

MEMORIA Y DESARRAIGO: UNA APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA
A LA CASA ANDINA EN TIEMPOS INKAICOS

MEMORY AND UPROOTING: AN ONTOLOGICAL APPROACH
TO THE ANDEAN HOUSE IN INKA TIMES

Maximiliano Tello¹

¹ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Púan 480, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
Email: maxitel82@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0079-7788>

Palabras clave **Resumen**

Inka
Casa andina
ritual
resistencia

El eje central de este ensayo es discutir el impacto de la dominación inka en las poblaciones nativas del valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina) examinando de manera concreta cómo esta situación de contacto afectó el ámbito intimista de la casa, entendiendo a esta no como un receptáculo físico e inerte, sino como parte del microcosmos andino y elemento central del axis mundi a partir del cual se organiza la vida ritual de las comunidades andinas (Allen 1988; Arnold 1992). El foco estará puesto en dos tipos de rituales que se practican en el interior de la casa como: A) los entierros bajo los pisos de ocupación y B) las ofrendas a la vivienda misma. Para el caso concreto de este ensayo me propongo analizar la relación afectiva que se da entre la casa y las personas-familias que en ella habitan y cómo los rituales que se practican en su interior promueven una circulación de energías regenerativas que permiten la comunicación entre entidades humanas y no humanas, todo ello nos permite vislumbrar cómo la vivienda pasa a tener su propia personalidad, generando una simbiosis afectiva con las personas que habitan en ella, siendo parte fundamental de la constitución del ser andino. Por último, realizaré una breve interpretación de por qué creo que esta situación sufre una serie de cambios una vez arribado el Tawantinsuyu a la región.

Keywords **Abstract**

Inka
Andean house
ritual
resistance

The central axis of this essay is to discuss the impact of Inka domination on the native populations of the Calchaquí Norte valley (Salta, Argentina), examining in a concrete way how this situation of contact affected the intimate environment of the house, understanding it not as a physical and inert receptacle, but as part of the Andean microcosm and central element of the axis mundi from which the ritual life of Andean communities is organized (Allen 1988; Arnold 1992). The focus will be on 2 types of rituals that are practiced inside the house, such as: A) burials under the occupancy floors and B) offerings to the house itself. For the specific case of this essay, I propose to analyze the affective relationship that exists between the house and the people-families that live in it and how the rituals that are practiced inside it promote a circulation of regenerative energies that allow communication between entities. human and non-human, all of this allows us to glimpse how the house

Presentado 04/01/2023; Recibido con correcciones 30/06/2023; Aceptado: 06/07/2023

COMECHINGONIA. Revista de Arqueología. Vol. 27, n° 3. Tello, pp. 177-194
ISSN 0326-791/E-ISSN 2250-7728

comes to have its own personality, generating an affective symbiosis with the people who live in it, being a fundamental part of the constitution of the Andean being. Finally, I will make a brief interpretation of why I think this situation undergoes a series of changes once the Tawantinsuyu arrived in the region.

Introducción

En los últimos años, las ciencias sociales están siendo parte de un nuevo campo de discusión denominado como los nuevos materialismos y el poshumanismo los cuales dieron origen a su vez al giro ontológico. Estas propuestas se destacan principalmente en su intento por romper con ciertas nociones de la ciencia moderna, principalmente en lo vinculado con la separación de naturaleza/cultura y cuerpo/mente.

La irrupción del giro ontológico en la arqueología fue muy variada y amplia. La ontología como tal existe implícitamente en toda teoría arqueológica, ya que nos proporciona un fundamento desde el cual interpretar el pasado (Alberti 2016) y nos obliga a rever nuestro lenguaje teórico y a repensar los objetos, las cosas y las relaciones entre personas y cosas como partes de otros modos de hacer (Alberti y Marshall 2009). Básicamente uno de los objetivos del giro ontológico es cuestionar una interpretación modernista y eurocéntrica buscando enriquecer las interpretaciones a partir de las visiones de los propios pueblos indígenas (Laguens 2022; Viveiros de Castro 2010). Las teorías indígenas no son meras epistemologías que se basan en un sistema de creencias para enfrentar la realidad, sino que son sistemas ontológicos que definen qué es la realidad y el mundo que los rodea (Alberti y Marshall 2009). Un punto central para la constitución de distintas ontologías son las relaciones que se tejen entre humanos, no humanos, materiales y paisajes (Descola 2016). Ahora bien, las posturas dentro de las propuestas ontológicas no son monolíticas, sino que por el contrario son bastante variables (Ver Alberti 2016).

En este ensayo me propongo discutir la relación de simbiosis que se da entre las personas andinas y la vivienda desde un punto ontológico relacional, y analizar de qué manera pudo haber impactado la llegada del Tawantinsuyu en esta situación. Para esto, presenté como casos estudios, una comparación de la ritualidad doméstica entre 3 contextos socio históricos distintos, uno nativo, Mariscal (SSalCac 5); otro nativo con evidencia de contacto imperial, La Paya (SSalCac 1) y otro donde las personas y familias fueron reasentadas en las inmediaciones de los asentamientos imperiales, Cortaderas Derecha (SSalCac 65D).

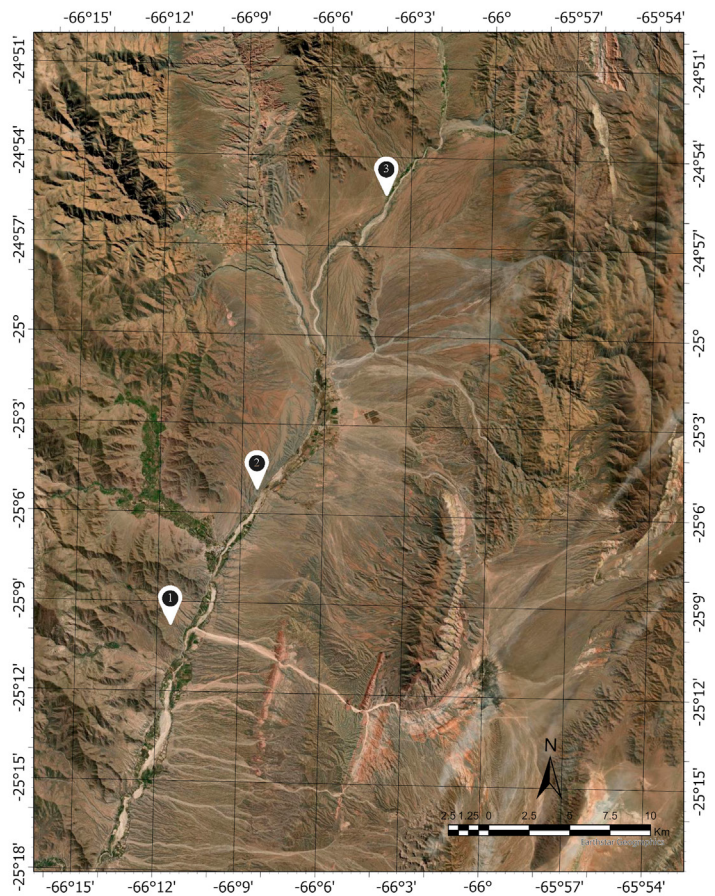


Figura 1. Sitios analizados en el trabajo. 1. La Paya, 2. Mariscal, 3. Cortaderas Derecha.

La vivacidad de la materia

Los nuevos materialismos pueden ser entendidos como un paradigma ontológico y epistémico que engloba diversos enfoques y teorías sobre la realidad (Palacio 2018), proponiendo un énfasis en la materialidad (Cole y Frost 2010). De esta manera se ha operado un doble giro en la filosofía y en la ciencia social contemporánea: un retorno a la metafísica immanentista (Dolphin y Van der Tuin 2012) y a su vez un regreso a la física (physis) entendida como circulación de flujos y energías.

