

Poder, reciprocidad y ordenamiento del cosmos en El Shincal de Quimivil (Catamarca, Argentina)

 Marco A. Giovannetti* y M. Cecilia Páez**

Recibido:
4 de abril de 2019

Aceptado:
28 de agosto de 2019

Resumen

En virtud de la comprensión de las lógicas de ordenamiento andinas, es frecuente la referencia al poder como concepto directriz para comprender la forma de percibir y racionalizar el mundo. Para ello, la ciencia social moderna ha aportado un conjunto de premisas con las cuales poner en discusión este significativo, tales como la unidireccionalidad, la asociación positiva entre poder y dominio, su acumulación en la forma de prestigio o la centralidad humana en la toma de decisiones. No obstante, su extrapolación a sociedades con una racionalidad diferente a la occidental no debe ser acrítica. En este trabajo nos proponemos, por un lado, repensar las bases epistemológicas sobre las que se construyen las nociones de poder que se aplican a las sociedades andinas. Para ello apelaremos a las nociones de complementariedad, reciprocidad y comunidad. Por otro, discutiremos el poder como flujo de potencias y pondremos el acento en las *wakas* en tanto entidades que concentran y gestionan estos flujos, con un agenciamiento que permite trascender la dicotomía entre mundo físico y mundo humano. Anclamos esta propuesta en el estudio de la materialidad del sitio inka El Shincal de Quimivil, que exhibe la presencia de entidades poderosas a través de un esquema ordenado de *wakas* en tres niveles, incluidos unos en otros, en orden creciente: las rocas, el cerro y el sitio.

Palabras clave

Wakas
Flujos de poder
Sociedades andinas
Período Inka
Cosmovisión

Power, reciprocity and cosmos ordering at El Shincal de Quimivil (Catamarca, Argentina)

Abstract

In order to understand the logic of Andean ordering, power is frequently referred to as the guiding concept to comprehend the way of perceiving and rationalizing the world. To this end, modern social science has provided a set of premises to discuss this signifier, such as unidirectionality, the positive association between power and dominion, its accumulation in the form of prestige, or the human centrality in decision-making.

Keywords

Wakas
Power flows
Andean societies
Inka period
Cosmology

* División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Paseo del Bosque s/n (CP B1900FWA) La Plata, Buenos Aires, Argentina. E-mail: marcogiovannetti@gmail.com
** División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Edificio Anexo, Av. 122 y 60 (CP B1900FWA) La Plata, Buenos Aires, Argentina. E-mail: ceciliapaez@conicet.gov.ar

However, its extrapolation to societies with rationality different from Western rationality must be critical. In this work, we propose to rethink the epistemological bases on which the notions of power applied to Andean societies are built. To do this, we will use the notions of complementarity, reciprocity, and community. Also, we will discuss power as a strength flow, and we will emphasize the *wakas* as entities that concentrate and manage these flows, with an agency that allows transcending the dichotomy between the physical and the human worlds. We linked these theoretical considerations to the study of the materiality from the Inka site El Shincal de Quimivil, which exhibits the presence of powerful entities through a scheme of *wakas* organized in three levels, included in each other; in increasing order: the rocks, the hill, and the site.

Introducción

En un trabajo crítico acerca de los modelos de liderazgo amerindio, Villar (2013) sostiene que es común que se confunda la noción de autoridad con poder coercitivo. Nuestros formatos productores de sentido ajustan permanentemente la noción de poder con la de imposición, por la fuerza o por la persuasión, de la voluntad de un sujeto sobre la de otro. Esta interpretación incorpora, inclusive, a las fuerzas no humanas (Dios o la naturaleza por poner ejemplos siempre a la mano) interviniendo sobre los destinos humanos. Para los católicos un ser superior con capacidad infinita de acción consciente o, para la ciencia, un conjunto de fuerzas que actúan según leyes de orden natural pero sin conciencia de sus actos. Con el Dios católico no se negocia, se acata, se siguen sus pasos de sabiduría y perdón. Con las fuerzas naturales se busca explicarlas, entenderlas y predecirlas; en todo caso, aplacar ciertas variables a partir de la intervención humana para no sufrir efectos catastróficos. Pero ¿qué sucede cuando en sociedades, como es el caso de muchas de las que los antropólogos englobamos dentro de lo Andino, esas fuerzas conviven con los humanos, dialogan y constituyen relaciones de influencia mutua? Vamos más lejos: ¿qué sucede con la relación entre los propios humanos cuando intermedian estas fuerzas no-humanas? Hay que remarcar que las mismas no pueden excluirse a la manera de intrusiones impertinentes. Están allí, como miembros de una misma casa que coexisten en lo cotidiano. Pero la comprensión de estos fenómenos desde un punto de vista que nos permita descentrarnos de nuestras propias posiciones lógicas para percibir y entender la realidad, requiere salir de los enfoques tradicionales. Desde tales posturas, la comprensión de los modos en que las comunidades originarias de América construyeron sus propios esquemas de manejo del poder estuvo mayormente sujeta al reconocimiento de una agencia exclusivamente humana al momento de entender las relaciones sociales. Esta noción ha sido revisada en las últimas décadas dando espacio a los discursos nativos más relacionales, en el sentido de un universo conectado por múltiples formas vivas inteligentes, en contraposición a posiciones antropocéntricas (Cavalcanti-Schiel, 2014; Escobar, 2012; Haber, 2012).

El giro ontológico ha cosechado suficientes trabajos reflexivos acerca de cómo entender a un otro cultural que construye un mundo ya no sólo con parámetros y categorías diferentes sino, más profundamente, con principios lógicos estructurales diversos. Dichos principios hacen pensar, más bien, en la convivencia de varios mundos posibles en lugar de un único mundo percibido de diversas formas. Para el mundo andino, como para la Amazonía, uno de los puntos más escudriñados ha sido la búsqueda de la comprensión de la naturaleza de aquellos otros seres no humanos que conviven cotidiana o esporádicamente con los seres humanos (Cavalcanti-Schiel, 2015; Descola, 2005, 2012; Viveiros de Castro, 2011) y que, además, suelen ser artífices de al menos parte de su suerte. El repertorio de arquetipos que los definen es enorme, casi tan vasto como las sociedades de humanos. Montañas, lagos, ríos, ancestros, la tierra, la luna o

el sol son sólo un minúsculo grupo ejemplificador del amplio rango de los existentes en una cartografía que localiza espíritus en cada cosa que habita en el mundo.

Situado en una postura clásica, el modelo de Jefatura, con su sustrato evolucionista, intentó ser el faro guía para entender las lógicas del poder político en las sociedades andinas. Nielsen (2006) demostró sólidamente la incapacidad del mismo para explicar cambios que estaban imposibilitados para reconocer, a un mismo tiempo, un aumento de la capacidad de movilización social —por ejemplo, obras de infraestructura, agricultura a gran escala—, el crecimiento demográfico y una aparente disminución de la calidad y cantidad de riquezas personales. La idea del *Big Man* que acumula riquezas y prestigio dando rienda suelta a su ambición personal de poder, choca rotundamente con los principios corporativos de las sociedades andinas donde son los grupos segmentarios más que las personas individuales quienes definen las relaciones jerárquicas. Al respecto, Villar (2013) desnuda los problemas de nuestra lengua para aprehender los esquemas de organización que operan por fuera de las lógicas occidentales. Un ejemplo de ello está representado por las nociones de compasión tan importantes para entender el liderazgo guaraní boliviano, por mencionar un caso. Por ello la antropología puede caer en trampas de traducción al hablar de “jefes sin poder” o “jefes titulares”, cuando el verdadero problema radica en entender las formas organizativas y relacionales del poder por fuera de los esquemas impuestos por la modernidad.

En un repaso breve por algunos ejes centrales de las nociones de poder que la sociología ha provisto en auxilio de las teorías que buscan explicar comportamientos del pasado, es preciso detenernos en dos premisas que pueden resultarnos familiares: a) por un lado, la unidireccionalidad que se destaca en el concepto de poder de Weber (1993), es decir, hay una persona que manda y otra que obedece. En ese marco, la relación que se genera es siempre asimétrica; b) en segundo lugar, el poder definido como la capacidad de conducir conductas en el sentido de Foucault (1981). El poder actúa sobre acciones, actuales o eventuales, presentes o futuras, es decir, sobre la posibilidad de ampliar o restringir el campo de acción de los otros. En esta dirección, no puede reconocerse sólo el aspecto coercitivo del poder sin entender su aspecto productor de subjetividades dispuestas a aceptar, e incluso defender, las reglas que sostienen la desigualdad.

Así, en el nivel más general, las nociones de poder que emanan de la ciencia social moderna acuerdan en un conjunto de premisas: que el poder es un fenómeno de relaciones que se resuelven en el plano material e intersubjetivo, que la asimetría es el esqueleto axial de las conductas vinculadas al poder y que el deseo o la necesidad de lograr un objetivo (que puede ser individual o colectivo) es lo que orienta la relación de mando-obediencia. (Foucault, 1981; Weber, 1993).

Estos esquemas modernos han sido utilizados en muchas ocasiones en el estudio del pasado para generar un conjunto de expectativas a partir de las cuales analizar el registro material. Esta materialidad del poder representaría la objetivación de la asimetría en la condición social y política asociada y, en muchos casos, la concentración en un individuo o un sector de la sociedad. Así, los parámetros materiales a partir de los cuales “clasificar” una sociedad se sostienen sobre las lógicas cartesianas, modernas y occidentales que en muchos casos se traducen en la acumulación de riqueza y/o elementos de prestigio, o el tamaño y/o monumentalidad de los espacios físicos habitados o transitados. En contraposición, la ausencia de esta semiótica se interpreta como la falta de un poder concentrado o la presencia de una estructura social igualitaria (Acuto, 2007). En estos términos, el poder se transforma en un metaconcepto gestado desde la mirada colonial, más que en una construcción culturalmente situada.

Es por eso que en este trabajo proponemos una trayectoria reflexiva en torno a las nociones de poder que han estructurado la vida en los Andes, en diálogo con la

etnografía y con el deseo manifiesto de que puedan aportar a nuestra comprensión del pasado prehispánico. El primero de los autores trabaja desde el año 2005 en El Shincal de Quimivil, un sitio arqueológico del Período Inka del Noroeste argentino, que constituirá el punto de partida para las discusiones que aquí proponemos. Consideramos que numerosas materialidades del sitio, representadas en afloramientos rocosos y formas arquitectónicas, constituyen manifestaciones de las formas de poder andino dentro de una telaraña de relaciones creada entre diferentes entidades, humanas y no humanas.

La noción quechua de *kallpa*

Como en cualquier lengua, existen conceptos que son claves para comprender, para propios y ajenos, ciertos patrones elementales de sentido, y que funcionan como operadores conceptuales. Incluso pueden contener un fuerte sentido cosmológico, dado que permiten abordar conscientemente fundamentos de la cosmovisión. En la lengua quechua actual se registran varios ejemplos pero, para los objetivos de este trabajo, queremos puntualizar sobre dos conceptos fundamentales al momento de comprender la densidad del poder como forma relacional y recíproca: las nociones de *kallpa* y *kamaqen*¹.

En el marco ontológico y epistemológico andino, los conceptos de espíritu, sustancia y fuerza no admiten disociación, aunque las traducciones que occidente realice de ellos apunte en esa dirección². El concepto de *kallpa* se asume como fuerza, potencia que permite librar esfuerzos o energía universal (Cavalcanti-Schiel, 2015). Se piensa en una especie de matriz elemental que poseen todas las cosas existentes y que las provee de diferentes capacidades para, justamente, existir. González Holguín (1952) lo define como las “potencias” y “poder” del alma y del cuerpo.

