



ZIGZAG Y PERFORMANCE RITUAL, EL SHINCAL Y SUS SINGULARIDADES ARQUITECTÓNICAS

ZIGZAG AND RITUAL PERFORMANCE, EL SHINCAL AND ITS ARCHITECTURAL SINGULARITIES

Marco Giovannetti¹ y Alejo Rubert²

Resumen

La figura del zigzag o serpentín parece haber jugado un rol muy destacado en el universo simbólico inka vinculado a la esfera religiosa. En la arquitectura ha tenido menor peso que en otras formas de expresión, pero aun así aparece en edificios que resaltan por su importancia en el ritual estatal. Se abordarán casos empíricos de la arquitectura de El Shincal (Catamarca) buscando relacionar este signifiante con la ritualidad inka, tanto desde la expresión simbólica en sí misma como desde su vínculo con una *performance* específica. Los resultados de este análisis se ponen en relación con características específicas de lo que se considera ritual desde una perspectiva teórica, buscando de este modo entender atributos particulares de la ritualidad inka desde sus propias categorías, dado que el zigzag pareciera condensar sentidos propios de la relación con el mundo de ciertas potencias no humanas.

Palabras clave: inkas, ritualidad, movimiento, Noroeste argentino.

Abstract

The figure of the zigzag or serpent seems to have played a very prominent role in the Inka symbolic universe linked to the religious sphere. In architecture it has had less weight than in other forms of expression, however it appears in buildings that stand out for their importance in state ritual. Empirical cases

1. CONICET / División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. ORCID: 0000-0001-5305-0341 mgiovannetti@conicet.gov.ar.

2. División Arqueología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata. ORCID: 0009-0000-0798-1217. alegeva01@gmail.com

of the architecture of El Shincal (Catamarca) will be approached, seeking to relate this signifier with Inka rituality, both from symbolic expression in itself and from its link with a specific performance. The results of this analysis are related to specific characteristics of what is considered ritual from a theoretical perspective, seeking to understand particular attributes of inka ritual from its own categories, given that the zigzag seems to condense specific meanings of the relationship with the world of non-human powers.

Keywords: inkas, rituality, movement, Argentine northwest.

En la arqueología inka de los últimos tiempos ha habido avances importantes respecto de la dimensión social del fenómeno religioso. Con una fuerte ayuda del abordaje de las fuentes históricas para entender el complejo mundo cosmológico inka, sumado al aporte de etnografías pertinentes, ha sido posible identificar contextos específicos de la práctica ritual e incluso la identificación de *wakas*, lugares especiales y celebraciones festivas (Allen 2015; Bray 2015; Cereceda 2020; Kosiba 2019; López y Coloca 2021; Nielsen 2008; Raffino 2007). Desde los ejemplos más categóricos en los santuarios de altura (Vitry 2008) hasta los modestos pozos de ofrendas (Nielsen *et al.* 2017), se han multiplicado los hallazgos que darían cuenta de una variada, compleja y muy abundante dimensión del fenómeno ritual en el Tawantinsuyu. Incluso se ha trabajado con la decodificación de significantes concretos que manifestarían una compleja noción de las operaciones dicotómicas que configurarían la realidad del cosmos (Cereceda 2020).

Pero esto trae aparejado problemas teóricos e interpretativos que no pueden pasarse por alto. El punto álgido de este dilema radica en el peligro de considerar como rituales muchas prácticas que quizás no fueron tales para quienes las ejecutaban. Por lo tanto, muchas afirmaciones que daban por sentado la lectura ritual de tales o cuales fenómenos quizás deban retroceder algunos casilleros ante la duda primigenia acerca de una verosímil identificación de rituales en las propias categorías nativas de los Andes. Pues, en definitiva, tomando el concepto de Bell (2012) de ritualización, si las personas no diferencian como algo especial y altamente diferenciada y valorada tal o cual práctica, por más tinte especial que nuestras lecturas arqueológicas le atribuyan al registro que cataloguemos como ritual, estaremos lejos de entenderlas.

El objetivo de este trabajo será poner en tensión la expresión de lo ritual tomando como base manifestaciones materiales de un sitio inkaico trabajado por nosotros, El Shincal de Quimivil, en el centro-oeste de la provincia

de Catamarca. No serán en esta oportunidad espacios de ofrenda que han sido notificados en trabajos previos (Giovannetti 2016, 2022a; Giovannetti *et al* 2024; Raffino *et al.*1997), sino que nos focalizaremos sobre expresiones arquitectónicas distintivas, fundamentalmente formas construidas a partir de direccionamientos del patrón del zigzag o serpentín. Si bien esta figura se encuentra ampliamente representada en cerámica, textiles y otras manifestaciones materiales, en la arquitectura inka ha tenido poca atención, aunque sea posible ubicarla en sitios muy significativos vinculados a la esfera ceremonial. En particular en El Shincal mostraremos varios casos en muros y entradas e incluso en un canal hidráulico, que lejos de representar claras soluciones tecnológicas realizan enigmáticos y recurrentes quiebres de dirección. En definitiva, este tipo de formas configurantes de sectores puntuales de la arquitectura se convierten, para nosotros, en la vía material por la cual podemos indagar en el mundo del ritual inkaico, intersectando incluso el problema al que aludíamos respecto de la conceptualización teórica del fenómeno.

La dimensión de lo ritual

Señalar publicaciones sobre el fenómeno ritual solo para los estudios inkaios resultaría inabarcable en vistas de que ha sido un tema de mucha visibilidad, incluso a veces sobredimensionado. Las crónicas españolas (sobre todo la de los escritores más reconocidos y también las relativas a la extirpación de idolatrías) han colaborado mucho para que la arqueología resalte el fenómeno religioso inka. El problema no radica tanto, entonces, en el corpus empírico, sino en algo más profundo que involucra a las mismas bases teóricas con que se encara el fenómeno. La mayoría de las veces se da por sobreentendido e implícito lo que se entiende por ritual. Y, peor aún, todo aquello que desde la evidencia material se aleja de lo medianamente esperable para la dimensión económica, en particular su expresión material en el campo de la tecnología, puede ser fácilmente clasificado como ritual. De hecho, suelen caer en el cesto de lo ritual muchas acciones del pasado por el único hecho de haber requerido enormes inversiones de trabajo o porque involucran prácticas de difícil realización y/o ubicación espacial, cuando en realidad carecemos de una cabal comprensión lógica de su propio sentido. Aclaremos que, como se observará a lo largo de este escrito, no impugnamos todas las interpretaciones de tales características, sino que pretendemos ajustar al menos mínimamente las categorías inferenciales desde las que intentamos interpretar la religiosidad inkaica o por lo menos especificar las definiciones desde las que partimos para pen-

sar un fenómeno religioso construido desde otras categorías clasificatorias del mundo y de los seres que lo constituyen.

Lejos de pretender realizar una epistemología filológica del concepto de ritual (obra monumental ya realizada por Bell [1992]), el reconocimiento de su amplitud y multiplicidad de configuraciones producto de la gran diversidad humana requiere inevitablemente desglosar ciertos aspectos básicos que mantiene la misma concepción del término y que, en mayor o menor grado de importancia, reconocen quienes han profundizado en el fenómeno. Para empezar, coincidimos con Bell en la inscripción de la dimensión ritual en el campo de las prácticas sociales que son definidas estratégica y culturalmente situadas. Además, no podemos caer en la reducción de que el ritual, y su expresión concreta como ceremonia, es un atributo exclusivo de la religión, pero coincidimos en que es el elemento más visible y permanente de tal dimensión social (Marzal 2002). A partir de allí podemos desarrollar una enumeración de atributos que pueden tener mayor o menor peso dependiendo de las necesidades estratégicas en las que se inscriben tales prácticas en un momento específico:

1. Se configura a partir de prácticas sociales distinguibles y disociadas de lo cotidiano

Desde las “ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica” (Turner 1980:21), la trascendencia de lo ordinario (Ferri 2023) o las acciones distinguidas y valoradas que se diferencian de acciones cotidianas (Bell 1992), existe consenso en circunscribir el fenómeno a momentos, lugares, acciones, disposiciones emocionales y corporales que cada grupo reconocerá en un plano diferente de su cotidianidad. Es el momento en que aparecen atuendos y vestimentas especiales, formas de alimentación y comensalismo poco comunes, así como movimientos del cuerpo, muchas veces comunicados en danzas y posturas reveladoras de la acción diferenciada (Citro 2011). Asimismo, los espacios de realización pueden incluir lugares domésticos, pero para la arqueología resultan más evidentes aquellos que claramente destacan por su diferencia con lo cotidiano. Atributos visiblemente no afectados a la rutina doméstica, de accesibilidad dificultosa y/o simbólica, visibilidad diferencial y jerarquización, pueden organizar materialmente el comportamiento espacial buscando, en la producción arquitectónica, condicionamientos de las relaciones sociales, como reflejo del poder circulante, que restringen o facilitan el acceso a recursos específicos (Nielsen 1995).

