

# La *chakana* en la configuración espacial de El Shincal de Quimivil (Catamarca)

## The *chakana* in the spatial configuration at El Shincal de Quimivil (Catamarca)

Marco Giovannetti<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0001-5305-0341>

Sofía Silva<sup>2</sup> <https://orcid.org/0000-0001-9369-722X>

<sup>1</sup> CONICET - División Arqueología, FCNyM, Universidad Nacional de La Plata, ARGENTINA. Email: [mgiovannetti@conicet.gov.ar](mailto:mgiovannetti@conicet.gov.ar)

<sup>2</sup> Laboratorio de investigación en Antropología Social, FCNyM, Universidad Nacional de La Plata, ARGENTINA. Email: [sofiasilva@fcnym.unlp.edu.ar](mailto:sofiasilva@fcnym.unlp.edu.ar)

### Resumen

El trabajo presenta un recorrido cartográfico por las estructuras del sitio incaico El Shincal, sus hallazgos y relaciones. Da cuenta también de algunas consideraciones generales sobre el emplazamiento y construcción del sitio, para finalmente adentrarse en los significados y alcances de la noción de *chakana* recopilada a través de fuentes bibliográficas y del enfoque etnográfico. Este último se centró en la realización de entrevistas semiestructuradas a población local y a referentes de grupos andinos en Argentina y Perú. Como metodología arqueológica se realizaron prospecciones en el terreno, análisis de imágenes satelitales y mapeos exhaustivos con información detallada. Las reflexiones finales se proponen cruzar fuentes de datos para interpretar la configuración espacial del sitio en función del símbolo *chakana*, haciéndolo desde enfoques multisituados y multitemporales. El trabajo procura aportar a la propuesta de la arqueología etnográfica, que invita a la producción de conocimiento en el cruce de campos disciplinares.

*Palabras clave:* Tawantinsuyu, planificación espacial, arqueología etnográfica.

### Abstract

The paper presents a cartographic travel through the incaic structures of El Shincal, its findings and relationships. It also takes into account some general considerations about site location and construction, to finally enter in the meaning and scope of notion of *chakana* compiled through bibliographic sources and ethnographic approach. The latter consisted mainly in the realization semi structured interviews to local inhabitants and to some cusqueños indigenist referents living in Argentina. As archaeological methodologies were carried out field prospections, analysis of satellite images and exhaustive mapping whit *in situ* detailed information. Final reflections propose to cross data sources for interpreting spatial considerations about site in function of *chakana* symbol, doing it through multisituated and multitemporal approach. The papers try to be a contribution to the proposal of the ethnographic archaeology that invites to the knowledge production between different disciplinary camps.

*Keywords:* Tawantinsuyu, Spatial planification, Ethnographic archaeology.

Recibido: 16 marzo 2019. Aceptado: 3 noviembre 2020

## Introducción

Ciertos símbolos icónicos aparecen como referentes fundamentales de esquemas cosmológicos, algunos de ellos tan famosos como la cruz cristiana, la estrella de David judía o el *taijitu* oriental. Los fenómenos espirituales –institucionalizados o no– suelen poseer un conjunto de símbolos diacríticos que permiten comprender y expresar la experiencia religiosa (Eliade, 2001), aunque muy pocos de ellos podrían entenderse dentro de lo que Descola (2012) describe como un principio o palabra que tiende a hipostasiar el propio orden cósmico, al condensar fundamentos, preceptos o alegorías.

Este trabajo se centrará alrededor de uno de los símbolos andinos más importantes en términos de cosmología, al menos en los tiempos modernos: la *chakana*, cruz andina o cuadrado escalonado. Las lógicas implícitas detrás de este símbolo serán el faro guía, y el objetivo fundamental estará puesto en la interpretación de sus sentidos en relación a la disposición espacial de uno de los sitios incaicos más significativos del Noroeste Argentino (NOA), El Shincal de Quimivil en la provincia de Catamarca. Una singular disposición espacial, sumada a otro tipo de evidencias arquitectónicas, nos conducen a hipótesis que requieren prestar atención a los significados y alcances de la noción de *chakana*.

El abordaje que usaremos no será específicamente arqueológico para buscar los posibles sentidos de la espacialidad de un sitio que supo ser un centro ceremonial de primer orden en tiempos del *Tawantinsuyu* (Giovannetti, 2016). Una aproximación a la lógica de la *chakana*, en su dimensión espacial, no es posible solo a través de trabajos arqueológicos; tal esfuerzo requiere un enfoque transdisciplinario. Incluso fueron muy importantes las conversaciones con habitantes de la villa moderna San José donde se emplaza el sitio arqueológico, muy cercano al pueblo de Londres en Catamarca, para establecer una posible relación con la *chakana*.

La interpretación arqueológica que se propone aquí surge de una co-construcción que fusiona metodología etnográfica y arqueológica. Llevamos adelante los estudios arqueológicos en El Shincal al mismo tiempo que, a través de la etnografía, buscamos interpre-

tar elementos de la cosmovisión andina. Si bien esta forma interpretativa de proceder no es convencional en arqueología, existe una propuesta denominada arqueología etnográfica, cuyo grupo más comprometido en dar impulso y compilar los diferentes trabajos alrededor del mundo es el nucleado dentro del proyecto Kalauleia en Grecia (Hamilakis y Anagnostoulos, 2009; Hamilakis, 2011).

Este enfoque intenta superar los formatos epistemológicos clásicos de una arqueología autocentrada en un aislamiento disciplinario y un recorte temporal arbitrario y acrítico. Entre varias de sus proposiciones apela básicamente a una posición de reflexividad crítica, un enfoque holístico y un carácter multitemporal y multisituado. Lo reflexivo y crítico interpela la posición y el modo, es decir, el lugar desde dónde y cómo se produce conocimientos. Luego intenta trascender los límites precisos de un sitio arqueológico, ya sea desde su posición geográfica como de su lugar culturalmente significativo en el marco social, y no solo como objeto de conocimiento de los arqueólogos y arqueólogas. Los sitios arqueológicos son también el objeto de producciones de sentidos de muchos otros actores sociales, entre los que destacan las comunidades locales, agentes gubernamentales y empresas turísticas. La multitemporalidad apela, análogamente, a romper los límites del recorte binario entre pasado y presente, impuesto por la arqueología, para delinear la historia de vida de un sitio. Pues “las ruinas”, con mayor o menor conservación, con restauración o sin ella, continúan su existencia en el presente.

Un último punto que es necesario destacar se vincula directamente con la resignificación crítica que se realiza al antiguo enfoque de la etnoarqueología. La búsqueda de analogías directas en el comportamiento de comunidades etnográficas para aplicarlas al registro arqueológico directa y acríticamente ha sido cuestionada en numerosas oportunidades. Sin embargo, trabajar desde una perspectiva de la arqueología etnográfica posibilita justamente superar ese posicionamiento aunque se reconozca como inspiración de aquella praxis anterior. El enfoque multitemporal y multisituado no se preocupa por el hallazgo de prácticas que expliquen el registro material, sino que apela al estudio de interpretaciones del pasado a partir de posiciones ontológicas distintas de quien investiga (Hamilakis y Anagnostopoulos, 2009).

## Decisiones metodológicas

Desde el inicio, el sustento conceptual que nos brinda el enfoque de una arqueología etnográfica nos condujo a eludir todo procedimiento rígido de encasillamiento bajo un solo posicionamiento teórico –sobre todo pensando en la articulación y acomodación de conceptos– o un único método de trabajo. La propuesta de realizar un análisis cualitativo que avanzara comparativamente nos permitió optar por la utilización de la estrategia de la Triangulación como punto de partida (Denzin, 1978) y que justamente pudiera dar sustento a la propuesta comparativa.

Existen varios modos de triangular. Para este trabajo se utilizará como estrategia interpretativa especialmente la triangulación de fuentes de datos y de métodos. Tal combinación permite el entrecruzamiento de conocimientos provenientes de la arqueología, del enfoque etnográfico y de un análisis de bibliografía específica que aporta datos sobre la *chakana*. La triangulación de las fuentes de datos radica en el esfuerzo por ver si aquello que observamos y de lo que informamos contiene el mismo significado cuando se ubica en otras circunstancias (Stake, 1998).

El proyecto arqueológico de El Shincal, donde uno de los autores investiga desde el año 2003, fue la base de los datos específicos de esta propuesta. En tales investigaciones se ha buscado reconocer la espacialidad inca desde la perspectiva de los paisajes sagrados. Como metodología se realizaron prospecciones en el terreno, análisis de imágenes satelitales y mapeos exhaustivos. A través del mapeo y levantamiento topográfico realizado con instrumental de estación total se ubicaron todas las estructuras arquitectónicas del sitio, buscando tanto sus características intrínsecas como su relación con otras y con elementos destacados del paisaje circundante. Cualquier rasgo importante como alineamientos de muros o bloques rocosos intencionalmente demarcados fue visitado in situ para obtener información detallada. El análisis de fotografías satelitales de uso público, como aquellas obtenidas de Google Earth, sirvió para ubicar relaciones con cerros y rasgos naturales de gran tamaño.

Por otra parte, trabajamos con el enfoque etnográfico. Adoptar un enfoque de este tipo consiste en elaborar un texto equilibrado acerca de lo que piensan y, en consecuencia, hacen actores sociales, de modo que la descripción realizada no sea “el mundo de los nativos”, sino una conclusión interpretativa que elabora la persona que investiga, con toda su trayectoria, poniendo en juego reflexividad y bagaje teórico (Jacobson, 1991; Guber, 2011). Una de las modalidades utilizadas para procurar este enfoque fueron las entrevistas semiestructuradas a cinco pobladores/as locales que habitan actualmente la Villa San José: Rosa, Licha, Manuel, Paulino y Ramón. La selección de quienes fueron entrevistados y entrevistadas se hizo a través de la técnica “bola de nieve” (Taylor y Bodgan, 2010). A este conjunto de entrevistas se suman otras tres, realizadas a quienes se consideran “maestros”, *yachachiq* o “sacerdotes andinos”. Ellos son Mario y Evaristo; dos residentes de Perú en Argentina que cuentan con una larga permanencia en el territorio bonaerense, y Froilán, un tercer entrevistado en Cusco (Perú); todos hablantes bilingües de quechua y español.

Otra de las técnicas utilizadas que complementó el trabajo con lo discursivo fue el dibujo de los/as interlocutores/as en el suelo o en papel. Asimismo, la observación participante de una ceremonia de la *chakana* organizada por la Academia Mayor de la Lengua Quechua del gran La Plata (AMLQ), durante tres años consecutivos (2015, 2016 y 2017). En cada observación experimentamos distintos roles y grados de involucramiento. No se trató de una simple observación pasiva y distante, sino de construir una relación social y de participar en las distintas actividades convocadas por la AMLQ. Se incluye también, en ambas técnicas etnográficas, el registro de la observación con cámara fotográfica, cuaderno de notas y grabador.

El trabajo presenta un primer recorrido cartográfico por las estructuras del sitio arqueológico, sus hallazgos y relaciones. Luego se da cuenta de algunas consideraciones generales sobre el emplazamiento y construcción del sitio por los incas para finalmente adentrarse en los sentidos de la *chakana* recopilados a través de las entrevistas a pobladores/as locales y a referentes andinos. Las reflexiones finales se proponen

cruzar las distintas fuentes de datos para interpretar la configuración espacial del sitio, y el modo de habitarlo en el presente.

