



BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE **ARQUEOLOGIA**

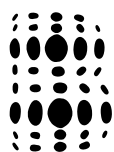


58

JULIO 2025



SOCIEDAD
CHILENA DE
ARQUEOLOGÍA



BOLETIN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE
ARQUEOLOGIA

58

JULIO 2025



**SOCIEDAD
CHILENA DE
ARQUEOLOGÍA**

SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

(Período 2023-2025)

Directorio: Marcela Sepúlveda, Elisa Calás, Valentina Varas, Francisco Garrido y Cristian Becker.

www.scha.cl

Editores: Simón Sierralta Navarro, Escuela de Arqueología, Universidad Austral de Chile Sede Puerto Montt.
simon.sierralta@uach.cl.

Estefanía Vidal Montero, Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
esvidal@uahurtado.cl

Editora de Estilo: Camila Pascal, Santiago. campascal@gmail.com

Editor Web: José David Alarcón Araneda, Open Journal Systems Chile, Santiago. editordigitalojs@gmail.com

Asesor web: Víctor Méndez, Laboratorio de Antropología y Arqueología Visual, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. victor.m.m@gmail.com

Diseño y diagramación: Sebastián Contreras, Diseñador en Comunicación Visual, sea.contreras@gmail.com

Comité Editorial

Francisco Gallardo, Escuela de Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile. fgallardoibanez@gmail.com

Carolina Agüero, Sociedad Chilena de Arqueología. caritoaguero@gmail.com

Daniel Quiroz, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. daniel.quiroz@patrimoniocultural.gob.cl

Leonor Adán, Escuela de Arqueología, Sede Puerto Montt, de la Universidad Austral de Chile. ladan@uach.cl

Benjamín Ballester. Universidad de Tarapacá, Arica, y Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.

benjaminballesterr@gmail.com

Axel Nielsen, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Universidad Nacional de La Plata. anielsen@fcnym.unlp.edu.ar

Christina Torres, University of California, Merced. christina.torres@ucmerced.edu

José Luis Martínez, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. jomarcer@u.uchile.cl

Lorena Sanhueza, Departamento de Antropología, Universidad de Chile. loresan@uchile.cl

Andrés Troncoso, Departamento de Antropología, Universidad de Chile. atroncoso@uchile.cl

Norma Ratto, Instituto de las Culturas (UBA-CONICET), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
nratto@filo.uba.ar

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Desde el año 2022 es de tiraje bianual y tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativas a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas. Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología. El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología está indizado en ERIH PLUS, Anthropological Literature y Latindex Catálogo. Toda correspondencia debe dirigirse al Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología, al correo electrónico boletin.scharqueologia@gmail.com o a través de www.boletin.scha.cl

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología

ISSN impresa: 0716-5730

ISSN electrónica: 2735-7651

DOI: 10.56575/BSCHA.0580025

Julio 2025

Fotografía de portada: Petroglifos coloniales en Agua de Castilla, Potosí, Bolivia (Fotografía de Pablo Cruz).

ÍNDICE

Dossier: Ritualidad

05-18. Presentación.

Arqueologías del rito

Axel E. Nielsen

19-50. Vasos con piernas, vasos con rostros: el *keru* tiwanaku como sujeto ritual

Juan Villanueva Criales

51-76. Buenos rituales y la complicidad entre personas humanas y no humanas

Laura L. Miotti

77-103. El rito de aspersión (*chok ch'aaj*): una mirada desde la dinastía maya clásica de El Palmar, Campeche, México

Kenichiro Tsukamoto y Octavio Quetzalcóatl Esparza Olguín

104-131. Los cultos andinos a las montañas: algunas definiciones y expresiones materiales en Los Andes bolivianos (II milenio EC)

Pablo Cruz

132-166. Ritualidad agrícola durante los períodos prehispánicos tardíos en Socaire, Salar de Atacama

Isabela Espiñeira, Diego Salazar, Valentina Figueroa, Fredy Tejerina, Oscar Morales, Roberto Izaurieta y Camila Palma

167-196. Zigzag y performance ritual, El Shincal y sus singularidades arquitectónicas

Marco Giovannetti y Alejo Rubert

197-202. Instrucciones para autores y autoras

Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología

The background of the page is a light grey color, decorated with numerous organic, blob-like shapes in a slightly darker shade of grey. These shapes are scattered across the entire page, varying in size and orientation, creating a textured, abstract effect.