2. Se enmarca en una fuerte relación con las potencias poderosas no humanas

Cuando se lo introduce en la dimensión religiosa existe, en este punto, más consenso que en el anterior, pues no existe precisión de lo religioso por fuera de la creencia en tales entidades. De hecho, el ritual podría especificarse como acción social dirigida a la comunicación y/o la comunión con agentes no humanos que tienen una influencia significativa en el destino humano (Nielsen *et al.* 2017). Dentro de las estrategias de ritualización, Bell (1992) señala que se busca una cualitativa distinción entre lo sagrado y lo profano adscribiendo tales distinciones a realidades de pensamiento que trascienden el poder de los agentes humanos.

3. Implica la conformación de lugares sacralizados

En un esquema de escalas espaciales crecientes, desde pequeños altares hasta disposiciones que configuran paisajes sagrados, se pone de manifiesto la necesidad de reconocer la importancia del espacio en la práctica ritual, sobre todo en cuanto componente fundamental de la materialidad. La comunidad religiosa requiere imperiosamente anclar sus tradiciones en espacios fijos que aseguren una continuidad donde se construye una potente memoria colectiva (Halbwachs 2004). Una característica especialmente significativa para la arqueología radica en que toda construcción edilicia posee naturalmente una espacialidad determinada, la cual actúa de manera recíproca sobre el comportamiento de los individuos implicados, estructurando así una sujeción física del movimiento y de su expresión corporal a través del diseño arquitectónico (Nielsen 1995). Por ende, la arquitectura monumental juega un papel clave en la forma de templos y lugares de memoria objetivando el espacio, que se vuelve perdurable por siglos o incluso milenios para la generación de condicionamientos físicos de las prácticas.

4. Constituyen prácticas altamente simbolizadas y formalizadas

La fijación y la repetición minuciosa se suelen asociar con la liturgia religiosa, así como el sustrato de multiplicidad de símbolos con significados complejos y encriptados inteligibles en su totalidad para pocos especialistas (Assmann 2008; Connerton 1989; Ferri 2023; Marzal 2002). De hecho, para Turner (1980), cada ritual debe ser considerado como una configuración de símbolos, y el símbolo ritual constituiría la unidad última de significado específico que conserva las propiedades de la conducta ritual. El entramado de símbolos que emerge de la conducta ritual se define en la más diversa naturaleza de objetos, gestos, discursos, espacios y momentos. Aun así, la fuerza de la reproducción

obsesiva otorga el necesario sentido de memoria social llegando a su máxima expresión en las ceremonias conmemorativas (Connerton 1989).

5. Fuerte compromiso del cuerpo en las actividades y gestos de la práctica ritual

El ritual se canaliza inevitablemente por medio de la herramienta más primordial que cada practicante posee, que es su cuerpo (Citro 2011; Ferri 2023). Se configura, entonces, como una acción, generalmente consciente, en un determinado espacio-tiempo, comprometiendo performativamente el cuerpo para interactuar y/o comunicarse con agentes humanos y no humanos, de acuerdo con las determinaciones ontológicas de cada mundo percibido. Según Connerton (1989), además se convierte en un instrumento mnemónico a partir de la utilización de un lenguaje altamente formalizado y, sobre todo, performativo. Si no se produce a partir de una liturgia que reproduce secuencias y expresiones estrictas no tiene validez o eficacia y compromete su legitimidad tomada del pasado. Por ello, la performatividad se codifica en actitudes, gestos y movimientos corporales y las características de esta codificación resultan elementales y estratégicas (Bell 1992). En los ritos, se le obliga al cuerpo la postura y el movimiento adecuado mediante acciones prescritas (Connerton 1989). Al implicar marcadas intensidades sensoriales y emotivas, muy diferentes del movimiento normal cotidiano, los sujetos implicados suelen tornarse dóciles (en el sentido de la no resistencia a la integración mimética), en una especie de disciplinamiento del poder a partir de la reiterada performatividad fuertemente ligada a afectos y emociones (Citro 2011). De hecho, la configuración de símbolos que forman parte de los rituales resulta generalmente un campo poderoso de estímulo de emociones (Turner 1980). Pero, desde la perspectiva de la materialidad, fundamental para conectar con nuestra disciplina, recuperamos a Bourdieu (2007) cuando puntualiza que los movimientos y desplazamientos configuran el espacio de los objetos tanto como este mismo espacio, recíprocamente, los configura. Porque los objetos conformarían una suerte de libro que se lee con todo el cuerpo en el que los niños aprenden a leer el mundo.

Cualquiera de los puntos anteriores puede ser, y de hecho ha sido, cuestionado en cuanto a su exclusividad o aun su especificidad en el fenómeno ritual, sobre todo si se encierra en la dimensión religiosa. Por ejemplo, respecto de la distancia con las actividades cotidianas, podemos tomar cualquier comunidad que vive la religión y realiza sus rituales en el marco de una férrea coherencia ética y moral diaria viviendo su fe en cada instante de sus experiencias (Marzal 2002). También existen innumerables rituales (casamientos, ritos de pasaje,

conmemoraciones políticas profanas, etc.), que no hacen intervenir a las potencias no humanas (Connerton 1989). La misma situación se da respecto del formalismo, ya que Bell (1992) sostiene que estratégicamente se puede improvisar el ritual para justamente diferenciarlo, de forma cualitativa, de otras prácticas. Y, obviamente, tampoco se puede pensar la dependencia sobre *performances* específicas y elaboradas, pues existen cientos de prácticas que requieren de la misma dependencia de movimientos y cuerpos entrenados sin siquiera adscribirse como parte de un fenómeno ritual sagrado o profano.

Pero no por menos específicas y exclusivas estas escapan a las prácticas rituales, pues quizás todas en conjunto o algunas en particular siempre son parte de las estrategias que buscan diferenciar ciertas prácticas culturalmente específicas, situadas y, por supuesto, ontológicamente determinadas. Por ello, a partir de exponer estos planteamientos críticos apelamos al criterio de precaución al momento de identificar materialidades rituales. Es en este sentido que, a continuación, intentaremos desglosar ciertos rasgos arquitectónicos del sitio El Shincal que enriquecen su interpretación si lo hacemos a la luz de los parámetros rituales manifestados, dado que permitirían ir más allá del mero reconocimiento de la práctica en sí misma.

El Shincal y sus direcciones zigzagueantes

El sitio El Shincal, a la altura de estos tiempos, ha producido una cuantiosa cantidad de investigaciones desarrolladas durante varias décadas por diferentes equipos de trabajo (Cochoy y Giovannetti 2018). Producto de esto existen publicaciones científicas diversas y libros completos (Giovannetti 2016; Giovannetti *et al.* 2013; Raffino 2004; Raffino *et al.* 2015). Por lo mismo, para resaltar lo más destacado de su fisonomía, lo presentamos como un sitio inka levantado *ex profeso* por el Tawantinsuyu y clasificado por la arqueología como centro administrativo (para críticas de esta idea tipológica ver Giovannetti *et al.* 2024), aunque en los últimos tiempos fue tomando fuerza la idea de centro político-religioso. Además, ha sido posible entender el rol que habrían jugado establecimientos como El Shincal en la configuración colonial del Tawantinsuyu, donde se constituían redes de sitios preparados para las fiestas y ceremonias estatales, tal como puede comprobarse a lo largo de todo el imperio (Hyslop 1991; Morris 2013). Mismo en El Shincal se celebraban fiestas periódicas calendáricamente sincronizadas con el Cusco, donde el consumo de chicha a gran escala se ha podido comprobar por la enorme cantidad de restos de cerámica estatal (aríbalos mayormente) y por la distribución en las periferias de morteros múltiples que funcionaron como factorías de comidas y bebidas