## Arqueología de El Shincal: cuatripartición y niveles inclusivos del espacio

Los estudios realizados por diferentes equipos desde el año 1995<sup>1</sup> han permitido conocer la intención político-religiosa incaica por levantar un complejo que representara sólidamente la anexión de estas tierras al *Tawantinsuyu*. Nuestros trabajos han permitido demostrar que este asentamiento funcionó como espacio con una fuerte impronta relativa a fenómenos de la espiritualidad, habitado por seres considerados *waka*, a los cuales se veneraba acudiendo desde regiones lejanas. Este centro atraía peregrinos/as que arribaban principalmente a participar de los ritos y de las fiestas. Evidencia de una producción masiva de alimentos y bebidas, sumado a grandes cantidades de aríbalos para servir chicha han permitido interpretar que hacia El Shincal miles de personas llegaban regularmente a participar de los festejos estatales. Recordemos que, a juzgar por la información heredada de cronistas, el calendario festivo ritual contaba con muchas fechas de reuniones masivas, al menos en el Cusco (Zuidema, 2010). En El Shincal comenzamos a entender que ciertos marcadores construidos con rocas servían para conocer, a través del registro del movimiento del sol en el horizonte, los días importantes para el ceremonialismo y el festejo.

Reconocemos en la arquitectura del sitio una fuerte impronta de la división cuatripartita, una noción que parte desde el concepto mismo de *Tawantinsuyu*. El cuarteto definirá la división de todo el espacio inca bajo su órbita a partir de las cuatro partes principales (*Chinchaysuyu*, *Antisuyu*, *Qollasuyu* y *Qontisuyu*). Según los autores clásicos estas subdivisiones marcaban el compás de la organización social y política (Metraux, 1961; Espinosa Soriano, 1997). Muchos estudios etnohistóricos dirigidos al entendimiento de la espacialidad incaica redundan

en el reconocimiento de simetrías, oposiciones y desdoblamientos marcados por la cuatripartición (Rostworowski, 1999; Zuidema, 2010; Sánchez Garrafa, 2014). En consonancia, un buen número de los sitios arqueológicos incas más importantes reconocen la impronta de esta lógica constructiva del espacio (Hyslop, 1990). Huánuco Pampa, Pumpu, Hatum Xauxa, entre otros, son interpelados por sus atributos vinculados a la cuadratura y la disposición cardinal ya sea de sus plazas, edificios *ushnu* u otros atributos. Por ello mismo, en los comienzos de las investigaciones sobre El Shincal, se atribuyeron las ordenadas disposiciones cuadrangulares de su plaza y *ushnu* a una típica característica constructiva inca (Farrington 1999, Raffino, 2004). Esto, por supuesto, es correcto, pero creemos que no puede agotarse su explicación en el mero atributo arquitectónico de un supuesto ordenamiento imperial ni en la búsqueda de replicar patrones cusqueños como forma de manifestar poder.

El carácter de sacralidad que irradiaba de este lugar se demuestra tanto por la cantidad de espacios de culto como por los restos de prácticas ceremoniales y festivas. Las más importantes que se pueden mencionar serían los recintos templo, las rocas veneradas, los alineamientos hacia salidas y puesta del sol en fechas especiales, los espacios de producción de comidas y los restos de consumo de chicha en grandes cantidades (Giovannetti, 2016; 2018). A continuación, se expone una cartografía del sitio desplegada a partir de capas a escalas diferentes que se incluyen unas en otras, y pueden interpretarse como manifestaciones que comunican un sentido de paisaje sagrado. De menor a mayor en una escala espacial comenzaremos por el *ushnu*, para finalizar en los cerros circundantes que se vinculan al conjunto de la cartografía.

### Ushnu

La unidad de menor escala sería el *ushnu* ubicado como eje del sitio. Esta estructura, con sus 16 m por cada lado, es una de las más grandes de la región sur del *Tawantinsuyu* (Figura 1). Se construyó con rocas canteadas en un espacio cercano al centro de la plaza. Posee un único acceso en su lateral occidental con una escalera de nueve peldaños que sortean la diferencia vertical entre el nivel de la plaza y la superficie interna de la plataforma. Sus paredes no

1 Para una reseña crítica de los antecedentes, ver Cochero y Giovannetti, 2018.

respetan una alineación cardinal sino que se desvían unos 7 grados respecto del este. Esta desviación es coincidente con la dirección de salida del sol por el horizonte real en las fechas cercanas a los equinoccios (Corrado et al., 2018). Es decir, su disposición fue perfectamente calculada con respecto a un evento calendárico solar de importante valor simbólico en la cosmovisión inca. El rasgo más notable y significativo se ubica en la *tiyana* (banqueta hecha con la técnica de pircado) donde el mismo 21 de marzo y septiembre el sol sale y se pone respectivamente a la izquierda y derecha de quien se sienta en ella. Las excavaciones en el interior del *ushnu* demostraron un sistemático y recurrente conjunto de prácticas rituales manifestadas a través de ofrendas de comidas y objetos de lujo enterrados y quemados (Raffino, 2004). También se identificaron montículos de piedras pequeñas para realizar actos de libación con chicha (Giovannetti, 2016).

Un detalle que debe considerarse es que no todas las plataformas *ushnu* fueron construidas con la misma morfología a lo largo del *Tawantinsuyu*. Existen algunos que son cuadrados, pero la mayoría se han construido como rectangulares e incluso unos pocos de morfologías trapezoidales (Monteverde Sotil, 2011). El de El Shincal es precisamente cuadrado y simétrico en cuanto a la disposición del acceso y del asiento *tiyana*. Destacamos esto último en tanto servirá para hilvanar la hipótesis en la cual los incas planificaron el encastre de un cuadrado dentro de otro mayor, en este caso el *ushnu* articulado a la plaza.

### Plaza

La plaza inca está definida por un muro perimetral de pirca o adobe más que por construcciones a su alrededor (ver Figura 1). Por ello mismo, es más sencillo evaluar la búsqueda intencional de esta forma como

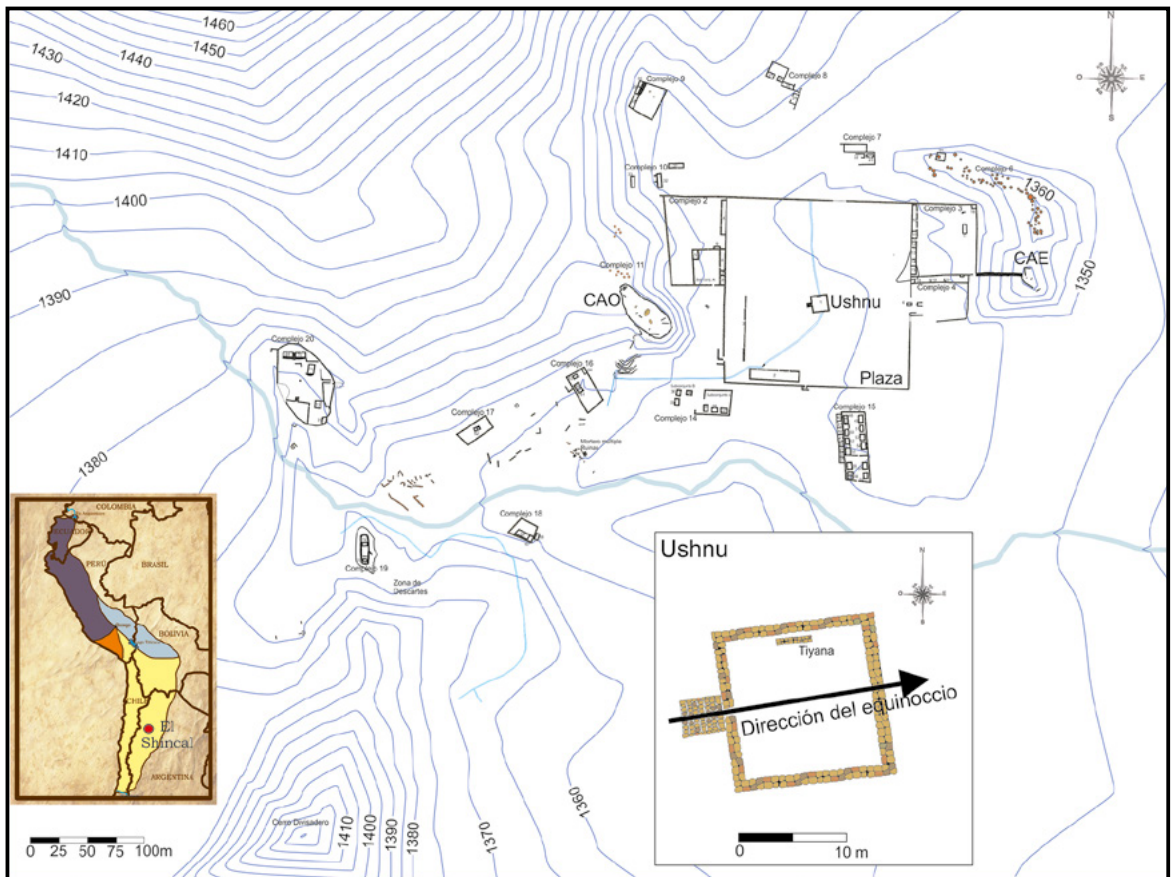


Figura 1. Mapa del sitio El Shincal. Abajo a la derecha detalle del *ushnu* de la plaza central.

el proyecto pensado por “cartógrafos”, sin que un posible crecimiento urbano espontáneo haya eventualmente impuesto condiciones no planificadas.

En El Shincal la plaza contiene elementos que la destacan incluso dentro del repertorio de las plazas incas. En su interior se levantan tres construcciones: el *ushnu* antes descrito, una clásica *kallanka* de importantes dimensiones y un extenso muro solitario que corre en sentido norte-sur. Las últimas dos construcciones presentan cuatro vanos equidistantes. Además, un pequeño canal revestido con rocas ingresa por el extremo sudoeste, pasando delante de las puertas de la *kallanka* para finalmente desviarse en dirección del *ushnu*.

A pesar de las construcciones mencionadas, el espacio interno de la plaza es mayormente abierto, libre de obstáculos a la vista y al movimiento. Si pensáramos que fue preparado para un público participante de fiestas y ceremonias, entonces se esperaba una cantidad mayúscula de personas, dado que el espacio total libre para ocupar supera los 30 000 m<sup>2</sup>. Pero el ingreso parece haber requerido de protocolos simbólicos y rituales. Dos entradas, ubicadas al sudoeste (una sobre el lateral sur y la otra al oeste), presentan intrincadas formas condicionantes del movimiento que resulta pautado a partir de muros que quiebran en zigzag. La del oeste se subdivide a su vez en dos pasarelas, marcadas por un muro chato de menos de un metro de altura. El muro de cuatro vanos orientado norte-sur debía atravesarse como parte de todos estos gestos simbólicos para ingresar. Pero, por lo visto, requería procedimientos que buscaban desdoblarse y romper el simple movimiento rectilíneo. Por otra parte, si reparamos en que el muro perimetral no superaba en general los 50 cm de alto, la observación desde fuera de la plaza era posible.

Esta plaza, a su vez, es rodeada por construcciones dispuestas de a pares a un lado y otro sobre los laterales. Son cuatro: dos sobre el lateral oriental y otros dos sobre el occidental. Corresponden a aquellas del tipo elongado donde al menos una podría interpretarse dentro de la categoría *kallanka*, dado que no presenta subdivisiones internas.

Como se aprecia en la Figura 1, la plaza es perfectamente cuadrangular, disponiéndose en sentido

cardinal, con medidas muy similares para cada uno de sus lados (175 m). Si bien –como indicábamos antes– los *ushnu* persiguen morfologías de cuatro lados, con las plazas no es posible afirmar lo mismo. Las incaicas resultan heterogéneas y hasta podríamos decir que existen muy pocos ejemplares de formas cuadradas. Un caso puede ser Ollantaitambo que presenta esta característica, y en nuestra región de Catamarca al menos una de las dos de Batungasta (Orgaz y Ratto, 2016). Pero incluso aquellas como Huánuco Pampa, que mantienen una disposición de cuatro lados paralelos, son en realidad rectangulares. La mayoría fue construida con morfologías irregulares en las que los lados solían no ser paralelos/perpendiculares entre sí, e incluso podían no presentar todos sus laterales cerrados por muros como en Hatun Xauxa. Sobre El Shincal nos convencimos de que sus planificadores buscaron manifestar un cuadrado preciso y destacable a la vista.