DOSSIER
ARQUEOLOGÍAS DEL RITO



PRESENTACIÓN. ARQUEOLOGÍAS DEL RITO

Axel E. Nielsen¹

El ritual ha suscitado un gran interés en la arqueología anglófona de las últimas décadas, como lo demuestra la gran cantidad de trabajos publicados, incluyendo varios volúmenes dedicados enteramente a este tema (Augé 2022; Barrowclough & Malone 2007; Bradley 2005; Fogelin 2007; Insoll 2004; Kyriakidis 2007; Livarda *et al.* 2017; Rosenfeld & Bautista 2017; Rowan 2012; Stanish 2017, entre otros). Una tendencia similar se advierte en la arqueología latinoamericana, donde los estudios sobre objetos, contextos y prácticas considerados rituales se han vuelto comunes, especialmente entre quienes investigan sociedades sedentarias y complejas, aun cuando los trabajos teóricos o metodológicos generales sobre el tema sean menos frecuentes (aunque véase Vega Centeno 2006). La importancia que cobraron el pragmatismo y la materialidad en distintas ciencias sociales a partir de la década de 1990 (Berggren & Stutz 2010; Hicks 2010), incluyendo los estudios de las religiones (Hazard 2013), y las posibilidades que tal giro teórico abrió para la investigación arqueológica de temas que hasta entonces se consideraban fuera del alcance de la disciplina (p.ej., Hawkes 1954) son probablemente algunos de los factores que explican este auge.

Un aspecto llamativo de esta literatura es la falta de consenso entre los autores sobre lo que el ritual es, sus efectos o su relación con la religión, lo que obliga a la mayoría de los trabajos, hasta hoy, a definir categorías básicas y posicionarse en relación a distintas perspectivas teóricas. Puesto de forma simple, se reconocen dos formas principales de abordar el rito en la arqueología que guardan paralelismos con el tratamiento que ha recibido este concepto en otras ciencias sociales. Mientras que algunos autores tratan el rito como una práctica fundamentalmente vinculada a la religión o a concepciones del mundo igualmente amplias que la arqueología debe desentrañar (Fogelin 2007;

1. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina. axelnielsen@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3462-6741>

Nielsen *et al.* 2017; Rappaport 1999), otros lo consideran un comportamiento con características distintivas y dinámicas propias, que excede el campo religioso y cuyo estudio es relevante más allá de la interpretación de su significado (p.ej., Bradley 2005; Kyriakidis 2007; Swenson 2015; Vega Centeno 2006; Walker 1995). Teniendo en cuenta las complejidades que conlleva la definición del concepto, muchos prefieren cambiar el foco de atención de lo que el ritual es a lo que hace, a sus consecuencias sociales (p.ej., Aldenderfer 2011).

En los próximos apartados se presentan sintéticamente estas posiciones, sus posibilidades y limitaciones. A partir de estas ideas, se discuten los artículos que integran el presente dossier, considerando el modo en que se posicionan en este campo de estudio y destacando algunos de sus aportes.

El ritual como expresión de creencias

Una de las formas más frecuentes de concebir el ritual en la arqueología es como expresión práctica de un sistema de creencias y disposiciones, generalmente equiparado a la religión, una categoría que ha dado origen a una literatura igualmente prolífica en la disciplina (Droogan 2013; Pauketat 2013; Raja & Rüpke 2015; Steadman 2023; Whitley & Hays-Gilpin 2008) y que también admite múltiples acepciones. Por lo general, estos trabajos adoptan una o más de tres formas de definir este concepto propuestas originalmente en el seno de la antropología (Bielo 2015). Una de ellas se remonta a Tylor (2010 [1871]), quien caracterizó la religión como la creencia en seres espirituales y el animismo como su expresión más primitiva dentro de su esquema evolutivo. La idea de que la religión tiene por objeto las relaciones con personas no humanas (dioses, ancestros, objetos, lugares animados, etc.) fue reformulada posteriormente por Horton (1960), para quien sería la “extensión del campo de las relaciones sociales más allá de los confines de la sociedad puramente humana” (211). Esta definición permite pensar genéricamente el ritual como cualquier práctica que involucre interacciones con las agencias no-humanas que rigen el destino de la gente (Nielsen *et al.* 2017).

Otros autores han preferido poner énfasis en lo sagrado, lo sobrenatural o lo numinoso (Durkheim 2021 [1912]; Eliade 1959; Otto 1950) como objeto central de la religión y el rito, porque consideran que estos conceptos refieren a fuerzas, fenómenos y experiencias extraordinarias, que exceden el dominio de lo humano, pero que no involucran necesariamente personas trascendentes o divinidades; de hecho, algunos sistemas filosóficos comúnmente considerados religiones –como el confucianismo o el budismo– no postulan la existencia de este tipo de seres.

Una tercera posibilidad es concebir la religión de forma aún más amplia, sin apelar a las deidades ni a lo sagrado, como un sistema simbólico capaz de dar cuenta de los interrogantes más generales sobre el mundo y la existencia humana, posición claramente formulada por Geertz (1973) en su clásica definición:

“Religion is a system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that the moods and motivations seem uniquely realistic” (Geertz 1973: 90)².

La simbología religiosa no solo daría cuenta de la naturaleza del cosmos y del lugar que en él ocupan los seres humanos, sino que también inculcaría disposiciones, valores y principios morales que regirían las relaciones sociales en el seno de la comunidad.