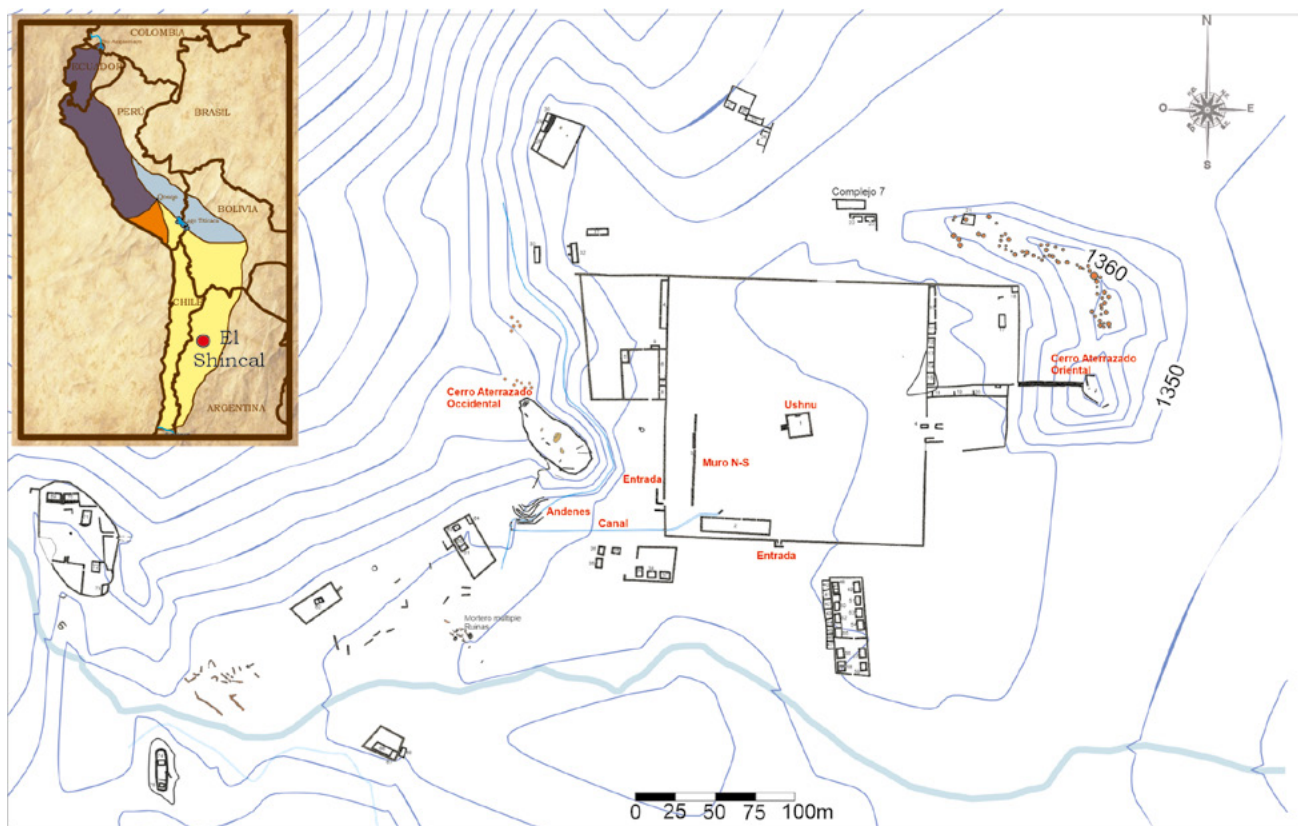


Figura 1. Sitio El Shincal.

(Giovannetti 2021). La magnitud de los restos materiales contabilizados se corresponde con el volumen de personas que arribaban desde diferentes rincones de las provincias sureñas, por lo que estimamos que las festividades debían considerarse realmente masivas (Giovannetti 2015).

En esta correlación, la arquitectura acompaña la perspectiva festiva y ceremonial. El sitio posee un *ushnu* subcentral a la plaza, ambos proporcionalmente de grandes dimensiones, acompañados por cerros laterales que fueron artificialmente intervenidos con arquitectura especial (Figura 1). Además, se distribuyen distintos tipos de construcciones, entre las que destacan al menos dos *kallankas*, decenas de RPC como posibles espacios de habitación temporal y espacios de culto como posibles templos de dimensiones relativamente menores. Se identifica también un lugar especial delimitado por un muro perimetral y aislado del resto que habría funcionado como vivienda de personajes de posición política elevada, al que conocemos como “Casa del Jefe” (Giovannetti *et al.* 2012).

El sitio entero se articula con cuatro cerros ubicados en las posiciones cardinales que toman como eje central el *ushnu* (Giovannetti y Silva 2020), lo que denota una minuciosa planificación de escala mayor al espacio constituido por

las estructuras arquitectónicas que componen un verdadero paisaje sacralizado. Los cerros aterrazados del este y del oeste (CAE y CAO) presentan un buen estado de conservación de sus estructuras originales; al margen de que fueron restaurados en la década de 1990 mantienen una disposición correcta. El Cerrito Norte, en cambio, no tuvo la misma suerte en cuanto a su conservación y son pocos los indicios sobre su composición original. Sabemos de la existencia de una escalera para llegar a la cima y aún se observan restos de estructuras circulares, rocas talladas en formas particulares y oquedades a la manera de *qocha* inka. El cerro correspondiente a la dirección sur, conocido como Loma Larga, ha sido, en principio, identificado como un cerro ceremonial de tiempos Aguada (González 1998). Nuestras investigaciones sugieren, además, que fue reestructurado durante la época de los inkas para articularlo al paisaje sacralizado. En la cima se conserva un recinto rectangular que encierra un bloque rocoso, oquedades sobre las rocas para ofrendas líquidas y otros recintos, aunque de estos la mayoría parecieran ser preinkaicos.

El Cerro Aterrazado Oriental (CAE) mantiene aún una imponente escalera de poco más de 100 peldaños, estructura que permite superar el desnivel de 25 m entre la plaza (base) y la cima. Se construyó con rocas canteadas con la misma técnica de pirquinado que el resto del sitio y mantiene un ancho de cada segmento cercano a los 2 m. Un atributo importante para lo que desarrollaremos en este trabajo es que presenta una morfología completamente recta en todo su recorrido ascendente o descendente. Parte de la ladera superior visible fue revestida con un muro periférico que mantiene también la característica de la continuidad sin quiebres ni cambios bruscos de dirección. La cima presenta un escenario sobrio en comparación con los otros cerros. Solamente hemos detectado un par de muros aislados y una estructura de rocas de forma semicircular que encierra un curioso bloque ovalado de dimensiones relativamente pequeñas. El semicírculo mide 70 cm de diámetro y el rodado no más de 30 cm en su eje mayor. Recuerdan el fenómeno votivo de los bolones o piedras monolito inkaicas usadas como ofrendas en espacios de culto especiales (Meddens 2015; Stehberg 2016).

Su opuesto al oeste, el CAO, es el que necesitamos destacar en particular y es el que expone una mayor cantidad de elementos tanto en la cima como en la base (Figura 2). En el sector suroccidental de abajo se destaca la presencia de una sucesión de andenes de cultivo de pequeña escala. Son siete niveles muy bien contruidos, con sus muros de contención verticales y un espacio plano de no más de un metro de espesor donde probablemente se practicaba la agricultura de algún cultivo especial. En la terraza más alta comienzan los escalones que llevan a la cima, donde se evidencia un mayor número de atri-

