referenciado de acuerdo a las direcciones cardinales.

10- Manta ricamente ataviada en colores y diseños de múltiples usos. Sobre ellas se despliegan los objetos mágicos y rituales para la confección de un mesal andino. Según disponga sus bandas decorativas corresponderá a un espacio de uso femenino o masculino.

11- “La vida es un tejido”.

12- No puedo olvidarme de la noción de *chakana*, el cuadrado o los cuadrados que se incluyen del cual deriva la actualmente conocida cruz andina. El cielo tiene varios ejemplares de ella, siendo las más relevantes las que los astrónomos occidentales identifican como Cruz del Sur y Falsa Cruz. Son motivo de veneración en los rituales del 2 de mayo con una ceremonia muy vistosa que busca conectar el cielo astronómico como manifestación del macrocosmos y el espacio ritual del *kay pacha* donde habitamos (Giovannetti y Silva 2016).

Bibliografía citada

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*, T. Bray (ed.), pp. 23-46. University Press of Colorado, Colorado.

Anschuetz, K.; Wilshusen, R. y C. Scheick

2001 An Archæology of landscapes: perspectives and directions. *Journal of Archæological Research* 9(2): 152-197.

Acuto, F.

1999 Paisaje y dominación: la constitución del espacio social en el imperio Inka. En *Sed non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*, A. Zarankin y F. Acuto (eds.), pp. 33-75. Ediciones del Tridente, Buenos Aires.

2012 Landscapes of inequality, spectacle, and control: Inka social order in provincial contexts. *Revista Chilena de Antropología* 25: 7- 62

Balesta B. y N. Zagorodny

2010 Aldeas Protegidas, conflicto y abandono. Investigaciones arqueológicas en La Ciénaga (Catamarca, Argentina). Ediciones Al Margen, La Plata.

Baudín, L.

1955 *La Vida Cotidiana en el Tiempo de los Últimos Incas*. Editorial Hachette, París.

Betanzos, J.

2010 [1551] *Suma y Narración de los Incas*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Binford, L.

1981 Middle-range research and the role of actualistic studies. En *Bones: Ancient Men and Modern Myths*, L. Binford (ed.), pp. 21-30. Academic Press, New York.

Bray, T.

2012 Ritual commensality between human and non-human persons: investigating native ontologies in the late pre-Columbian Andean world. *Journal of Ancient Studies Special Volume 2*: 197-212.

Brown, D.

1998 Water and power in the provinces: water management in Inka centers of the central highlands of Peru. *Tawantinsuyu* 5: 23-36.

Cavalcanti-Schiel, R.

2015 Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes. *Quaderns-e Intitut Catalá d'antropologia* 20: 85-105.

Carrión Cachot, R.

1955 *El Culto al Agua en el Antiguo Perú*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Corrado G.; Giménez Benítez, S.; Pino Matos, J. y N. Balbi

2018 Comparison between Inca sites, located north and south of the Tropic Capricorn. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 18(4): 123-129.

Couso, M.; Moralejo, R.; Iácona, A.; Giambelluca, L.; Gianelli, J.; Ochoa, M.; Aventin Moretti, M. y G. Quaranta

2013 La problemática en torno a la reutilización del sitio Loma Larga (Londres, Catamarca). Trabajo presentado en el XVIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina. La Rioja.

Dean, C.

2015 Men who would be rocks: the Inka wank'a. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*, T. Bray (ed.), pp. 213-238. University Press of Colorado, Colorado.

Descolá, P.

2012 *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Escobar, A.

2012 Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Wale'keru: Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo* 2: 25-38.

Espinosa Soriano, W.

1997 *Los Incas, Economía, Sociedad y Estado en la Era del Tahuantinsuyo*. Amaru Editores, Lima.

Farrington, I.

1992 Ritual geography, settlement patterns and the characterization of the provinces of the Inka heartland. *World Archaeology* 23(3): 368-385.

1999 El Shincal: un Cusco del Kollasuyu. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, tomo I: 53-62. La Plata.

Garcilaso de la Vega

1959 [1617] *Historia General del Perú*. Librería Internacional del Perú, Lima.