Esta concepción de las cosas concibe a la materia como horizonte común de todo lo real, ya no es el ser humano el eje central en el que se articula lo viviente y lo no viviente, sino que ahora es el cosmos entero, en tanto ser viviente, materialidad viva, se convierte en articulador central (Coole y Frost 2010). La materia tiene la capacidad de auto-transformarse por lo cual rompe con la noción de que solo los seres humanos pueden ser agentes libres y auto-determinados y por lo tanto derriba el mito de la naturaleza como algo inerte, pasivo y muerto (Palacio 2018). La naturaleza aquí es entendida como una fuerza dinámica en continua transformación, por lo tanto no se la puede encasillar en un modelo estable (Grosz 1999).

Básicamente esta nueva metafísica promueve una comprensión de la materia no como algo separado y opuesto a lo vivo, sino como una potencia que genera acciones y reacciones y que reconfigura distancias e interacciones entre los cuerpos (Bennet 2022). Este enfoque propone una postura crítica a las categorías fijas y dualistas heredadas de la filosofía cartesiana y humanista como naturaleza/cultura, mente/cuerpo, orgánico/inorgánico, entre otras.

Esta perspectiva supone un cambio de enfoque para las ciencias sociales, ya que pensar a través de lógicas no dualistas implica retornar a ciertas preguntas fundamentales sobre las

propiedades de la materia (Barad 2003; Coole y Frost 2010). Bennet incorpora el concepto de “materia vibrante” para vincular la vida y la materia, intentando visibilizar los poderes activos que emanan de las cosas (Bennet 2022). Así, la vitalidad se entiende como una fuerza de las cosas que se ejecutan con los humanos y dentro de ellos, una fuerza que produce efectos y acciones.

Bennet también destaca el poder relacional y generativo de la materia, siendo esta entendida como parte de un proceso dinámico que vincula a las personas, sus enlaces, afectos y transformaciones (Bennet 2022). Este devenir se plantea como una lógica de la existencia, de una dinámica general en la que estamos inmersos, centrada en los procesos de transformación constante de las cosas y en aquello que modifica sus estados (Deleuze 2001). Bajo esta idea ni sujeto ni objeto tienen un estatus ontológico diferente, sino que se entienden como un conjunto de relaciones que se desarrollan de manera impredecible y que tienen efectos más allá de los límites materiales de cada cuerpo, su lógica no es la lógica del ser, sino del devenir (Deleuze 2001).

La casa como entidad y sustancia animada

Una gran cantidad de etnografías han planteado que en el mundo andino la materia está animada y viva (Kohn 2021; Viveiros de Castro 2010; entre otros), todas las cosas ya sean naturales o culturales poseen una especie de personalidad, un punto de vista (Allen 2008, 2015). Esta forma de concebir el mundo puede ser definida en términos de Descola como animista, al atribuir conciencia a todos los cuerpos y objetos que nos rodean (Descola 2016), lo cual cuestiona toda la filosofía cartesiana y la concepción moderna y antropocéntrica del mundo.

Ahora bien, dentro de esta postura merece la pena destacar la función de la vivienda. Para los pueblos andinos la casa es parte de un

microcosmos, desde el cual se ordenan todas las relaciones sociales de la comunidad (Arnold 1997).

Para los Sonqo, una comunidad andina peruana, la casa debe ser tratada bien y con respeto, de lo contrario se vuelve fría y peligrosa (Allen 2008). Ella además es testigo de todo lo que ocurre en su interior, ya que las paredes de la casa se pueden comunicar con distintas entidades no humanas del paisaje como las montañas (apus) y cerros. Concepciones similares fueron descritas para regiones Andinas de Bolivia y Argentina (Ver Alderman 2021; Arnold 1997; Haber 2016; entre otros).

Las personas tienen obligaciones con su casa, deudas que se cumplen a través de una serie de rituales que mantienen un equilibrio entre el mundo terrenal y cosmológico (Sillar 2009). Si estos ritos no se cumplen, se corre el riesgo de “enojar” a la casa y a todas las entidades que se condensan a través de ella. La vivienda conecta a sus habitantes con el paisaje animado que los rodea a partir de toda una serie de pagos de ofrendas que deben realizarse. Las casas “viven” porque son creadas a partir de la tierra viva. Pero sin la intervención humana, las casas y los lugares quedan inertes y sin identidad (Alderman 2021).

Como comentábamos antes, las casas cobran vida a través de los rituales, los cuales activan la conexión entre los distintos niveles cosmológicos que forman parte del paisaje animado y vívido andino, al hacer de la vivienda el centro de circulación de fuerzas animantes que convierten las cosas materiales (la casa incluida) en personas (Muñoz Moran 2020).

Las casas se animan desde el momento de su construcción, desde que se levantan sus primeros cimientos de la tierra, en muchos casos parte de estos cimientos se realizan con elementos de hogares antiguos, dotando a la nueva vivienda de una memoria y una historia

(Haber 2016). Una vez finalizada su construcción se realizan una serie de ritos y fiestas, que sirven para darle un anclaje cosmológico e histórico dentro de un espacio concreto (Allen 2008; Arnold 1992, 2015; Sillar 2009). A medida que pasa el tiempo las personas y familias que habitan en la casa, que realizan sus distintos rituales y que entierran a sus muertos en su interior, terminan por conformar un lugar con memoria, un espacio donde se concentran los recuerdos y las historias de los que fueron parte de la familia, y con los cuales se comunican e interactúan constantemente. Por todo esto, es que la casa termina adquiriendo una personalidad propia, imbuida de una sustancia animadora en constante comunicación con el cosmos circundante.

La casa como persona y cuerpo

En el mundo andino el lugar (el territorio, el poblado, la casa) juega un papel fundamental en la constitución de la conciencia y la corporalidad (Allen 1988). Es a través del lugar que las personas construyen su identidad, dan forma a sus cuerpos, estructuran sus relaciones sociales, se comunican con las distintas entidades no humanas que forman parte del paisaje circundante y conviven con sus muertos, quienes siguen formando parte de la vida comunal de los vivos interactuando con ellos a partir de distintos tipos de rituales (Bastien 1978; Gose 1994). Ser persona se asocia a un cambio permanente y no es solo el resultado de relaciones con otras personas, sino también con objetos, lugares y paisajes (Fowler 2003).

Para los aymaras, el concepto de persona se relaciona directamente con las sustancias corporales las cuales permiten entender cómo se forma el cuerpo humano de manera individual y colectiva a la vez (Przytomaska-La Civita 2020). Estos flujos que circulan hacen que la persona andina sea inestable, ya que sus elementos se pueden perder y recuperar, por lo tanto la persona (*runa*) en la ontología andina es

inestable y divisible. Este fluir de energías es un mecanismo esencial que permite convertir en personas a elementos materiales (Allen 2015).

Un elemento clave para la construcción de la persona es el hogar, siendo este el centro de las interacciones familiares. Las personas que habitan en una casa encarnan un sentimiento de unidad con la misma. A partir de enterrar a los muertos y de realizar sus cultivos en la misma tierra que habitaron sus ancestros, creándose así una conexión intimista en la cual personas y casas encarnan un elemento en común e indivisible al estar compartiendo una misma carne y sustancia (Gose 1994).

El cuerpo y el lugar no sólo están ligados físicamente, sino que además despliegan fluidos y energía vital, lo cual permite pensar que tienen una fisiología conectada que hace bastante permeable los límites entre las personas y el mundo circundante (Bastien 1985; Fernández Juárez 1998). Pensar sobre la corporalidad en relación con los lugares cotidianos supone poner de manifiesto el contacto del cuerpo con el paisaje desde la multisensorialidad (Cano Suñen 2014).