Esta noción de *kallpa* (fuerza, esfuerzo o potencia) no es exclusiva del mundo del presente (*kay pacha*)³ y aún, dentro del mundo presente, tampoco es exclusiva de los sujetos humanos. Las montañas (*Apukuna*), los manantiales (*Puqyokuna*), las lagunas (*Qochakuna*), las cavernas (*Toqokuna*), muchas de ellas con una energía infinitamente superior a la de los humanos, también tienen la capacidad de administrar *kallpa* allí donde existen (García y Roca, 2017). Esta concepción de “gestión” está presente también en los relatos etnográficos que se desarrollan en torno a ciertas materialidades percibidas bajo la noción de santidad (los mismos santos o aquello que está santificado), como también en torno al concepto de *waka*. Estas entidades tendrían la potencialidad de captar la energía y redireccionarla para sanar enfermedades o auxiliar a los necesitados (Stensrud, 2010).

La fuerza o el poder no parece ser consustancial de la entidad sino, por el contrario, puede concentrarse o dispensarse, aumentar o disminuir, incluso conectarse en un acto de “hermanación” reflejando una noción de permanente flujo de movimiento que depende del orden de las relaciones que se establezcan entre los sujetos del cosmos. Las observaciones realizadas en una comunidad de pastores de Calca dan cuenta de que:

el poder del Apu es una fuerza mágica y al mismo tiempo peligrosa para quienes pretenden utilizarla en un sentido universal, pero además se le atribuye capacidades de proporcionar energía vital a los hombres, animales y a la producción agrícola en general. [...] también puede manifestarse a través de objetos, árboles, animales o personas. Esta fuerza (*kamaq* o *kallpa*) puede activarse o se revitaliza, cuando está servido adecuadamente con despachos (ofrendas) o sacrificando animales (Rozas Álvarez, 2007, p. 131).

La misma ambigüedad respecto de la relación con los humanos es destacada por Martínez (1983), quién en sus propias palabras reconoce que estos “dioses” pueden

1. Usaremos en este trabajo la grafía quechua según el Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (1995), editado en Kusipata, Perú. Aclaremos que uno de los autores estudia el idioma desde hace seis años, por lo que muchos sentidos de los términos se discuten también desde la experiencia propia además de la bibliografía pertinente.

2. En relación con la llamada anterior es necesario establecer otra aclaración. Además del aprendizaje del idioma quechua, los cursos tomados por uno de los autores incluyen el abordaje de elementos de la cosmovisión andina. Por otra parte se están realizando acompañamientos a ceremonias y rituales realizados en la actualidad lo que permite lograr una visión más acabada de cómo son entendidos determinados conceptos. Por lo mismo estas experiencias junto a bibliografía etnográfica actual son las que nos permiten construir estas líneas de pensamiento.

3. Al respecto el jesuita González Holguín en su Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua, o del Inca, castellaniza la palabra como *caypacha*, cuyo significante quechua sería “Mundo dizen los de este mundo” (González Holguín, 1952 [1608], p. 369), definición que conjuga la variable temporal pero también la espacial en la delimitación de la categoría semántica nativa.

ser proveedores de ganado, riquezas minerales y protectores de cultivos, pero al mismo tiempo muy temidos por su “aire demoníaco”.

Los ancestros, las entidades que habitan el mundo de más adentro, el *uku pacha*, también dispensan esta “fuerza” por el hecho mismo de que comparten la condición de sujetos con los humanos. Cavalcanti-Schiel (2014, 2015) repone esta idea y destaca, al igual que Rozas Álvarez (2007), que son los dispositivos rituales los que dinamizan el flujo de *kallpa*. El autor habla de que “las obligaciones y transacciones que conforman la sociabilidad en los Andes pueden ser comprendidas como flujos socialmente ordenados de *kallpa*” (Cavalcanti-Schiel, 2014, p. 459).

Este flujo de fuerzas también ocurre en torno a los dioses de arriba, es decir, aquellas entidades que habitan el *hanan pacha*. Sánchez Garrafa (2008), en el análisis del ciclo mítico de los hermanos Ayar, retoma la ceremonia del *Kallparikukuy* que define como voz compuesta que viene de *kallpa* = fuerza y *rikukuy* = mirarse. Es un ritual que consiste en ver o mirar el *kallpa*. De acuerdo al autor, que se basa en la información de diversos cronistas, la “fuerza” era observada a partir de las vísceras de animales como llamas, alpacas o cuyes. Extraían las vísceras y soplaban en ellas, interpretando la forma y características de las entrañas como señales de lo que debía suceder. El autor relata:

el episodio mítico en que Mama Wako le saca los bofes a un indio Walla y los hincha soplándolos, no estaría registrando un acto de ferocidad guerrera sino un gesto eminentemente mágico y ritual. Es plausible que el relato quiera recordar que Mama Wako ejecutó el ritual del *kallparikukuy*. No es gratuito que las crónicas refieran a Mama Wako como una eminente hechicera; de manera que su acto debió tener gran efecto por tratarse de un gesto poderoso en el dominio sobrenatural. Los resultados de su rito adivinatorio debieron constituir señales incontrovertibles sobre la voluntad de las divinidades pues, al parecer, Mama Wako hizo un típico *kallparikukuy* (observación de las fuerzas), un acto adivinatorio en vísceras humanas (Sánchez Garrafa, 2008, p. 90).

De esta manera, el *kallpa* opera como sustrato de sociabilidad que atraviesa la trilogía de niveles del mundo andino⁴. El ritual aparece como el espacio por excelencia que ordena esta circulación de fuerzas, esfuerzos o potencias. Representaría el lenguaje de la interacción entre los diferentes agentes, donde tiene lugar el intercambio de esfuerzos y a través del cual los acuerdos entre las potencias se establecen o renuevan (Cavalcanti-Schiel, 2015). Las ofrendas constituyen dispositivos fundamentales para mantener, entonces, el orden cosmológico, ya sea a partir de actos que deslumbren por las magnitudes, colores y performances o con simples gestos como challar, asperjar o volcar la bebida que se está bebiendo. Sillar (2009) enumera las formas de ofrendas en el mundo andino donde la fuerza de una entidad se imprime o se corporiza a través del aliento, las invocaciones o la ingesta de alimentos y bebidas tanto por las personas humanas como no humanas.

Conceptos vinculados con *kallpa* pueden rastrearse en las nociones de *sami* y *animu*. Allen (1988, 2016) a partir de sus estudios etnográficos en las sierras peruanas define al primero como esencia que anima (*animating essence*), en tanto La Riva González (2005) hace mención al concepto de *animu* como fuerza que anima. Algunos autores, asimismo, enlazan estos términos con el de *kamaqen*, que ha sido tempranamente referido en los documentos coloniales y retomado en trabajos arqueológicos (Bray, 2009). E incluso, algunos lo describen como una forma “particular y evolucionada” de *kallpa* (García y Roca, 2017, p. 30). Según Espinoza Soriano (1990, p. 435):

les atribuían fuerzas congénitas y vitales causantes de sus impulsos y actuaciones, fuerzas a las que las conocían con la denominación de *camasca* o *hamaquen*.

4. Casi la totalidad de los investigadores de la cosmovisión inka remiten a la existencia de tres niveles verticales: *Hanan Pacha* o mundo de arriba, *Kay Pacha* o mundo de la superficie terrestre, donde viven los humanos y *Uku Pacha* o inframundo (difieren los nombres en Aymara pero se mantienen los niveles). En las preguntas realizadas personalmente a maestros de ceremonias y ritos andinos, los mismos remiten a estos tres niveles. Pero se ha registrado una cuarta dimensión más allá del *Hanan Pacha*: el *Hawa Pacha*, un mundo inalcanzable de dominio de las entidades más poderosas (M. Aucca Rayme, comunicación personal, agosto 2019).

Sin embargo, toda clase de animales y plantas también tenían esa fuerza vital (*hamaquen*). No era precisamente el alma tal como se la entiende en las religiones del viejo continente; sino más bien un principio de movimiento de las cosas, tanto seres humanos como objetos del mundo.

En esta idea de fuerza animadora, fuerza vital, principio de movimiento, la idea de potencia es presentada como algo que deviene, se transforma, se vivifica pero no se crea. Es decir, ya existe en el universo, no es posible que surja de la nada, lo que representa un contrapunto importante con la noción cristiana de génesis de la vida. Incluye los relatos acerca de cómo la *Pachamama* se convirtió en la madre creadora, no hablan de un origen: la *Pachamama* siempre existió, aunque no siempre estuvo viva (García y Roca, 2017). Algo similar acontece en torno a la figura de *Pachakamaq* y su significado andino. El vocablo está compuesto por los sufijos *Pacha* y *Kamaq*, del que se deriva la palabra *kamaqen*, a la que venimos haciendo mención en los párrafos anteriores. En base a esta palabra, y su traducción del quechua, se ha interpretado la figura de *Pachakamaq* en torno a la idea de creador o hacedor (Cieza de León, 1995[1551], lib. 1, cap. LXXII), replicando el ideario cristiano de un dios que crea la vida a partir de la nada. Estas interpretaciones han sido cuestionadas por algunos estudiosos de la ontología andina, que encuentran en esta idea de Creador, sobre la cual descansa la figura de *Pachakamaq*, una proyección eurocéntrica (Flores Quelopana, 2015). No se trataría, entonces, de una divinidad “creadora” del mundo, sino de quien da ánima al mundo. Desde la mirada de Occidente, tal vez la figura de *Pachakamaq* sea una de las más emblemáticas para analizar los alcances del concepto de poder en el mundo andino.

Por último, para entender el flujo de las fuerzas operantes en el universo es importante retomar los principios andinos identificados etnográficamente por Estermann (2006) y esquematizados teóricamente dentro de la corriente pachasófica. El principio relacional, donde nada puede existir por fuera de las múltiples otras formas con las que se conecta, es el fundamento del cual se desprenden la reciprocidad, la correspondencia y complementariedad. Las relaciones se establecen a partir de la necesaria restitución, reciprocidad, de todo aquello que es tomado de otros seres. Por ello, si se toma, se devuelve de alguna forma, en general a través del rito. El principio de correspondencia alude a la relación macrocosmos-microcosmos (como es arriba es abajo, como es en grande es en pequeño). Por último, el principio de complementariedad sostiene que todo existe en tanto y en cuanto es parte de fuerzas que se complementan como opuestos que se necesitan para trascender en unidades de escala mayor. Volveremos a ellos cuando hagamos referencia a ciertas disposiciones espaciales, visibles en el registro arqueológico, que dan cuenta de la relación entre seres y fuerzas.

Wakas y kuracas

Tan importante como analizar el flujo de la fuerza vital, es considerar aquellos sujetos o entidades —sean humanas o no humanas— que tendrían una capacidad particular en la gestión o circulación de esta potencia. En este sentido, Olarte Espinoza (2014) resalta la figura del Inka en la comunicación del *Hanan Pacha* con el *Kay Pacha*, y de las entidades *waka* y *paqarina* en la relación del *Kay Pacha* con el *Uku Pacha*.

Sobre la naturaleza del *Kamaq* hay ya un cuerpo de interpretaciones importante aunque no sean homogéneas. Es entendido por todos aquellos que han estudiado crónicas andinas o han realizado etnografías actuales como fuerza vital o energía anímica. Pero no hay acuerdo acerca de cómo se vincula, articula y conforma en los sujetos. Por ejemplo, la investigadora española García Escudero (2011) analiza un heterogéneo cuerpo de fuentes y datos donde, por momentos, se mezcla peligrosamente la etnografía con un análisis poco crítico y lineal de crónicas españolas. Es problemática su analogía casi directa entre la información que obtiene en Bolivia actualmente y lo que extrae

—además con dudosa interpretación de palabras del idioma quechua— de fuentes antiguas españolas. Entiende que el cuerpo humano se compone de una parte material, el cuerpo en sentido estricto, y dos entidades anímicas. El “camac” (*Kamaq*) instalado en la cabeza y el “songo” (*sonqo*) en el corazón o pecho. Esto la lleva a proponer una —por momentos confusa— categoría, la geometría anímica, a partir de la cual los flujos de energía otorgados por una deidad se distribuyen heterogéneamente por el cuerpo de un sujeto. Sin embargo, hay un planteo interesante respecto de los individuos que gobernaban en el antiguo *Tawantinsuyu*, en el cual el poder tiene un origen sobrenatural. Al desmenuzar la noción de “Huanque” (*Wawqe*), alter ego y representación animada de un inka, la autora propone que ciertos individuos están dotados de mayor sustancia sagrada. Los gobernantes y los chamanes, por el dominio sobre fuerzas sobrehumanas, se ubicaban dentro de este rango de seres.