Giovannetti, M.

2015 *Agricultura, Regadío y Molienda en una Capital Inkaica. Los Sitios El Shincal y Los Colorados, Noroeste Argentino*. BAR International Series 2702, Oxford.

2011-2016 El Shincal de Quimivil, enclave inka de peregrinaje, ritual y festividades estatales. *Xama* 24-29: 127-147.

2016 *Fiestas y Ritos Inka en El Shincal de Quimivil*. Editorial Punto de Encuentro, Buenos Aires.

Giovannetti, M.

2017 Morteros múltiples, oquedades rituales y fiestas inkaicas: la molienda a gran escala de El Shincal de Quimivil. En *Actualizaciones en el Estudio de Piedras Tacitas: Nuevas Perspectivas*, C. Belmar, L. Contreras y O. Reyes (eds.), pp. 113-144. Publicaciones de la Sociedad Chilena de Arqueología y del Centro de Estudios Humanos y Patrimoniales, Santiago de Chile.

Giovannetti, M. y R. Raffino

2011 Piedra Raja. La arquitectura hidráulica inka de escala monumental en El Shincal de Quimivil. *Estudios Atacameños* 42: 33-52.

Giovannetti, M. y S. Silva

2016 La *chakana* en el cielo. Estrellas, planetas y cuatripartición en la configuración espacial y ceremonial andina. Trabajo presentado en las IV Jornadas de Astronomía Cultural. San Cosme y Damián, Paraguay.

Giovannetti, M.; Spina, J.; Cochero, G.; Corrado, G.; Aljanati, L. y M. Valderrama

2012 Nuevos estudios en el sector "Casa del Kuraka" del sitio El Shincal de Quimivil (Dpto. Belen, prov. Catamarca, Argentina). *Inka Llaqta* 3: 161-190.

Giovannetti, M.; Spina, J.; Páez, M.; Cochero, G.; Rossi, A. y P. Espósito

2013 En busca de las festividades del Tawantinsuyu. Análisis de los tiestos de un sector de descarte de El Shincal de Quimivil. *Intersecciones en Antropología* 14: 67-82.

Göbel, B.

2002 Identidades sociales y medio ambiente: la multiplicidad de los significados del espacio en la Puna de Atacama. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 19: 267-296.

González, A.

1966 Las ruinas del Shincal. *Actas del Primer Congreso de Historia de Catamarca*, tomo III: 15-28. Junta de Estudios Históricos de Catamarca, Catamarca.

González Carvajal, P.

1998 Estructura y simbolismo en los diseños de la cerámica Diaguita-Inka. *Tawantinsuyu* 5: 60-70.

Guaman Poma de Ayala, F.

1987 [1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Edición Historia 16, España

Hamilakis, Y.

2011 Archaeological Ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40: :399–414.

Hamilakis, Y. y A. Agnastopoulos

2009 What is archaeological ethnography? *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8(2-3): 65-87.

Hyslop, J.

1990 *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press, Austin

Ingold, T.

1993 The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25(2): 152-174.

Lajo, J.

2005 *Qhapaq Ñan, la Ruta Inka de la Sabiduría*. Amaro Runa Ediciones, Lima.

Lippi, R. y A. Gudiño

2010 Inkas and Yumbos at Palmitopampa in Northwestern Ecuador. En *Distant Provinces in the Inka Empire*, M. Mallpass y S. Alconini (eds.), pp. 260-278. University of Iowa Press, Iowa City.

Lynch, J.; Giovannetti, M. y M. Páez

2013 Ushnus of the Inca provincial region: an analysis of two ceremonial platforms from Inca sites in Catamarca (Argentina). *Journal of Anthropological Archaeology* 32: 97-108.

Mannheim, B. y G. Salas Carreño

2015 Wak'as: entifications of the Andean Sacred. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the pre-Columbian Andes*, T. Bray (ed.), pp.47-72. United Press of Colorado, Colorado.

Matos Mendieta, R.

1994 *Pumpu, Centro Administrative Inka de la Puna de Junin*. Editorial Horizonte, Lima

Meddens, F.