Probablemente esta última posición sea la que predomina en la arqueología, donde es común calificar genéricamente como simbólicos los contextos y actividades de los que se sospecha que tuvieron un carácter religioso-ritual. El problema con este uso del concepto es que presupone una falsa dicotomía entre lo práctico (aquello que admite una explicación funcional o utilitaria) y lo simbólico (que recoge todo lo que parece ineficaz, inútil o irracional), que, a su vez, reproduce la contraposición colonial entre moderno (racional, conducente al progreso) y primitivo (irracional, supersticioso, atrasado). La dicotomía es falaz, además, porque todas las prácticas humanas y los materiales que participan de ellas son siempre significativos, hasta las acciones y artefactos más “utilitarios” asumen este carácter en relación a determinados marcos simbólicos que les dan sentido (la noción de causalidad, modelos más o menos fundados científicamente sobre el funcionamiento del mundo, etc.).

En este punto, es oportuno considerar el argumento planteado originalmente por Asad (1993) (ver también Bell 1997: 265; Fowles 2013; Latour 2007; Masuzawa 2012; Swenson 2015 y Villanueva en este volumen), según el cual la religión, entendida como un campo de acción discreto, distinto de la economía y la política, recién surge a comienzos de la modernidad como parte de la secularización del poder político, la generalización de una ontología naturalista (*sensu* Descola 2013) y el confinamiento de la divinidad (y el sistema simbólico del que formaba parte) al ámbito individual, como una cuestión de fe personal.

2. “La religión es un sistema de símbolos que actúa estableciendo en los hombres estados de ánimo y motivaciones poderosos, penetrantes y duraderos al formular concepciones de un orden general de existencia y disfrazar estas concepciones con un aura de facticidad tal que dichos estados de ánimo y motivaciones parecen ser especialmente reales” (traducción propia).

Desde este punto de vista, ni la religión ni el rito serían categorías universales, aplicables a pueblos no-modernos, que no reconocen lo secular, lo profano o la naturaleza como ámbitos diferenciados, sino que estructuran la mayor parte de sus actividades (incluyendo las que consideramos útiles en el marco del naturalismo) a partir de concepciones generales de la realidad que se considerarían religiosas en cualquiera de los sentidos reseñados anteriormente (Insoll 2004: 17-18).

El hábito arqueológico de clasificar como ritual (o simbólico) todo aquello que se percibe como superfluo o incomprensible, entonces, constituiría un procedimiento de purificación (*sensu* Latour 2007) que pretende separar lo que entiende como práctico porque obedece a la razón utilitaria de la modernidad, de lo que se le escapa porque responde a otras lógicas. La proliferación en la antropología y la arqueología de conceptos híbridos como tecnología ritual (Van Kessel 1998), economía ritual (Spielfmann 2002) o rituales políticos (Kertzer 1988) confirma esta conclusión, ya que pone en evidencia la incapacidad de la lógica secular para dar cuenta hasta de las actividades más mundanas (la caza, la agricultura, la alfarería, la guerra, etc.) sin recurrir a otras racionalidades y sistemas simbólicos³. Desde esta perspectiva, religión y ritual serían categorías exógenas, impuestas por la arqueología a los mundos pasados, para cuyos habitantes no designarían necesariamente ningún ámbito diferenciado de la realidad o la práctica. En lugar de continuar sosteniendo estos conceptos a través de nuevos ajustes en su definición o (peor aún) de la búsqueda de los correlatos materiales del ritual, la arqueología debería aprovechar estas disonancias para romper con el propio sentido común e indagar, a través de un análisis contextual, sobre las lógicas que les dieron sentido, sobre las “especificidades de la racionalidad humana en distintos contextos culturales” (Brück 1999: 322).

La arqueología de la religión se convertiría, entonces, en

“... a project of registering the dissonance between the modernist category of religion and the nonmodern world into which it has been inserted. It becomes a project of successively *moving away from ‘religion’ toward some other, historically specific category* that maps out the social relations between people and things in some other, overtly nonmodern and nonsecular fashion” (Fowles 2013: 10, énfasis agregado)⁴.

3. Lo mismo podría decirse del concepto de rituales seculares, que da cuenta de la irrupción de estas lógicas en nuestras propias vidas, de nuestra incapacidad de ser estrictamente modernos (Latour 2007).

4. “... un proyecto de registrar la disonancia entre la categoría moderna de religión y el mundo no-moderno en la que ha sido inserta. Se convierte en un proyecto de *apartarse sucesivamente de la ‘religión’ para acercarse a otra categoría históricamente específica* que dé cuenta de las relaciones sociales entre la gente y las cosas de alguna otra manera que sea manifiestamente no-moderna y no secular” (Fowles 2013: 10, énfasis agregado, traducción propia).

Durante los últimos años, la ontología se ha convertido en esa categoría en la medida en que no designa un ámbito discreto de la práctica social, sino los modos más generales de entender la realidad misma y, por lo tanto, la naturaleza y los límites de la economía y la política, o las relaciones entre la gente y las cosas. Desde esta perspectiva, la arqueología de la religión y la del rito darían paso a una arqueología de las ontologías, de otras formas de entender el mundo (Alberti & Bray 2009) o de otros mundos (Alberti *et al.* 2011), según el alcance que se le otorgue al concepto (Alberti 2016; Haber 2009).