La idea de que las autoridades inka eran portadoras de una mayor densidad de esta fuerza *kamaqen* y, por tanto, jugaban un papel central como mediadores entre las divinidades (*Hanan Pacha*) y los *ayllu* (*Kay Pacha*), es una propuesta sobre la que avanzó Martínez Cereceda (1988) a partir del análisis de las insignias con las que se asocian las figuras de los *kurakas*. Siguiendo a Taylor (1974-1976), el autor trabaja sobre un conjunto de definiciones donde el concepto de *kamaq* se asocia a una “fuerza vital o eficaz que anima y sostiene”, el de *kamaynin* (o *kamaqen*)⁵ a “la potencia transmitida, aquello que alienta” y *qamasqa* “el beneficiario de los poderes transmitidos por *kamaq*”, siempre una divinidad o *waka* (Martínez Cereceda, 1988, p. 62). El análisis de los documentos coloniales le permite proponer que los *kurakas* serían personas *qamasqa* a partir del cargo de autoridad que detentaban, y que la gran cantidad de insignias que utilizaban les permitía vincularse con la divinidad (además de sostener y legitimar esa relación frente a su grupo), mediando entre la divinidad y el *ayllu* (Martínez Cereceda, 1988).

5. Taylor (1974-1976) habla de *camaynin*, Duviols (1978) lo refiere como *kamaqen*. Martínez Cereceda (1988) en su propuesta también utiliza este último término.

Esta interpretación es retomada, luego, por Morrone (2010) para analizar los cultos mineros en el contexto de la mita de Potosí, donde rescata el concepto de *kamaq* en vinculación con los liderazgos andinos durante los primeros tiempos de la Colonia. Vuelve a presentarse esta figura como el sostén de legitimidad de las autoridades andinas y como un factor de cohesión del grupo social, que operó de manera directa en tiempos prehispánicos y aún después de la conquista, al persistir en la memoria colectiva.

Por su parte, el flujo de fuerza vital entre mundo presente y la esfera de lo sagrado encuentra a las *waka* como referente material y simbólico. En su propia naturalidad andina, cualquiera de los poderosos seres *waka* puede prestar ayuda a través de su poder, superior al de la mayoría de los seres humanos, a quien sepa como interactuar con ellos. O pueden causar daño. Vilca (2009) resalta este otro aspecto de los seres poderosos, que interpelan constantemente a los humanos obligándolos, a través de permanentes y múltiples presiones, a establecer relaciones de interdependencia. Por ello para socializar y establecer acuerdos hay que darles de comer y beber, ya que suelen estar siempre hambrientos. Pero hemos visto cómo no sólo se mantiene una relación equilibrada a través del intercambio —digna del operador conceptual *ayni*, un vocablo quechua para pensar polifónicamente la reciprocidad—, sino que también es posible aumentar poderes. O también caer en desgracia y perderlos, ya sea que hemos fallado u ofendido a las entidades que ostentan fuerzas poderosas, o estuvimos en un lugar y momento equivocado como, por ejemplo, al entrar a una cueva sin recaudos o tomar un aire o viento maligno.

Desde los primeros años de la Colonia, las *wakas* captaron la atención de los cronistas, no sólo por la necesidad de destruirlas en las campañas de extirpación de idolatrías, sino también al percibir el protagonismo que adoptaron en la toma de decisiones políticas por parte de los antiguos andinos (Manheim y Salas Carreño, 2015). Esta idea

de conformarse como sujetos con cualidades no distinguibles del mundo humano y con un gran poder, está retratado con toda claridad en el manuscrito de Huarochiri (Depaz Toledo, 2015). Este documento concentra un conjunto de relatos míticos que da cuenta del poder de las *wakas* y de sus vínculos entre sí, donde uno de los aspectos más destacables es la subordinación de los inkas a estos seres.

En su trabajo sobre la identificación de las *wakas* en el registro arqueológico, Bray (2015) retoma la clasificación hecha por Cobo (1990 [1653]), quien se basó, a su vez, en las descripciones de Acosta (1954 [1590]). En ella se mencionan, por un lado, aquellos elementos del mundo natural que no fueron alterados por la intervención humana y, por el otro, las representaciones de objetos, plantas, animales o personas, dentro de las que entrarían las imágenes y miniaturas. En ambos casos, su poder no reside en la capacidad de contener a las divinidades, lo que de alguna manera estaría haciéndose eco de la distinción occidental entre materia y espíritu, sino que estas entidades son poderosas en sí mismas (Cobo, 1990 [1653]; retomado en Bray, 2015). Por ello, es interesante reponer la propuesta de Estermann (2006) que establece que la presencia simbólica en el mundo andino no es cognoscitiva, representativa, sino por el contrario “presentativa”, es decir, el símbolo concreto se corresponde con lo simbolizado porque lo resume densamente, lo hace presente a través de lo que lo simboliza. Un objeto que posee la fuerza de una divinidad, en cierta forma, es la divinidad misma, no sólo su representación y mucho menos un contenedor.

Esta reiterada referencia a la cualidad de agencia que también se puede observar en los estudios etnográficos de los Andes, es lo que ha llevado a aplicar el concepto de *personhood* (condición de persona) para explicar las interacciones entre humanos y no humanos dentro de las ontologías no occidentales (Bird-David, 1999; Bray, 2015; Fowler, 2004; Halbmayer, 2012; Holbraad, 2009; Posthumus, 2018; Santos-Granero, 2009). Al respecto, es oportuna la aclaración de Bray (2015, p. 10) cuando establece que:

...we are not talking here about “persons” in the familiar sense of western individualism but rather in the relational sense described above. Within such a relational framework, persons are seen as multi-authored, distributed, pluralistic entities defined on the basis of what they do rather than how they appear, conformed on their various interactions within a diverse field of social relations involving humans, animals, thing, and places.

Estas posiciones apuntan a entender lo que se ha denominado animismo en tanto una epistemología relacional, donde es crucial trascender las dicotomías entre mente/espíritu, mundo físico/mundo humano, identificándolas como concepciones culturalmente construidas que responden a las premisas de la modernidad (Bird-David, 1999).

En un trabajo que intenta entender el significado de los objetos miniatura que poseen un gran poder en sociedades andinas tradicionales, Allen (2016) combina elementos de la teoría fractal con los niveles inclusivos de autoridad de las entidades no humanas. El fractal se forma a partir de la unión de unidades menores que al combinarse siempre se replican en una escala mayor. Interpretando la naturaleza de los espacios, que siempre son considerados como entidades vivas, el poder y su concomitante autoridad se vincularía con la capacidad de alcance territorial, lo que a su vez se relaciona con su tamaño. Por ello un *Apu*, pico nevado que se destaca por su altura, domina sobre un amplio territorio donde influye sobre otros cerros menores que, a su vez, influyen sobre otros espacios de menor porte, entre los cuales se cuentan las casas o incluso las rocas de cada lugar. El esquema fractal sirve como metáfora de la forma de organización y distribución de la fuerza *kallpa*. Ese flujo de poder que atraviesa y, en cierto modo, conforma a cada ser vivo en el sentido amplio andino, lo hace —tomando la idea de Rossing (2003) en su etnografía de comunidades quechuarparlantes— con diferente

densidad sagrada. Esta no es fija, puede aumentar —con un rayo o con la repetición ritual— o disminuir por fuerza del olvido (M. Auca Rayme, comunicación personal, agosto 2019). Pero la misma fuerza está siempre en conexión con otras entidades menores o mayores, replicando el macrocosmos en cada microcosmos, corroborándose el principio de correspondencia del que habla Estermann (2006). Por su parte, el principio muy difundido de la complementariedad es, en la propuesta de Cavalcanti-Schiell (2015), fundamental para entender la composición de unidades mayores a partir de la fusión de unidades menores opuestas complementarias. Cada interioridad posee siempre una exterioridad de la cual se diferencia y posiciona referencialmente, pero a su vez, se complementa generando una nueva interioridad a partir de esa fusión, al mismo tiempo que buscará en otra exterioridad de la misma escala, su opuesto referencial complementario. Intentaremos poner a prueba este juego de niveles inclusivos de las *wakas* a través de la particular disposición de ciertos referentes materiales observados en El Shincal de Quimivil.

De menor a mayor, las entidades *waka* de El Shincal de Quimivil

La presencia física de *wakakuna* poderosas, muchas de ellas materializadas en bloques rocosos, ha sido identificada con precisión desde diversas investigaciones en arqueología (Aschero, 2007; Bray, 2015; Bustamante, 1996; Castro, 2009; Cruz, 2009; González y Tarragó, 2004; Ochoa, 2017; Pimentel, 2009; Scott, 2009; Williams, Orsini, Benozzi y Castellanos, 2014). Dejamos de lado, sin restar importancia y sólo a los fines analíticos, la identificación de montañas como *apu* para concentrarnos en expresiones de menor dimensión que pueden ser abordables empíricamente desde el registro material de forma relativamente más sencilla. Es incuestionable la existencia de rocas que han sido señaladas con esmero, devoción y cuidado demostrándonos que ellas mismas fueron objeto de culto. A nuestro entender y el de otros investigadores de lo andino (Bray, 2012; Dean, 2015; Meddens, 2015), fueron reconocidas como seres *waka* poderosos que intervenían en los asuntos humanos y a los cuales se les pedía permisos, protección, consulta y acción en determinados momentos, recibiendo a cambio ofrendas.

Dean (2015) ha señalado varios puntos respecto de la importancia de los bloques rocosos según su ubicación. Existían aquellos que habitaban el corazón de los poblados y eran considerados protectores del lugar. Lo mismo para aquellos en los campos de cultivo. El término quechua *wanka* los ancla en una red de sentidos muy compleja donde la conexión con antepasados es ineludible (Duviols, 1978, 1979).

Bray (2012), por su parte, llama la atención sobre bloques rocosos con marcas o delimitaciones especiales, a partir de los cuales explica la presencia de restos de comidas hallados en excavaciones próximas a Qenqo, en el Parque arqueológico Saqsaywaman. No sólo la gran roca completamente tallada en superficie y en sus entrañas a través de una cueva con altares y mesas, parece haber sido central. Se devela, recorriendo sus alrededores inmediatos, que invirtieron mucho esfuerzo en delimitar y adornar bloques de menor porte (Figura 1).