### Los cuatro cerros con disposición cardinal

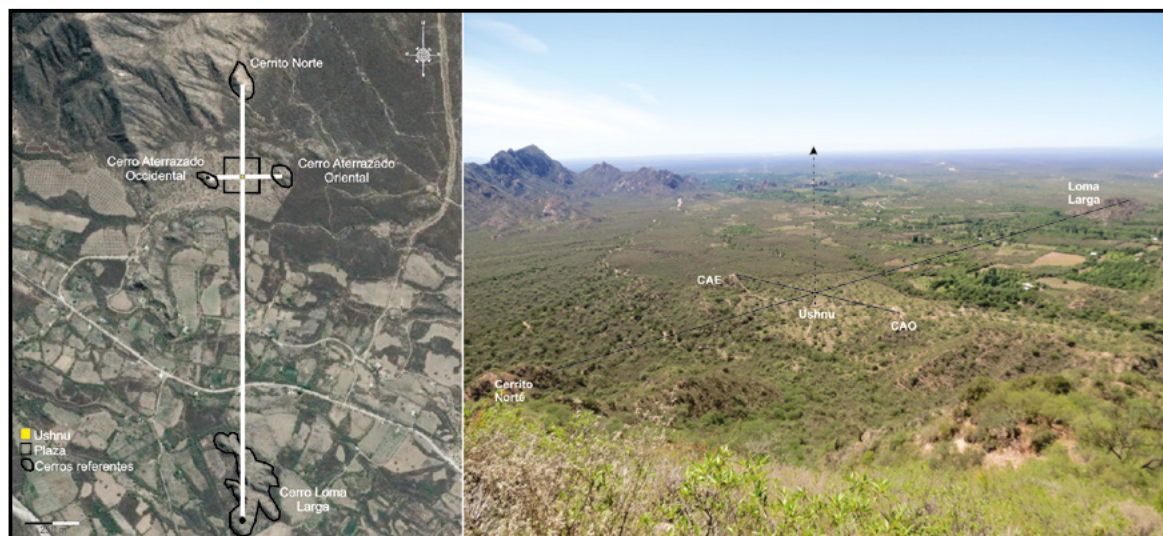
El último de los planos de análisis concluye con cuatro cerros que rodean el sitio y que son parte estructural de su fisonomía (Figura 2). En la geofoma donde se emplaza el asentamiento, un cono aluvial bordeado por dos cauces, el río Hondo y el Quimivil –este último de agua permanente todo el año–, existen numerosos cerros de baja altura desparrramados a manera de islas en una pampa con suave declive hacia el sudeste. De todos ellos, cuatro fueron transformados significativamente en sus cimas y laderas. Este cuarteto casualmente se dispone ordenado según las direcciones cardinales. Para que esto sea posible, quien observa debe colocarse en un eje o posición central a partir de la cual distinguir estas particulares orientaciones. Tal orientación cardinal desaparecería al moverse de ese punto central, dado que es una referencia totalmente relativa a un punto determinado. Los planificadores incas notaron este eje central puesto que es exactamente donde se encuentra el *ushnu* dentro de la plaza. De extenderse desde esta plataforma una línea imaginaria hacia cada uno de los puntos cardinales, indefectiblemente se toparía con las elevaciones rocosas. Estos cerros sufrieron transformaciones destinadas a constituir espacios de culto (Farrington, 1999; Giovannetti, 2016). Describiremos en cada caso las características que permiten inferir estas ideas.

Cerro Aterrazado Oriental (CAE): se accede a la cima a través de una escalera recta de más de cien peldaños. Sus laterales fueron amurallados, aunque de a tramos intermitentes. En la cima, aplanada artificialmente, se encuentra un espacio delimitado por rocas en forma de semicírculo de no más de 40 cm de diámetro, con un bloque de forma ovalada en el centro que se erige como un punto de inserción junto a tres rasgos de los otros cerros circundantes. Los cuatro puntos se unen espacialmente con el *ushnu* a través de la proyección de líneas rectas imaginarias.

Cerrito Norte (CN): esta elevación presenta en su cima relictos de un espacio vinculado al ceremonialismo. Estos se sintetizan en construcciones de pirca en forma circular, cuyo diámetro no permite inferir que se haya tratado de almacenes *golqa* similares a los que se encuentran en otros sectores del sitio. También es probable que haya tenido una escalera de acceso que hoy se encuentra destruida. La misma habría conectado con un tramo del *Qhapaq Ñan* que pasa justo por el extremo norte (Moralejo 2011). Recolecciones de restos materiales mostraron que en este sector se usaron vasijas finamente decoradas. Hemos identificado al menos un puco de tipo Famabalasto negro sobre rojo con la decoración de dos aves similares a la figura del cóndor, dos platos incásicos, un fragmento de aríbalo y otros posibles cuencos de tipo inca provincial. Todos estos objetos

seguramente formaron parte de prácticas de comensalismo ritual, a la manera de lo que plantea Bray (2012) para los modos incaicos de relacionarse con seres y espacios sagrados. Sobre el lado sur del cerro, el que mira directamente a la plaza de El Shincal, se ubican dos rocas graníticas con horadaciones artificiales, a manera de huecos poco profundos en un plano horizontal. Una de las rocas que contiene hoyos fue, además, tallada para presentar una morfología cuadrangular. Este ejemplar formatizado resulta muy importante porque es parte del conjunto de marcas alineadas con el *ushnu*; podría ser significativo que represente un cuadrado aunque, comparado al *ushnu* y la plaza, a una escala más pequeña.

Cerro Aterrazado Occidental (CAO): este cerro se percibe como la imagen especular del CAE, formando a un lado y otro de la plaza la imagen más difundida de El Shincal. Podría decirse que además es el que presenta mayor cantidad de rasgos antrópicos que manifiestan la importancia del ceremonialismo y el ritual. En principio, en la base se construyeron un conjunto de andenes de cultivo atravesados por un canal de agua que provenía de una vertiente a 2 km de distancia. Los andenes, siete en total, son perfectamente utilizables, pero en comparación con sitios agrícolas con igual arquitectura, se destaca que fueron hechos a una escala reducida. En definitiva, la cantidad de cultivos –lo que sea que se haya



**Figura 2.** Esquema a partir de imagen satelital y fotográfica que expone la disposición de los cuatro cerros, orientados cardinalmente con respecto al *ushnu* y la plaza.

hecho crecer allí— no debe haber cubierto grandes demandas. Por encima de los andenes nace una escalera zigzagueante que llega a la cima, construida con rocas. Esta escalera no mira a la plaza como su contraparte recta del CAO, sino que fue ubicada en el lado occidental del cerro. El perímetro de la cima fue completamente rodeado por un muro de rocas canteadas que rompe su recorrido lineal con sistemáticos cortes en zigzag. En la explanada que se expone en la cima, es posible reconocer al menos cinco bloques rocosos y dos alineamientos de hileras de piedras que habrían formado parte de un complejo calendárico. Todo el escenario que compone la cima pareciera vincularse a partir de un gran bloque central natural desde el cual se ubican las otras rocas en distintas direcciones. Una fue rodeada por el muro externo a manera de un altar, otra extraída y desplazada del bloque central y, por último, otra que fue perforada en su superficie para realizar tres oquedades. Apenas presentan pulimento en su interior como para pensar en un uso continuo para molienda. Si hubo molienda, fue en una escala menor.

Los alineamientos de piedras construidos en el sector sudeste de la explanada obedecen a una búsqueda de conexión con la salida del sol en fechas importantes del calendario ritual incaico. Una de las líneas se relacionaría con la salida del sol en fecha del solsticio de junio, especial para los incas, en la cual se festejaba el Inti Raymi. La otra línea se conectaría con unas fechas también muy especiales, pero en el Cusco. Se trata de dos días en los cuales el sol atraviesa el cenit, 13 de febrero y 28 de octubre (Corrado et al., 2017).

Cerro Loma Larga (CLL): se corresponde con el extremo sur del cuadrante. Este cerro ha sido uno de los más importantes en los estudios de los centros ceremoniales Aguada. Fue investigado por González (1998), quien demostró allí que la mayoría de los recintos y muros de la cima se construyeron antes del año 1000 DC. En un sector diferente del reducido conjunto anterior fue edificada una habitación rectangular orientada según los puntos cardinales. En su interior encierra un gran bloque rocoso semienterrado, una característica de muchos sitios incas importantes del Perú (Pisaq, Saqsaywaman, Machu Picchu, entre otros). Por fuera, a escasos 10 m enterraron rodados pequeños no originarios

del cerro para constituir un libadero (pozo relleno de rocas para arrojar ofrendas líquidas), similares a otros encontrados en el *ushnu* y en el patio del Complejo 20 o residencia de gobernantes de El Shincal. La habitación rectangular resulta fundamental para ubicar con precisión las líneas que conectan con el *ushnu* ya que se correlaciona con la dirección del sur. El tipo de construcción de este recinto es similar al de todas las construcciones de El Shincal, con piedra canteada. Se diferencia, en cambio, de las construcciones Aguada que fueron realizadas con rodados sin trabajo de canteo.

Otros rasgos relativos al culto se hallan en diferentes sectores del cerro, como el caso de agujeros tallados sobre la roca madre similares a los del CAO o el Cerrito Norte. Al parecer conforman un aspecto importante del ritual inca dado que en sitios ceremoniales de Perú —como por ejemplo Q'enqo o Laqo dentro del Parque Arqueológico Saqsaywaman (Monteverde Sotil, 2012)— suelen identificarse como fuentes o *llirphu* y se relacionan con el uso de líquidos que llenarían las cavidades.

Este cerro es el único que contiene construcciones previas a la instalación incaica, incluso varios siglos anteriores. Interpretamos que fueron no solo respetadas, sino que se incorporaron como una manera de vincularse a la memoria ancestral, una toma de posesión como forma de negociación y relación estrecha con los espíritus del lugar (Giovannetti y Lynch, 2018). En tiempos recientes es objeto de respeto y temor por los habitantes locales, ya que en su base existe una cueva identificada como salamanca. En la cima, por otra parte, fue colocada en la década del setenta, un día 3 de mayo, una cruz de madera como celebración de la Santa Cruz.

## Polisemia y profundidad temporal del símbolo *chakana*

Etimológicamente *chakana* en la variedad cusqueña de la lengua quechua significa puente, escalera, así como extremidad inferior del cuerpo humano (Diccionario AMLQ, 1995). Pero es sin duda un término polisémico que requiere ser ubicado en un contexto de habla para comprender su sentido. Un buen número de estudios sociales que tratan sobre cosmología andina (Milla Villena, 1984; Llamazares



y Martínez Sarazola, 2006, entre otros) coinciden en postular que bajo la figura del cuadrado escalonado se sintetizan poderosos conceptos filosóficos de ordenamiento de la realidad. Una lógica del universo que Wachtel (2001) sintetizó en la idea de la cuadratura de los dioses. Estudios producidos más allá de la academia científica encaminan sus escritos en el mismo rumbo (Lajo, 2005; Ríos Mencías, 2012).

Además, desde la corriente pachasófica<sup>2</sup> se ha otorgado un lugar central al concepto de la *chakana*, ya que resulta fundamental para entender la estructura y articulación del universo desde un punto de vista andino. El atributo fundamental reside en la posibilidad de pensar cualquier tipo de conexión a través de este símbolo que resume la relacionalidad del todo; de allí su sentido de puente, escalera o intersección. Brinda un espacio para entender y experimentar cualquier punto o evento como transición en sí misma. Estos sentidos se anclan sobre la idea de que una filosofía andina concibe un conjunto de principios básicos sobre los cuales se erige la realidad y que pueden resumirse como relacionalidad, complementariedad, ciclicidad, correspondencia y reciprocidad (Estermann, 2006, 2013).