Tres de las contribuciones al presente dossier, centradas en el mundo andino, ilustran claramente los diferentes modos de concebir el ritual en la arqueología actual y el modo en que se conjugan evidencias materiales con información histórica y etnográfica relevante para interpretar su significado. Espiñeira *et al.*, por ejemplo, aprovechan la etnografía como marco de referencia para indagar sobre los aspectos rituales de la producción agrícola prehispánica al sureste del salar de Atacama. En este contexto, entienden el rito como un lenguaje o código que permite la comunicación con y la movilización de los agentes no humanos que, en el marco de la ontología andina, regían los fenómenos atmosféricos y la fertilidad de la tierra. Los extensos sistemas agrícolas construidos durante los períodos Intermedio Tardío (PIT) y Tardío en Socaire muestran rastros arqueológicos de estas interacciones en forma de ofrendas de mineral de cobre, valvas de moluscos, figurinas o vasijas quebradas intencionalmente. Estos indicios se presentan tanto dispersos en los campos –testimonio de la ubicuidad de aquellas transacciones– como concentrados en un sector que combina estructuras especialmente dedicadas al rito (*chullpas*, *rumimoqos*) con atributos significativos del paisaje (*punku*, *pallqa*, vistas hacia las principales montañas del horizonte local). El análisis de este lugar, que presenta notables semejanzas con el escenario donde se realiza hasta hoy la ceremonia del *talatur*, les permite identificar los cerros, los ancestros y otras fuerzas del mundo interior como las principales *wak'as* invocadas por los antiguos agricultores.

El lugar de las montañas sagradas en las religiones andinas, antes y después de la invasión europea, es el tema que discute Cruz, quien combina el análisis de fuentes documentales de la conquista y la extirpación de idolatrías con el examen de las numerosas evidencias arqueológicas (sitios de ofrenda, adoratorios en cumbres, arte rupestre) registradas durante sus investigaciones en el altiplano central de Bolivia. Entre ellas cabe destacar más de un centenar de pukaras ceremoniales de los últimos siglos de la era prehispánica documentados por el autor en Carangas. Se trata de colinas y cerros de escasa altura, cercanos a antiguas superficies agrícolas, en cuyas cimas se constru-

veron cantidades variables de muros o cercos de piedra dispuestos de forma concéntrica. Al interior de estas estructuras, a donde a veces se accede mediante escalinatas o sendas empedradas, se concentraron las ofrendas (fragmentos cerámicos de diversos estilos altiplánicos e incaicos, desechos líticos producto de la fabricación de palas), asociadas a pozos libatorios, fogones y acumulaciones de guijarros. Estos sitios se conectan visualmente entre sí y gozan de vistas privilegiadas hacia las principales montañas de la región, además de distribuirse de manera pautada, formando alineaciones y otras configuraciones simbólicamente connotadas. Contra lo propuesto por Gose (2016), su trabajo demuestra de forma contundente que el culto a los cerros-*wak'a*, concebidos como antepasados míticos, criadores de los seres humanos y protectores de sus cultivos, rebaños y territorios, ya estaba vigente entre las comunidades del PIT y fue extendido por los incas.

En su estudio sobre la iconografía de los *kerus* cerámicos Tiwanaku, Villanueva hace suyas las críticas a la concepción secular de la religión, a los dualismos asociados (sagrado-profano, simbólico-utilitario) y a la interpretación del ritual como instrumento de manipulación ideológica en manos de élites ambiciosas. Ubicándose en una posición ontológicamente crítica (*sensu* Alberti 2016), toma de la etnografía y la etnohistoria andinas conceptos teóricos que le permiten distanciarse de la lógica moderna para entender la original naturaleza de estas piezas que ocuparon un lugar fundamental en el ceremonialismo del antiguo estado altiplánico. Enfoca su análisis en dos diseños que se presentan consistentemente en algunos vasos –las líneas caminantes y los rostros contrapuestos– motivos que, según el autor, denotarían la capacidad de estas piezas para desplazarse, ver y alimentarse. Sobre esta base, interpreta a los *kerus* como sujetos, personas con disposiciones y un punto de vista propio, que mediaban en las relaciones de alimentación entre distintos tipos de seres animados, relaciones que eran fundamentales para la reproducción de la vida en el mundo andino.