El sitio arqueológico El Shincal de Quimivil, ubicado en el centro de la provincia de Catamarca (Figura 2), ha motivado la publicación de un copioso volumen de información que pone de relieve su importancia en la estructuración del espacio inka de los Andes del Sur. Raffino (2004) y Moralejo (2013) lo definieron como centro administrativo de primer nivel, atravesado por el camino inka. Farrington (1999) destaca su rol como centro ceremonial especialmente preparado para la realización de ceremonias estatales. Investigaciones más recientes (Giovannetti, 2015, 2016) ponen el acento en su configuración como centro ceremonial y político, objeto de peregrinajes desde lugares distantes y asentamiento de un grupo de elite que residía en un espacio especialmente preparado. El Complejo 20 fue sitio para sus actividades domésticas

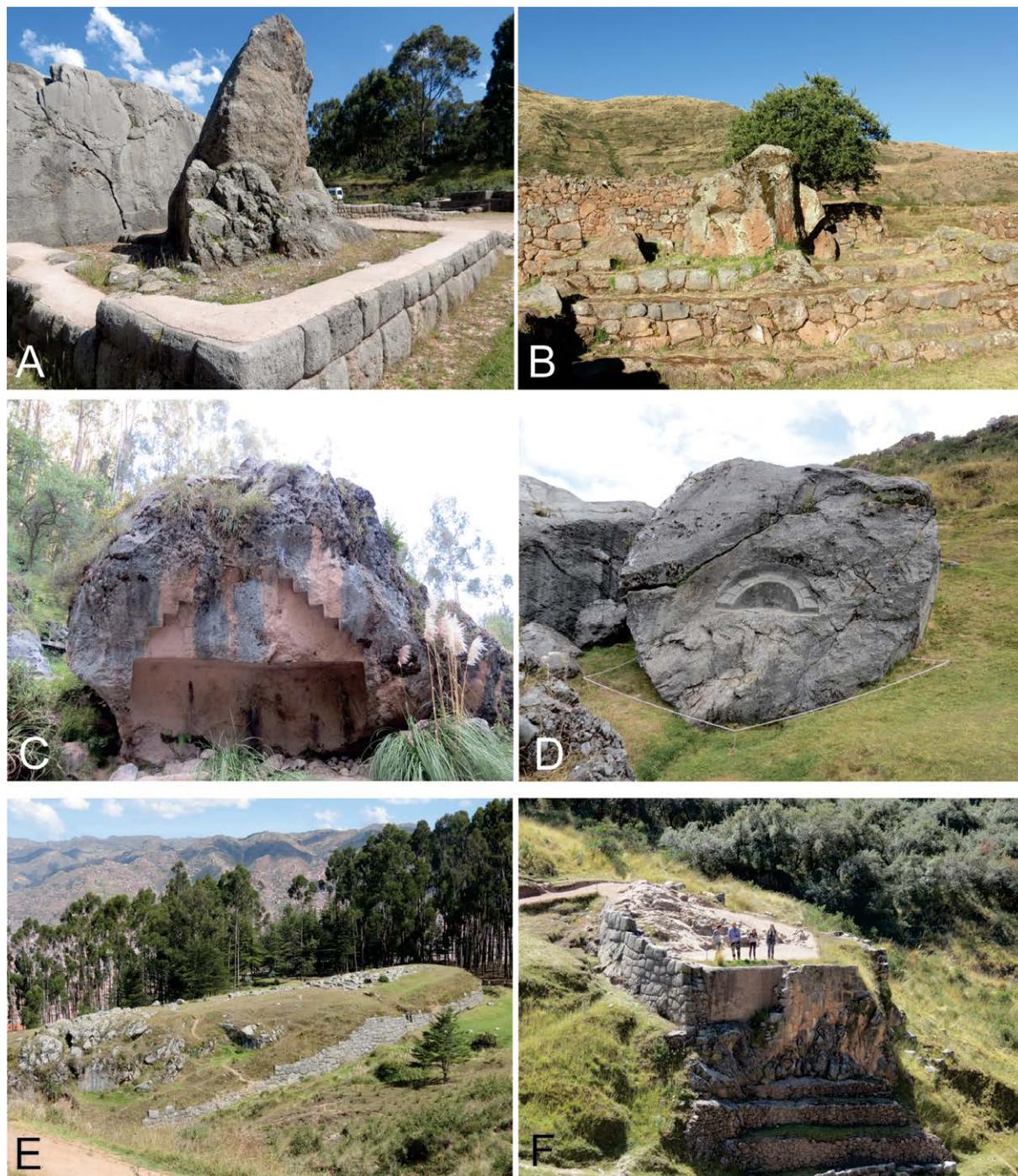


Figura 1. Bloques rocosos y afloramientos incaicos vinculados al terreno sagrado. A) Qenqo, Cusco; B) Tipón, Cusco; C) Chakan, Cusco; D) Killarumiyoc, Ancahuasi; E) Qenqo chico, Cusco; F) Tambomachay, Cusco. Fotos del autor (M.G.).

pero también para llevar adelante ceremonias y ritos exclusivos para esta elite y sus invitados a la manera de los palacetes inka que describen Makowski, Cordova, Habertler y Lizarraga (2005) para el valle de Lurín en Perú.

Fueron construidos una veintena de complejos con una variable cantidad de recintos y espacios abiertos y aproximadamente 80 almacenes *qolqa* ubicados sobre los cerros de los alrededores. Los edificios públicos más importantes son las *kallankas* que rodean la

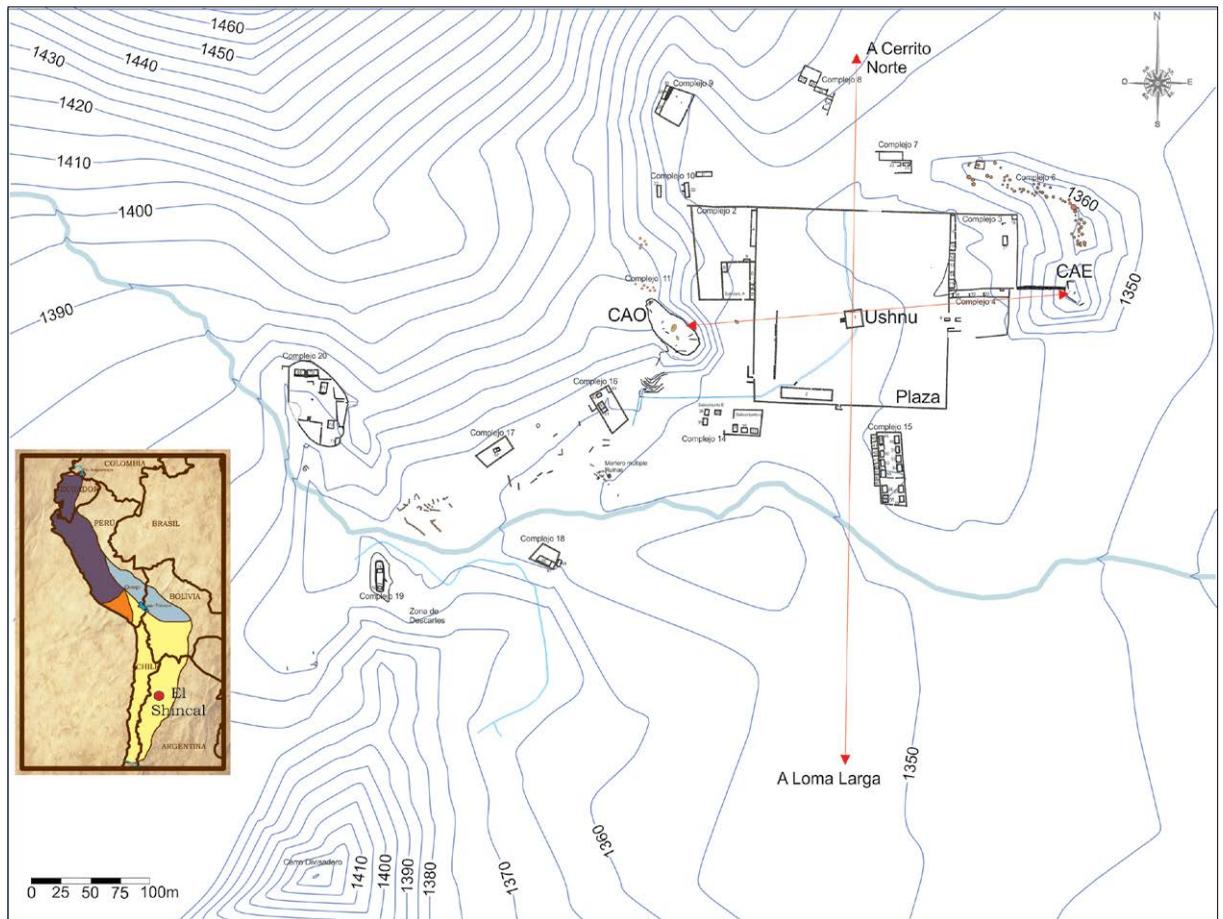


Figura 2. Mapa del sitio arqueológico El Shincal. Se destacan las direcciones que irradian desde el ushnu hacia los cuatro cerros circundantes (Cerrito Norte, Cerro Aterrazado Oeste, Cerro Aterrazado Este y Cerro Loma Larga).

gran plaza central. También ubicado subcentralmente en la plaza se construyó el *ushnu*, la plataforma ceremonial más importante de la espiritualidad inka. Al igual que la gran plaza, éste es perfectamente cuadrado con su entrada hacia el oeste. Por otro lado, la ejecución de grandes festividades financiadas por el Estado fueron probadas a través de espacios de producción masiva de chicha y comidas (Giovannetti, 2017) y, además, por la ubicación de un sector donde se descartaron piezas cerámicas (aríbalos, platos, ollas) usadas en los festejos y ceremonias (Giovannetti et al., 2013). También hemos detectado marcadores solares sobre fechas festivas inka correspondientes a los equinoccios, solsticios y posiciones cenitales del Cusco (Corrado, Gimenez Benitez, Pino Matos y Balbi, 2018; Giovannetti, 2018).

Para este trabajo nos detendremos en la configuración de un sector particular del sitio conformado por el *ushnu* y los cuatro cerros circundantes. En la diagramación de los espacios es posible observar un eje que conecta los cerros entre sí, en cuya intersección se ubica, con precisión, la plataforma dentro de la plaza. Es decir, cada uno de los cerros representaría, para un espectador posicionado dentro del *ushnu*, un extremo de los puntos cardinales (Figura 3). En otra oportunidad hemos destacado que la disposición simbólica de la *chakana* en la precisión de las orientaciones y la necesidad de representar cuadrados en la plaza y el *ushnu* habría sido, posiblemente, intencional (Giovannetti y Silva, en prensa).

Los cuatro cerros mencionados son los que hemos denominado Cerro Aterrazado Oeste (CAO), Cerrito Norte (CN), Cerro Aterrazado Este (CAE) y Cerro Loma Larga (CLL),

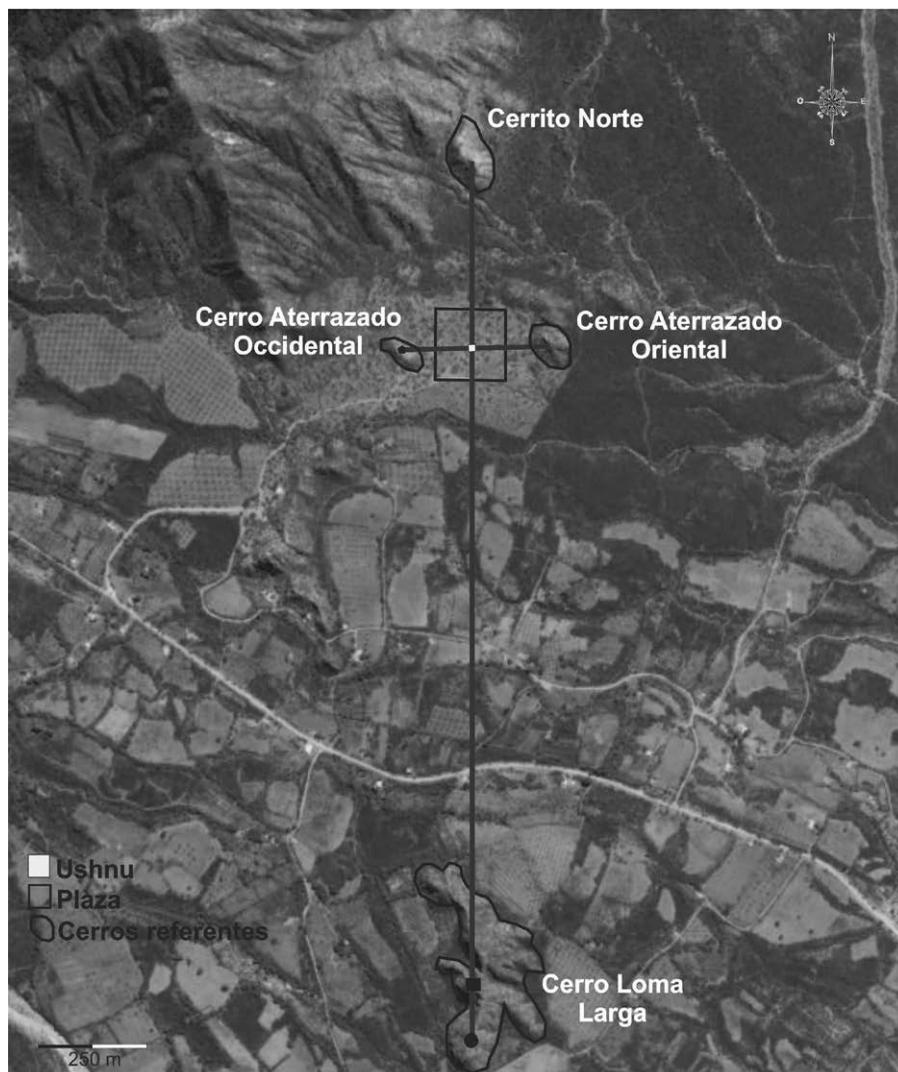


Figura 3. Imagen satelital que destaca la relación entre El Shincal y los cuatro cerros en posiciones cardinales.

cuyas características resumimos en la Tabla 1. Todos presentan estructuras en la base y en la cima, así como caminos bien preparados, en tres casos con escaleras, elementos que no pueden atribuirse a prácticas instrumentales de la cotidianidad. Desde los trabajos de Raffino (2004) y Farrington (1999) hasta nuestras recientes investigaciones, interpretamos que estos espacios fueron especialmente preparados para el culto y el ceremonialismo inka. Pero es necesario detenernos en cada una de las manifestaciones líticas en su escala menor para entender el plan de concatenaciones espaciales que derivarían en una conexión total de todo el espacio circundante.