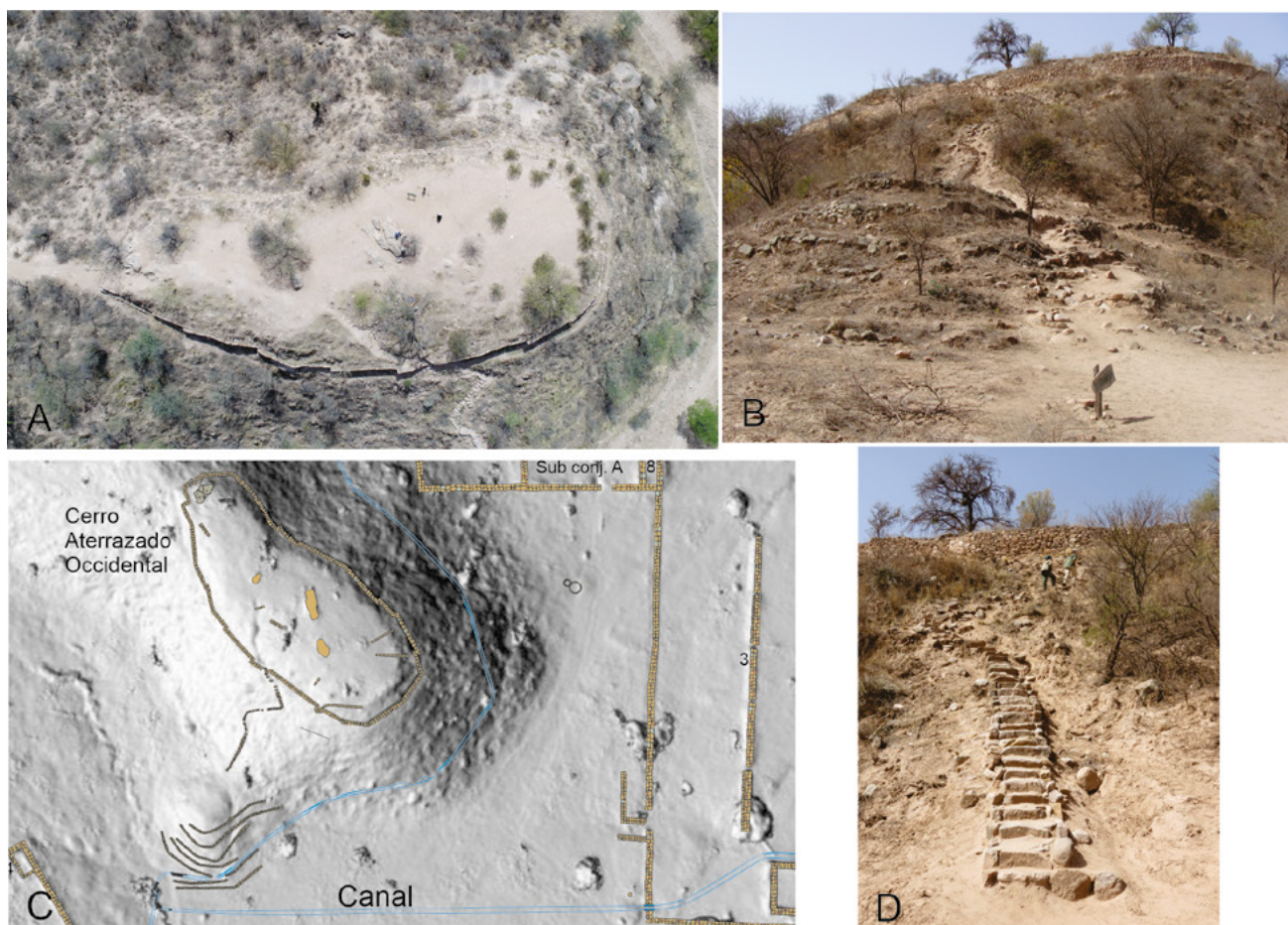


Figura 2. Cerro Aterrazado Occidental (CAO). A) vista aérea donde se destaca el muro perimetral en zigzag. B) andenes de cultivo por debajo de la escalinata. C) imagen con mapa superpuesto. D) escalinata en zigzag.

butos llamativos. Allí es posible enumerar al menos cuatro bloques rocosos de distintas características, pero con indicios de haber sido venerados de alguna forma.

Sobre el extremo septentrional aparecen dos manifestaciones rocosas diferentes, una por debajo de la otra. La más alta repite el patrón de cavidades cavadas en la roca tipo *qochas*, similares a las encontradas en Loma Larga, Cerrito Norte, Piedra Raja y Cerro Divisadero (Giovannetti 2016). Debajo aparece un bloque tallado con forma de pan de azúcar circundado por un espacio cuadrangular demarcado por tres muros con un lateral abierto. En el centro del espacio de la cima se destaca un gran afloramiento natural que presenta escasas marcas visibles. Solamente fue objeto de extracción de un bloque alargado cuneiforme de aproximadamente metro y medio de largo, que sufrió el traslado a 10 metros en dirección noroeste. Recuerda, por su forma y tamaño, las conocidas *wankas* andinas. Además de los bloques rocosos de sig-

nificativo tamaño, aparecen en el sector sudoriental alineamientos de hileras de rocas más pequeñas que resaltan la importancia de la medición astronómica solar de fechas festivas. Son marcados inequívocamente el 21 de junio, evento del solsticio y el clásico Inti Raymi, y las dos fechas del paso del sol por el cenit de Cusco el 13 de febrero y el 28 de octubre (Giovannetti 2022a).

Desmenuzando significantes en el CAO

La composición conjunta de todos los atributos descriptos para el CAO, al compararlo con los otros cerros, nos ha llevado a proponerlo como el más destacado en cuanto al volumen y la carga simbólica de unidades/entidades que lo habitan. Si hemos de guiarnos por esto, la densidad ritual en este espacio debe haberse considerado realmente alta en tiempo de los inkas. Y, en correspondencia, los atributos materiales que pretendemos problematizar aquí, la forma del zigzag o serpentin, también se presentan llamativamente en mayor cantidad, pues contabilizan tres unidades arquitectónicas específicas que describiremos de la siguiente manera:

1. Muro periférico sobre ladera

El CAO expone un notable muro en la parte superior que lo rodea por completo justo antes de llegar a la cima. Fue construido con roca canteada consolidada con mortero de barro. Si bien el sector norte realiza una serie de quiebres en ángulo recto que configuran un habitáculo de tres paredes que contiene la roca “pan de azúcar” en su interior, presenta luego una serie continua de quiebres menores a lo largo de toda la circunferencia (Figura 2 A-C). Estos cortes en serie cada cuatro o cinco metros producen, en cada caso, una figura en zigzag a la que no podemos atribuirle una función tecnológica, al menos desde nuestros propios parámetros. Todos los cortes son de dimensiones reducidas, pero marcan notoriamente los quiebres. En determinadas horas del día, sobre todo al amanecer, producen un juego de sombras que resalta notablemente los contrastes angulares. Parecen representar, en primera instancia, símbolos o emblemas simbólicos del propio cerro, ya que buscan revestirlo a lo largo de todo el contorno de manera muy visible.

2. Escalera de acceso a la cima

Sobre la cara occidental del cerro, del lado oculto a la plaza, se presenta la escalera que parte desde las terrazas de cultivo de pequeña escala y llega al sector medio de la cima del cerro. La reconstrucción realizada en la década de 1990 parece no haber respetado el verdadero ancho de los peldaños, pues hoy se exponen con no más de un metro máximo, mientras que vestigios que



Figura 3. Canal de agua. A) mapa con detalle del zigzag. B) surgente al norte del sitio. C) tramo del canal que atraviesa los andenes.

aún se observan pruebas que deben haber sido de 2 m, al igual que el CAE del lado opuesto de la plaza. Los peldaños no mantienen una línea recta en su trayectoria hasta la cima, sino, por el contrario, lo hacen zigzagueando a partir de tres notorios quiebres de cambio de dirección (Figuras 2 B-D y 8). El efecto serpentiforme es claramente observado tanto desde la base como desde la cima, pero siempre del lado oculto a la plaza, espacio donde nunca es posible observar esta escalera, diferencia muy notoria respecto del otro cerro.

3. Segmento de canal en la base del CAO

A 2 km al norte de la plaza existe una pequeña surgente de agua que, en la actualidad, es aprovechada por los pastores de cabras (Figura 3B). En dicho lugar hemos encontrado evidencia de arquitectura antigua para el represado de agua y algunos segmentos en mal estado de conservación que indican que fue construido un canal hasta la plaza incaica. Los segmentos mejor preservados los hallamos en la base del CAO atravesando las pequeñas terrazas de

cultivo (Figura 3C). El ingreso a la plaza principal bordea la *kallanka* y culmina en una depresión que, en el pasado, podría haberse manifestado como un pequeño cuerpo de agua creado artificialmente. El pequeño canal promedia 40 cm de ancho y habría permitido la conducción de 0,037 m³/s de caudal, un volumen relativamente bajo (Giovannetti 2015). Se destaca por una buena construcción estructural que lo reviste totalmente con rocas planas. Al pasar por las terrazas de cultivo corre en paralelo por una de las mismas en dirección E-O para luego virar perpendicularmente en dirección sur. A los pocos metros de este cambio de dirección hallamos, durante las excavaciones, que realiza un extraño quiebre para formar nuevamente una figura de zigzag (Figura 3A). En un metro cuadrado es posible visualizar claramente la intención de volver a replicar la unidad simbólica que pareciera darle identidad al cerro, esta vez en la forma de un pequeño canal que recorre su base.

Es notable que el canal mismo no habría sido el responsable de abastecer de agua al sitio, pues a unos 300 m hacia el oeste identificamos un canal mayor que traslada agua desde el río Quimivil con un volumen de caudal notablemente superior (Giovannetti y Raffino 2011). El canal pequeño pareciera alimentar un cuerpo de agua menor, a la manera de una lagunilla pequeña al interior de la plaza³.

Las entradas a la plaza, el rechazo al movimiento recto

La plaza central queda conformada por cuatro muros perimetrales de 175 m de largo cada uno, orientados todos cardinalmente. Posee dos interrupciones que, claramente, fueron concebidas como entradas y salidas. Una se ubica sobre el muro occidental y la otra sobre el muro meridional, ambas cercanas al vértice SO (Figura 4). A diferencia de muchas aberturas de ingreso que simplemente se construyen a través de una puerta o una interrupción del muro circundante, estas entradas poseen un intrincado sistema de muros complementarios y escalones que impiden un ingreso simple y lineal. Cada entrada presenta particularidades propias que requieren describirse por separado:

1. Entrada sobre el muro oeste

Como se observa en la figura 4B, dos muros complementarios externos, uno corto y perpendicular al de la plaza y otro más largo que quiebra en ángulo recto, producen dos vías alternativas tanto para ingresar como para salir. La particularidad de esto radica en que la disposición de toda la estructura impide realizar cualquier movimiento recto pues siempre es necesario girar

3. En el sitio inka de Raqchi, Perú, al que se hará alusión por el templo de Wiracocha, existe una laguna artificial de pequeño porte alimentada por un canal construido con finas rocas labradas.