El rito como práctica diferente y diferenciadora

Teniendo en cuenta las críticas reseñadas anteriormente y las dificultades que enfrenta la arqueología para reconstruir las lógicas que gobernaban las prácticas en el pasado –particularmente cuando no es factible emplear analogías históricas o etnográficas– algunos autores prefieren abordar el ritual como una conducta que se diferencia de otras por sus características formales y su materialidad, más allá de su relación con ciertos símbolos o creencias, religiosas o no (Bradley 2005; Kyriakidis 2007; Swenson 2015; Vega Cente-

no 2006; Walker 1995). Generalmente estos autores siguen a Catherine Bell (1997), quien a partir de un exhaustivo análisis de la literatura señala seis características que distinguen al ritual de otras actividades, a saber, formalismo, tradicionalismo, invariabilidad, sujeción a reglas, simbolismo sacro y performatividad (138-169). Como la autora aclara, no se trata de una lista de rasgos que permita identificar un tipo de comportamiento esencialmente distinto del resto, sino de formas en que ciertas acciones se diferencian de manera estratégica de otras consideradas ordinarias o menos importantes, lo que denomina “ritualización”: “a way of acting that is designed and orchestrated to distinguish and privilege what is being done in comparison to other, usually more quotidian, activities” (Bell 1992: 74)⁵. Estos atributos no se presentan siempre juntos o pueden hacerlo en diversa medida, lo que lleva a concluir que lo ritual y lo mundano no constituyen necesariamente una dicotomía, sino un continuo en el que es posible situar las actividades según sus grados de ritualización o valoración.

Pensar la ritualización como una estrategia de diferenciación relativa obliga a justificar la interpretación de determinados objetos y lugares como rituales a partir de un detallado análisis contextual:

“Semiologically speaking, just as a sign or a text derives its significance by virtue of its relationship to other signs and texts, basic to ritualization is the inherent significance it derives from its interplay and contrast with other practices... By virtue of this quality, what is ritual is always contingent, provisional, and defined by difference” (Bell 1992: 90-91)⁶.

En cuanto al modo en que la ritualización crea una distinción con lo cotidiano, Humphrey y Laidlaw (2007) sostienen que el formalismo, el tradicionalismo y la sujeción a reglas modifican la relación habitual entre intencionalidad y práctica, generando la impresión de que las personas (oficiantes, participantes) no son enteramente los autores de sus actos, sino que intervienen entidades preexistentes o arquetípicas que los oficiantes buscan de algún modo emular o encarnar (256). También es relevante, en este sentido, el carácter performativo de la ritualización y los recursos asociados, a saber, escenografías, arquitecturas especiales, vestuarios, música, danza, efectos visuales y auditivos, etc. A ellos se suman con frecuencia el consumo de sustancias psicoactivas,

5. “[U]na forma de actuar concebida y orquestada para distinguir y privilegiar lo que se está haciendo en comparación con otras actividades, usualmente más cotidianas” (traducción propia).

6. “Semiológicamente hablando, así como un signo o un texto deriva su significado de sus relaciones con otros signos y textos, lo básico de la ritualización es que deriva su significado de su juego y contraste con otras prácticas... En virtud de esta cualidad, lo que es ritual se define siempre de forma contingente, provisional y a través de diferencias” (traducción propia).

ayunos y ejercicios físicos inusuales, todos elementos que contribuyen a crear experiencias memorables entre los participantes y que potencian la excepcionalidad y la capacidad comunicativa de estas prácticas (Vega Centeno 2006).

En este volumen, Giovannetti y Rubert emplean el concepto de ritualización para interpretar los diseños en zigzag documentados en la arquitectura inca de El Shincal (noroeste argentino) y de otros sitios del Tawantinsuyu (muros, escalinatas, canales) como dispositivos destinados a jerarquizar ciertos espacios (plazas, cerros, edificios públicos) y las prácticas allí desarrolladas, diferenciándolos de otros lugares y estructuras que carecen de este rasgo. Diseños similares fueron registrados por Cereceda en las miniaturas textiles que visten las estatuillas ofrendadas en santuarios de altura y en la celebración actual de la Pascua en Isluga, donde la procesión se desplaza exclusivamente en zigzag. A partir de estos elementos y de referencias documentales, los autores interpretan este diseño como marcador de transiciones entre planos contrastados, lo humano y lo no humano, lo profano y lo sagrado. Merece destacarse el énfasis que ponen en el compromiso corporal que implica este recurso, que obligaría a los participantes a desplazarse de modos pautados y cargados de simbolismo (posiblemente referido al rayo) al entrar o salir de ciertos lugares, ilustrando así cómo opera la dimensión performativa en los procesos de ritualización.

Cuando no existen marcos de referencia históricos o etnográficos genealógicamente relacionados, el reconocimiento de objetos o lugares ritualizados constituye un verdadero desafío para la arqueología. Una de las primeras formas de abordarlo fue propuesta por Richards y Thomas (1984), quienes emplearon la expresión “depositación estructurada” para designar conjuntos de materiales dispuestos de forma pautada como resultado de prácticas rituales en el Neolítico de Gran Bretaña. Los autores argumentan que, teniendo en cuenta el carácter formal y altamente repetitivo que distingue al rito, se esperarían que las distribuciones de desechos y los depósitos arqueológicos resultantes exhiban patrones evidentes (p. 191). Si bien este concepto ha recibido diversas críticas –por ejemplo, cómo distinguir estos patrones de los creados por razones utilitarias en los descartes cotidianos– continúa siendo utilizado y refinado hasta hoy (ver Garrow 2012).