El Cerro Aterrizado Este es el que posee la escalera más llamativa, recta, que lleva directo a la cima. Una vez arriba no es mucho lo que hoy en día se destaca más allá de un hermoso punto panorámico para observar todo el sitio. Sin embargo, un pequeño conjunto de rocas dispuestas en semicírculo encierran a otra, un bloque elongado de forma oval que no fue retocado por la mano humana como el resto (Figura 4). Estas piedras ovaladas se encuentran en significativa cantidad en los sitios inkaicos, muchas veces identificadas con la forma “pan de azúcar” que describen los cronistas. Meddens (2015) hace un conteo detallado de los sitios de altura donde se han hallado estos

Denominación	Distancia (m)/ dirección al ushnu	Ítems de
CAO	164/O	Rocas preparadas/Oquedades en rocas/Escaleras en zig-zag/Muro perimetral en zig-zag/Andenes y canal al pie.
CN	454/N	Rocas preparadas/posible escalera/Oquedades en Rocas/ Roca móvil formatizada/ Construcciones circulares.
CAE	197/E	Escalera recta/ muro perimetral/Roca móvil formatizada/Construcción semi circular.
CLL	1550/S	Construcciones pre inka/ Recinto rectangular inka/ Oquedades en rocas/Cueva Salamanca en la base

Tabla 1. Ubicación y características de los cerros que rodean el ushnu. CAO: Cerro Aterrazado Oeste; CN: Cerrito Norte; CAE: Cerro Aterrazado Este; CLL: Cerro Loma Larga.



Figura 4. A) Cerros Aterrazado Este (fondo) y Oeste (delante); B) Roca ovalada en la cima del Cerro Aterrazado Oriental. Foto del autor (M.G.).

rodados esféricos reconociendo un sentido de identificación con ancestros o con el concepto de *Wawqe*, doble o hermano de la figura del inka o cualquier persona que deposite una parte de su fuerza en un objeto alter ego. Sin duda, en contextos como las cimas de cerros o plazas eran objetos *waka* y el exponente más destacado se encuentra dentro de la catedral de Cusco, un bloque redondeado de unos 60 cm de altura hallado en el antiguo Suntur Wasi y que sigue siendo venerado hoy día. Por otra parte, en estas latitudes debemos destacar la descripción del *ushnu* de Chena, en Chile central. Allí se encontraron varios “bolones” reconociéndose su carácter sagrado (Stehberg, 2016).

El de El Shincal es el único, por el momento, transportado allí y rodeado especialmente con otras rocas, en este caso, canteadas, al igual que en el *ushnu* de Chena. El cerro donde se ubica este espacio con la roca “bolón” también presenta una morfología particular, a la manera de pirámide truncada partida al medio por la escalera de rocas. En las fechas equinocciales es posible ver, sentado en el asiento *tiyana* del *ushnu*, la salida del sol desde la cima. El *ushnu* fue construido con una desviación de aproximadamente 7° para orientarse con el sol en esta fecha (Corrado et al., 2018).

El Cerro Loma Larga posee una amplia historia de investigaciones, no sólo desde la problemática inkaica. De hecho, fue uno de los clasificados por González (1998) como centro ceremonial del período Aguada. La mayoría de las estructuras construidas con rodados de río, al igual que los restos de cerámica de superficie, apoyan esta idea. Pero un recinto ubicado en un sector independiente de los anteriores, de forma rectangular y orientado cardinalmente, fue construido con rocas canteadas, similares a las de El Shincal. Encierra en su interior un gran bloque rocoso que pareciera ser parte del afloramiento del cerro (Figura 5). Fue apenas tallado y recortado en sus laterales. La arquitectura y los fragmentos de cerámica hallados en su interior, sumados a un sumidero de pequeñas rocas redondeadas, similares a otro del *ushnu* y del Complejo 20 de El Shincal, nos permiten pensar en los inkas como sus constructores. Evidentemente, la roca encerrada dentro del recinto fue parte del objetivo de la arquitectura de lo sagrado en este cerro. La cerámica fue muy escasa, como si no hubiera sido requerida en abundancia, pero reconocimos fragmentos de estilo Belén, Inka provincial y Santa María tricolor.

El Cerro Aterrazado Occidental es el más denso en cuanto a arquitectura y seres de roca especialmente destacados, sobre todo en la cima (Figuras 6 y 7). Antes de subir, el caminante se topa con unos pequeños andenes cortados por un canal que trae agua desde una pequeña vertiente ubicada 2 km al norte. Dada su magnitud, la producción agrícola de estos andenes debe haber sido restringida. Siguiendo por la escalera zigzagueante se llega al muro que circunscribe la cima. Es cortado, sin necesidad funcional alguna, por quiebres abruptos en zig-zag cada cuatro o cinco metros. Una vez en la cima, resalta un gran bloque natural en el medio. Del mismo se extrajo un bloque menor que fue colocado unos diez metros en dirección noroeste. Juntos producen una alineación con el solsticio de diciembre. Otro bloque sobre un extremo fue perforado con profundos huecos, que tienen poco pulido en su interior y fueron interpretados para funciones rituales (Giovannetti, 2017), pudiendo también asociarse a la molienda aunque no exclusivamente. Un nivel más abajo, en una especie de cubículo conformado por el muro circundante queda atrapado otro bloque rocoso del cerro. Con forma oblonga (35 x 15 cm), recordando la metáfora del pan de azúcar usada por los cronistas del Cusco, fue formatizado para buscar esa morfología. Unos pocos peldaños saldan un desnivel pero al mismo tiempo destacan la presencia de la roca dando la apariencia de un altar. Hemos podido revisar un conjunto cerámico recolectado por González en la década de 1950. La información sobre el mismo nunca fue publicada pero se destaca la presencia de una importante cantidad de fragmentos de aríbalos y pucos inka. Recientemente fue rescatada una urna con los restos de un párvulo dentro, enterrado sobre la ladera del cerro, próxima al camino.

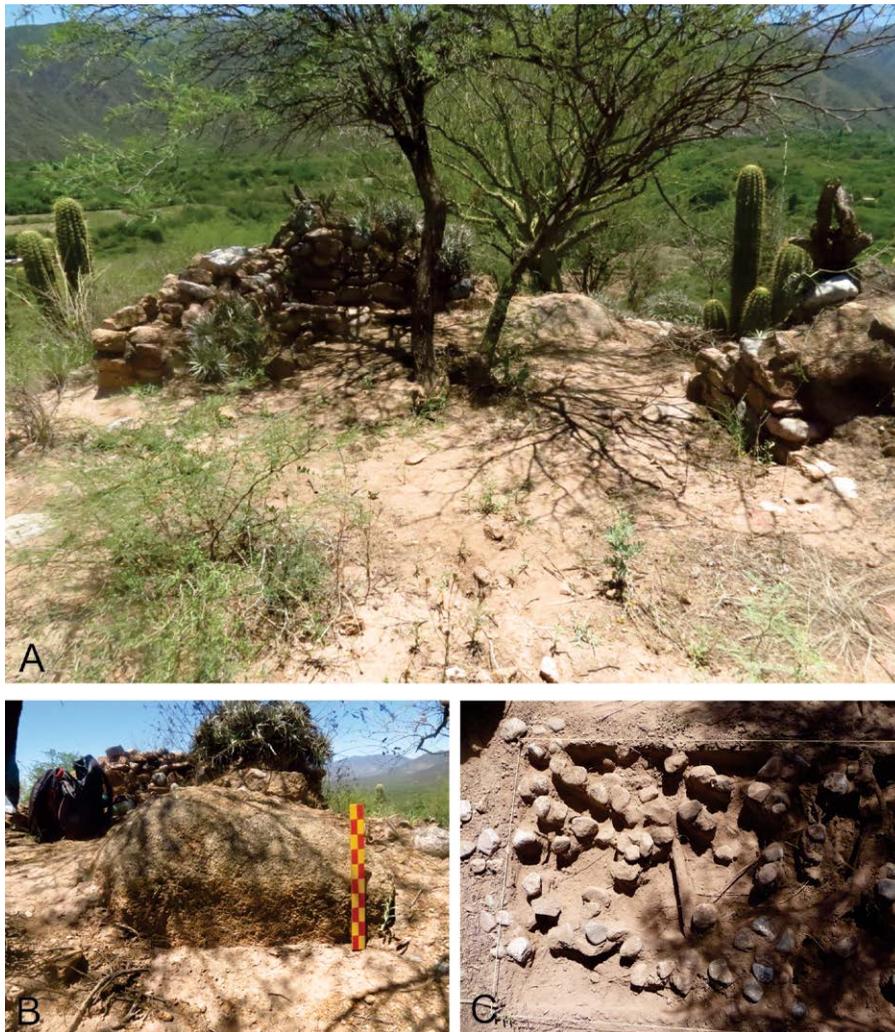


Figura 5. A) Recinto inkaico de la Loma Larga que encierra un bloque rocoso; B) Detalle de la roca con un lateral pulido; C) Hoyo con rodados pequeños, interpretado como libadero. Foto del autor (M.G.).

El Cerrito Norte (Figura 8) es el menos favorecido desde la preservación de restos arqueológicos. La escalera que da acceso a la cima está destruida, al igual que unos pequeños recintos circulares muy juntos unos a otros, de un diámetro no mayor a 1,5 m, en cuyo alrededor se encontraron fragmentos de un plato pato y un puco Famabalasto N/R con la imagen de dos cóndores, otro con una iconografía inka local, además de dos fragmentos de aríbalos inka provincial. También debe lamentarse la desaparición de una roca móvil con una morfología particular y tallada de tal forma que presentaba un hueco elongado en su interior. Fue hallada semienterrada en la cima de este cerro, pero es probable que, en el pasado prehispánico, haya sido colocada de pie. Existen otros dos bloques rocosos fijos con huecos sobre una superficie plana. Los huecos para el ejercicio de rituales son comunes en el Cusco, particularmente en la zona del Parque Arqueológico Sacsayhuaman (Monteverde Sotil, 2012). Uno de los dos bloques ha sido, incluso, tallado en su totalidad para componer una forma cuadrada.