Ahora bien, en base a lo expuesto podemos pensar la casa como lugar de una memoria encarnada y biográfica que adquiere también una importancia fundamental en la constitución de la persona en el mundo andino en términos de esencias corporales y anímicas (Allen 1988; Raas 2022). En esta concepción la relación entre las distintas energías que circulan en la casa las cuales se redistribuyen a partir de los rituales allí realizados, producen una parte esencial del ser humano, de la persona.

En base a lo expuesto previamente, vemos que para la constitución de la persona andina entran en juego una multiplicidad de entidades entre las cuales es de suma importancia la casa como elemento condensador de recuerdos, memorias y vivencias.

Ahora bien, pensemos por un momento en este paisaje familiar y cotidiano, donde sus ancestros vivieron y trabajaron previamente, donde se encarna una memoria y una biografía histórica, donde las personas realizan actividades diariamente e interactúan con un entorno densamente animado, con el cual se comunican habitualmente a partir de distintos rituales. Un espacio donde erigen su casa, la cual se ancla y articula con un ambiente mucho más amplio y en la cual sus habitantes se convierten en personas y en sujetos colectivos a la vez. Pensemos que pudo haber sucedido con algunas de estas personas y familias que fueron desplazadas de sus lugares cotidianos y movilizadas hacia distintas partes de la frontera imperial. En este sentido, es importante considerar cómo estas personas pudieron reaccionar a este traslado y cómo lograron hacer frente a la ruptura de su espacio cotidiano, y principalmente a la pérdida de su casa.

Para algunas comunidades andinas, estar lejos de su familia, de su lugar, de su comunidad y de su casa, les produce una transformación tanto en la personalidad como en la corporalidad. Por ejemplo, en algunos casos quienes migran hoy en día a las ciudades modernas comienzan a incorporar otras sustancias y vivencias, y dejan de considerarse personas andinas plenas (Allen 1988; Fernández Juárez 1998; Van Vleet 2008).

La esfera ritual y doméstica andina

Como vimos en el apartado anterior los rituales funcionan como un vehículo de comunicación entre las distintas entidades humanas y no humanas. Para los fines de este ensayo, nos vamos a detener en los rituales inhumatorios, principalmente de niños y en las ofrendas a la casa, evidenciados estos a partir de la presencia de distintos tipos hoyos o agujeros distribuidos en distintos sectores del hogar, siendo ambas prácticas sumamente importantes en la construcción de la memoria y de la biografía familiar.

En cuanto a los entierros, hay una vasta cantidad de trabajos que dan cuenta de estos en el interior de la vivienda o asociados a esta, principalmente entierros de niños, los cuales fueron trabajados y abordados desde diversos enfoques (Ver Cortes 2013; Sempé y Baldini 2010; Spano *et al.* 2014; entre otros). Los cuales abarcaron períodos de tiempo muy amplios que van desde el Formativo (200 AC-500 DC) hasta momentos de contacto inkaico (1420-1470 DC).

Para el caso específico del valle Calchaquí Norte, región en la que se asienta este trabajo, se destacan los trabajos pioneros realizados en los sitios de La Paya, Tero, Kipón y Fuerte Alto (Ambrosetti 1907; Ardissonne 1942; Debenedetti 1908), en los cuales se realizó una amplia descripción de los restos humanos, de las tumbas halladas y de los hallazgos recolectados.

Años más tarde se realizaron trabajos de rescate de entierros en Tero (Díaz 1981) y El Churcal (Baldini 2011) así también como descripciones sobre entierros aislados en Borgatta (Baffi 1988), Ruiz de los Llanos (Baffi *et al.* 2001) y en Molinos (Baldini y Baffi 2007).

Uno de los trabajos relacionados al análisis de tumbas fue realizado por Amuedo (2015) quien, a partir de una muestra de 75 entierros, remarca que 64 de los mismos fueron hallados en el interior de la vivienda o en directa asociación con los mismos. Esto refleja indudablemente una práctica muy recurrente y habitual, donde la inhumación, especialmente la de niños es parte de un acto íntimo y familiar (Amuedo 2015), quedando estas muertes circunscriptas al ámbito de la familia y de la casa, formando una unión de memoria entre las personas y la vivienda.

Otro elemento ritual a destacar es la presencia de diferentes tipos de hoyos, distribuidos por distintas partes de la casa, también es una

característica muy atestiguada por diversos trabajos etnográficos, los cuales principalmente destacan que a la casa se le construye una “boca” la cual está directamente vinculada con las entidades tutelares (Tomasi 2011). Durante las festividades, estas bocas reciben pagos mediante tributos que pueden ser coca, alcohol, tabaco, comida, etc. Y que se tributan para propiciar la cosecha y la salud de la familia entre otras cosas (Ambrosetti 1915; Amuedo 2014; García y Rolandi 2000; Haber 2016; Páez y Marinangeli 2016).

Bugallo (2015) plantea que a través de estos hoyos la gente da de comer a la Pachamama, y de esta manera además dialoga con ella. Si bien se constata la presencia de distintos hoyos, el más importante se encuentra en la casa, ya que este agujero es el corazón mismo de la vivienda (Bugallo 2015). Abrir o “hacer bocas” es una noción profunda que incluye una serie de conexiones entre diferentes dimensiones del mundo (Bugallo 2008).

En base a todo lo dicho hasta ahora vemos que la casa es mucho más que un lugar de resguardo para las comunidades andinas, sino que es el centro desde el cual se reproduce la vida misma, y es el lugar en el cual se erige una historia y memoria familiar y ancestral que fundamentan la presencia de una familia en un lugar determinado, siendo la casa en sí misma, un elemento fundamental en esta construcción biográfica.

Por este motivo, y como fue mencionado en la introducción la pregunta que guía este trabajo, es comprender qué hicieron y cómo reaccionaron las personas nativas del valle Calchaquí Norte, una vez arribado el Tawantinsuyu. Especialmente ¿cómo reaccionaron las familias y personas que fueron arrancadas de sus casas, de sus historias, de sus ritos y movilizadas a distintos sectores del imperio?

La expansión imperial

El Tawantinsuyu fue uno de los sistemas políticos más extensos abarcando desde el sur de Colombia hasta el centro de Chile y la región de Cuyo en Argentina. Este extenso dominio territorial implicó una variedad distinta de estrategias de dominación, pasando desde intervenciones militares directas, hasta coerciones y negociaciones con los grupos dominados (D'Altroy *et al.* 2000; Williams 2004; Williams y D'Altroy 1998).

El interés por lo inka ha motivado el estudio de la expansión, la organización y la centralización estatal (Murra 1975), el papel jugado por las poblaciones locales en sus distintos grados de integración al imperio (Morris 1982; Parssinen 1992; Stanish 2001), las estrategias políticas y rituales (Acuto 2012; D'Altroy 2002; Hyslop 1990), las diferencias regionales en la aplicación de las políticas imperiales (Alconini 2004; Malpass y Alconini 2010; Rivera Casanovas 2014) y el traslado y reasentamiento de poblaciones para facilitar el transporte de recursos materiales y como defensa frente a grupos belicosos (Berenguer *et al.* 2005; González Godoy 2017; Vitry 2018).

Para el caso específico del valle Calchaquí Norte, el imperio estableció distintas estrategias de dominio (D'Altroy *et al.* 2000). En la parte norte de la región los inkas construyeron los sitios más importantes y los que presentan mayor inversión en infraestructura, entre los que se destacan los sitios de Potrero de Payogasta (SSalCac 42) y Cortaderas (SSalCac 65) (Acuto 1999; Williams 2004).

Por otra parte, en el sector medio del valle, área donde se encuentran la mayoría de los asentamientos locales, la ocupación inka se visibiliza a partir de la intromisión de construcciones de características imperiales dentro de los poblados nativos, como por

ejemplo en La Paya (SSalCac 1) o Guitián (SSalCac 2) o por la presencia de cultura material de filiación inka como en Tero (SSalCac 14) o Choque (SSalCac 17).