Es necesario explicar que cada aspecto o elemento de la existencia se vincula con los demás (relacionalidad), siempre que exista otro al que oponerse y con el cual complementarse. A su vez, mantiene un equilibrio de fuerzas en permanente movimiento y transacción (reciprocidad) y se mueve en una eterna espiral de retornos (ciclicidad). La correspondencia entre macro y microcosmos, por su parte, se da en un universo de capas (por ejemplo los niveles verticales del espacio, *Hanan pacha*, *Kay pacha* y *Uhu pacha*) superpuestas y relacionadas entre sí. La noción de *chakana* –repetimos, anclada en estos principios– como articulador, cruce, punto de conexión u ordenador no solamente es símbolo sino que cobra entidad como aquello que simboliza (Morón Tone, 2009). Es decir, la *chakana* no solo es la conexión entre otras dos o más entidades, sino que se convierte en un cuerpo que en sí mismo posee vida. Al

2 Corriente que reúne un conjunto de filósofos que buscan entender –a partir de un enfoque inter y transcultural– los principios lógicos fundamentales de la cosmovisión andina (ver entre otros Estermann, 2006, 2013; Viveiro Espinosa, 2006; Morón Tone, 2009).

contrario de una filosofía occidental, que prioriza las entidades antes que las relaciones entre las mismas, en el mundo andino no tiene sentido una entidad si no es en función de las relaciones que establece en todo y cada momento.

La representación simbólica de la *chakana* comúnmente se expone como una cruz escalonada con un estricto orden donde cada uno de sus ejes, simetrías, ángulos y direcciones poseen sentidos precisos. Estermann (2006) considera que es el símbolo andino más conspicuo para entender la relacionalidad y la complementariedad. Las dualidades y cuatriparticiones se reproducen a través de ejes verticales y horizontales, logrando anclar sentidos binarios como arriba/abajo, derecha/izquierda masculino/femenino, entre otros, a partir de la forma básica de una cruz. La “topografía simbólica” que reproduce esquemáticamente Estermann –a partir de sus propios datos actuales y del antiguo dibujo de Santa Cruz Pachakuti Yamqui– despliega elementos importantes de la cosmovisión andina. Pero aparte de los cuatro espacios concretos, es fundamental reconocer las zonas de transición demarcadas por las líneas divisorias. La *chakana* no es una noción abstracta, sino que se materializa en una multiplicidad de entidades, las constelaciones del cielo que se ajustan morfológicamente a cuadraturas o escalones, entre las principales.

No se conoce con precisión la antigüedad de la representación de la *chakana*, pero es posible rastrearla en las expresiones grabadas del monolito Tello en Chavín, estimándose su edad en unos 3000 años. Se repite en las paredes de antiguos muros de *Tiwanaku* en el Horizonte Medio (aprox. 600 DC-1100 DC) y vuelve a reaparecer con fuerza en rocas talladas de templos y santuarios del Horizonte Inca, como en la isla de la Luna en el lago Titicaca o en Ollantaytambo, Chakán y Písaq. Fuera de los Andes centrales es posible ubicar este diseño en grandes geoglifos de Tarapacá, al norte de Chile.

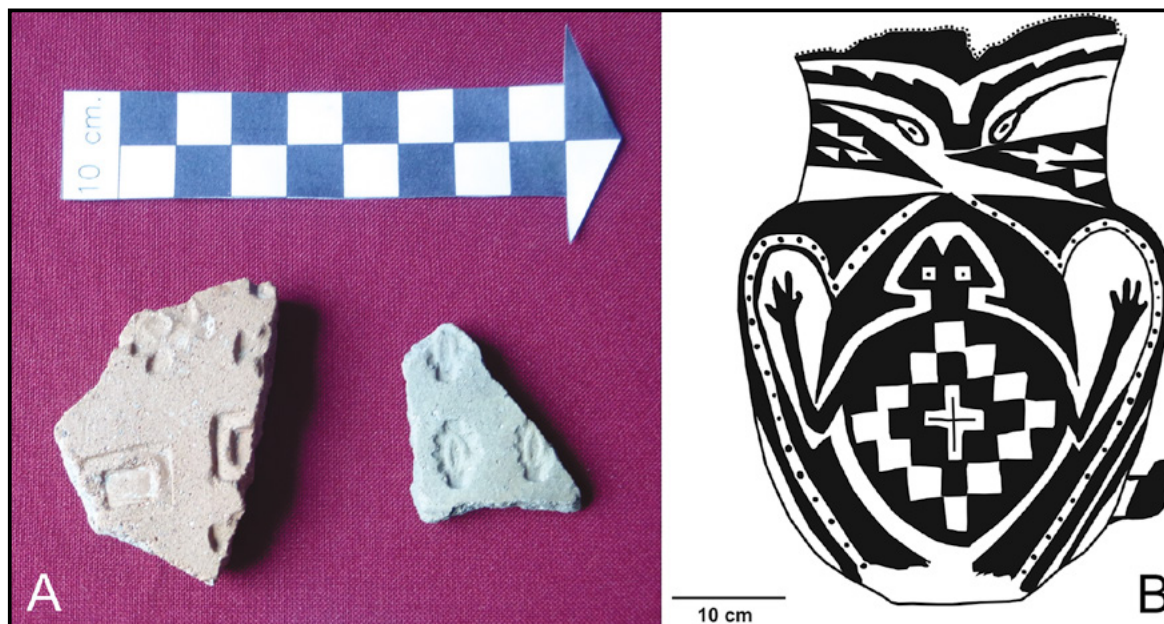
La cerámica permite apoyar la amplia extensión geográfica del uso del símbolo *chakana*. Hay registros de vasijas de sitios arqueológicos con claras representaciones. En la Figura 3a se muestra un ejemplar proveniente del sitio inca Huaca Daris, en el valle de Cañete, donde en el mismo fragmento se expone la

noción de un doble cuadrado, uno dentro de otro, y la *chakana* de ocho vértices. Para el NOA diseños de este tipo se remontan hasta el Período Temprano (aprox. 500 AC-500 DC) a partir de los grabados reconocidos en la cerámica Ciénaga. El estilo que más destaca el símbolo *chakana* es el Santamariano, del Período Tardío (aprox. 1100-1500 DC). Dentro de varias figuras representativas de aves –generalmente el suri– y anuros, es posible captar la variedad y progresión de su simbología, desde la más simple de cuatro unidades hasta la más compleja de doce, donde las menores se introducen dentro de las mayores dando un fuerte sentido de geometría fractal (Figura 3b).

Respecto de las figuras del cielo, Gary Urton (1983), a partir de estudios etnoastronómicos con campesinos cusqueños en la década del setenta, reconoce que varias *chakana* eran identificadas, aunque solo en referencia a la noción de puente o escalera. Urton maneja la hipótesis de que luego de la colonización española la noción de *chakana* pudo ser sustituida por la de cruz y quizás allí reside la popularización de la Cruz del Sur. La importancia de la constelación Cruz del Sur en la cosmovisión andina habría sobrevivido hasta tiempos presentes en regiones del norte

del Perú, donde sigue siendo la referencia principal, como Santa Cruz, para la dirección cardinal (Pino Matos, 2005). Pero Zuidema (2010) sospecha que la constelación de la Cruz del Sur se destacó en el sistema calendárico inca, aunque no puede precisarlo con exactitud. Por ello es aún difícil eludir la fragmentación de la evidencia que llega hasta nuestros días para conocer el derrotero del símbolo a lo largo del tiempo.

Existe en la actualidad una ceremonia dedicada especialmente a la *chakana* del cielo que hemos podido presenciar en la ciudad de La Plata (Buenos Aires), y que es llevada adelante por el grupo *Illarichiy* de AMLQ. Fernández Drogget (2011) en Santiago de Chile ha registrado un fenómeno similar conocido como fiesta de la *Jacha Qhana* o Fiesta de la Cruz Andina en el cerro Chena. En ambos casos la convocatoria se realiza entre el 2 y 3 de mayo, fecha que se corresponde con la celebración católica de la “Intervención de la Santa Cruz” o Cruz de Mayo. Evidentemente esto último expone un recorrido de transformaciones históricas de prácticas rituales en las que la figura de la *chakana* se funde con la cruz cristiana. Si bien son coincidentes en fecha y celebración de la misma constelación, ambas parecen



**Figura 3.** a) Fragmentos de cerámica del sitio Huaca Daris con grabados de *chakana* (Fotografía cortesía de Everth Serrudo); b) Urna Santamariana con motivo de *chakana* proveniente de Tafí del Valle.

diferenciarse en la espacialidad y en las actividades rituales que involucran. En Chile se lleva adelante sobre un espacio arqueológico que fue un sitio de culto incaico. Allí, más que nada se despliega un escenario donde lo central son las danzas *tinku* y las ofrendas a la tierra y al fuego. En la ciudad de La Plata se lleva adelante en un espacio público urbano, el Parque Saavedra, específicamente donde se emplaza el monumento al aborigen como lugar de memoria indígena (Silva y García, 2020). En la ceremonia de La Chakana, la búsqueda remite a complementariedades a través de gestos rituales más que de la danza o la quema de ofrendas. La atención está puesta en movimientos y acciones que persiguen y producen dualidades, simetrías y oposiciones. Durante la ceremonia se construye una gran *chakana* de palos y cañas, se la adorna profusamente para colocarla en una posición especial: bien sujeta al suelo y enfrentada a la constelación que poco a poco se eleva en la noche (Figura 4). Hemos visto que se venera la Cruz del Sur, aunque también otra similar conocida como Falsa Cruz, con disposición cuadrangular. No existe contradicción en honrar ambas constelaciones. Uno de los puntos más interesantes de la ceremonia es la espera de una posición especial de la cruz en el cielo. Al igual que en la fiesta de Chile, se recibe el momento en que la cruz se observa en posición perfectamente vertical a partir de su eje más largo. Desde la perspectiva de Mario, referente del grupo de AMLQ, con la

celebración se busca que “esa fuerza-efigie que hemos colocado como cruz esté rodeada de espíritus” (Berisso, mayo de 2016).

### El símbolo en el discurso de los *yachachiq*

Más allá de la multiplicidad de géneros y lecturas en relación al símbolo, las entrevistas realizadas nos han aportado datos relevantes. Podríamos plantear dos núcleos de sentido en torno a sus significados. Por una parte, la fuerte relación de la *Chakana* como constelación estelar, que repone, a su vez, una serie de discusiones propias. Por otra, el símbolo, que busca explicar la realidad en un movimiento permanente entre un plano abstracto y otro concreto.

Cuando se pregunta directamente sobre el significado de la palabra aparece la idea de puente, de algo que conecta una entidad con otra. Puede ser un puente material o un dispositivo de otro tipo. Por ejemplo, a nivel de la comunicación interpersonal, la palabra es *chakana* en tanto permite un vínculo entre dos o más personas. También partes del cuerpo, como las extremidades, pueden ser *chakana*. Y es fundamental el nivel aún más abstracto que abre el juego a la relación con lo divino, con la deidad, en tanto es puente que permite la conexión entre lo material o corporal y lo espiritual-sagrado. En una de las entrevistas, Evaristo, participante de la AMLQ, explica:

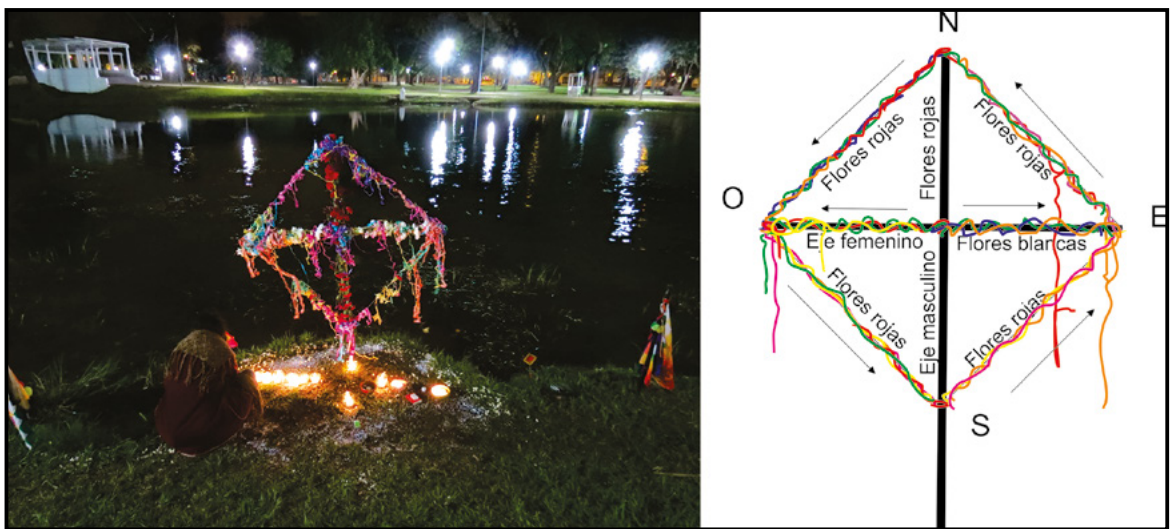


Figura 4. Ceremonia de la *Chakana* en el Parque Saavedra de La Plata y esquema que expone los sentidos de la ornamentación.