Cada uno de estos bloques rocosos, móviles o fijos, componen una red de sentidos que no se anclan sólo al espacio inmediato donde se ubican. No es posible interpretar que cada uno de ellos sólo fuera el espacio contenedor de altares, sino que conforman entidades en sí mismos y han sido concebidos de esa manera. En primer lugar las rocas son acompañadas por un conjunto más amplio de elementos (escaleras, recintos, rocas

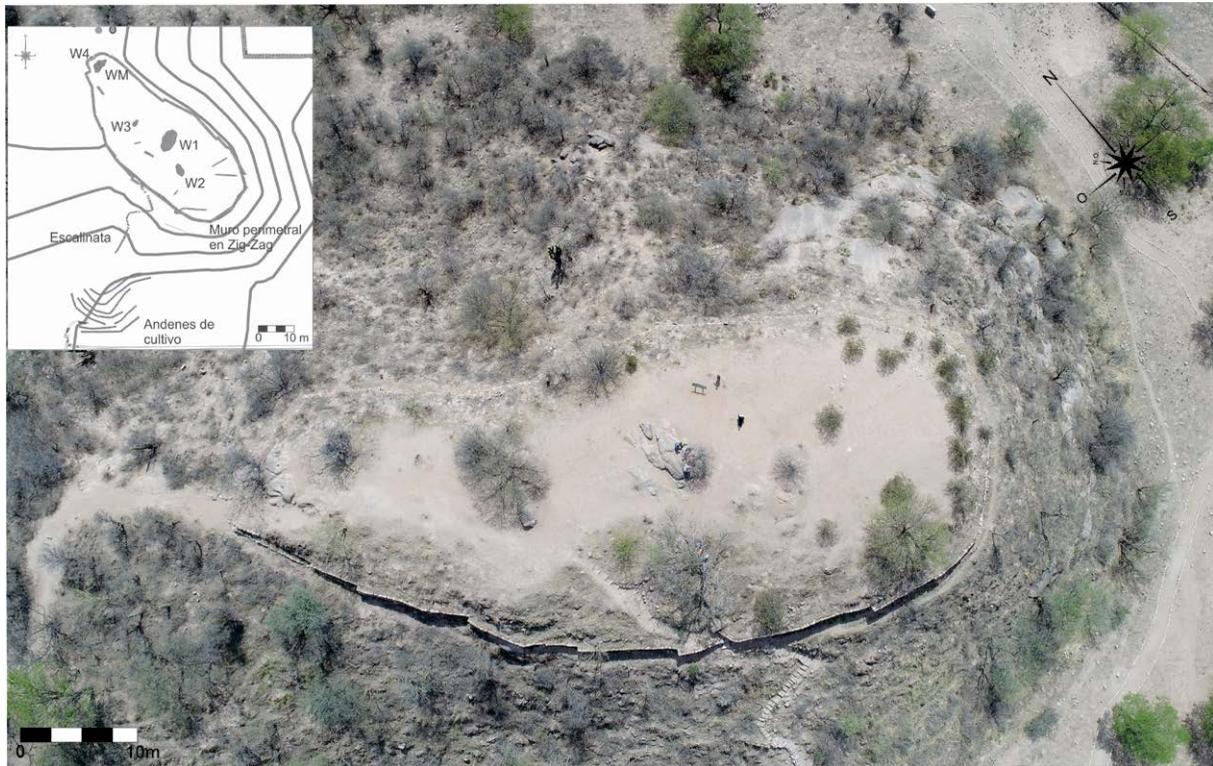


Figura 6. Imagen aérea del Cerro Aterrazado Occidental. Esquema orientado con detalle de las rocas Waka de la cima.

especialmente trabajadas) no resultando, al mismo tiempo, en un paquete homogéneo para todos los cerros por igual. Pareciera que cada uno tuvo su propio conjunto que lo reconocía como único e irrepetible porque los elementos antrópicos se insertan en el paisaje de cada cerro, sin buscar transformarlo en otra cosa que quite identidad a la forma previa a su transformación. Se busca allí destacar bloques que ya existían, no eliminarlos. Los muros siguen los contornos naturales. Incluso en el Cerro Loma Larga se respetaron los recintos asociados a la ocupación Aguada, colocando la arquitectura inka en un espacio independiente. Por otra parte, ninguna estructura es lo suficientemente monumental como para pensar que el objeto o espacio de culto en cualquiera de los cerros fuera el objetivo exclusivo de las prácticas ceremoniales. En las bases y cimas de los cerros se ubican diferentes sectores y elementos en un despliegue que evita la concentración en un espacio reducido. Por el contrario se busca ocupar todo el espacio ubicando en el mismo: rocas, recintos, alineamientos o agujeros. Esto manifiesta una praxis de diferentes gestos rituales en espacios múltiples si visualizamos individualmente cada uno de los exponentes, pero al mismo tiempo nos habilita a pensar cada cerro como individualidad, sobre todo al concebirlos como parte de una cuatripartición.

El último plano que resta analizar es aquel que pareciera conectar todas estas posibles *waka* en una idea que le otorga al sitio en su totalidad un sentido de entidad. Los cuatro cerros que referenciamos, como apuntamos previamente, pueden colocarse en posiciones extremas cardinales tomando como eje central la plataforma *ushnu* en la plaza. El grado de precisión de las conexiones entre las *waka* es notable. Los cerros poseen dimensiones variables y las distancias, también variables hasta el *ushnu*, requieren de puntos precisos de escala reducida para lograr trazar la cruz con eje en la plataforma central. Estos puntos existen y no son ni más ni menos que aquéllas entidades *waka* mencionadas en la cima de los cerros: el afloramiento más grande del CAO, el bloque cuadrado con un hueco en el Cerrito Norte, el semicírculo con el

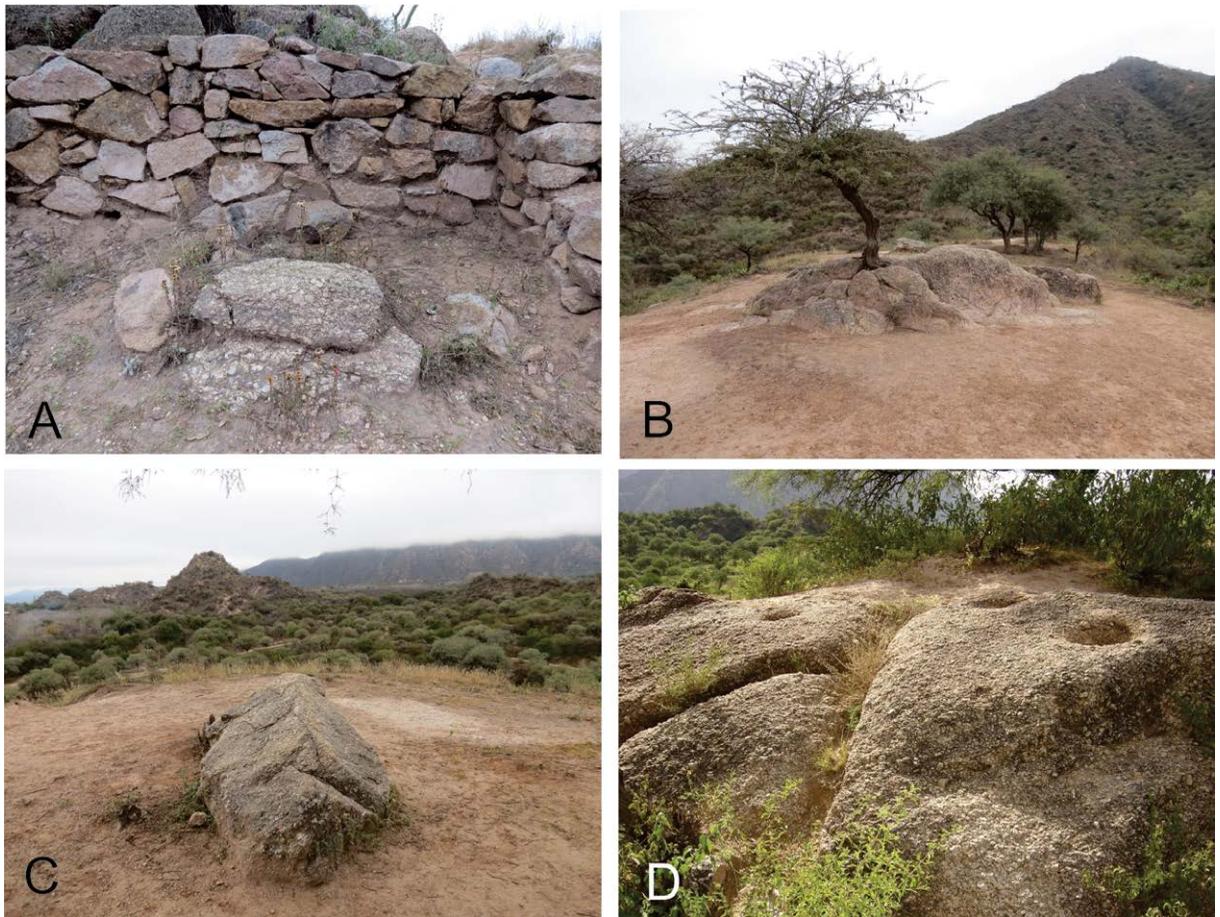


Figura 7. A) Roca Waka 4 (W4); B) Roca Waka 1 (W1); C) Roca Waka 3; (W3). D) Roca Waka mortero (WM). Fotos del autor (M.G.).

bolón en el CAE y la habitación que encierra otro afloramiento en el Cerro Loma Larga. Todo el espacio, entonces, se convierte en un esquema determinado por la orientación cardinal y la cuatripartición. Incluso la plaza y el *ushnu*, manteniendo morfologías cuadradas —algo poco común en los sitios inka—, se convierten en el cuerpo central circunscripto por los cerros.

En definitiva, debe entenderse que cada uno de los elementos que podríamos llegar a reconocer como una antigua *waka* no opera como entidad aislada y autosuficiente. La evidencia del sitio El Shincal nos demuestra que las *waka* operan en un entramado de entificaciones cambiantes, que se introducen unas en otras en planos de escalas inclusivas. Cada roca o recinto sacralizado de El Shincal podría haber constituido un ser poderoso. Pero al mismo tiempo era parte del cerro, otro ser poderoso y finalmente todo el sitio a partir de conexiones de fuerzas que se despliegan entre centros y extremos.

La instalación de un sitio como El Shincal es, ante todo, una búsqueda de articular un espacio lejano del Cusco en una red compleja de entidades *waka* que se conectan, incluso hasta comunicarse con el centro desde el cual se pretendía que concentrara el poder⁶. La participación de las elites locales en las ceremonias públicas y privadas, así como las fiestas de participación masiva eran parte de un juego de conexiones de fuerzas que pretendían al mismo tiempo comunicar sobre el orden del cosmos, pero igualmente importante, sobre la inclusión/conexión de todas las entidades en el mismo, fueran humanas o no humanas.

6. Quizás allí reside la explicación de la captura de ciertas *waka* locales para ser depositadas en el *Qgrikancha* (Rostworowski de Diez Canseco, 1999).

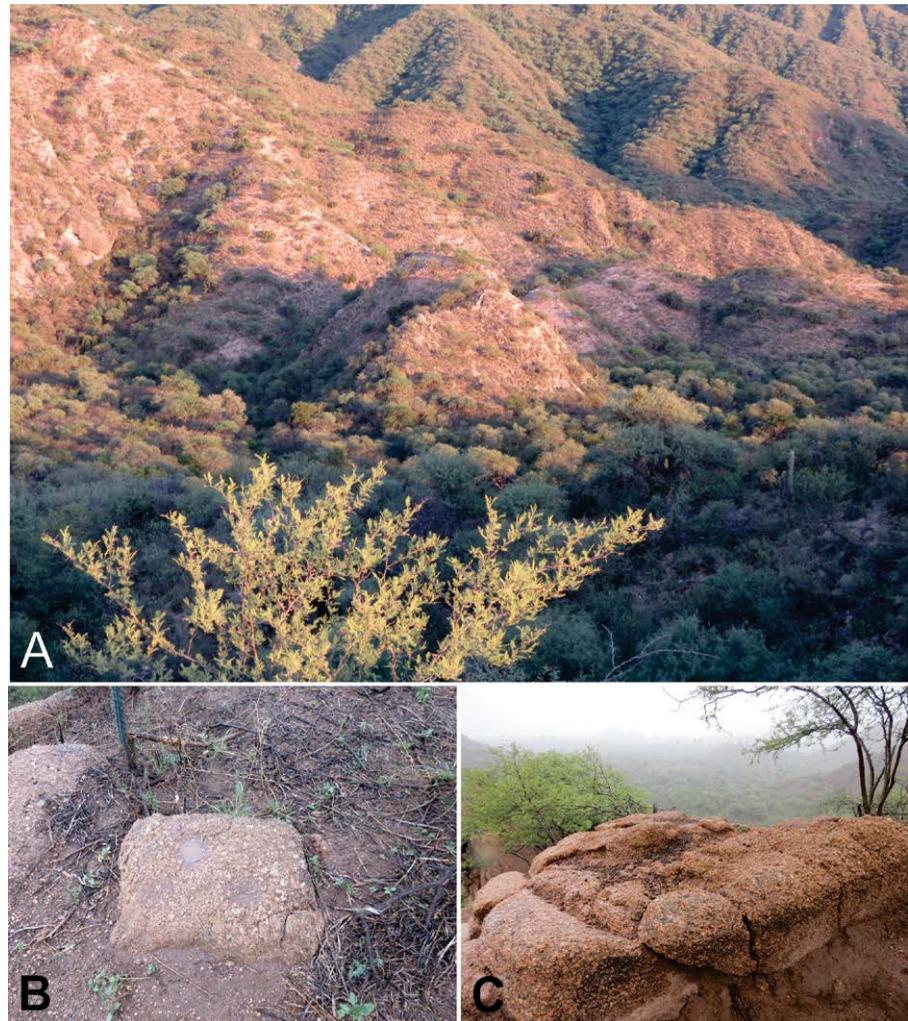


Figura 8. A) Cerrito Norte; B) Roca tallada con forma cuadrangular y hueco en el centro; C) Bloque rocoso con laterales tallados. Fotos del autor (M.G.).