A grandes rasgos podemos resumir que los ejes de los trabajos arqueológicos llevados a cabo en la región se focalizaron en A) Intensificación agrícola, en los cuales se plantea que una vez arribado el Tawantinsuyu se incrementó la producción agrícola y los espacios de almacenaje (D'Altroy *et al.* 2000; Giovanetti y Páez 2012; Tarragó y González 2003); B) Trabajos etnohistóricos, así como sucedió en otras regiones del Tawantinsuyu, los inkas movilizaron personas por las distintas fronteras internas cumpliendo funciones productivas o defensivas (Lorandi y Boixados 1988; Ventura y Oliveto 2014; Zanolli 2003); C) Manipulación del paisaje, los cuales plantean como el imperio a través de la modificación intencional del paisaje crearon un nuevo orden social, en el cual el espacio redefinía las identidades y las relaciones sociales de quienes lo visitaban (Acuto y Gifford 2007; Ferrari *et al.* 2021) y D) La relación que establecieron los inkas con las poblaciones locales, y de qué manera estas se adaptaron o enfrentaron esta nueva situación socio política (Acuto 2011; Acuto y Leibowicz 2018).

Casas locales e inkas

Para comprender la importancia de la casa y los rituales que en ella se practicaban, voy a analizar las unidades residenciales (casas) relevadas de tres sitios; Mariscal sitio netamente local, La Paya, sitio local con evidencia de contacto imperial y Cortaderas Derecha, sitio netamente inka con sectores de construcción nativa en sus márgenes, con el objetivo de analizar y comparar qué tipo de rituales se llevaban a cabo dentro de las viviendas, y qué sucedió con estos una vez arribado el Tawantinsuyu.

Mariscal (SSalCac 5) sitio conglomerado compuesto por varias estructuras habitacionales y espacios públicos conectados por sendas sobreelevadas. El sitio presenta una ocupación netamente local sin evidencias de contacto imperial. Nuestro equipo de investigación excavó sectores públicos y residenciales. Para los objetivos de este ensayo voy a tomar los datos provenientes de las excavaciones de unidades residenciales, las cuales se conformaron como casa A, compuesto por una estructura de 5,70 x 6,70 metros, limitando uno de sus muros con la senda principal que recorre el sitio de norte a sur y la casa B, compuesta por 3 recintos unidos por un pequeño vano, limitando uno de sus muros con la senda de comunicación que recorre el sitio en paralelo a una barranca (Kergaravat *et al.* 2014).

Una característica importante es que ambas unidades residenciales presentaron entierros en su interior, identificándose cuatro (N= 4) en la U. Residencial A y 1 (N1) en la U. Residencial B. Entre ambos se registraron un total de 8 individuos, siendo todos niños inhumados en ollas toscas con tapa y colocados bajo los pisos de ocupación de la casa. Además, todos los entierros presentaron ajuar funerario compuesto por pequeñas cerámicas, pucos y cestería (Tabla 1).

La Paya (SSalCac 1), sitio conglomerado de gran tamaño compuesto por recintos de distinto tipo, siendo su gran mayoría de uso residencial. Entre las estructuras residenciales y los patios se recuperaron una importante cantidad de entierros y una gran variedad de

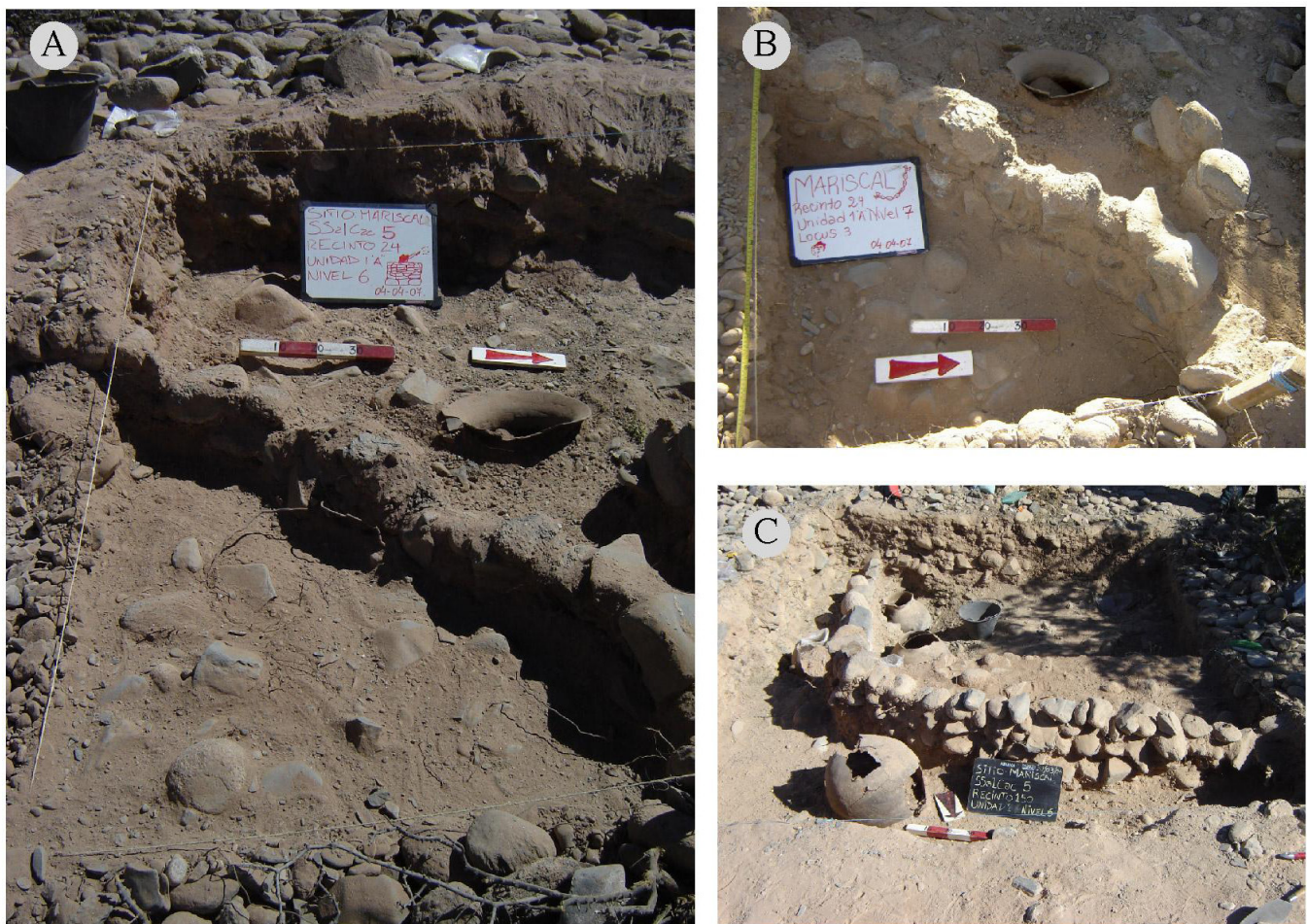


Figura 2 - a, b, c: Entierros registrados en el Sitio Mariscal.