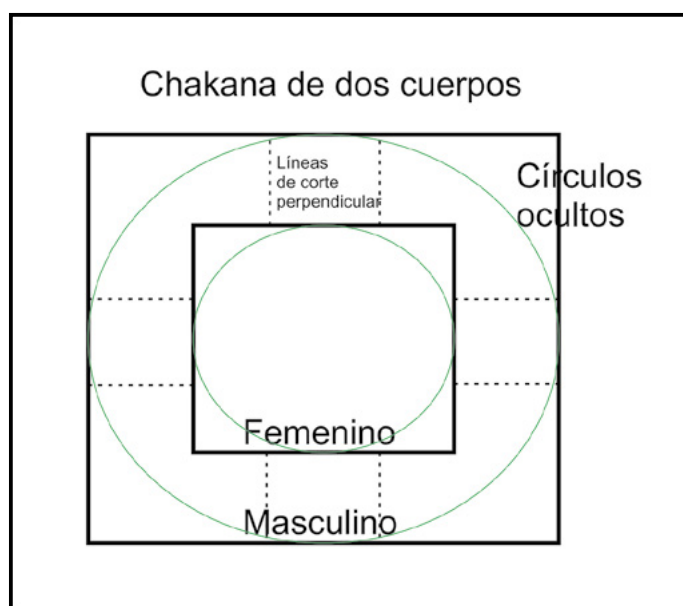
*Todo puente es chaka en el runaq simin pero cuando se dice chakana es para hacer puente, algo que te va a generar puente [...]. Viene a ser como un objeto que va a ser puente. Pero no solo vamos a verlo en el sentido de materia nada más. Es el puente que uno tiene que considerarlo desde la parte material hasta lo divino [...]. Ahora cuando queremos ver algo un poquito más abstracto —porque queremos seguir abstrayendo— chakana va a ser ese concepto que vamos a tener dentro de nosotros para poder relacionarnos; algo que está adentro de nosotros en lo más profundo, o está adentro de nosotros y al mismo tiempo en lo más lejano posible (Ciudad Autónoma de Buenos Aires, septiembre de 2016).*

Al solicitar un esquema a Mario a partir de la pregunta “¿cómo es la *chakana*?”, fue dibujada una primera figura a partir de dos cuadrados comprendidos uno dentro de otro (Figura 5). Como símbolo generizado, el menor e interno es de carácter femenino y el mayor, que contiene a su opuesto complementario, masculino. Ambos unidos a partir de líneas perpendiculares que forman la conocida figura de dos cuerpos con doce puntas. Una figura que, a través de

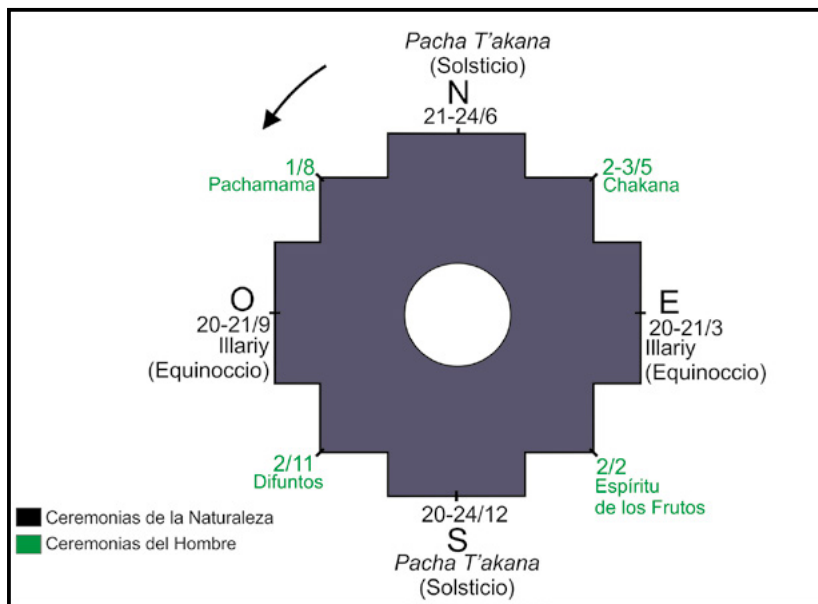
rasgos de reflexión, simetría, oposición y cuatripartición, condensa los principios antes descriptos en una especie de cosmograma.

Analizando en detalle un segundo esquema (Figura 6), más sofisticado y profuso en información, se observa que los extremos marcan fechas equinocciales y solsticiales, mientras que las diagonales señalan fechas cercanas a la mitad de tiempo de cada intervalo. A su vez, cada extremo representa una de las direcciones cardinales comenzando por el norte, el día 21 de junio, y en un movimiento antihorario, se suceden los restantes días festivos entre los que se incluyen los cambios de estación. Este esquema —sin ser solicitado de nuestra parte a Mario— reprodujo un ciclo ritual minucioso y relativamente regular, pues la distribución de las fechas ceremoniales queda casi conformada por intervalos relativamente regulares (entre 41 y 50 días).

*Chakana quiere decir puente. Chakana es puente. Es el puente, para nosotros, de la observación del hombre en el universo. ¿Qué significa ese puente? Ese puente significa que nosotros somos capaces de atravesar a la otra dimensión. Nos sirve de puente, pero, para eso, tenemos que servir a la Constelación Sur. Nosotros*



**Figura 5.** *Chakana* constituida a partir de dos cuadrados inclusivos. Esquema que recrea la figura dibujada por nuestro interlocutor durante la entrevista.



**Figura 6.** Representación de la *chakana* que referencia orientación cardinal y fechas rituales importantes según una doble clasificación en Ceremonias de la Naturaleza y Ceremonias del Hombre.

*como principio generatriz de la cultura andina nos basamos, todo, en lo que es la Constelación Sur” (Berisso, Argentina, mayo de 2016).*

Los relatos acerca del significado de la *chakana* coinciden en la relación de esta con el cielo y el movimiento solar, vinculándola con un plano relativo a la organización del tiempo y el espacio. Veremos en el discurso de Froilán, otro de nuestros interlocutores, la referencia a un mapa estelar. Este es a la vez clave de lectura de los acontecimientos sociales de las comunidades de Cusco (Perú), al vaticinar días bondadosos o la posibilidad de viajes de trabajo. La constelación vuelve a mostrar además su sentido más sagrado, que es una *illa*; una manifestación privilegiada de la naturaleza.

*En la astronomía en nuestro hemisferio vemos que la cruz astral es pues la constelación que nos orienta, nos guía. Para nuestro hemisferio sur es fundamental conocer esa deidad [...]. Por mis abuelos, o desde las diferentes comunidades, siempre se identifica primero a esta constelación. Incluso para poder planificar el día siguiente, lo utilizan como reloj estelar porque antes de entrarse a dormir ven dónde*

*está, o en qué declinación está [...]. Siempre es necesario madrugar al menos cuando tiene que hacer viajes largos, salir a las dos o tres de la mañana guiándose con la Cruz del Sur. Cruz del Sur y llamaq-ñawi, alfa y beta de la constelación Centauro.*

*La Cruz del Sur, la cruz astral, en nuestro mundo andino es muy fundamental porque es uno de los organizadores, el que norma, y dicta, si debemos realizar o no las actividades. Y no solo la cruz sino que vamos ligando también las otras constelaciones. Para nosotros es la primera illa, la primera deidad celestial con quienes tenemos contacto. En base a estos mitos y leyendas se ha ido pues ampliando lo que es la *chakana*, ha ido configurándola con estos escalones (Cusco, Perú, mayo de 2018).*

## Habitar en El Shincal e interpretarlo

Al retomar el otro conjunto de discursos recopilados, pertenecientes a los pobladores de El Shincal o Villa San José, es posible pensar a muchas familias con una filiación ancestral de varias generaciones habitando la misma región, pero de todas formas la

ruptura con el *Tawantinsuyu* como modo de vida, y aun como legado, se produjo posiblemente un siglo después de la conquista de Pizarro, con la colonización efectiva del NOA. Existe evidencia de una reocupación esporádica de El Shincal durante el siglo XVII (Giovannetti y Lema, 2005), pero luego de esto se perdió toda referencia local del sitio como enclave incaico.

En la memoria de los/as interlocutores/as, “las ruinas” eran sencillamente un tupido monte de shinkis, chañares y algarrobos. Un espacio que solían recorrer a campo traviesa como parte del paisaje y de las labores cotidianas. También, como parte de esa misma memoria del lugar, algunos/as lo recuerdan como depositario de “ollas” enterradas y otras “antiguas”. Estas, aunque eran igualmente desenterradas por huaqueros o coleccionistas nativos, se inscribían en un esquema de sentidos tabú, en el que tomar objetos de los ancestros conllevaba graves peligros.

A pesar de conocer la existencia de “ruinas”, son los estudios arqueológicos que en la década del cincuenta van a reponer con fuerza la referencia de El Shincal a la cartografía incaica (Cocho y Giovannetti, 2018). Desde ahí, poco a poco, los habitantes locales irán construyendo un relato vinculado con el antiguo *Tawantinsuyu*. Inclusive algunos entran dentro del circuito laboral al ser empleados en la reconstrucción del sitio. En este recorrido sus ideas del lugar son fundadas con aportes de diversas fuentes; algunas arqueológicas, otras provenientes de discursos indigenistas mediatizados que se han ido popularizando y, de elementos de la memoria local que fue transmitida de generación en generación. Cabe destacar que de los/as seis interlocutores/as, tres se adscribieron a la nación diaguita cuando se les consultó por su identificación cultural.