Discusión y conclusiones

El por qué de concentrarnos en los bloques rocosos de menor porte y escala para pensar la naturaleza y negociación por el poder entre humanos y no humanos tiene su razón de ser en lo que Allen (2016) encuentra a partir del sentido otorgado a las miniaturas en los Andes actuales. Además, compartimos su optimismo cuando afirma que las piedras inka tienen mucho para decirnos y que las concepciones sobre la materialidad y, aún, los conceptos sobre el poder en las comunidades actuales, pueden iluminarnos el camino interpretativo acerca de la cosmovisión prehispánica (Allen, 2015). Se puede ver en sus ejemplos de las comunidades cercanas al Cusco, que la búsqueda de favores o soluciones a problemas concretos pedidos por los humanos se anudan en una red de seres no humanos de jerarquía y escala creciente. Se pide primero a los espíritus locales, quienes comienzan un recorrido de mensajes que pasa de mensajero en mensajero hasta llegar a las deidades más poderosas, muchas veces un cerro *Apu*, guardián de una vasta región.

Tal encadenamiento de entidades *waka* poderosas es lo que creemos verificar en El Shincal, donde descubrimos que se presenta dentro de la cartografía del Tawantinsuyu como uno de los asentamientos sureños con mayor cantidad y tipos de entidades

sagradas. En el Noroeste argentino pueden hallarse otros sitios con espacios sacralizados de significativa relevancia en los valles de Yocavil y Calchaquí o en sitios de la puna jujeña (Albeck, 2019; González y Tarragó, 2005; Ochoa y Otero, 2017), lo que da cuenta de la importancia de estas entidades en el paisaje cultural del pasado. La particularidad de El Shincal radica en que es posible registrar un esquema muy ordenado, a través de una disposición planificada, de varias *waka* encadenadas, o mejor dicho incluidas unas en otras. Todo esto en un marco donde, debido a la disposición espacial de las diferentes estructuras del sitio, es posible rememorar rápidamente los principios de la filosofía andina (Estermann, 2006) retomados en las secciones previas. Se materializa en edificios, muros y espacios abiertos con marcada orientación cardinal y astronómica, cuatriparticiones, oposición especular y simetría. De esta manera, nos resulta claro constatar principios lógicos de relacionalidad, reciprocidad, complementariedad o correspondencia dentro de este esquema cosmogónico.

Sobre el final del apartado anterior resumíamos la manera en que al menos tres niveles inclusivos conectaban las entidades poderosas en El Shincal: rocas de porte pequeño a mediano, cerros donde las mismas estaban incluidas y el sitio arqueológico en su conjunto. Las rocas del primer nivel anidan (en los términos de Allen, 2016) en cada cerro que fue engalanado con muros, escaleras o recintos. Luego, en el plano más abarcativo, rocas y cerros se ajustan muy bien a un plan definido por las oposiciones complementarias en la forma de cuatriparticiones donde entra en juego un centro, el *ushnu*, inserto en la plaza cuadrangular, la misma que también funciona como centro pero de mayor escala, inserta a su vez dentro de la disposición de los cuatro cerros. Hay que resaltar especialmente el papel de la Loma Larga como espacio que contiene vestigios anteriores a los inkas y que no fueron modificados por ellos, sino que respetaron lo antiguo. Es claro el aislamiento entre unos y otros sectores a pesar del espacio relativamente reducido de la cima. Este especial vínculo con el pasado preinka parece ser, antes que nada, una forma de comprometer la memoria local dentro del esquema inkaico.

Por otra parte es necesario considerar que el caso de El Shincal debe entenderse en conjunto con otros sitios cercanos geográficamente, similares desde la apropiación de espacios sacralizados: el sitio Hualfín Inka y Villavil 2 (Giovannetti y Lynch, 2019) y el recinto especial al pie del volcán Incahuasi, Fiambalá 1 (Orgaz y Ratto, 2016). Puede ser interesante pensar el grado de involucramiento de las poblaciones locales conquistadas en la constitución de estos paisajes, siempre anclados al intervencionismo inkaico, aunque articulando fuertemente el papel de la memoria de los antepasados. Esta podría ser una manera de tomar posesión por parte de los inkas tal como lo expone Dean (2015) para los Andes centrales. El rol de las *wanka*, o petrificaciones de los antepasados, puede resultar para pensar algunos de los espacios de El Shincal. La roca dentro de un recinto rectangular en la Loma Larga quizás represente una entidad de este tipo. Antepasados nativos pero reclamados por los inkas es una muy interesante hipótesis para tener en cuenta.

De esta manera, la referencia a El Shincal de Quimivil nos permite reflexionar el poder a través de esquemas de significación donde el agente humano (el inka, el gobernante, el *kuraka*) podría ser uno de los sujetos involucrados pero no el único y, aún más, el poder podría fluir sin él. Esto requiere descentrar el factor humano de la toma de decisiones —lo que no significa de ninguna manera, desconocerlo— y en cambio, poner el acento en este consorcio de potencias (en los términos de Cavalcanti-Schiell, 2015). Cada una de ellas constituye una parte insustituible de esta relación que se define perfectamente apelando a las nociones de complementariedad (uno es con el otro) y reciprocidad (uno es para el otro), así como de la correspondencia entre los diferentes niveles que conforman el mundo. Esto sólo es entendible a partir de una ontología gobernada por la relacionalidad como principio fundante. Los flujos de poder

como fuerza vital se inscriben indefectiblemente en este esquema. *Kallpa*, *kamaqen* o cualquiera de los conceptos que abordamos en las primeras secciones pueden ser muy útiles para pensar las *waka* como entidades que concentran el flujo de poder, aunque no siempre sea homogéneo ni eterno. El papel de los seres humanos, en este caso las elites inka pensando la espacialidad de El Shincal o de cualquiera de los otros centros ceremoniales, podría vincularse con la negociación y el establecimiento de alianzas de poder. Para ello se engalanaban espacios especialmente preparados con dedicación y esfuerzo, vistiendo cerros, hallando alineaciones especiales que conectaban el movimiento del sol o los puntos cardinales o construyendo templos. Los flujos de fuerza *kallpa* debían conectar las distintas entidades, humanas y no humanas.

La cerámica de regiones lejanas, halladas por todo el sitio aunque en muy baja frecuencia (Giovannetti, 2016), pueden ser el indicador de aquellos peregrinos que venían en la búsqueda de este tipo de conexión, que por supuesto era mediada y controlada por los inkas. Es más, los mismos gobernantes, al acumular el *kallpa* emanado por las *waka* que ellos mismos custodiaban y servían (a través de ritos con ofrendas y demás), podían ser una especie de entidad divina de cuyo poder se legitimaban sus acciones. Vivir, ofrendar o festejar en un sitio del cual las fuerzas encajaban en un esquema fractal (en términos de Allen, 2015) que emanaba poder, constituía de alguna manera una comunión de seres atravesados y conectados por fuerzas espirituales.

En otras palabras, es importante reconocer que estas fuerzas vitales se desarrollan en la conexión establecida con los cuerpos materiales que habitan. Es más, esos cuerpos se definen en cuanto a la densidad sagrada que condensan, pero no como representaciones. En el caso de El Shincal, reconocemos la materialidad del poder como fuerza en la presencia de las *waka* encadenadas en ese esquema jerárquico de niveles inclusivos. No son estas *waka* representaciones del poder sino manifestaciones vivas del mismo. Las rocas menores anidan en los cerros, los que representan entificaciones en sí mismos, que a su vez se integran en el plano cosmológico del sitio a partir del esquema de cuatripartición. Pero el sitio tampoco es una simple representación del poder inka, ostentación de su capacidad de control sobre las poblaciones locales. En cambio, condensa, expone, habilita y expande el poder conectando al mismo tiempo a la manera de un textil, espacios en un entramado de paisajes superpoblados por entidades con diferente densidad sagrada.

Este flujo se orienta a la reproducción del orden social, vital y cósmico, es decir, de la existencia y pervivencia de los grupos y de las diferentes lógicas de ordenamiento que conforman el universo andino. Esto incluye la reproducción de la vida material y los sistemas de continuidad biológica, así como el orden necesario de relaciones entre sujetos, aquellos depositarios de potencia y agencia. Es decir, la idea de poder se entiende sólo en vinculación con la comunidad y con su reproducción. En este sentido, Bray (2015) retoma una cita de Garcilaso de la Vega (1943 [1609]) para ilustrar, no una existencia per se de las *waka*, sino un agenciamiento ligado a las necesidades del grupo social. Así, en relación a la existencia de las *waka*, sostiene que su estatus no depende de una conformación preexistente como divinidad, sino que tal configuración está sujeta a las ventajas que ellas proporcionaban a la comunidad. De esto se desprende que esa condición no es inalterable y que, de alguna manera, está mediada por la práctica y el agenciamiento. Podría pensarse, entonces, que no hay necesariamente una asociación positiva entre poder y dominio, ni que el primero opera en virtud del segundo. Con esto no se intenta contradecir ni la asimetría ni la jerarquía como mecanismos instalados en la definición de las relaciones sociales en el mundo andino, sino que nos permite repensarlos en el marco de una “ética” de comunidad y reciprocidad.

Esto último nos introduce en un tercer elemento a discutir que tiene que ver con la forma de circulación de estos flujos de potencia. En contrapunto con las nociones modernas,

aparece la idea de circulación. Las *waka* no acumulan poder sino que lo retornan a quienes las potenciaron y en tanto esta condición ocurra, son sostenidas como tales. Este flujo replica un modelo de circulación que desafía, nuevamente, la linealidad del pensamiento occidental y abona a la idea de un ordenamiento cósmico donde todas las partes, humanas y no humanas, contribuyen a su existencia y funcionamiento. Probablemente esta búsqueda de retorno del poder hacia los humanos sea una de las causas por las cuales se distribuyeron, a lo largo de una amplia geografía, centros ceremoniales como El Shincal, con su particular disposición cosmográfica.

Finalmente, no pretendemos con este aporte crear una metateoría acerca de la naturaleza del poder en los Andes, cuyos matices y particularidades no escapan a la singularidad del espacio de relaciones en el que habita cada comunidad. Sí, en cambio, intentamos poner el acento en la importancia de construir un conocimiento que no sea la proyección de la episteme occidental, a la vez que destacar la existencia de un entramado cósmico no antropocéntrico como precondition para explicar el poder y sus manifestaciones en los Andes. Citando a Allen (2014) las rocas, las *waka* que aún habitan los sitios, tienen mucho para decir. Escucharemos solamente si entendemos el código de su mensaje en sus propios términos, no desde la imposición de principios lógicos explicativos que poco tienen que ver con las formas del pensamiento americano.

Agradecimientos

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Agencia de Promoción Científica, por haber proporcionado el financiamiento necesario para el trabajo de campo. A las autoridades provinciales y municipales que otorgan los permisos de trabajo y a la comunidad local, con quien se interactúa desde hace más de 15 años. A los evaluadores anónimos cuyo esfuerzo permitió mejorar la versión original del manuscrito. La responsabilidad de lo expresado, no obstante, es exclusiva de los autores.