Otra posibilidad fue planteada por Walker, quien propuso analizar las historias de vida de los artefactos y sus consecuencias arqueológicas en busca de patrones diferenciados que “singularicen” (*sensu* Kopytoff 1986) ciertos contextos como producto de prácticas ritualizadas. Este procedimiento le permitió reconocer al menos tres tipos de depósitos rituales, a saber, basura ceremonial (objetos rotos o agotados que han terminado su historia de vida singular

y se descartan en lugares especiales), depósitos sacrificiales (creados por el descarte de objetos todavía funcionales con el propósito de aprovechar su utilidad residual dentro de una tradición ritual) y kratofanías (destrucción violenta de artefactos o estructuras todavía útiles para evitar su empleo dentro de un ámbito singularizado, para neutralizar su poder [Walker 1995: 73-76]). Nótese que este razonamiento vuelve a emplear la falta de racionalidad como base para identificar lo ritual, como deja claro el autor cuando afirma que el análisis estratigráfico de los depósitos rituales muestra evidencias “de actividades ‘imprácticas’ o que desafían explicaciones pragmáticas” (Walker 2002: 160).

La contribución de Miotti a este dossier, centrada en las prácticas rituales de los cazadores recolectores en Patagonia durante la transición Pleistoceno-Holoceno, ofrece un excelente ejemplo del potencial de estos enfoques para abordar arqueológicamente el tema en ausencia de información etnográfica o histórica cercana. La autora concibe el rito como una forma de comunicación e intercambio que permitía a los primeros pobladores del continente establecer las complicidades y acuerdos entre personas humanas y no humanas (incluyendo animales, lugares, armas y arte rupestre) que eran necesarios para el éxito de la caza. Entre los testimonios arqueológicos producto de estas transacciones, sobresalen más de un centenar de puntas de proyectil cola de pez (en su mayoría fracturadas) depositadas junto con litos discoidales y esféricos y otros instrumentos en la cima del Cerro Amigo Oeste, una geoforma cuya silueta se destaca nítidamente en el paisaje de la meseta de Somuncurá. Con base en la imposibilidad de dar cuenta de este hallazgo en términos funcionales, y la existencia de al menos un caso similar y contemporáneo (Cerro Sombrero en la pampa bonaerense [Flegenheimer et al. 2014]), la autora interpreta estos contextos como producto de ofrendas destinadas a propiciar la caza, parte de un diálogo metafórico entre los antiguos cazadores y cerros poderosos, que además dejaba una marca reconocible para otros grupos. Estos lugares ritualizados serían importantes también para el aprendizaje de nuevos hábitats y el mantenimiento de redes sociales, aspectos clave para la supervivencia de las poblaciones humanas durante la colonización del continente.

Las consecuencias de la religión y el rito

Teniendo en cuenta la dificultad para alcanzar un consenso sobre lo que la religión y el rito son, muchos autores consideran más importante entender lo que hacen, sus consecuencias sociales. Quienes adoptan esta posición, sue-

len enfatizar una o más de cuatro áreas relacionadas sobre las que tendrían incidencia, a saber, la memoria social, la identidad, la cohesión comunitaria y el orden político. La importancia del rito en la transmisión de la memoria se encuentra implícita en su propia etimología, originaria del latín *ritus*, que significa tanto “ceremonia religiosa” como “costumbre” (Corominas 1987: 510). La formalidad, el tradicionalismo y la invarianza, junto con la capacidad para comunicar e inculcar eficazmente ideas, valores y disposiciones mediante recursos sensoriales y performativos, son propiedades que hacen del ritual —especialmente del ceremonial público— un *locus* privilegiado para la reproducción de la memoria social y las identidades colectivas (Connerton 1989). La relación entre religión e integración social fue tempranamente señalada por Durkheim (2021 [1912]) y elaborada posteriormente por distintos autores, en particular por Turner (1966), quien analizó cómo el conflicto es reconocido dentro de los límites estratégicos del rito, donde se resuelve simbólicamente mediante la afirmación de la unidad del grupo. En la medida en que estas prácticas transmiten símbolos y normas que regulan las relaciones entre los miembros de una comunidad, se convierten en arenas donde se disputan también la autoridad y el orden político. Por esta razón, los ritos y los escenarios asociados han sido contextos fecundos para investigar las continuidades y transformaciones de los sistemas políticos (Kertzer 1988).

El estudio que presentan Tsukamoto y Esparza sobre las ceremonias de aspersión celebradas por los gobernantes de la ciudad maya de El Palmar (Campeche, México) muestra claramente la relación que existe entre el ritual público, la transmisión de la memoria y la reproducción de las jerarquías políticas. El caso es particularmente interesante porque combina escenarios monumentales con imágenes y textos grabados en estelas y altares conmemorativos que brindan información detallada sobre los protagonistas de estos eventos y las fechas en que se llevaron a cabo, lo que permite relacionarlos con coyunturas específicas en la convulsionada historia política del período Clásico. Los ritos de aspersión eran actuaciones teatrales protagonizadas por los soberanos y miembros de las cortes, quienes encarnaban a distintos dioses y héroes culturales vinculados al agua, la abundancia y la fertilidad frente a decenas de miles de personas reunidas en las plazas. Estas ceremonias, que se realizaban en fechas clave del calendario, asociaban vívidamente el poder de los gobernantes con la continuidad del orden cósmico. A diferencia de lo que ocurre en otras ciudades mayas, las imágenes grabadas en los monumentos erigidos para conmemorarlas en El Palmar enfatizan el carácter guerrero de los líderes, quienes se representan humillando a prisioneros, demostracio-

nes de poder que los autores relacionan con la inestabilidad política reinante por aquellas fechas.