Unidad Residencial	Entierros	Ajuar	Rango Etario	Forma	Hoyos rituales	Hallazgos
Casa A	O.1	Ollitas	Párvulo	Olla Tosca	Hoyo de forma oval	Restos de carbón y plantas
	O.3	Ollitas	Párvulos (2)	Olla tosca con tapa		
	O.1	Frag. de mate	Párvulo	Olla tosca con puco de tapa		
	O.2	Puco	Párvulo	Olla tosca con tapa		
Casa B	O.1	Puco, cesteria	Párvulos (3)	Olla tosca con tapa		

Tabla 1. Datos relevados del sitio Mariscal indicando los entierros y los hoyos ofrendatarios.

objetos (Alfaro de Lanzone 1985; Ferrari 2016). Uno de los elementos más particulares de La Paya se encuentra en el sector más elevado de su superficie, donde se ubica un complejo de edificios entre los que se encuentra la Casa Morada, una estructura rectangular de rasgos incaicos construida con bloques rojizos de arenisca canteada (González y Díaz 1992). Además de construcción de estilo típicamente inka, también se encontraron una gran cantidad de materiales de filiación imperial, lo que confirma la relación de contacto que hubo entre el sitio nativo y el Tawantinsuyu (Ambrosetti 1908; Díaz 1981). Los datos para este trabajo provienen del análisis de la libreta de campo de las excavaciones realizadas por Pio Díaz (1981), quien relevó un total de 9 estructuras domésticas las cuales en su mayoría se encontraban intercomunicadas por pequeños pasillos lo que permitió clasificarlas en unidades de mayor envergadura, quedando compuestas las unidades residenciales por varios recintos y patios.

Por ejemplo, en la casa A, la cual se compone de tres recintos intercomunicados, se registraron siete entierros, siendo en su mayoría de párvulos y realizados principalmente en ollas con tapas.

En la casa B, la cual se compone de un recinto con un pequeño patio anexo. Aquí se registró

un entierro de párvulo dentro de una olla con tapa junto a un importante ajuar.

En la casa C, compuesta por un recinto de gran tamaño y otros de menor envergadura que se encontraban en mal estado de preservación. Aquí se relevaron 3 entierros, tanto de párvulos como de adultos, realizados en olla con tapa y de manera directa respectivamente, todos presentaron ajuar, destacándose en uno de ellos de la presencia de elementos de filiación inka (Tabla 2).

En la casa D, compuesta por un recinto y un pequeño patio anexo. Aquí se relevó un entierro de párvulo realizado en olla con tapa.

Cortaderas (SSalCac 65), sitio conglomerado dividido en cuatro sectores, dos de ellos con estructuras y características típicamente inkas como Cortaderas Bajo y Cortaderas Izquierda, y dos con características constructivas netamente locales, como Cortaderas Alto y Cortaderas Derecha. Para los fines de este ensayo los datos provienen de las excavaciones realizadas por nuestro equipo en cuatro casas en el sector de Cortaderas Derecha (SSalCac 65D), el cual presenta principalmente características constructivas locales con excepción de una estructura cuadrangular de 23 x 23 metros de construcción típicamente inka denominado AD 10.

En dos de las viviendas se registraron entierros, con escasa presencia de ajuar, siendo uno de los

Unidades Residenciales	Entierros	Ajuar	Rango etario	Forma	Hoyos rituales	Hallazgos
Casa A	E.1	Torteros de madera (2)	Párvulo	Directo tapado con tiesto	Hoyo de 1,20 mts.	Restos de carbón, huesos y ocre rojo
	E.2	No presenta ajuar	Párvulo	Olla con tapa	Varios hoyos de distintos tamaños	Restos de cerámica, huesos y ocre rojo
	E.3	Huso y artefacto de piedra	Párvulo	Urna con puco de tapa		
	E.4	No presenta ajuar	Párvulo	Olla tosca con puco de tapa		
	E.5	No presenta ajuar	Indeterminado	Directo		
	E.6	Olla decorada	Párvulo	Directo con tapa de piedra		
Casa B	E.7	Calabaza, madera, puco, tortero y tela	Párvulo	Olla con tapa	Varios hoyos de distintos tamaños	Restos de cerámica, plantas y carbón
Casa C	E.8	Vasija inka (2), anillo de cobre, puco, ollita	Adultos (2)	Cista		
	E.9	Calabaza, restos de cerámica	Adultos	Directo	Comparte lugar con un entierro	Restos de carbón, ocre y huesos
	E.10	Puco, tejido	Párvulo	Urna tosca con tapa de piedra		
Casa D	E.11	No presenta ajuar	Párvulo	Olla con tapa		

Tabla 2. Datos relevados en La Paya indicando los entierros y los hoyos ofrendatarios.

mismos un entierro múltiple realizado de forma directa y otro compuesto por cuatro entierros de niños, realizado en una vasija tosca rota con un pequeño ajuar (Tabla 3).

En cuanto a las ofrendas a la casa y como mencioné en apartados anteriores, es una característica muy atestiguada por distintas etnografías para el mundo andino (Amuedo 2016; Arnold 1992; Bugallo 2015; Sillar 2004). Habitualmente estas ofrendas

consisten en hoyos que se realizan en distintas partes dentro de la vivienda o en los patios, teniendo como función primordial “darle de comer” a la casa, como así también propiciar una comunicación con las entidades no humanas.

Para el caso específico de este trabajo estos hoyos rituales en la casa fueron solo registrados en La Paya y en Mariscal (Tabla 1 y 2) siendo estos más o menos similares de forma circular u oval ubicándose en el centro de la casa o cerca de los muros y presentando el mismo tipo de elementos en su interior, como restos de carbón,

Unidades Residenciales	Entierros	Ajuar	Rango Etario	Forma	Hoyos rituales	Hallazgos
Casa AD 1	AD 1	Punta de obsidiana, ocre	Párvulos (4)	Parte de vasija	No hay	
Casa AD 4/5	AD 4/5	Cinzel de cobre, pigmento	Adultos (3) niño (1)	Directo	No hay	

Tabla 3. Datos provenientes de Cortaderas Derecha indicando entierros y hoyos ofrendatarios.

semillas, cerámicas, huesos, etc. Con relación a estos espacios ofrendatarios, Pío Díaz agrega:

La presencia de cerámica, huesos, en alguno de ellos se observa una impregnación de ocre. Este hoyo tiene forma oval en la boca para luego tomar forma de embudo, la presencia de ocre en los huesos sumados al resto de los elementos que se encuentran en el mismo posiblemente signifique que en este lugar se practicaban ceremonias, podría tratarse de la ceremonia que se practica el 1 de agosto y que consiste en excavar un hoyo en medio de la habitación donde se deposita comida, generalmente se lo llama "tistinche" y con ella se esta dando de comer a la vivienda (Díaz 1976 p. 38; Libreta de campo).

Breve descripción de Díaz de sus excavaciones en Tero (SSalCac 2), apoyado además en los diversos ejemplos etnográficos me permite pensar en estos distintos hoyos o agujeros registrados dentro de las viviendas tanto en La Paya como en Mariscal como lugares dedicados a realizar distintos ritos (ver Tello 2023).

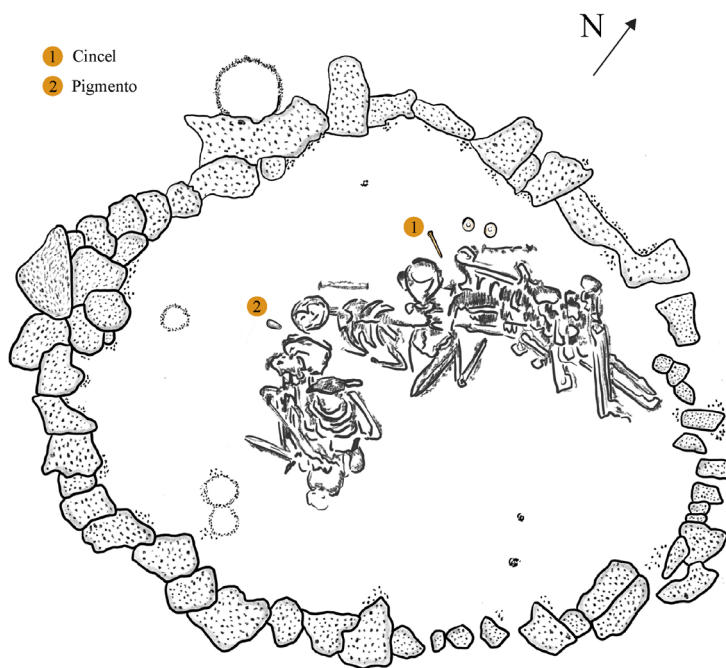


Figura 3. Entierros registrados en Cortaderas Derecha. Croquis tomado y redibujado de Aranda y Luna (1999).