Referencias citadas

- » Acuto, F. (2007). Fragmentación vs. integración comunal: repensando el Período Tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños: Arqueología y Antropología Surandinas*, 34, 71-95.
- » Albeck, M. E. (2019). Investigaciones arqueológicas e históricas en Casabindo. *Revista del Museo de La Plata*, 4(1), 144-182.
- » Allen, C. (1988). *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington DC: Smithsonian Institution Press.
- » Allen, C. (2015). The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En T. Bray (Ed.), *The Archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 23-46). Boulder: University Press of Colorado.
- » Allen, C. (2016). The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72(4), 416-441.
- » Aschero, C. (2007). Íconos, Huancas y complejidad en la Puna sur Argentina. En A. Nielsen, M. Rivolta, V. Seldes, M. Vázquez y P. Mercolli (Comps.), *Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino* (pp. 135-166). Córdoba: Brujas.
- » Bird-David, N. (1999). "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* (Special Issue Culture), 40(1), 67-91.
- » Bray, T. (2009). An Archaeological Perspective on the Andean Concept of Camaquen: Thinking Through Late Pre-Columbian Ofrendas and Huacas. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(1), 357-366.
- » Bray, T. (2012). Ritual Commensality between Human and Non-Human Persons: Investigating Native Ontologies in the Late Pre-Columbian Andean World. *Journal for Ancient Studies* (Special volume), 2, 197-212.
- » Bray, T. (2015). Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Power, and Things. En T. Bray (Ed.), *The archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 3-19). Boulder: University Press of Colorado.
- » Bustamante, P. (1996). La huaca del cerro Chena, arquitectura sagrada del pueblo Inca. *Revista CIMIN (Construcción, Industria y Minería)*, 61(1), 32-35.
- » Castro, V. (2009). *De ídolos a santos. Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Santiago de Chile: Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Barros Arana.
- » Cavalcanti-Schiel, R. (2014). Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas: entre Andes y Amazonía, por ejemplo. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 46(3), 453-465.
- » Cavalcanti-Schiel, R. (2015). Relativizando la historicidad. Memoria social, cosmología y tiempo en los Andes, *Quaderns-e*, 20(2), 85-105.
- » Cieza de León, P. (1995[1551]). *La Crónica del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- » Cobo, B. (1990 [1653]). *Inca religion and Customs*. Austin: University of Texas Press.
- » Corrado, G., Gimenez Benitez, S., Pino Matos, J. y Balbi, N. (2018). Comparison between Inca sites, located north and south of the Tropic Capricorn. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, 4(18), 123-129.

- » Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños*, 38(1), 55-74.
- » de Acosta, J. (1954 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- » Dean, C. (2015). Men who would be Rocks: The Inka Wank'a. En T. Bray (Ed.), *The archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 213-238). Boulder: University Press of Colorado.
- » Depaz Toledo, X. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Ediciones Vicio Perpetuo/Vicio Perfecto.
- » Descola, P. (2005) *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jibaros, Alta Amazonia*. Estados Unidos: Fondo de Cultura Económica.
- » Descola, P. (2012) *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- » Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (1995). Kusipata, Perú: Municipalidad de Cusco.
- » Duviols, P. (1978). Camaquen, upani: un concept animiste des anciens Péruviens. *Revista de Estudios Americanistas*, 1, 132- 144.
- » Duviols, P. (1979). Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe «huanca» et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme*, 19(2), 7-31.
- » Escobar, A. (2012) Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *Wale'keru: Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, <http://edu-library.com/es/walekeru> (Acceso: agosto de 2016).
- » Espinoza Soriano, W. (1990). *Los Incas*. La Victoria: Amaru Editores.
- » Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito-La Paz: Abya Yala- ISEAT.
- » Farrington, I. (1999). El Shincal: un Cusco del Kollasuyu. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (Tomo I, pp. 53-62). La Plata: Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- » Flores Quelopana, G. (2015). *Los Amautas filósofos: un ensayo de filosofía prehispánica*. Lima: IIPCIAL.
- » Foucault, M. (1981). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- » Fowler, C. (2004). *The Archaeology of Personhood. An anthropological approach*. Londres y Nueva York: Routledge.
- » García, F. y Roca, P. (2017). *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- » García Escudero, M. (2011). Estudio sobre el nacimiento y la composición anímica del hombre en la cosmovisión prehispánica centroandina. *Anales del Museo de América*, 19, 211-232.
- » Garcilazo de la Vega, El Inca (1943 [1609]). *Comentarios reales de los Incas*. Buenos Aires: Emecé.
- » Giovannetti, M. (2015) *Agricultura, regadío y molienda en una capital Inkaica. Los sitios El Shincal y Los Colorados, Noroeste Argentino*. Oxford: Archaeopress.
- » Giovannetti, M. (2016). *Fiestas y ritos Inka en El Shincal de Quimivil*. Buenos Aires: Punto de Encuentro.

- » Giovannetti, M. (2017). Morteros múltiples, oquedades rituales y fiestas incaicas: la molienda a gran escala de El Shincal de Quimivil. En C. Belmar, L. Contreara y O. Reyes (Eds.), *Actualizaciones en el estudio de piedras tacitas. Nuevas perspectivas. Serie Monográfica VI* (pp. 117-149). Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Arqueología.
- » Giovannetti, M. (2018). La espacialidad ritual 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. *Comechingonia. Revista de Arqueología*, 22(1), 295-338.
- » Giovannetti, M. y Lynch, J. (2019). Incorporando las wakas antiguas. El Tawantinsuyu en los valles de Hualfín y Quimivil a partir de los espacios sagrados preincaicos. En M. Alcántara Sáez, M. García Montero y F. Sánchez López (Coords.), *Memorias del 56º Congreso Internacional de Americanistas. Volumen Arqueología* (pp. 1107-1117). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- » Giovannetti, M. y Silva S. (en prensa). La *chakana* en el cielo. Estrellas, planetas y cuatripartición en la configuración espacial y ceremonial andina. *Revista Estudios Atacameños*.
- » Giovannetti, M., Spina, J., Páez, M. C., Cochero, G., Rossi, A. y Espósito, P. (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.
- » González A. R. (1998). *Cultura La Aguada. Arqueología y diseños*. Buenos Aires: Filmediciones.
- » González, L. y Tarragó, M. (2004). Dominación, resistencia y tecnología: La ocupación incaica en el Noroeste Argentino. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 36(2), 393-406.
- » González, L. y Tarragó, M. (2005). Vientos del sur. El valle de Yocavil (noroeste argentino) bajo la dominación incaica. *Estudios Atacameños*, 29, 67-95.
- » González Holguín, D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú Llamada Lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- » Haber, A. (2012). Tiempo de carnaval. Colonialidad de la arqueología y semiopraxis de la serpiente. *Complutum*, 23(2), 117-126.
- » Halbmayer, E. (2012). Debating animismo, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana*, 29(1), 9-23.
- » Holbraad, M. (2009). Ontology, Ethnography, Archaeology: an Afterword on the Ontology of Things. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 431-441.
- » La Riva González, P. (2005). Las representaciones del animu en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, 41(1), 63-88.
- » Makowski, K, Cordova, M., Habertler, P. y Lizarraga, M. (2005). La plaza y la fiesta, acerca de la función de los patios en la arquitectura pública de los períodos tardíos. *Boletín de Arqueología PUCP*, 9(1), 297-353.
- » Mannheim, B. y Salas Carreño, G. (2015). Wak'as: Entifications of the Andean Sacred. En T. Bray (Ed.), *The archaeology of Wak'as. Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 47-72). Boulder: University Press of Colorado.
- » Martínez, G. (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69, 85-115.
- » Martínez Cereceda, J. L. (1988). Kurakas, rituales e insignias: una proposición. *Histórica*, 12(1), 61-74.

- » Meddens, F. (2015). Hermanos, Montañas y Plataformas: Control Incaico del Paisaje Andino. En A. Yépez, V. Muscovich y C. Astahuamán (Eds.), *Concepto de lo Sagrado en el Mundo Andino Antiguo: Espacios y Elementos Pan-regionales* (pp. 258-286). Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- » Monteverde Sotil, R. (2012). Evidencias materiales de dos huacas del sistema de Ceques cuzqueño: Chincana Grande y Laqo. Parque Arqueológico de Sacsayhuamán-Cuzco. *Haucaypata, investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo*, 4(1), 47-70.
- » Moralejo, R. (2013). La Piedra Hincada de El Shincal de Quimivil. *Comechingonia. Revista de Arqueología*, 17(2), 295-301.
- » Morrone, A. (2010). Legitimidad, genealogía y memoria en los Andes meridionales: los Fernández Guarachi de Jesús de Machaca (Pacajes, siglos XVI-XVII). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 18(2), 211-237.
- » Nielsen, A. (2006). Pobres Jefes. Aspectos corporativos en las formaciones sociales preinkaicas en los Andes Circunpuneños. En C. Gnecco y C. Langebaek (Eds.), *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Sudamérica* (pp. 121-150). Colombia: Universidad de Los Andes.
- » Ochoa, P. (2017). Huacas y vírgenes: reordenamiento territorial en el sector central de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, 47(1), 91-109.
- » Ochoa, P. y C. Otero (2017). Contribuciones al estudio de la vialidad incaica en el sector central de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 22(2), 83-101.
- » Olarte Espinoza, T. (2014). La comunicación del hombre andino con sus huacas según el manuscrito de Huarochiri y la represión a esta tradición mediante el edicto contra la idolatría. *Runa Yachachiy*, 1-13.
- » Orgaz, M. y Ratto, N. (2016). Estrategias de ocupación Incaica al Sur del Tawantinsuyu (Tinogasta, Catamarca, Argentina): la apropiación de paisajes sagrados y la memoria social. *Nawpa Pacha*, 35(2), 217-235.
- » Pimentel, G. (2009). Las huacas del tráfico. Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del Desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14(2), 9-38.
- » Posthumus, D. (2018). *All My Relatives. Exploring Lakota Ontology, Belief, and Ritual. New Visions in Native American and Indigenous Studies Series*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- » Raffino, R. (2004). *El Shincal de Quimivil*. San Fernando del Valle de Catamarca: Sarquis.
- » Rossing I. (2003). *Religión, Ritual y Vida Cotidiana en los Andes. Los Diez Géneros de Amarete*. Madrid: Iberoamericana-Vervuet.
- » Rostworowski De Diez Canseco, M. (1999). *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- » Rózas Álvarez, J. (2007). *El modo de pensar andino: una interpretación de los rituales de Calca*. (Tesis de Maestría inédita), Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- » Sánchez Garrafa, R. (2008). Ayar Lloqsimasikunamanta: una reinterpretación del mito fundacional de los incas. *Revista de Antropología*, 6, 73-94.
- » Santos-Granero, F. (2009). Introduction: Amerindian Constructional Views of the World. En F. Santos-Granero (Ed), *The occult life of things. Native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 1-29). Tucson: The University of Arizona Press.

- » Scott, A. (2009). Sacred Politics: An Examination of Inca Huacas and their use for Political and Social Organization. *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, 17(1), 23-36.
- » Sillar, B. (2009). The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes, *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367-77.
- » Stehberg R. (2016). Plataforma ceremonial *ushnu* inca de Chena, valle del Maipo, Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 557-588.
- » Stensrud, A. (2010). Los peregrinos urbanos en Qoyllurit'i y el juego mimético de miniaturas. *Anthropologica*, XXVIII(28), 39-65.
- » Vilca, M. (2009). Más allá del "paisaje". El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, 36, 245-259.
- » Villar, D. (2013). Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica. En P. Sendon y D. Villar (Eds.), *Al pie de los Andes. Estudios de etnología, arqueología e historia* (pp. 11-31). Cochabamba: Itinerarios.
- » Viveiros de Castro, E. (2011). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz Editores.
- » Weber, M. (1993). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Williams, V., Orsini, C., Benozzi, E. y Castellanos, M. C. (2014). Primeros resultados de las investigaciones en Brealito y Luracatao (Departamento Molinos, Salta). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXIX(2), 539-549.