Figura 4. Vistas aéreas de entradas a la plaza. A) mapa con referencias numéricas: 1. Entrada muro occidental; 2. Entrada muro meridional; 3. Muro interior con vanos. B) entrada muro occidental. C) entrada muro meridional.

en 90°, al parecer más de una vez, justamente produciendo un movimiento en zigzag o serpentiforme ondulante. El dispositivo de movimiento para ingresar a la plaza se complejiza aún más por la presencia de un enigmático muro con cuatro vanos equidistantes ubicado a pocos metros de distancia (Figura 4A y 5). En efecto, apenas un visitante ingresa se topa con el extremo meridional de este muro que corre de norte-sur a lo largo de 67 m intersectados por los vanos. Desconocemos su función, dado que con la evolución de las investigaciones descartamos que haya formado parte de una estructura mayor o tuviera funciones astronómicas. Hasta el momento la hipótesis más verosímil es que haya funcionado como parte del complejo de portales de ingreso y/o egreso de la plaza.



Figura 5. Muro orientado con vanos en la plaza de El Shincal.

2. Entrada sobre el muro sur

Un dispositivo más discreto que el anterior se presenta en el muro perimetral cercano a la gran *kallanka* (Figura 4C). En este caso, nuevamente una serie de muros cortos exteriores, uno más largo quebrado en 90° y dos cortos que acompañan la entrada, producen el mismo efecto en el movimiento de quien ingresa o sale, es decir, debe moverse en zigzag. A diferencia de la entrada

occidental, aquí no hay un efecto de doble sendero, solamente se crea una única pasarela. También se verifica la presencia de un par de escalones.

La disposición del zigzag en otras latitudes del Tawantinsuyu

El fenómeno del zigzag en El Shincal se reduciría a un mero caso local si no pudiera ser observado en otras regiones del Tawantinsuyu. Solamente con el ejemplo más paradigmático de los muros triples que bordean Saqsaywaman verificamos que El Shincal, efectivamente, no constituye un caso aislado. Por lo mismo es necesario sintetizar las otras ocurrencias puntuales donde el zigzag se hace presente como característica distintiva de la arquitectura o, incluso, se torna la razón de un movimiento ritual (Tabla 1). Reconocer estas recurrencias y las interpretaciones de las mismas ayudará a entender particularidades del comportamiento ceremonial estatal.

Sitio	Ubicación	Manifestación del fenómeno Zigzag	Interpretación propuesta	Referencia
El Shincal	Catamarca, Argentina	Cerro Aterrazado Oeste: Muro periférico sobre el cerro construido en zigzag. Escalera de acceso a la cima con forma serpentiforme. Canal hidráulico con quiebre en zigzag. Plaza: Entradas con muros que invitan al movimiento en zigzag.	Oposición entre cerros. Un condicionamiento de movimientos performáticos rituales	Giovannetti (2016, 2022).
Saqsayhuaman	Cusco, Perú	Triple muro monumental con quiebres en zigzag. 15 puertas en las murallas.	Culto al sol y al rayo (Illapa). Espacio sacralizado para ceremonias estatales. Sin funcionalidad defensiva.	Mar y Beltrán-Caballero (2014); Gasparini y Margolies (1977).
Hawkaipata	Cusco, Perú	Calle Suecia (plaza de Cusco) muro serpenteante en fachada de posible vivienda de Waskar. Pasadizos con portales de doble jamba.	Asociación con wakas de elevada posición	Farrington (2010).
T'oqocachi	Cusco, Perú	Se distingue un muro en zigzag en los sectores este y oeste del complejo	Relación con culto al rayo y simbolismo de transición entre planos cósmicos.	Delgado González (2022); Ziolkowski (1997).

Puma Marka	Ollantaytambo, Perú	Se distingue un muro en zigzag en los sectores este y oeste del complejo	Función ritual, no defensiva. Probabilidad de vinculación con ceremonias	Gasparini y Margolies (1977).
Raqchi	Sicuni, Perú	Templo de Wiracocha: columnas y vanos condicionan un modelo performático para realizar un recorrido con giros recurrentes y sistematizados en 90°	Liturgia ritual con movimientos no lineales. Simbolismo de transición entre diferentes espacios sacralizados. Impedimento visual desde la entrada	Gasparini y Margolies (1977).
Inkallaqta	Pocona, Bolivia	Muro con 10 facetas en zigzag en acantilado occidental del sitio.	Sin explicación técnica clara (se descarta astronomía o defensa)	Hyslop (1990).
Turi 01	Río Loa, Chile	Muro recortado en ángulos heterogéneos rodeando por plaza y kallanka inka.	Posible relación con Qhapaq Ñan.	Cornejo (1999).

Tabla 1. Síntesis de todas las expresiones arquitectónicas vinculadas a la figura del zigzag y posibles vínculos con el movimiento performático en diferentes sitios inkaicos.

Como parte del Cusco, Sacsaywaman durante mucho tiempo fue considerada una gran fortaleza, pues los españoles no supieron interpretar de otra forma que no fuera para la defensa la sucesión de quiebres en zigzag que producen a lo largo de decenas de metros el triple muro monumental que conforma el contorno de la ciudadela que debería proteger (Gasparini y Margolies 1977). Se trata de la manifestación más espectacular de este diseño pues fue construido con rocas de toneladas de peso por medio del sistema de almohadillado, es decir, es tan perfecto su encastre entre bloques que aún hoy produce la misma admiración que a los españoles quinientos años atrás. En la actualidad se ha dado un giro interpretativo alternativo a la defensa militar y se reconoce que este complejo de edificios se habría relacionado con el culto al sol y al rayo, a la vez que habría complementado el Coricancha dentro del diseño de la ciudad del Cusco (MaryBeltrán-Caballero 2014). Consta de cinco áreas identificadas por sus diversos roles tanto ceremoniales como administrativos, pero se asume que todo el complejo habría funcionado como espacio sacralizado donde se realizaban ceremonias estatales de primera jerarquía (Delgado González 2022; Mar y Beltrán Caballero 2014). Tres caminos diferentes corren paralelos a los muros y a través de las mismas murallas se construyeron quince puertas (Figura 6), una cantidad excesiva pensándolo en términos funcionales, exponiendo además la inviabilidad del uso meramente defensivo. El diseño en zigzag, a su vez, podría tener una relación directa con el culto al rayo o al arco iris (Mar y Beltrán-Caballero 2014). Tanto la definida



Figura 6. Saqsaywaman. A) mapa tomado de Mar y Beltrán-Caballero (2014). B y C) vanos monumentales.

forma zigzagueante como la multiplicidad de entradas refieren a un uso ritual múltiple, que habría permitido complejos protocolos de acceso a la ciudadela.

El triple caso de Saqsaywaman no parece haber sido el único ejemplo de muros en zigzag en el Cusco. Investigaciones de los últimos años sobre la calle Suecia (cercana a la plaza principal) y en el sector de T'oqocachi (barrio San Blas) han podido dar cuenta de dos situaciones sumamente relevantes por su ubicación y posible significado en tiempo de los inkas. En el primer caso se trata de una construcción de aterrazados frente al vértice norte de la plaza Hawkaypata que habrían sido parte de la vivienda del inka Waskar (Farrington 2010). Las descripciones destacan que el muro serpenteante de su fachada tendría las mismas características del almohadillado y atributo ciclópeo que Saqsaywaman. Pero más interesante aún es que habría conformado un pasa-

dizo con portales de doble jamba y escalones para salvar desniveles. Por otro lado, T'oqocachi suena muy interesante porque coincidiría con la ubicación dada por los cronistas al templo del Trueno o Inti Illapa (Delgado González 2022; Ziolkowski 1997). Las excavaciones urbanas en este barrio revelaron datos muy interesantes dado que reaparece el muro cortado en zigzag sobre el frente aterrazado de uno de los edificios que podría corresponderse con el templo. Además se hallaron sugerentes piedras pulidas y talladas ofrendadas en el lugar que manifiestan expresiones de serpientes ondulantes conformando cuatrimparticiones (Delgado González 2022).

Ahora bien, la particularidad del zigzag vuelve a encontrarse por fuera del Cusco como se revela en el sitio Puma Marka, cerca de Ollantaytambo, donde un extraordinario muro con el mismo patrón en zigzag se impone sobre los sectores norte y este. Gasparini y Margolies (1977) desconfían de su interpretación defensiva como fortaleza, pues solo protegería una parte del sitio que, por lo demás, resulta muy accesible. Una *kallanka* y varios edificios interpretados como templos se ubican en el nivel inmediatamente superior del muro.