Discusión

Como mencioné en apartados anteriores el objetivo de este ensayo es comprender cómo impactó la conquista inka en las personas que fueron trasladadas de sus lugares de origen y llevados a vivir en las inmediaciones de los asentamientos imperiales. El foco del análisis estuvo puesto en la casa, y su concepción como materia viva que tiene para los pueblos andinos. En base a lo recién dicho y a los análisis realizados podemos extraer una serie de características.

En Mariscal, sitio de ocupación netamente local, en ambas viviendas relevadas se registraron entierros, siendo todos de niños, en vasijas con tapa y con la presencia de ajuar. Es decir, la inversión en el ritual, en este caso mortuario, requirió de una inversión importante y cuidada, todas las inhumaciones presentaron ajuar y fueron hechas en vasijas bajo los pisos de ocupación y las sendas de entrada a la casa. La presencia de tapas a modo cierre en estas vasijas determina una característica interesante, ya que dichas tapas se ubicaron sobre los pisos de ocupación permitiendo que estas sean reabiertas constantemente, lo que generó una interacción cotidiana entre las personas que habitaban la casa y quienes estaban enterrados en la misma, lo mismo sucede con los hoyos destinados a la práctica ritual, en la casa parecen circular flujos energéticos que comunican a las personas con las entidades no humanas de manera habitual.

Para el caso de La Paya, sitio local con evidencia de contacto imperial, de las cinco casas relevadas, en cuatro se registraron entierros, varias de las inhumaciones fueron realizadas dentro de una misma vivienda, en muchos casos coexistiendo, por ejemplo, entierros múltiples y simples. También la presencia de ajuar es bastante habitual y en este caso es importante remarcar que en algunos se incorporó al ajuar elementos materiales de filiación inka, lo que indica que estas personas y familias que tuvieron contacto

con el imperio no parecen haber modificado sus prácticas rituales habituales, un hecho similar se registra con los espacios destinados a los ritos, también relevados en varias de las unidades residenciales.

En el caso de Cortaderas Derecha, sitio local ubicado dentro de un complejo mayor que es predominantemente inka, la situación es diferente. Si bien en dos de las unidades residenciales relevadas se registraron entierros, ambos presentan características distintas a los nombrados anteriormente. En el primero de los casos se trata de un entierro múltiple realizado en una pequeña estructura circular, la cual no parece haber sido pensada originalmente como tumba, sino más bien como un espacio de almacenaje, todos los entierros aquí presentes eran adultos con excepción de un cráneo de un niño de alrededor de diez años (Aranda y Luna 1999), además de la presencia de un ajuar muy pobre y pequeño, inclusive este espacio readaptado como enterratorio se encontraba en su parte superior cubierto de una gran cantidad de restos de cerámica y sedimentos lo cual nos permite pensar que este lugar también fue utilizado como basurero. El otro entierro registrado se trató de una inhumación múltiple de niños dentro de un pedazo de vasija, con un ajuar ínfimo y ubicado unos 30 cm por debajo del piso de ocupación, lo que sugiere que no existió ningún tipo de interacción entre las distintas personas que habitaron este lugar y estos niños allí depositados. Tampoco se identificó ningún hoyo o agujero ritual que sugiera que se lleven a cabo ceremonias en el interior de la vivienda.

Conclusión

Es indudable que la casa entendida como centro cosmológico es fundamental para una construcción histórica e identitaria para el mundo andino. La vivienda condensa toda una serie de energías y flujos a su alrededor que comunican a los moradores de la casa con

fuerzas y energías de distintos mundos a partir de los diversos rituales realizados.

Al pensar en la materia como una sustancia viva, la cual no es sólo moldeada y manipulada por las personas, sino que la propia materia también moldea a las personas, la vivienda, entendida como materia viva y en conexión constante con todo el paisaje vívido y animado andino pasa a ser comprendida como algo mucho más grande, pasando así a formar una relación simbiótica con las familias que en ella habitan, las casas dependen de las personas y las personas dependen de sus casas, a la cual, y a través de distintos ritos le rinden tributo y le piden distintos tipos de favores.

Inclusive podemos plantear, tomando en cuenta que las viviendas tienen su propia boca, y son nutridas a partir de los muertos ubicados bajo sus pisos, reconvirtiendo esto en una energía regenerativa, las casas son parte de las familias, parte de la propia carne de las personas generando una amalgama de sustancias e historias que unen y enraízan a las personas y a la vivienda a lugares espaciales concretos, siendo parte fundamental además en la constitución de la persona andina.

Ahora bien, es interesante analizar qué pasó con las personas que fueron desarraigadas de su lugar de origen, que prácticamente fueron despojadas de una parte de su cuerpo y llevadas a otro lugar. En principio es importante remarcar que la conquista inkaica fue un proceso de dominio totalmente distinto al colonialismo español. El Tawantinsuyu seguramente compartió un tipo de sustrato ideológico panandino en común con muchos de los pueblos dominados, en el cual muchos de los ritos y creencias de los pueblos fueron bastante similares a lo largo de los Andes, ahora bien y al margen de esto, el imperio, sí modificó la esencia de algunos ritos, especialmente aquellos que se realizaban en las cumbres de las montañas, como así también ciertas

modificaciones que operaron en el ámbito del paisaje. Sin embargo, no parece haber tenido una gran injerencia en los rituales llevados a cabo en el ámbito intimista de la casa, al menos como vimos en La Paya donde los entierros y las ofrendas a la casa y a las entidades no humanas continuaron realizándose más o menos de la misma manera, incluso en algunos casos incorporando elementos inkas a los mismos.

A diferencia de los sitios antes mencionados, en Cortaderas Derecha nos encontramos frente a un ambiente escasamente ritualizado, con la presencia de entierros realizados de manera descuidada, prácticamente sin ajuar y sin posibilidad alguna de interacción con los mismos.

En base a todo lo dicho hasta aquí, pienso que las personas y familias que fueron reasentadas por el Tawantinsuyu sufrieron un quiebre, una ruptura biográfica con su lugar de origen. Dejaron de ser parte de un paisaje cotidiano y conocido, y a su vez abandonaron la tierra en la que cultivaban sus alimentos y construían sus casas. Al margen de esto, pienso que esta situación no fue algo generado por el inka sino que por el contrario, estas poblaciones que fueron desarraigadas de sus lugares rechazaron la situación en la que se encontraban sometidas. En este nuevo lugar la percepción y el sentir cotidiano y afectivo cambia completamente, frente a este escenario las personas y familias

Agradecimientos: Agradezco a José Vaquer y a Laura Pey por la invitación a participar del dossier y a los evaluadores anónimos cuyos

Bibliografía citada

Acuto, F.
1999 Paisaje y dominación: La constitución del espacio social en el imperio inka. *Sed Non Satiata I. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea* (ed. por A. Zarankin y F. Acuto), pp. 33-76. Ediciones del Tridente, Buenos Aires.

reubicadas construyen hogares carentes de historias y crean un paisaje escasamente ritualizado, resguardando de esta manera el recuerdo de sus lugares de origen, y de las casas que compartían con sus ancestros.

Indudablemente en los momentos de contacto cultural, algunos marcos de referencia pueden modificarse, cambiar o transformarse. Este escenario que encontró a estas familias en las inmediaciones de asentamientos imperiales generó un quiebre en la manera que estas familias percibieron y sintieron estos nuevos lugares, al margen de compartir una cosmovisión en común con el Tawantinsuyu.