Según Rosa, guía turística del sitio, la relación con El Shincal –construida a través de habitar el espacio, caminándolo y trabajándolo– la simbología de la *chakana* es interpretada y dibujada del siguiente modo (Figura 7):

*Teniendo en mi mente esta imagen y sentada un anochecer de los tantos que pasé en El Shincal llevo mi vista hacia el cielo e inmediatamente la conexión con la constelación de la Cruz*

*del Sur [...] y empiezo a relacionar viendo que una de sus puntas es más larga y me digo: es la distancia que hay hasta Loma Larga [...]. El símbolo de la chakana siempre identifica un centro ya sea un círculo o un cuadrado o un espiral [...] un centro de energía y que para los incas podría estar representando el Cusco. Me dije: esto es el usnhu. El punto al este es la montaña que llamo la del Sol y el punto hacia el oeste la montaña de la Luna y al norte, claramente la Intyhuatana. Veo que trazando líneas para unir estos cuatro puntos confluyen en el ushnu. Luego imagino la Aukaipata, plaza representando las cuatro esquinas que tiene la chakana. Y pensé... hay un vínculo perfecto entre la constelación, la imagen que representa la chakana y El Shincal.*

*El Shincal es mi casa, es el lugar que me vio crecer en todo aspecto y por eso siento un sentido de pertenencia muy profundo. Es el Lugar que me ayudó a comprender mi propia identidad, a entender que la sangre que llevo en mis venas es sumamente originaria [...]. La mejor cerámica elaborada en estos lugares vienen de la mano de mis ancestros. El Shincal me dio tantos momentos inolvidables. Es mi vida. Me enseña cada día y me protege de todo [...]. No me cansaré jamás de caminarlo y experimentarlo una y mil veces.*

Respecto de la consulta sobre cómo llegó a reconocer la figura, nos dice:

*De mis abuelos que ellos siempre adoraban esa constelación y mi abuela que siempre invocaba las cuatro direcciones. Pero cuando yo empecé a conocer y a relacionarme más profundamente, empecé a leer y encontré este símbolo (Cattamarca, Argentina, diciembre de 2018).*

Paulino es un artesano nacido y criado entre “los cerros” del puesto Zapata, que durante los años noventa trabajó en la reconstrucción del sitio y actualmente habita en la Villa San José. Él también se identifica con sus antecesores diaguitas, sobre todo a partir de la creencia de que “los cerros” eran el sitio elegido por los grupos locales antes de su anexión al *Tawantinsuyu*. Al mismo tiempo valora sus orígenes español



**Figura 7.** Esquema de Rosa explicando la simbología de El Shincal en relación con la *chakana*.

y chileno. Mientras dibuja con una rama en la tierra (Figura 8) las partes de El Shincal: dos “miradores”, cada uno con “101 escalones que imitan al Machu Picchu”, la loma al sur, la cabecera de “la cruz” al norte y el *ushnu* en el centro, dice:

*Según el mapa que ha hecho Farrington es una cruz, el sitio [...]. Cuando viene ha descubierto que mirado de arriba era una cruz. Y la cara de un indio, algo así parecía. No habíamos alambrado la loma que era la cabecera de la cruz [...]. Usted sabe cómo han andado los indios buscando este lugar... Al río Quimivil no lo iguala ningún agua. Hay más para el norte aguas, igual que esta, pero en pequeños. En abundancia un río como este, es el único de agua dulce. Han encontrado agua para vivir, la cruz del cerro y con el Perú, algo para hacer (Catamarca, Argentina, febrero de 2017).*

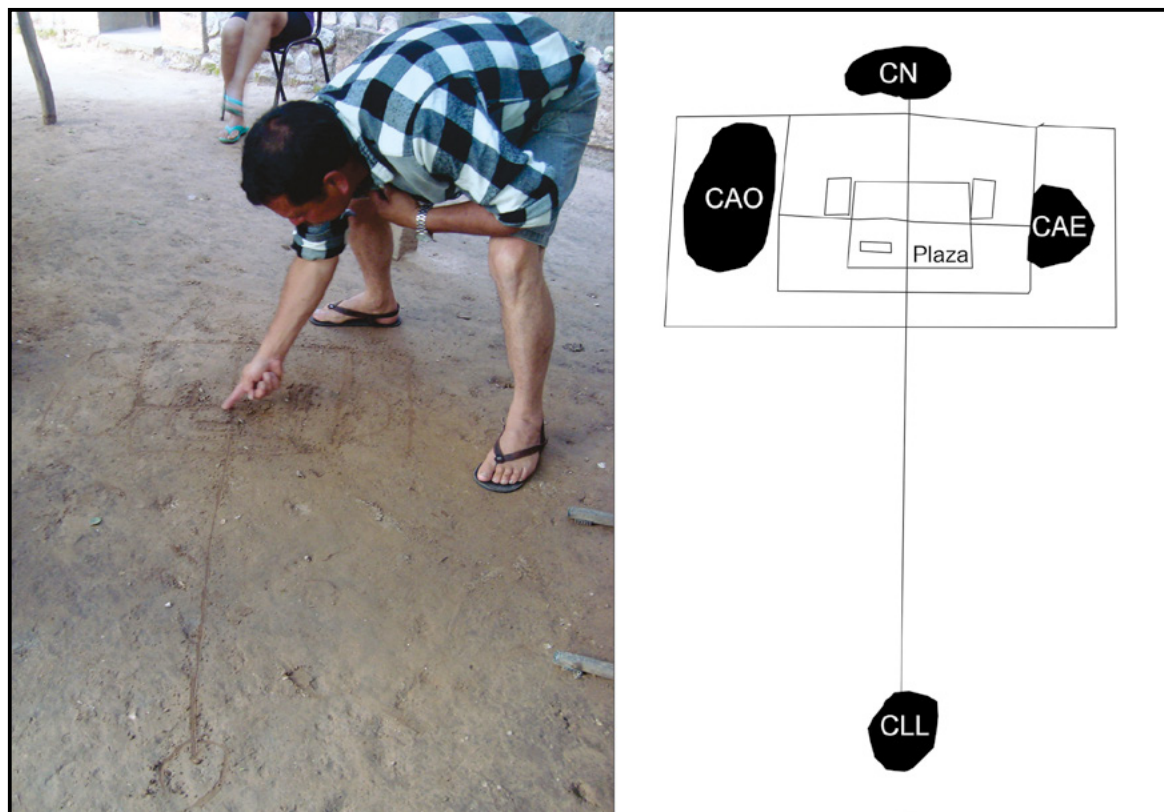
Estos relatos se acompañan de otros tantos que forman parte de un contexto cultural aún más amplio, en el que las creencias mágico-religiosas tienen un lugar preponderante. Por ejemplo, a raíz de las búsquedas de agua por turnos de riego, los pobladores ocasionalmente suelen oír música, llamados o silbidos que provienen de una de las salamancas<sup>3</sup>

más referenciadas. El sonido de flautas, bombos y bandoneón aparece en las descripciones de los/as entrevistados/as, así como la idea de que en las salamanca se aprenden oficios: artes muy valoradas y el poder de curar o enfermar a otros, pero por cierto, a cuenta de un pacto con el diablo.

Está extendida la creencia de que el diablo aparece en su aspecto bestial, y lo hace repentinamente con una cabeza “llena de hastas o como un chivo, barbudo y hastudo” cualquiera sea el lugar, nos cuenta Licha, artesana del telar y guía turística del sitio (Catamarca, Argentina, febrero de 2017). La transformación de mujeres en pájaros o de hombres en quirquinchos de gran tamaño también despunta en los discursos de los/as interlocutores/as; señal, esta última, de que se manifiestan seres divinos. La *pachamama* y su dualidad masculina, el *yastay*, suelen presentarse para advertir, por ejemplo, sobre la caza desmesurada o una explotación predatoria de la naturaleza. De no respetarse el aviso, una situación extrema puede desenlazarse, como la captura de la persona en las entrañas de los cerros o de la tierra. Asimismo, a la persona que sobrepasa límites éticos puede llegarle la muerte.

3 Existen dos cuevas que son identificadas como salamancas. Una es aquella al pie del cerro Loma Larga y la

otra en las cercanías del pueblo de Londres, en el camino hacia el sitio arqueológico.



**Figura 8.** Esquema de Paulino en la tierra mientras se llevaba a cabo la entrevista. Esquema redibujado y referenciado: CN: Cerrito Norte; CAE: Cerro Aterrazado Este; CAO: Cerro Aterrazado Oeste; CLL: Cerro Loma Larga.

En la actualidad, la *pachamama* es conmemorada los días 1 de agosto y en algunos casos, es celebrada cualquier día del año. Así lo pone en práctica Licha, quien suele enterrar hilos o lanas de su producción para que la *pachamama* “*me haga rendir, que me lo venda, que me ayude*”. Algunas personas acompañan la *challa* o servicio a la madre tierra, con el sahumado y limpieza del hogar.

## El Shincal, reflexiones sobre una cartografía

El paisaje para los pueblos prehispánicos del *Tawantinsuyu* no podía percibirse como telón de fondo natural independiente de la vida humana. Tampoco como simple fuente de recursos útiles. En una racionalidad relacional y animista, todo lo existente es parte de un flujo de fuerzas poderosas que se influyen recíprocamente. Por ello los elementos del paisaje eran articulados plenamente a la vida huma-

na, muchas veces a través de la arquitectura de un asentamiento. Rocas, manantiales o cuevas podían residir en los sitios o ser el objetivo de alineaciones de edificios o muros. Nuestra propuesta busca demostrar cómo el espacio del sitio El Shincal fue parte de una planificada arquitectura que construyó una cartografía de edificios, cerros, canales y vertientes fuertemente sustentada en sentidos de sacralidad. La cantidad y calidad de los espacios destinados al culto, la fiesta y el ceremonialismo conducen en ese sentido interpretativo (Giovannetti, 2016). Pero la hipótesis pretende ir más allá. Creemos ver en la ordenada disposición de edificios que se articulan entre sí y con los rasgos naturales, una morfología que expone rasgos de simetría, oposiciones, complementariedades y planos en escalas mayores y menores que se incluyen unos en otros. Reconocemos aquí lo que hoy en día es representado en la filosofía andina con la forma de la *chakana* como síntesis y expresión de varios de los principios perceptivos, lo que podría



entenderse como un cosmograma. En Mesoamérica llaman cosmograma a la figura del Quincunce (Mejía y Velázquez, 2015); creemos que de forma similar funciona la *chakana* en los Andes.

La fundamental disposición cuatripartita que despliega la *chakana* se resume en el sitio en la relación establecida entre las principales construcciones público-ceremoniales y los cerros circundantes. Al momento de buscar un lugar idóneo para el levantamiento del centro ceremonial incaico, quienes fueran los planificadores de esta tarea percibieron que cuatro cerros se disponían en orientación cardinal en un radio menor a 2 km de distancia (ver Figura 2). Se suma a esto, como dato significativo, que el cerro del sur, conocido como Loma Larga, exhibe evidencias de prácticas ceremoniales del Período Medio, temporalmente anterior en unos 500 años a la llegada de los incas (González, 1998). Aún así, los cuatro cerros presentan evidencias arqueológicas de culto y ceremonialismo inca. Cada una de estas marcas constituye el extremo de líneas imaginarias que trazan una cruz. El punto medio donde ambas líneas se intersectan está perfectamente señalado en el terreno por la ubicación de la plataforma ceremonial *ushnu* emplazada dentro de la plaza *hawkaypata*. Es destacable por sus dimensiones, comparada con las de otros sitios incas, poseyendo, de igual forma que el *ushnu*, una morfología perfectamente cuadrada. En definitiva, lo que pareciera percibirse es la construcción de un esquema arquitectónico articulado con los cerros, que intenta integrar formas cuadrangulares o rectangulares, unas dentro de otras.

Ushnu-plaza-cerros conformarían tres niveles inclusivos que destacan la geometría de los cuatro lados. Los primeros dos niveles fueron artificialmente calculados y diseñados en la búsqueda de precisión cuadrangular, mientras que el nivel más amplio, aquel limitado por los cuatro cerros, se corre de la forma cuadrangular si se lo observa a través de imágenes de altura, satelitales o aéreas. Pero es importante remarcar que la percepción en el lugar, a nivel del suelo o desde la cima de los cerros, poco tiene que ver con aquello observado desde imágenes de altura. Los cerros que conforman el eje norte-sur (CN y CLL) y los del eje este-oeste (CAE y CAO) no son equidistantes entre sí. De hecho el cerro Loma Larga se dispone a una distancia considerable de los restantes,

como se observa en la Figura 2. Sin embargo, al tomar en cuenta las dimensiones relativas de tamaño de cada geoforma, posibilita que, parados en el *ushnu*, la percepción de distancia se deforme al punto tal que los cerros más lejanos parecen más cercanos de lo que realmente están, ya que el cerro Loma Larga es notablemente mayor que los demás. Situados a cada extremo de los puntos cardinales, los cuatro cerros conforman una imagen que si bien no responde a un cuadrado perfecto, al menos conforma una figura rectangular a los ojos de quien observa.