Conclusión

Los artículos reunidos en el presente dossier son un buen reflejo de la variedad de temas y enfoques que caracteriza actualmente las investigaciones arqueológicas sobre el rito en el ámbito latinoamericano. En conjunto, muestran que lo que continúa dando unidad a este campo de estudio es su interés por entender las lógicas que subyacen a conductas, materiales y contextos que desafían radicalmente la racionalidad naturalista de la modernidad. En este sentido, si se la despoja de sus connotaciones colonialistas, la consabida asociación del rito con lo inútil e irracional tiene una validez heurística para la arqueología, no porque identifique un objeto o recorte de la realidad universalmente válido o significativo desde el punto de vista de sus actores (cuya definición y correlatos materiales debemos continuar esforzándonos por clarificar), sino porque pone el foco en las diferencias ontológicas, en elementos dispares que, al exponer la alteridad de las sociedades que estudiamos, nos brindan la oportunidad de vislumbrar otros mundos.

Referencias citadas

- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45(1): 163-179.
- Alberti B. & T. Bray. 2009. Animating Archaeology: Of Subjects, Objects, and Alternative Ontologies. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 337-343.
- Alberti, B., Fowles, S. M., Holbraad, M. & Marshall, Y. 2011. "Worlds Otherwise" Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52(6): 896-912.
- Aldenderfer, M. 2011. Envisioning a Pragmatic Approach to the Archaeology of Religion. *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 21(1): 23-36.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. John Hopkins University Press.
- Augé, C. 2022. *Field Manual for the Archaeology of Ritual, Religion, and Magic*. Bergham.
- Barrowclough, D. & C. Malone (eds.) 2007. *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*. Oxbow Books.

- Bell, C. M. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Bell, C. M. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press.
- Berggren, Å. & L. N. Stutz 2010. From Spectator to Critic and Participant: A New Role for Archaeology in Ritual Studies. *Journal of Social Archaeology* 10(2): 171-197.
- Bielo, J., 2015. *Anthropology of Religion: The Basics*. Routledge.
- Bradley, R. 2005. *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. Routledge.
- Brück, J. 1999. Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. *European Journal of Archaeology* 2(3): 313-344.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Corominas, J. 1987. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª ed. Gredos.
- Descola, P. 2013. *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Droogan, J., 2013. *Religion, Material Culture and Archaeology*. Bloomsbury Publishing.
- Durkheim, É., 2021 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa: El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Flegenheimer, N., L. Miotti & N. Mazzia. 2014. Rethinking Early Objects and Landscapes in the Southern Cone: Fishtail-point Concentrations in the Pampas and Northern Patagonia. En: *Paleoamerican Odyssey*, editado por K. Graf, C. Ketron & M. Waters, pp. 359-376. Center for the Study of the First Americans, Texas A & M University.
- Fogelin, L. 2007. The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology* 36(1): 55-71.
- Fowles, S. M. 2013. *An Archaeology of Doings*. School for Advanced Research Press.
- Garrow, D. 2012. Odd Deposits and Average Practice: A Critical History of the Concept of Structured Deposition. *Archaeological Dialogues* 19(2): 85-115.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gose, P. 2016. Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty. *Población & Sociedad* 23(2): 9-34.
<http://www.poblacionysociedad.org.ar/archivos/23/P&S-V23-N2-Gose.pdf>
- Haber A. F. 2009. Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives. *Cambridge Archaeological Journal* 19: 418-430.
- Hawkes, C. 1954. Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World. *American Anthropologist* 56: 155-168.