Ya fuera de Perú, otro caso que se destaca por una gran inversión arquitectónica en un muro extrañamente aserrado se encuentra en Inkallaqta. Hyslop (1990) intentó seguir la hipótesis de una razón astronómica para los ángulos que resaltan sobre la fachada a lo largo de 7 m dado que se ubica sobre un acantilado en la parte occidental del sitio. Las 10 facetas en zigzag no arrojaron ningún resultado convincente en cuanto a posiciones solares relevantes, ni juegos de luces y sombras en fechas significativas. Se descarta una función defensiva, pero poco más se aporta sobre el sentido de tamaña inversión de trabajo arquitectónico. También en el Qollasuyu, pero mucho más al sur, reaparece un ejemplar de muro zigzagueante en Turi 01 (Chile). Este sitio es conocido por presentar una importante transformación de un sector para construir una plaza y *kallanka* inka, para lo cual se desmantelaron anteriores *chullpas* (Cornejo 1999). Todo el sector norte y este fueron rodeados con un muro recortado por ángulos heterogéneos. Al otro lado del muro se extiende el Qhapaq Ñan. Nuevamente, esta construcción no parece relacionada con acciones defensivas.

La relación de la arquitectura del zigzag y la *performance* ritual

La evidencia material arquitectónica en El Shincal, a partir tanto de la estructura específica de las construcciones como de su disposición relativa en el espacio, nos daría fuertes indicios sobre los movimientos ejecutados en los ingresos y salidas de espacios significativos, como la plaza o los cerros

circundantes. Pero, además, sumamos la sospechosa relación con un posible símbolo ritual, el zigzag, que parece anclarse fuertemente en el espacio como unidad morfológica destacada.

Para reforzar lo anterior se vuelve necesario focalizar sobre un caso muy interesante de la arquitectura inka de los Andes centrales, el templo de Wiracocha en Raqchi. No lo ubicamos en el conjunto de los muros en zigzag pues el gran edificio rectangular (el más grande conocido en su tipo) contiene muros rectos, aberturas internas y columnas. Una buena descripción del mismo se encuentra en Gasparini y Margolies (1977), quienes además transcriben la cita de Garcilaso de la Vega que explícitamente indicaría, de acuerdo a la información que obtuvo en el siglo XVII, el modelo de movimiento dentro del templo. Con algunas correcciones de acuerdo al plano original destacan la recurrencia de movimientos que quiebran permanentemente la dirección desde la entrada hasta el extremo opuesto donde habría existido un altar. El templo se divide en dos mitades a partir de una gran pared central que posee 10 vanos. Cada mitad presenta un complejo conjunto de columnas equidistantes y simétricas que al parecer no solo servirían de armazón para sostener el techo. El dispositivo de columnas y vanos internos conformaba una serie de pasadizos por los que el visitante obligatoriamente tenía que transitar completando una serie de 12 recorridos de ida y vuelta (Figura 7).

Un dato interesante surge de la comprobación de que las columnas interfieren la visión de un observador parado en la entrada; o sea, el altar, o lo que fuera que se ubicaba en el otro extremo, no solo era accesible a través del movimiento sinuoso, sino que era imposible de observar desde la distancia. Es como si todo el dispositivo de percepción sensorial estuviera preparado para obligar las pautas de un movimiento complejo evitando la linealidad. Ahora bien, no existen los muros en zigzag pero otros atributos como columnas y vanos parecen ejercer también condicionamientos suficientes sobre un modelo performático para doblar una y otra vez rompiendo la potencialidad recta del movimiento. Este caso de Raqchi, con su respectiva descripción de Garcilaso, llamó la atención de aquellos que vieron en el Cusco la relación entre las construcciones en zigzag y los pasadizos. En Saqsaywaman, Mar y Beltrán-Caballero (2014) pusieron atención a la relación del triple muro aserrado, las 15 entradas construidas con rocas monumentales y los diferentes caminos que se generaban internamente hasta llegar al sector principal del Muyukmarca. Farrington (2010), al reinterpretar la posible morada de Waskar en la calle Suecia del Cusco, observa el mismo patrón del muro aserrado y una gran abertura con escalinatas que le hacen sospechar del carácter sacralizado del lugar. El autor sostiene que este tipo de muros se asociaría con importantes *wakas*.

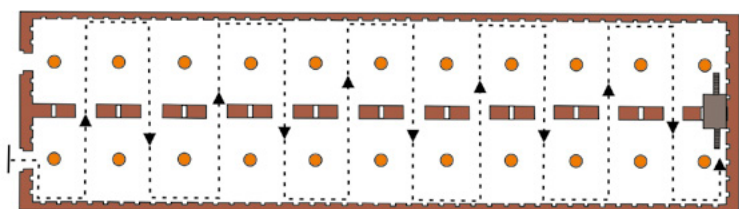


Figura 7. Templo de Raqchi. Croquis redibujado de Gasparini y Margolies (1977).



Advertíamos en la introducción que el símbolo del zigzag no es exclusivo de la arquitectura. De hecho, es mucho más frecuente en cerámica y textiles. Sobre este último elemento, un excelente trabajo de Cereceda (2020) demuestra la importancia significativa del significante zigzag en los textiles vinculados a las estatuillas ofrendadas en santuarios de altura. Lo interpreta como una expresión del cambio entre dos niveles o planos opuestos (arriba/abajo, realidad humana/realidad sagrada, etc.), una especie de símbolo que sintetizaría todo aquello que puede revertirse, cambiar bruscamente o demostrar la dualidad de opuestos complementarios. Lo más interesante para nosotros es que logra identificar esta misma expresión en ritos actuales andinos. En efecto, sus interlocutoras tejedoras de Isluga percibían el zigzag como un camino ritual, hecho que pudo confirmar en una ceremonia de resurrección de Cristo en Pascua. Los portadores de una pesada litera que transportaba el cuerpo de madera durante horas se movilizaban solo en zigzag. Por otra parte, la autora remarca fuertemente la relación del símbolo con la serpiente bicéfala.



Figura 8. Cerros aterrazados oriental y occidental de El Shincal.

Volviendo sobre la arquitectura, más allá de lo sugerente de la relación entre los muros distintivos, los pasadizos, las entradas de doble jamba y dinteles ciclópeos, debe notarse también que en los otros sitios que hemos citado no es clara la relación con el movimiento (Puma Marka e Inkallakta) o apenas se vincularía indirectamente, como en la asociación entre Qhapaq Ñam y el muro circundante en Turi 01. Pero en El Shincal, la inusual combinación de varias unidades arquitectónicas puede darnos indicios de una clara relación. En el Cerro Aterrazado Occidental, el contorno del muro circundante busca de manera clara e intencional resaltar el zigzag en segmentos continuos. Si bien no se desprende del mismo un sendero que permita un movimiento asociado, la escalera incorporada al complejo vuelve a desplegar la forma quebrada. Por ende, el movimiento performático para ascender y descender de la cima rompe nuevamente la línea recta. Un elemento adicional para pensar el fenómeno desde otro ángulo es la comparación directa que puede establecerse con el otro cerro que opera como opuesto complementario (Figura 8). Efectivamente, el cerro oriental posee una escalera totalmente recta que concuerda, además, con un muro circundante sin sobresaltos zigzagueantes. El fuerte contraste que observamos hoy en día es posible que fuera el mismo que quisieron destacar en épocas inkas: lo recto y continuo con su concomitante expresión material arquitectónica versus lo zigzagueante y discontinuo. Para sumar al conjunto del CAO recordamos el pequeño canal de agua que atraviesa las

terrazas de cultivo asentadas en su base. Pareciera como si incluso el agua misma debiera hacer el movimiento reverencial ante el cerro.

En paralelo con lo anterior debemos tomar el caso de las entradas a la plaza principal. No aparece la unidad arquitectónica en zigzag, pero el gesto performático del quiebre de la dirección recta se condiciona por segmentos cortos de muros que obligan a doblar en 90°. En una de las entradas, la del muro occidental, incluso se produce una subdivisión como si fuera necesario un doble ingreso o diferenciar la entrada de la salida. Al margen de que no representan soluciones arquitectónicas infranqueables de superar de otro modo (pues habría sido fácil saltar el muro perimetral de la plaza), se fijó claramente en el espacio el gesto performático de ingreso y salida, al igual que en Raqchi, donde los vanos y las columnas dirigían el recorrido, siempre y cuando se respetase la sintaxis ritual objetivada. No hemos hallado referencias de otros sitios donde el ingreso a la plaza exponga una situación similar. Pero resaltamos que, en otro de los sitios investigados por nuestro equipo, Los Colorados⁴, el ingreso al paisaje agrario se realiza a través de una senda que atraviesa una entrada demarcada por un gran muro. Todo el recorrido por más de 300 m transcurre por un camino guiado por muros que, en al menos dos oportunidades, realizan quiebres bruscos en 90° (Giovannetti 2022b). Por lo tanto, se torna dificultoso afirmar con certeza si el caso de la plaza de El Shincal es poco frecuente o existe un problema real de muestreo. De cualquier manera, hay dos ideas fuertes que se desprenden:

1. La plaza de El Shincal debió exponer un complejo mecanismo para su ingreso y/o salida, lo que la destaca en relación con otros espacios del sitio y posiblemente con otros sitios inkaicos. Los ingresos y el muro alineado cardinalmente permiten reconocer la necesidad de ingresar luego de varios quiebres performáticos de la dirección del movimiento. Posiblemente el *ushnu* esté implicado en este dispositivo, dado que su escalera de acceso se ubica en el mismo cuadrante. Se nos revela aquí un complejo aspecto de la cosmovisión inkaica acerca del traspaso liminal de planos distintos de la realidad, fenómeno que tiene su correspondencia en términos nativos con las divisiones verticales *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Uku Pacha*. En el marco horizontal de cada uno de estos planos existirían portales para traspasarlos (como determinadas cuevas, las montañas *apu* o las mismas plataformas *ushnu*) y existen sospechas de que las puertas monumentales de doble o triple jamba jugarían un rol destacado en este fenómeno (Mar y Beltrán-Caballero 2014).