En este ensayo me propuse analizar la conquista inka desde un punto de vista distinto, pensando en la implicancia que tiene la casa y la constitución del ser en el mundo andino, y en cómo pudo haber impactado el dominio imperial en estas cuestiones. Pensar en el pasado aplicando las propias ontologías del mundo andino nos permite ponderar una historia dinámica y en constante transformación. Siguiendo a Hamilakis (2015) nos permite ver los flujos sensorios y experienciales de las personas, buscando de esta forma eliminar categorías rígidas o universales que fueron y son muy habituales en la arqueología e inclusive por varios cultores que se adscriben al propio giro ontológico.

comentarios y sugerencias ayudaron a mejorar el escrito.

2011 Encuentros coloniales, heterodoxia y ortodoxia en el Valle Calchaquí Norte bajo dominio inka. *Estudios Atacameños* 42: 5-32.

<https://doi.org/kdjn>

2012 Landscape of inequality, spectacle and control: inka social order in provincial contexts. *Revista de antropología* 25: 9-64. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

<https://bit.ly/3oH7RYV>

- Acuto, F. y C. Gifford
2007 Lugar, arquitectura y narrativas de poder. Relaciones sociales y experiencias en los centros inkas del Calchaquí norte. *Arqueología Sudamericana* 3: 135-161.
- Acuto, F. e I. Leibowicz
2018 Inca colonial encounters and incorporation in northern Argentina. *The Oxford Handbook of incas* (ed. por S. Alconini y A. Covey), pp. 333-354. Oxford. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190219352.013.2>
- Alberti, B.
2016 Archaeologies of ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 163-179. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095858>
- Alberti, B. e Y. Marshall
2009 Animating archaeology: Local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge archaeological journal* 19(3): 344-356. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>
- Alconini, S.
2004 The southeastern inka frontier against the Chiriguanos: structure and dynamics of the inka imperials borderlands. *Latinamerican Antiquity* 15. <https://doi.org/10.2307/4141585>
- Alderman, J.
2021 House personhood in rural Andean Bolivia. *Anuac* 10(2): 129-154. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-4550>
- Alfaro de Lanzone, L.
1985 Investigación arqueológica de la "Ciudad" Prehistórica de La Paya, Dpto de Cachi, Provincia de Salta, R. Argentina. *Beitrag Zur All-gemeninen Und Vergleichenden Archaeologie* 7: 563-595. Bonn.
- Allen, C.
1988 *The Hold life has: Coca and cultural identity in a Andean community*. Smithsonian institution press, Washington D.C.
- 2015 The whole world is watching: New perspectives on Andean animism. *The archaeology of Wak'as. Explorations of the sacred in the Pre-Columbian Andes* (ed. por T. Bray), pp. 23-46. University Press of Colorado, Colorado.
- Ambrosetti, J.
1907 Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de La Paya (Valle Calchaquí, pcia. de Salta). *Revista de la Universidad de Buenos Aires* VIII. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
1915 *Viajes de un Maturango y otros relatos folclóricos*. Editorial Taurus.
- Amuedo, C.
2014 *Las sendas de las plantas: conexiones entre el paisaje, la historia, humanos y no humanos en el Algarrobal (Depto. de Cachi, Salta)*. Tesis de Magister. Universidad Católica del Norte, Chile.
2015 Las vasijas y su potencial como sujetos estabilizadores de seres incompletos: prácticas mortuorias de infantes durante el Período Tardío en el Valle Calchaquí Norte. *Estudios Atacameños* 50: 85-104.
- Aranda, C. y L. Luna
1999 Evidencias del impacto inkaico en el sitio Cortaderas Derecha (sector septentrional del Valle Calchaquí, Provincia de Salta). *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Córdoba.
- Ardissone, S.
1942 Algunas observaciones acerca de las viviendas rurales en la Provincia de Jujuy. *Anales de la Sociedad Argentina de estudios geográficos*. Tomo V. Buenos Aires.
- Arnold, D.
1997 *Hacia un orden Andino de las cosas: tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz, Bolivia.
- Baffi, E.
1988 *Excavaciones en Borgatta. Documentación de campo*. Museo Etnográfico, Buenos Aires.

- Baffi, E., L. Baldini y R. Pappalardo
2001 Entierro de párvulo en urna en Ruiz de los Llanos (Valle Calchaquí, Salta, Argentina). *Boletín del museo de Arqueología y Antropología* 4(3): 69-75. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Baldini, L. y E. Baffi
2007 Aportación al estudio de prácticas mortuorias durante el Período de Desarrollos Regionales: entierros en vasijas utilitarias del sector central del Valle Calchaquí (Salta, Argentina). *Revista española de Antropología Americana* 37(1): 7-26. Madrid. <https://bit.ly/3NiC9L1>
- Baldini, L.
2011 El consumo social de los entierros en el Churcal, Molinos, Salta. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad Nacional de Jujuy.
- Barad, K.
2008 Posthumanist Peformativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Material feminism* (ed. por S. Alaimo y S. Heckman). Indiana University Press.
- Bastien, J.
1985 Qollahuaya-Andean body concepts: A topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropology* 87: 595-611.
- Bennet, J.
2022 *Materia Vibrante, Una ecología política de las cosas*. Caja negra editorial.
- Berenguer, J., I. Cáceres, C. Sanhueza y P. Hernández
2005 El Qhapaqñan en el Alto Loa, región de Antofagasta un estudio micro y macro morfológico. *Estudios Atacameños* 29: 7-39.
- Bugallo, L.
2008 Marcas del espacio Andino: Un territorio señalado por rituales y producciones. *Paisaje, Espacio y Territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina* (comp. por N. Ellison y M. Martínez Mauri), pp. 69-89. Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador.
- 2015 Wak'as en la Puna Jujeña. Lo Fluido y lo Fino en el dialogo con la Pachamama. *Wak'as, diablos y muertos: Alteridades Significantes en el Mundo Andino* (comp. por L. Bugallo y M. Vilca), pp. 113-161. Universidad Nacional de Jujuy.
- Cano Suñen, N.
2015 Corporalidad y memoria en el paisaje cotidiano. *Revista Alteridades* 25(49): 39-52.
- Coole, D. y S. Frost
2010 *New Materialism: Ontology, Agency and Politics*. Duke University Press, Durham y Londres.
- Cortes, L.
2013 A través del paisaje, a través de los cuerpos. Contextos funerarios del sur del Valle Cajón (Noroeste argentino, 6000-1300 AP). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 38: 293-319. <https://bit.ly/3oZflq1>
- D'Altroy, T., A. Lorandi, V. Williams, C. Hastorf, E. Demarrais y M. Hagstrum
2000 Inka rule in the northern Calchaquí Valley, Argentina. *Journal of field archaeology* 27: 1-26. <https://doi.org/10.2307/530649>
- Debenedetti, S.
1908 Excursión arqueológica a las ruinas de Kipón. *Revista de la Universidad de Buenos Aires* VIII: 3-55.
- Deleuze, G.
2001 *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona.
- Descola, P.
2016 *La composición de los mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Capital Intelectual editores.