1997 Function and meaning of the usnu in Late Horizon Perú. *Tawantinsuyu* 3: 4-14.

Moralejo, R.

2011 Los Inkas al Sur del Valle de Hualfín: Organización del Espacio desde una Perspectiva Paisajística. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.

Morris, C. y D. Thompson

1985 *Huánuco Pampa, an Inca City and its Hinterland*. Thames and Hudson, London.

Orgaz, M.

2012 Chicha y aloja. Inkas y autoridades locales en el sector meridional del valle de Yocavil - Catamarca - Argentina. *Surandino Monográfico, Segunda Sección del Prohal Monográfico II(2)*: 1-38.

Páez, M. y G. Marinangeli

2016 *Huancas* and rituals of fertility in the farming landscape of the northern Calchaquí valley (Salta, Argentina). *Latin American Antiquity* 27(1): 115-131.

Pease, F.

2000 *Los Incas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pino Matos, J.

2004 Observatorios y alineamientos astronómicos en el tampu inka de Huánuco Pampa. *Arqueología y Sociedad* 15: 173-190.

2013 El *ushnu* de Huánuco Pampa: una plataforma ceremonial inca como lugar de libaciones y eje de planificación de un centro administrativo-religioso en los Andes Centrales. *Arqueología y Sociedad* 26: 249-264.

2016 Qhapaq Ñan Wamanin: los lugares de libación como hitos de la memoria en cada paisaje sagrado de la ruta principal hacia el Chinchaysuyu. *Diálogo Andino* 49: 167-180.

Pino Matos, J. y W. Moreano Montalván

2013 El usno de Tamburco: vínculos de una plataforma ceremonial Inca con el paisaje local en la ruta del Chinchaysuyu. Apurímac. *Haucaypata* 6: 29-40.

Raffino, R.

2004 El Shincal de Quimivil. En *El Shincal de Quimivil*, R. Raffino (ed.), pp. 22-43. Editorial Sarquís, San Fernando del Valle de Catamarca.

2008 *Poblaciones Indígenas en Argentina*. Emec Editores, Buenos Aires.

Raffino, R.; Gobbo, D.; Vázquez, R.; Capparelli, A.; Montes V.; Iturriza, D.; Deschamps, C. y M. Mannasero

1997 El ushnu de El Shincal de Quimivil. *Tawantinsuyu* 3: 22-39.

Raffino, R.; Gobbo, D.; Capparelli, A.; Iturriza, D. y C. Deschamps

2004 Ushno. En *El Shincal de Quimivil*, R. Raffino (eds.), pp. 68-89. Sarquis Editorial, San Fernando del Valle de Catamarca.

Ríos Mencías, J.

2012 *Jamut'aq y Kamayuq, Sabios, Científicos y Maestros*. Edición Personal, Cusco.

Rossing I.

2003 *Religión, Ritual y Vida Cotidiana en los Andes. Los Diez Géneros de Amarete*. Editorial Iberoamericana-Vervuet, Madrid.

Sillar, B.

2009 The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 367-377.

Smidlt, U.

1995 [1554] *Viaje al Río de la Plata*. Ediciones Nuevo Siglo, Córdoba.

Van Kessel, J.

1996 La cosmovisión Aymara. En *Culturas de Chile, Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología*, pp. 169-187. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

Wachtel, N.

2001 *El Regreso de los Antepasados. Los Indios Urus de Bolivia, del Siglo XX al XVI*. El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México.

Williams, V.

2000 El imperio inka en la provincia de Catamarca. *Intersecciones en Antropología* 1: 55-78

Ziolkowski, M.

1997 *La Guerra de los Wawqis*. Editorial Abya Yala, Quito.

Zuidema, T.

1989 *Reyes y Guerreros: Ensayos de Cultura Andina*. Fomciencias. Lima

Zuidema, T.

1995 *El Sistema de Ceques del Cuzco: La Organización de la Capital de los Incas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica, Lima.

2010 *El Calendario Inca. Tiempo y Espacio en la Organización Ritual del Cuzco, la Idea del Pasado*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Fondo Editorial de la PUCP, Lima.