4. Se trata de un complejo agrícola que cubre cerca de 300 ha de campos de cultivo de la época inka. Los 16 km de distancia son cubiertos por un tramo de Qhapaq Ñan.

Resuena aquí la propuesta de Cereceda (2020) respecto del significativo zigzag y su connotación como transición y conexión reversible y frágil, entre mundos distintos, uno humano (*Kay Pacha*) y otros correspondientes a las entidades no humanas. Sin saber certeramente si el muro orientado N-S de la plaza, que se interpone entre la entrada a la misma y el *ushnu*, requería de complejos movimientos reversibles como en Raqchi (una posibilidad sumamente interesante para explicar todos los vanos), podemos inferir que jugaba su papel a manera de portal para unir las dimensiones del exterior e interior del espacio sagrado. Y aunque la otra entrada a la plaza sobre el muro perimetral meridional pareciera ser de menor jerarquía, también presenta una estructura, aunque menos compleja, diseñada para romper la dirección recta. Evidentemente el movimiento en zigzag resultaba clave y fundamental para todo el proceso de ingreso y egreso.

2. Ambos cerros aterrizados, en el este y el oeste, exhiben un espacio preparado también para condicionar la *performance* de acceso, pero en un claro sentido de oposición. A juzgar por la asimetría morfológica se llevaron adelante rituales diferentes. El cerro del oeste, con toda la carga del zigzag auestas, está más poblado que el otro en entidades rocosas y además exhibe alineaciones calendáricas e incluso andenes de cultivo con abastecimiento de agua. El oriental apenas tiene una especie de altar de pequeña escala que encierra una piedra bolón. Si nos dejáramos llevar por la cantidad y tamaño de todas las expresiones manifiestas diríamos que el cerro occidental tiene mayor jerarquía. Si esto pudiera confirmarse, entonces la expresión del zigzag acompaña todo el complejo simbólico y nos daría indicios de su jerarquía semántica.

Conclusión

En la dinámica del rito, el movimiento suele ser un momento efímero donde el cuerpo es el punto neurálgico y fundamental de su realización. Es difícil captarlo sin una observación directa, situación que condiciona a la arqueología por motivos obvios. Al tomar al espacio como el otro componente constitutivo del movimiento ritual es posible obtener alguna ventaja si lo interpelamos en busca de indicios. Si bien raramente son ubicables los rasgos específicos que denoten una relación con la *performance* ritual, a veces un minucioso análisis de los detalles arquitectónicos ayuda y eso es lo que creemos haber detectado en El Shincal. Los recodos y senderos zigzagueantes que describimos para la plaza y el cerro aterrizado se articulan bien con la figura de cuerpo ritualizado

(Bell 1992) que se produce circularmente dentro de un contexto social, espacial y temporal específico para producir prácticas ritualizadas.

La materialidad, pensada como proceso de constitución recíproca de prácticas y materiales (Nielsen 2008) juega un rol significativo en tanto que explica que los constructores del espacio ritual erigieran los senderos y los retenes que producirían luego los cuerpos ritualizados. A partir de aquí los espacios rituales perdurables se percibirán por medio de la acción misma y en el momento mismo donde acontece la *performance* fusionándose con los cuerpos para producir movimiento. Por ello tales rasgos específicos de la arquitectura de El Shincal produjeron activamente actos ritualizados a través de un movimiento específico, doblar quebrando la línea recta, girar en ángulo recto y deshacer el trayecto al salir del espacio sacralizado, efecto evidente en la doble entrada de la plaza, por ejemplo. Parafraseando a Bell (1992), la ritualización se inserta en la dinámica del cuerpo definida dentro de un entorno simbólicamente estructurado.

Los quiebres del movimiento en el cerro aterrazado, el ingreso a la plaza e incluso el movimiento del agua en el canal son, de alguna manera, inducidos por el espacio arquitectónicamente determinado y determinante. Ya sea para un practicante experimentado como para un novato, se reduce la indeterminación de las posibilidades múltiples que darían posibilidad al error a través de las pautas sumamente específicas de los muros, escaleras y senderos. Vale recordar que en muchos programas rituales el error puede ser causal de siniestros, ya sea por la ruptura de la cadena de eficacia o el enojo de las entidades poderosas. También, de manera contraria, la correcta *performance* se mide en términos de devoción y respeto.

Sea como fuere, varios significados podrían desprenderse de las muy específicas características del uso del zigzag en El Shincal. Pero en cualquier situación resultaría difícil pensar este escenario como parte de prácticas regulares y cotidianas. Se ubica en sectores muy específicos y con fuerte evidencia de actividad ritual en diferentes escalas (desde el muro que rodea el cerro, pasando por la escalera, las entradas y el insólito quiebre del canal). Por ende, desde la definición de Bell (1992), que pone el foco en la diferencia estratégica de acciones valoradas y jerárquicamente destacadas, sostenemos la idea de que estos espacios fueron construidos con el fin de instalar y reproducir rituales. Y, parafraseando a Bourdieu (2007), a través de dispositivos espaciales específicos, los cuerpos debían leer/interpretar ese mundo de objetos arquitectónicos fuertemente cargados de sentidos simbólicos que despertaban emociones poderosas. Si el cerro mismo fue dedicado al rayo, si la entrada a la plaza se relaciona con los movimientos que describió Garcilaso para el templo de Ra-

qchi o encontró Cereceda en los oficiantes de la Pascua de Isluga, si todas estas prácticas eran parte de ceremonias conmemorativas (en términos de Connerton 1989) o si la entidad agencial del agua le debía respeto al cerro del rayo, es materia de discusión. Aun así, “todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, comenzando por los desplazamientos en un espacio simbólicamente estructurado, tienden a imponer la integración del espacio corporal, del espacio cósmico y del espacio social” (Bourdieu 2007: 125).

Consistentemente, se desprende entonces que el mismo espacio protegía una memoria tradicional de cómo realizar rituales que, por lo visto, no admitía mucha variación performática, explicitaba símbolos poderosos de la cosmovisión inka y abría los “portales” a través de gestos como llaves para la participación social en los eventos especiales en la plaza. Si hemos de considerar las fuertes cargas emocionales que suelen emerger en los rituales colectivos (Bourdieu 2007; Citro 2011) y las implicancias subjetivas de la aceptación de significativas normas sociales –en el ritual, lo obligatorio se convierte en deseable, según Turner (1980)– la objetivación de identidades afines a lo inkaico debe ser también considerada.

Además de lo dicho, no pretendemos esquivar el interesante fenómeno del significativo zigzag en la cosmovisión inkaica. Decíamos que existen indicios de que podría conectarse con la deidad del rayo Illapa (Delgado González 2022; Cruz *et al.* 2013) y paralelamente con la serpiente en movimiento, sobre todo la entidad fantástica de dos cabezas (Cereceda 2020). Se asegura en algunas investigaciones que cuando se destaca en la arquitectura es porque el lugar estaría fuertemente marcado por la presencia de *wakas* poderosas (Farrington 2010), idea sumamente atractiva a la luz de los lugares donde resaltaba en el Cusco. En El Shincal podría formularse una interesante hipótesis sobre el sentido del CAO y su vínculo con entidades especiales como Illapa. Es pronto aún para afirmarlo, pero nada impide asegurar que ambos cerros opuestos, este y oeste, buscaron contrastes polarizados donde el sentido de lo recto/continuo se opuso abiertamente a lo zigzagueante/discontinuo. Más allá de pensar en dos cerros representativos de dos deidades distintas tenemos claramente indicios de un juego de significantes pareados y opuestos que conformaron sentidos rituales estructurales en la cosmovisión inka. Por lo pronto, el significativo del zigzag pareciera condensar sentidos múltiples que incluyen potencias no humanas poderosas, transiciones entre planos diferentes de la realidad y movimientos rituales sumamente relevantes. Es posible que la identificación de este tipo de símbolos pueda abrirnos una puerta para entender las categorías nativas del mundo inka y su relación con las entidades no humanas poderosas.