La hipótesis de que una disposición planificada de El Shincal intenta reproducir la noción de *chakana* tiene varios puntos que la apoyan desde la evidencia material, más aún considerando que no todos los sitios incas marcan un interés estructural tan preciso por la orientación cardinal o por la disposición cuadrangular. En el sitio primero se destaca la búsqueda incaica de representar estructuras arquitectónicas como cuadrados perfectos. Para el *Tawantinsuyu*, en general, si bien existen algunos *ushnu* cuadrados, no lo es tanto para el caso de las plazas incas. Como ejemplos cuadrangulares podemos citar Huánuco Pampa (rectangular), Batungasta, Tambería del Inka y algunos otros, pero es más común hallar formas irregulares. En El Shincal se verifica la idea de la inclusión de un cuadrado dentro de otro mayor, una composición que notamos coincidente con uno de los principios constitutivos de la *chakana* según nos fuera señalado por nuestros/as interlocutores/as. Si bien el *ushnu* no está orientado cardinalmente —fenómeno ya destacado en otras publicaciones (ver Corrado et al., 2018; Giovannetti, 2016)—, la plaza sí lo está. Además, cada uno de los cerros articulados a este esquema consolida la búsqueda de las cuatro orientaciones cardinales como principio organizador del espacio. Marcas específicas en la forma de bloques rocosos tallados, huecos en la roca madre del cerro, construcciones a manera de habitaciones aisladas o semicírculos son señales que identifican los puntos de partida de las líneas invisibles que conectan los cuatro cerros y cuya intersección involucra la posición exacta del *ushnu*. Es preciso recordar que la figura representativa de la *chakana* destaca la orientación cardinal de sus extremos, así como un espacio central neurálgico que se relaciona con un círculo o, en otros casos, con la intersección de dos líneas rectas.

El *ushnu* estaría cumpliendo este rol de centro y los cuatro cerros los extremos cardinales. Al mismo tiempo se vincula a fenómenos astronómicos solares marcando con precisión la salida del sol durante los equinoccios (Corrado et al., 2018). Como punto neurálgico posiblemente conecta planos verticales y horizontales y fuerzas que involucraban a deidades poderosas como el sol y la Pachamama (recuérdese los pozos para verter líquidos como ofrenda).

Nuestros propios cálculos en relación a la disposición arquitectónica del sitio junto a la comprensión de la figura de la *chakana* por medio de la información vertida por los/as interlocutores/as, sumado a la búsqueda bibliográfica sobre el tema, nos llevan a confluír en una idea compartida con habitantes de la villa moderna de El Shincal.

Por cierto, existe un nuevo proceso de etnogénesis (en el sentido de Bartolomé, 2003) según el cual el etnónimo “Diaguita” se escucha con fuerza en las identificaciones culturales de los pobladores. Pero es difícil pensar una continuidad cultural sin la violencia disruptiva de los procesos colonizadores. Por ello creemos más apropiado pensar la pluralidad de estas modernidades como parte de un reconocimiento de los pueblos indígenas, y de sus demandas, relativamente recientes (Tamagno, 1997; Tamagno y Maidana, 2011; Restrepo, 2012). La figura de la *chakana*, como se señaló anteriormente, pugna por ganar espacios simbólicos, incluso contra poderosos símbolos católicos. Estos discursos de lo indígena llegan hoy hasta los pobladores de El Shincal que capturan sentidos para legitimar su reclamo identificadorio y en menor medida territorial. Pero puede existir otro ángulo que complejiza aún más el punto. Quizás en trazos de memoria —a través de prácticas, relatos orales y gestos rituales—, sea posible discernir elementos de una lógica de lo indígena extendida regionalmente y a lo largo del tiempo. La *pachamama*, los temores a la salamanca y sus curanderos, el reconocimiento a las direcciones cardinales, así como la aparición de seres y ánimas de los cerros, todavía reflejan una fuerte resistencia cultural y política en la vida cotidiana local.

## Conclusiones

Una de las propuestas centrales de este trabajo radica en presentar el sitio arqueológico El Shincal a partir de una planificada disposición espacial definida desde la regularidad de sus construcciones centrales y de los cerros circundantes. Esta no sería una propuesta original, ya que es conocido que los incas levantaban sus sitios a partir de detallados conocimientos arquitectónicos en vinculación con alineamientos a picos nevados o fenómenos astronómicos (Hyslop, 1990). La planificación estaba a cargo de especialistas muchas veces formados en el Cusco (Espinosa Soriano, 1989). Aceptando esto para El Shincal, queremos, además, interpretar nuestros datos a la luz de los enfoques que destacan aspectos de la cosmovisión y una consecuente construcción de paisajes sagrados. Al asumir que la planificación de El Shincal fue pensada siguiendo una cartografía particular que articula elementos como edificios, cerros, una plaza, en una escala geográfica amplia, destacamos al mismo tiempo el rol de seres no humanos con poder que estarían habitando el lugar. Estos seres son acoplados en un entramado social a través de diálogos, favores y convivencias, constitutivos de los espacios ceremoniales. Entonces, ¿es posible que los incas hayan planificado en formas de asentamiento a una escala tan amplia y difícil de percibir por el ojo humano?

Es frecuente escuchar de parte de los y las pobladores/as de regiones andinas que las siluetas de las montañas conforman figuras de gigantes dormidos o animales mitológicos. Lo hemos comprobado personalmente tanto en Catamarca como en la región de Cusco. Esto pareciera conformar un patrón perceptivo en muchas comunidades que encuentran allí referencias en el paisaje, quedando generalmente plasmadas en la toponimia. Si bien esto no debe tomarse como una prueba fidedigna para apoyar nuestra idea, podemos recordar los geoglifos prehispánicos de las sierras y costas del Pacífico andino, existentes en gran número y cuyos más famosos exponentes son los de Nazca. Pero las búsquedas de correspondencias de formas gigantes planificadas para los sitios arqueológicos incas no gozan de gran amplitud. Existen propuestas como la de Elorrieta Salazar (1994) según las cuales creen percibir formas

de aves en Písaq, mazorcas de maíz en Ollantaytambo o reptiles en Machu Picchu. Pero la más aceptada es la interpretación de Rowe (1967) que reconoce la forma de un puma en la antigua disposición de Cusco. Si bien hay quienes dudan de esta idea (Barnes y Slive, 1993), la mayoría de las investigaciones en el tema asumen que es posible reconocer un felino; inferencias sustentadas a partir de la cartografía prehispánica, el relato de cronistas y la nomenclatura de barrios antiguos (Farrington, 2015). Esto de alguna forma sugiere que existía una motivación incaica sobre la planificación de los asentamientos que buscaba plasmar figuras a escalas enormes.

Por lo visto, esta gran inversión de trabajo se anclaba en objetivos vinculados a la cosmología, pero no desde la mera representación de íconos como forma de honra o tributo a las deidades. Para esto, es de interés el aporte de Estermann (2006) al definir la relación andina con la realidad, que está lejos de parecerse a aquella construida desde la filosofía occidental en la que el vínculo es básicamente cognoscitivo, o sea, descubrir la verdad sobre la realidad a través de un proceso de cognición. En cambio, según el autor, para una percepción andina la realidad se presenta en forma simbólica, no representativa ni conceptualmente. La realidad se hace presente más enérgicamente en lo celebrativo y ritual. Aquí el símbolo no es una representación sino un acto de presentación condensada y poderosa a través del cual la realidad se manifiesta y puede obtenerse conocimiento desde la experiencia directa. En lo celebrativo la realidad se hace más intensa y condensada; de allí lo fundamental de construir a partir del símbolo, haciéndolo presente en momentos sagrados especiales. Exponemos este punto justamente para pensar lo simbólico de una arquitectura planificada en la forma de entidades sagradas, como por ejemplo el puma, señor del *Kay Pacha*, para el Cusco. La *chakana*, según vimos, manifiesta el poder condensado de la unión, lo liminal, la frontera, que es posible traspasar a través del puente. Es símbolo del cambio y movimiento del tiempo cíclico en que los fenómenos de la naturaleza y el espacio son anclados en un orden preciso. También simboliza la complementariedad entre aquello que es distinto pero necesita de un otro exterior opuesto aunque, valga la redundancia, complementario. Esto puede operar en una primera escala. Pero en otra inmediatamente mayor esos opuestos pueden ser parte

de otra unidad que incluye a las dos unidades menores que permitieron constituir la pero ya no como elementos distintos sino fusionados como una misma entidad. Esta nueva unidad a su vez se posicionará frente a un nuevo opuesto complementario. Es el orden de una lógica fractal propuesta para explicar muchos modos perceptivos andinos (Allen, 2016).

En palabras de Mario, uno de los residentes andinos en Argentina, la *chakana* se puede definir sintéticamente como el “ente rector cósmico”. Estas tres palabras permitirían establecer un puente, una conexión con prácticamente todos los aspectos presentados en este trabajo: tiempo, espacio, movimiento, proceso; en otras palabras, el universo cosmológico andino.

Entonces, ¿fue la *chakana* desde tiempos remotos un símbolo importante en la estructuración de la cosmovisión andina como para dedicar la disposición completa de uno de los sitios arqueológicos más importantes del sur del *Tawantinsuyu*? Es una pregunta difícil de contestar a pesar de la evidencia arqueológica disponible que expone un panorama optimista para pensar en tal sentido. No es posible atribuirle, *prima facie*, una extensión y alcance universal del que no tenemos certezas aún. Tampoco se podría responder certeramente si acaso era un símbolo al alcance de todos los grupos étnicos. Pero podemos imaginar algo de cómo se articuló en los mecanismos ideológicos y de poder o cómo se desarrolló en las líneas de tiempo históricas, con qué fuerza y vigor, si hemos de reflexionar su instalación a través de la creación de espacios como El Shincal en tanto símbolo condensador de la presencia inca.

Los tiempos posteriores a la conquista europea marcaron cambios y continuidades; un juego genealógico de saltos históricos llegando hasta nuestros tiempos con la fuerza de la síntesis católico-andina y nuevos intentos de la espiritualidad contemporánea por reposicionarla como símbolo central. La *Chakana* del cielo, así como el símbolo *chakana* que por supuesto la incluye, hoy es parte de un discurso y un campo de prácticas visibles explícitamente en múltiples contextos.

El reemplazo del símbolo andino por el cristiano quizás haya incluido todavía más que el reemplazo

de un ícono. Consideramos que el festejo de la Cruz de mayo debe leerse en este sentido, como una imposición católica, ya que la celebración es europea y preexistente a la colonización en América. El adorno de la cruz con flores coloridas, su paseo en procesión y la práctica velatoria deben corresponderse con la mencionada coerción. Sin embargo, muchos elementos andinos pueden identificarse en una clara configuración moderna. En el Cusco, la fiesta de Cruz velacuy comienza el 1 de mayo y culmina el día 3, realizándose mediante el compromiso del *carguyoc* o pasante, y se vincula con cerros sagrados incaicos como el Teteqaqa o Cheqt'aaqa, antiguas *waka* del sistema *s'eqe*. En nuestras observaciones de esta celebración en La Plata pudimos constatar la estructuración de una cruz, pero con una lógica netamente andina dividiendo espacios por cuatripartición, separando lo masculino de lo femenino mediante ejes y colores correspondientes, y lo mismo respecto de los gestos rituales que incluyen una *performance* propia. Otro fenómeno muy interesante puede leerse en esta ceremonia: un aparente regreso a la idea de *chakana* desvinculándola de la cruz cristiana, y la negación absoluta de cualquier signo católico a pesar de la correspondencia de la fecha, lo mismo que sucede en la celebración de Santiago de Chile. Una acomodación de elementos claramente católicos en un esquema andino, que en determinados grupos, en los que se reafirma discursivamente una configuración cultural andina, se ubica a lo europeo como exterioridad. Una imposición invertida que pareciera operar en los mismos términos en que fueron negados en el pasado los elementos indígenas para montar discursos y prácticas católicos.

De lo último puede desprenderse una reflexión sobre la manera en que los/as interlocutores/as de la villa actual de El Shincal llegaron a percibir en el ordenamiento y disposición del sitio arqueológico una forma de *chakana*. Primeramente, señalamos que en algunos casos pudo haber influido la relación con los arqueólogos y las arqueólogas que trabajaron previamente en el sitio a fines de la década del noventa. Después de todo conocemos que algunos trabajadores, entre los que se encuentra Paulino, a quien entrevistamos, colaboraron en varias tareas de trabajo de campo. Farrington (1999) ya sostenía la idea de los cerros dispuestos según orientaciones cardinales ubicándose en medio los edificios públicos inca.