- Díaz, P.
1978 *Diario de la excavación realizada en el sitio Tero SSalCac 14*. Informe depositado en el museo arqueológico de Cachi, Salta. MS
- 1981 *Diario de la excavación realizada en el sitio La Paya, SSalCac 1*. Informe depositado en el museo arqueológico de Cachi, Salta. MS.
- Dolphijn, R. e I. Van der Tuin
2012 *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Michigan Open Humanities Press, Michigan University.
- Fernández Juárez, G.
1989 Enfermedad, moda y cuerpo social en el altiplano aymara. *Revista Española de Antropología Americana* 28: 259-281.
- Ferrari, A.
2016 Espacialidad local e inka en el valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). Reevaluando el alcance de la intervención imperial en La Paya. *Estudios Atacameños* 53: 55-72. <https://doi.org/10.4067/S0718-10432016005000018>
- Ferrari, A., F. Acuto, I. Leibowicz y C. Jakob
2021 Pilgrimage, mountain worshipping, and human-Non human entities interactions in the South Andes: A case study from the North Calchaquí Valley (Salta, Argentina). *Journal of Anthropological Archaeology* 61. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2020.101266>
- Fowler, C.
2003 *The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach*. Routledge, London.
- García, S. y D. Rolandi
2000 Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna meridional Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXV*. Buenos Aires.
- Giovanetti, M. y C. Páez
2012 Agricultura Prehispánica en el Noroeste argentino durante los Períodos Tardío e inka. Producción a gran escala en los sitios Las Pailas (Prov. de Salta) y Los Colorados (Prov. de Catamarca). *XVII Congreso peruano del hombre y la cultura Andina y Amazónica*. Huacho, Perú.
- González Godoy, C.
2017 Arqueología vial del Qhapaqñan en Sudamérica: Análisis teórico, conceptos y definiciones. *Boletín del museo de arte precolombino* 22: 15-34. Santiago, Chile. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942017005000102>
- González, L. y P. Díaz
1992 Notas arqueológicas sobre la "Casa Morada", La Paya, Pcia. de Salta. *Cuadernos de Arqueología* 5: 13-45.
- Grosz, E.
1999 *Volatile bodies: Toward A Corporeal Feminism*. Indiana University Press, Bloomington.
- Gose, P.
1994 *Deathly waters and hungry mountains: Agrarian rituals and class formation in a Andean town*. University of Toronto Press.
- Haber, A.
2009 Animism, Relatedness, Life: Post Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 418-430. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000602>
2016 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Grupo editor encuentro, Córdoba.
- Hamilakis, J.
2015 *Arqueología y los sentidos. Experiencia, memoria y afecto*. JAS arqueología editorial, Madrid.
- Hyslop, J.
1990 *Inka settlement planning*. University of Texas Press, Austin.

- Kergaravat, M., C. Amuedo, F. Acuto y M. Smith
2014 El sitio Mariscal (SSalCac 5): Investigaciones sobre la vida cotidiana de una aldea prehispánica del valle Calchaquí Norte. *Estudios de Antropología Historia. Nueva Serie 2*: 49-74. <https://bit.ly/45OL5yP>
- Kohn, E.
2021 *Como piensan los bosques. Hacia una antropología mas allá de lo humano*. Hekht y Abya Yala editorial.
- Laguens, A.
2022 Situando miradas: una experiencia de pensamiento perspectivista en torno a las vasijas antropomorfas tricolores Aguada de Ambato (Catamarca, Argentina, siglos VI-XI d.c.). *Revista Arqueología* 28(2). <https://doi.org/10.34096/arqueologia.t28.n2.9925>
- Lorandi, A. y R. Boixados
1988 Etnohistoria de los Valles Calchaquí en los siglos XVI y XVII. *Runa* 17: 263-420. Buenos Aires.
- Malpass, M. y S. Alconini
2010 *Distant Provinces in the Inka Empire: Toward a deeper Understanding of Inka Imperialism*. University of Iowa Press.
- Morris, C.
1982 The infraestructure of Inka control in the central highlands. *The Inca and Aztec State, 1400-1800* (ed. por G. Collier, R. Rosalvo y J. Wright), pp. 153-170. Academic press, New York.
- Muñoz Moran, O.
2020 Seres relacionales. Hacia una antropología de la fluidez desde los Andes. Introducción. *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (ed. por O. Muñoz Moran). Nola editores.
- Murra, J.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Paarsinen, M.
1992 Tawantinsuyu: The Inca state and its political organization. *Studia Historica* 43. Helsinki.
- Paéz, C. y G. Marinangeli Alé
2016 Huancas and Rituals of Fertility of the Farming Landscape of the Northern Calchaquí valley (Salta, Argentina). *Latin American Antiquity* 27(2): 115-131. <https://doi.org/10.7183/1045-6635.27.1.115>
- Palacio, M.
2018 Neo-materialismo: un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza? Introducción. *Neo-materialismo* (ed. por M. Palacio). Prometeo editorial, Córdoba.
- Przytomska-La Civita, A.
2020 El concepto de cuerpo y la persona entre los q'eros de la Cordillera Vilcanota, Perú. *Estudios Latinoamericanos* 40: 159-192. <https://doi.org/10.36447/Estudios2020.v40.art7>
- Raas, K.
2020 De humanos y no-humanos. Reflexiones y debates actuales en la antropología de los Andes. *Revista Chilena de Antropología* 42: 95-111. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2020.60486>
- Rivera Casanovas, C.
2014 Estrategias de control imperial, movimientos poblacionales y dinámicas regionales durante el Período Tardío en la región de San Lucas, Chuquisaca. *Ocupación Inka y dinámicas regionales en Los Andes (Siglo XV-XVII)*. Plural ediciones. <https://bit.ly/3MP1t9S>
- Sempé, C. y L. Baldini
2010 La cerámica pintada Aguada y su contexto funerario. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología*. Rosario.
- Sillar, B.
2009 The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge*

Archaeological Theory 19(3): 367-377. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000559>

Spano, R., S. Grimoldi y V. Palamarczuk
2014 Morir temprano. Entierros de infantes en un espacio doméstico de Yocavil, Noroeste Argentino. *Estudios de Antropología Historia. Nueva Serie* 2: 141-173. <https://bit.ly/45MOEpi>

Stanish, C.
2001 Formación estatal temprana en la cuenca del lago Titicaca, Andes surcentrales. *Boletín de Arqueología Pucp* 5: 185-215. <https://doi.org/10.1023/A:1016698925820>

Tarragó, M. y L. González
2003 Los Graneros: un caso de almacenaje incaico en el Noroeste Argentino. *Runa* 24: 123-149.

Tello, M.
2023 La transformación del culto: una aproximación a las prácticas rituales bajo control inka en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). *Estudios Atacameños* 69: 1-33. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0007>

Tomasi, J.
2011 La casa como constitución múltiple y colectiva. Aproximaciones al espacio doméstico en Susques y Rinconada. *Puna y Arquitectura. Las formas locales de construcción* (coord. por J. Tomasi y C. Rivet). CEDODAL - Centro de Documentación de Arte y Arquitectura Latinoamericana, Buenos Aires.

Van Vleet, K.
2008 *Performing Kinship: Narrative, Gender, and the intimacies of Power in the Andes*. Universty of Texas Press.

Ventura, B. y L. Olivetto
2014 Resabios de otros tiempos. Dominio incaico en los Valles orientales del norte de Salta, Argentina. *Boletín del instituto Francés de Estudios Andinos* 2: 285-310.

Vitry, C.
2018 Los caminos incas de Pampa Carachi, nuevos hallazgos, Salta, Argentina. *Revista Haucaypata, investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo* 13: 85-94. <https://bit.ly/45WJszk>

Viveiros de Castro, E.
2010 *Metafísicas caníbales: Líneas de Antropología Posestructural*. Editorial Katz, Buenos Aires.

Williams, V.
2004 Poder Estatal y cultura material en el Kollasuyu. *Boletín de Arqueología PUCP*: 209-245. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.200401.011>

Williams, V. y T. D'Altroy
1998 El sur del Tawantinsuyu. Un dominio selectivamente intensivo. *Tawantinsuyu* 5: 170-178. Australian National University, Camberra.

Zanolli, C.
2003 Los Chichas como Mitimaes del Inca. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XXVIII: 45-60.