Referencias citadas

- Allen, C. 2015. The Whole World Is Watching: New Perspectives on Andean Animism. En: *The archaeology of wak'as*, editado por T. Bray, pp. 23-46. University Press of Colorado, Boulder. <http://dx.doi.org/10.5876/9781607323181.c002>
- Assmann, J. 2008. Communicative and Cultural Memory. En: *Cultural Memories*, editado por P. Meusburger, M. Heffernan y E. Wunder, pp 15-27. Springer, Dordrecht.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, Oxford.
- Bourdieu, P. 2007. *El sentido práctico*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Bray, T. 2015. Andean Wak'as and Alternative Configurations of Persons, Power, and Things. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 3-19. University Press of Colorado, Boulder. <http://dx.doi.org/10.5876/9781607323181.c001>
- Cereceda, V. 2020. ¿De transiciones y pachacutis?: Un pequeño diseño en vestimentas de figuritas de ceremonias de altura. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 25 (1): 271-314. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942020000100271>
- Citro, S. 2011 La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *Ilha Revista de Antropología* 13(1, 2), 61-93. <http://dx.doi.org/2175-8034.2011v13n1-2p61>
- Cochero, G. y M. Giovannetti. 2018. Deconstruyendo antecedentes: La definición de los paisajes arqueológicos en Londres (Catamarca) a través de las publicaciones científicas. *Revista del Museo de La Plata* 3(2): 77-95 <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/66381>
- Connerton P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- Cornejo, L. 1999. Los incas y la construcción del espacio en Turi. *Estudios Atacameños* 18: 165-176. doi: 10.22199/S07181043.1999.0018.00014
- Cruz, P., E. Crubézy y P. Gérard. 2013. Los adoratorios de altura inkaicos: Una mirada desde el cerro Cuzco, Departamento de Potosí, Bolivia. *Memoria Americana* 21(1): 93-120
- Delgado González, C. 2022. The Amaru-Illapa illa from T'qocachi in Cusco. *Andean Past* 13: 193-220
- Farrington, I. 2010. The Houses and 'Fortress' of Waskar: Archaeological Perspectives on a Forgotten Building Complex in Inka Cusco. *Journal of Iberian and Latin American Studies* 16(2): 87-99. <https://doi.org/10.1080/13260219.2010.527282>
- Ferri, G. 2023. El movimiento ritual y la construcción del paisaje sagrado de Roma: Algunos estudios de caso. *Revista del Centro de Estudios Latinos* 28: e082. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.17160/pr.17160.pdf

- Gasparini, G. y L. Margolies. 1977. *Arquitectura inka*. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Giovannetti, M. 2015. *Agricultura, regadío y molienda en una capital Inkaica: Los sitios El Shincal y Los Colorados, Noroeste Argentino*. BAR S2702 South American Archaeology Series No 22, editado por Andrés D. Izeta. Archaeopress.
- Giovannetti, M. 2016. *Fiestas y ritos Inka en El Shincal de Quimivil*. Punto de Encuentro, Buenos Aires.
- Giovannetti, M. 2021. Chicha and food for the Inka feasts: their materiality in state production contexts in southern Tawantinsuyu. *Journal of Anthropological Archaeology* vol 62. <http://doi.org/10.1016/j.jaa.2021.101279>
- Giovannetti M. 2022a. The Inka Construction of Space in the South: Sacred Landscapes, Celebrations, and Architectural Orientation at El Shincal de Quimivil (Catamarca, Argentina). En *Rethinking the Inka: Community, Landscape and Empire in the Southern Andes*, editado por F. Hayashida, Troncoso A. y D. Salazar, pp. 145-164. University of Texas Press, Austin. <https://doi.org/10.7560/323854-012>
- Giovannetti, M. 2022b. Rocas ceremoniales en los campos de cultivo de Los Colorados (Catamarca). *Revista Arqueología* 28(3): 10355. <https://doi.org/10.34096/arqueologia.t28.n3.10355>
- Giovannetti, M., G. Cocheró, J. Spina, G. Corrado, M. Valderrama, L. Aljanati y E. Ferraris. 2013. *El Shincal de Quimivil, la capital ceremonial Inka del Noroeste Argentino*. Quire-Quire. Col. Sitios Arqueológicos Argentinos 1.
- Giovannetti, M. y Raffino, R. 2011. Piedra Raja: La arquitectura hidráulica Inka de escala monumental en El Shincal de Quimivil. *Estudios Atacameños* 42: 33-52. <https://estudiosatacamenos.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/356>
- Giovannetti, M. y S. Silva. 2020. La chakana en la configuración espacial de El Shincal de Quimivil (Catamarca). *Estudios Atacameños* 66: 213-235 <http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0052>
- Giovannetti, M., J. Spina, G. Cocheró, G. Corrado, L. Aljanati y M. Valderrama. 2012. Nuevos estudios en el sector “Casa del Kuraka” del sitio El Shincal de Quimivil (Dpto. Belén, prov. Catamarca, Argentina). *Inka Llaqta* 3: 161-190.
- Giovannetti, M., M. Valderrama, E. Ferrari, I. Fasciglione y C. Recalt. 2024. Dinámica ritual en un “centro administrativo” inka: Paradojas, contradicciones y encerronas de las categorías. *Revista de Antropología Americana* 9 (17): 165-195 <https://doi.org/10.35424/anam.v9i17.3826>
- González, A. R. 1998. *Cultura La Aguada: Arqueología y diseños*. Filmediciones, Buenos Aires.
- Halbwachs, M. 2004. *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.

- Hyslop, J. 1990. *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press, Austin.
- Kosiba, S. 2019. El valor dentro de la huaca: Construyendo seres sagrados en el mundo inca. En *Estudios sobre el mundo andino*, editado por M. Curatola Petrocchi, pp. 111-124. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. Col. Estudios Andinos 24.
- López, G. y F. Coloca. 2021. Archaeology and pre-Hispanic Mining Rituals in the South-Central Andes (Puna of Salta, Northwestern Argentina). *Journal of Anthropological Archaeology* 62: 101275. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2021.101275>
- Mar, R. y J. Beltrán-Caballero. 2014. El conjunto arqueológico de Saqsaywaman (Cusco): Una aproximación a su arquitectura. *Revista Española de Antropología Americana*, 44(1), 9-38. https://doi.org/10.5209/rev_REAA.2014.v44.n1.47633
- Marzal, M. 2002. *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Trotta, Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.
- Meddens, F. 2015. Hermanos, montañas y plataformas: control incaico del paisaje andino. En: *Concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: Espacios y elementos pan-regionales*, editado por A. Yépez, V. Muscovich y C. Astahuamán, pp. 258-286. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Morris C. 2013. *El palacio, la plaza y la fiesta en el imperio inca*. Pontificia Universidad Católica de Perú, Lima.
- Nielsen, A. 1995. Architectural Performance and the Reproduction of Social Power. En: *Expanding Archaeology*, editado por J. Skibo, W. Walker y A. Nielsen, pp. 47-66. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Nielsen, A. 2008. The Materiality of Ancestors: Chullpas and Social Memory in the Late Prehispanic History of the South Andes. En *Memory Work: Archaeologies of Material Practices*, editado por B. J. Mills y W. H. Walker, pp. 207-231. School of American Research Press, Santa Fe.
- Nielsen, A., C. Angiorama y F. Avila 2017. Ritual as Interaction with Non-Humans: Prehispanic Mountain Pass Shrines in the Southern Andes. En: *Ritual of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*, editado por S. Rosenfeld y S. Bautista, pp. 241-266. University Press of Colorado, Boulder.
- Raffino, R. 2004. *El Shincal de Quimivil*. Sarquís, Catamarca.
- Raffino R. 2007. *Poblaciones indígenas en Argentina*. Emecé, Buenos Aires.
- Raffino, R., D. Gobbo, R. Vázquez, A. Capparelli, V. Montes, D. Iturriza, C. Deschamps y M. Mannasero. 1997. El ushnu de El Shincal de Quimivil. *Tawantinsuyu* 3: 22-39.
- Raffino, R., A. Iácona, R. Moralejo, D. Gobbo y M. Couso. 2015. *Una capital al sur del Kollasuyu: El Shincal de Quimivil*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara, Buenos Aires.

- Stehberg R. 2016. Plataforma ceremonial ushnu inca de Chena, valle del Maipo, Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48(4): 557-588. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000027>
- Turner, V. 1980. *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- Vitry C. 2008. Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos. En: *Paisagens culturais: Contrastes sul-americanos*, editado por C. Terra y R. Andrade, pp. 47-65. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- Ziólkowski, M. 1997. *La guerra de los wawqis*. Abya Yala.