Esto es bien señalado por Paulino, quien atribuye esa configuración a la búsqueda de representar una cruz, interpretación suya que Farrington en cambio nunca expuso explícitamente. Rosa, por su parte, nunca participó de trabajos arqueológicos pero sostiene la presencia de una *chakana*: ¿es posible que sobrevivieran antiguos relatos que entendieran la forma del sitio como una *chakana*? No parece muy claro a la luz de la disrupción entre El Shincal antiguo de tiempos prehispánicos y el presente. Las modernas poblaciones surgen a fines del siglo XIX y aún no existen trabajos que expliquen los movimientos de poblaciones durante la colonia. Pero testimonios como los de Rosa acerca de su abuela honrando a la tierra y a los puntos cardinales pueden estar diciendo algo respecto de los procesos de transmisión de memoria. Entonces, cabe reflexionar si en la percepción de la *chakana* en la configuración espacial de El Shincal por parte de la gente local –asumiendo que también formaría parte de un discurso contemporáneo sobre lo indígena– no juega también un dispositivo lógico que contiene formas de percepción más antiguas.

Aun cuando aquellos principios que describe Estermann como relacionalidad, correspondencia, reciprocidad y complementariedad no sean claramente verificables como discurso explícito, en los relatos orales y sobre todo, a partir de algunas prácticas cotidianas es posible reconocer el papel de las entidades no humanas en la forma de seres con poderes. Formas de la relacionalidad y reciprocidad se asoman en un esquema donde el animismo andino (Allen, 2015) es telón de fondo de las configuraciones perceptivas de habitantes locales. Un ejemplo clásico es *pachamama*, que sigue siendo objeto de ofrendas en reciprocidad por su generosidad o que castiga a quienes cometen abusos, al igual que otros seres no humanos que actúan contra las faltas del ser humano para con una naturaleza proveedora.

Finalmente queremos regresar a la descripción de Estermann sobre la manera en que, en los Andes indígenas el símbolo, más allá de representar el mundo, en realidad lo construye y hace presente de manera densa y eficaz. Para los incas es probable que los asentamientos fueran mucho más que el espacio físico sobre el cual se montaba la vida social. Como organismos vivos y conscientes los espacios eran también parte de ella. Por esto, construir era

de alguna manera dar forma a un espacio vivo y cargado de fuerzas sagradas. Los elementos constitutivos en la manera de alineaciones, dimensiones o direccionalidades resultaban modos de canalizar esas fuerzas a partir de la obra humana, darles forma a partir de lo simbólico como presencia vivencial. La *chakana* como símbolo del poder, ordenador y generador, pudo ser parte de una lógica montada sobre el espacio en la mente de “cosmógrafos incas”.<sup>4</sup> En el presente, este símbolo reaparece con fuerza rompiendo con el sentido binario de pasado y presente –uno de los postulados de la arqueología etnográfica– para dar espacio a una multitemporalidad en la que diferentes actores (arqueólogos, arqueólogas y habitantes locales) otorgan y otorgamos sentidos a “ruinas” que no son solo pasado. A lo mejor el poder generador y ordenador de la *chakana* funciona aún para pensar la espacialidad en lógicas que requieren, antes que todo, comprender las dimensiones andinas de lo sagrado.

## Agradecimientos

Queremos agradecer profundamente a las familias de la Villa San José de El Shincal, quienes desde hace años comparten espacio y conocimientos durante las tareas de campo: especialmente a Rosa Ramos, Manuel Morales, Paulino Miraval, Bernardo Sanduay, Licha Guzmán y Ramón Fontéñez. Entre los interlocutores valoramos el tiempo y la disposición de Mario Aucá Rayme, Froilán Torres Portilla y Evaristo Pfurturi Consa, difusores de la cultura andina, tanto en el Gran Buenos Aires (Argentina) como en el Cusco (Perú). También a las instituciones públicas que hacen posible llevar adelante las tareas de investigación facilitando permisos y financiación. Entre ellas la Dirección de Antropología de la Provincia de Catamarca, CONICET, la División Arqueología y el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social de la FCNyM (UNLP). Una primera versión de este escrito fue presentado en las IV Jornadas de la Sociedad Interamericana de Astronomía Cultural (SIAC) en Paraguay, en el mes

de octubre de 2016. Agradecemos a sus autoridades, y los comentarios de colegas que enriquecieron, sin duda, nuestro trabajo.

## Referencias citadas

- Allen, C. (2015). The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En T. Bray, (Ed.). *The Archaeology of Wak'as* (pp. 23-46) Boulder, Colorado: University Press of Colorado.
- Allen, C. (2016). The Living Ones: miniatures and animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 4(72), 416-441.
- Barnes, M. y Slive, D. (1993). El Puma del Cuzco ¿ciudad Ynga o noción europea? *Revista Andina*, 1(11), 79-102.
- Bartolomé, M. A. (2003). Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 17(1), 163-189.
- Bray, T. (2012). Ritual commensality between human and non-human persons: investigating native ontologies in the late pre-Columbian Andean world. *Journal of Ancient Studies*, 2, 197-212.
- Cochero, G. y Giovannetti, M. (2018). Deconstruyendo antecedentes: la definición de los paisajes arqueológicos en Londres (Catamarca) a través de las publicaciones científicas. Dossier “Abordajes actuales para el estudio de los paisajes arqueológicos”. Editores invitados: Hermo, D., Miotti, L. y Marques, M. *Revista del Museo de La Plata*, 3(2), 77-95.
- Corrado, G. Giovannetti, M., Giménez Benítez, S. Lo-perfido, M. y Pino Matos, J. L. (noviembre de 2017) Las alineaciones astronómicas del Cerro Aterrazado Occidental de El Shincal. En López, A. (presidencia) *VI Escuela y V Jornada Interamericanas de Astronomía Cultural*. Lima. Perú.
- Corrado, G., Giménez Benítez, 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.
- Denzin, N. (1978). *The Research Act*. Nueva York, NY: McGraw-Hill.

<sup>4</sup> Tomamos este concepto a partir de una discusión generada en el taller “Rethinking the Inka Empire” (Santiago de Chile 2016). Axel Nielsen planteaba que podrían haber existido en el mundo inca especialistas que planificaban sobre los paisajes ideas de la cosmología.

- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua. (1995). Kusipata, Perú: Municipalidad de Cusco.
- Eliade, M. (2001). *Mefistófeles y el Andrógino*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Elorrieta Salazar, F. y Elorrieta Salazar, E. (1994). *Cusco y el valle sagrado de los Incas*. Lima: Ediciones Tanpu.
- Espinosa Soriano, W. (1989). *Los Incas, Economía, Sociedad y Estado en la Era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina. Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología*. La Paz, Bolivia: ISEAT.
- Estermann, J. (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. *FAIA*, 2(9), 1-21.
- Farrington, J. (1999). El Shincal: un Cusco del Kollasuyu. Díez Marín (Ed.). *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina* (La Plata), 1, 53-62.
- Farrington, J. (2015). *Cusco: Urbanism and Archaeology in the Inka World*. Florida, FL: University Press of Florida.
- Fernández Droguett, F. (2011). *Festividad y ritualidad andina en la Región Metropolitana*. Santiago de Chile: Ocho Libros .
- Giovannetti, M. (2016). *Fiestas y ritos Inka en El Shincal de Quimivil*. Buenos Aires: Punto de Encuentro.
- 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 Lema, V. (2005). Cultivos introducidos por los europeos en el Shincal de Quimivil: la presencia de lo hispano en la supervivencia ritual. Entre pasados y presentes. Cetti, A., Re, A., Rindel, D. y Valeri, P. (Comps.). *VI Jornadas de Jóvenes Investigadores en Ciencias Antropológicas*. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, pp. 410-429.
- Giovannetti, M. y Lynch, L. (2018). Incorporando las wakas antiguas. El *Tawantinsuyu* en los valles de Hualfin y Quimivil a partir de los espacios sagrados preincaicos. *56º Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. Arqueología (pp. 1107-1117). Universidad de Salamanca Ediciones, Salamanca.
- González, A. R. (1998). *Cultura La Aguada. Arqueología y diseños*. Buenos Aires: Filmediciones.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hamilakis, Y. (2011). Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 399-414.
- Hamilakis, Y. y Agnastopoulos, A. (2009). What is Archaeological Ethnography? *Public Archaeology: archaeological ethnographies*, 8(2-3), 65-87.
- Hyslop, J. (1990). *Inka Settlement planning*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Jacobson, D. (1991). *Reading Ethnography*. Buffalo: Suny Press.
- Lajo, J. (2005). *Qhapaq Ñan, la ruta Inka de la sabiduría*. Lima: Amaro Runa Ediciones.
- Llamazares, A. y Martínez Sarasola, C. (2006). Reflejos de la cosmovisión originaria. Arte indígena y chamanismo en el Noroeste argentino prehispánico. *Tesoros precolombinos del Noroeste argentino* (pp. 63-91). Buenos Aires: Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco y Fundación Ceppa.
- Mejía, H. y Velázquez, L. (2013) Representaciones cosmogónicas en la planificación urbana de El Mirador, Petén, Guatemala. En Arroyo, B. y Méndez, L. (Eds.). XXI Simposio de investigaciones arqueológicas en Guatemala (pp. 33-54). Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia y Asociación Tikal.
- Metraux, A. (1961). *Los Incas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Milla Villena, C. (1984). *Génesis de la Cultura Andina*. Lima: Amaru Wayra Editores.

- Monteverde Sotil, R. (2011). La configuración arquitectónica de los ushnus como espacios de libaciones y ofrendas líquidas durante el Tahuantinsuyo. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40(1), 31-80.
- 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, 47-70.
- Moralejo, R. 2011. Los Inkas al sur del Valle de Hualfin: organización del espacio desde una perspectiva paisajística. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata
- Morón Tone, E. (2009). Identidad latinoamericana como *chakana* en el marco de la filosofía intercultural desde Josef Estermann. *Cuadrante, Revista de Estudiantes de Filosofía*, 18-19, 5-21.
- 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.
- Pino Matos, J. (2005). El ushnu y la organización espacial astronómica en la sierra central del Chinchaysuyu. *Estudios Atacameños*, 29, 143-161.
- Raffino, R. (2004). El Shincal de Quimivil. San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina: Editorial Sarquis.
- Restrepo, E. (2012). Articulaciones coloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial. En Seminario Internacional *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, Ciudad de México.
- Ríos Mencías, J. (2012). *Jamu'aq y Kamayuq, sabios, científicos y maestros*. Cusco: Edición de Autor.
- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J. (1967). What kind of a settlement was inka Cuzco? *Nawpa Pacha*, 5, 59-76
- Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los Cuatro Suyus*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Silva, S. y García, S. M. (2020). Ceremonias andinas en la contienda del espacio público. *Runa, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 41(1), 71-87.
- Stake, R. (1998). *Investigación con estudios de caso*. Madrid, España: Morata.
- Tamagno, L. (1997). Las políticas indigenistas en Argentina. Discursos, derechos, poder y ciudadanía. *Revista Horizontes antropológicos*, 6, 111-134.
- Tamagno, L. E. y Maidana, C. A. (2011). Grandes urbes y nuevas visibilidades de la diversidad. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 13(1), 51. Recuperado de: <http://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/284/259>.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (2010). *Introducción a los métodos cualitativos*. Nueva York, NY: Book Print.
- Urton, G. (1983). *El sistema de orientaciones de los Incas y de algunos quechuahablantes actuales tal como queda reflejado en su concepto de la astronomía y del universo*. Traducción libre de John A. Lawrence S. Illinois, IL: Edición de la Universidad de Illinois.
- Viveiros Espinosa A. (2006). *Acercamiento fenomenológico hermenéutico al pensamiento andino*. Tesis de magister. Universidad de Chile, Santiago de Chile.
- Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI*. Ciudad de México, México: El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica.
- Zuidema, T. (2010). *El Calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco, la idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú – Fondo Editorial de la PUCP.