- Hazard, S. 2013. The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society* 4(1): 58-78.
- Hicks, D. 2010. The Material-Cultural Turn: Event and Effect. En: *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks & M. C. Beaudry, pp. 25-98. Oxford University Press.
- Horton, R. 1960. A Definition of Religion, and its Uses. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90(2): 201-226.
- Humphrey, C. & J. Laidlaw. 2007. Sacrifice and Ritualization. En: *The Archaeology of Ritual*, editado por E. Kyriakidis, pp. 255-276. Cotsen Institute of Archaeology, University of California.
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge.
- Kertzer, D. I. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press.
- Kopytoff, I. 1986. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. En: *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, editado por A. Appadurai, pp. 70-73. Cambridge University Press.
- Kyriakidis, E. (ed.) 2007. *The Archaeology of Ritual*. Cotsen Institute of Archaeology, University of California.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Livarda, A., S. Riera Mora & R. Madgwick 2017. *The Bioarchaeology of Ritual and Religion*. Oxbow Books.
- Masuzawa, T. 2012. *The Invention of World Religions*. University of Chicago Press.
- Nielsen, A. E., C. I. Angiorama & F. Avila 2017. Ritual as Interaction with Non-Humans: Pre-Hispanic Mountain-Pass Shrines in the Southern Andes. En: *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*, editado por S. Rosenfeld & S. Bautista, pp. 241-266. University Press of Colorado.
- Otto, R. 1950. *The Idea of the Holy*, 2ª ed. Oxford University Press.
- Pauketat, T. R. 2013. *An Archaeology of the Cosmos: Rethinking Agency and Religion in Ancient America*. Routledge.
- Raja, R. & J. Rüpke (eds.) 2015. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. John Wiley & Sons.
- Rappaport, R. A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press.
- Richards, C. & J. Thomas, 1984: Ritual Activity and Structured Deposition in Later Neolithic Wessex. En: *Neolithic Studies: A Review of Some Current Research*, editado por R. Bradley & J. Gardiner, pp. 189-218. BAR.
- Rosenfeld, S. & S. Bautista (eds.) 2017. *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*. University Press of Colorado

- Rowan, Y. M. 2012. Beyond Belief: The Archaeology of Religion and Ritual. *Archaeological Papers* 21: 1-10.
- Spielmann, K. A. 2002. Feasting, Craft Specialization, and the Ritual Mode of Production in Small-Scale Societies. *American Anthropologist* 104(1): 195-207.
- Stanish, C. 2017. *The Evolution of Human Co-operation*. Cambridge University Press.
- Steadman, S. R. 2023. *The Archaeology of Religion: Cultures and Their Beliefs in Worldwide Context*. Routledge.
- Swenson, E. 2015. The Archaeology of Ritual. *Annual Review of Anthropology* 44(1): 329-345.
- Turner, V. 1966. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Aldine.
- Tylor, E. B. 2010 [1871]. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge University Press.
- Van Kessel, J. 1998. *Tecnología aymara: Un enfoque cultural*. CIDSA.
- Vega Centeno, R. 2006. El estudio arqueológico del ritual. *Investigaciones Sociales* 10(16): 171-192.
- Walker, W. H. 1995. Ceremonial Trash. En: *Expanding Archaeology*, editado por J. Skibo, W. Walker & A. Nielsen, pp. 67-79. University of Utah Press.
- Walker, W. H. 2002. Stratigraphy and Practical Reason. *American Anthropologist* 104: 159-177.
- Whitley, D. & K. Hays-Gilpin (eds.) 2008. *Belief in the Past: Theoretical Approaches to the Archaeology of Religion*. Left Coast Press.



VASOS CON PIERNAS, VASOS CON ROSTROS: EL KERU TIWANAKU COMO SUJETO RITUAL

VESSELS WITH LEGS, VESSELS WITH FACES: THE TIWANAKU KERU AS A RITUAL SUBJECT

Juan Villanueva Criales¹

Resumen

Este artículo reflexiona sobre algunos puntos comunes de la arqueología del ritual desde el estudio del vaso *keru*, una forma cerámica ritual de la sociedad Tiwanaku (altiplano del Titicaca, 500-1100 d.C.). Revisa críticamente algunos lugares comunes sobre la sociedad Tiwanaku, el rol del ritual y los ceramios, y reconoce al *keru* como una pieza clave de su ritualidad. Posteriormente se describe la variabilidad técnica, morfológica e iconográfica de los *kerus* de Tiwanaku empleando algunos datos de un análisis de piezas completas de museos bolivianos y europeos, y profundiza en las características y relaciones de los motivos llamados líneas caminantes y rostros contrapuestos. También incorpora la etnohistoria y la etnografía andinas para plantear la noción del *keru* como sujeto ritual involucrado en relaciones con un entorno andino animado y desarrolla el concepto de cadena de afectos como antídoto a las dualidades modernas y al antropocentrismo inherentes a la arqueología del ritual.

Palabras clave: cerámica, iconografía, teoría arqueológica, giro ontológico, Andes sur-centrales.

Abstract

This paper examines key aspects of ritual archaeology by studying the keru vessel, a ritual ceramic shape associated with the Tiwanaku society (Titicaca Plateau, 500 - 1100 AD). It critically assesses common narratives about Tiwanaku, emphasizing the importance of ritual and ceramics, and highlights the keru as central to their practices. The paper details the technical, mor-

1. Instituto de Investigaciones de Antropología y Arqueología, Universidad Mayor de San Andrés. ORCID: 0000-0001-5239-138X. juan.villanuevacriales@gmail.com

phological, and iconographic variability of Tiwanaku kerus, using data from complete pieces housed by Bolivian and European museums. It also explores the characteristics and relations of two motifs known as walking lines and contraposed faces. Additionally, the study incorporates Andean ethnohistory and ethnography to position the keru as a ritual subject engaged in relations with an animated Andean setting, and introduces the concept of an affective chain to challenge modern dualities and anthropocentrism often present in ritual archaeology.

Keywords: pottery, iconography, archaeological theory, ontological turn, south-central Andes.

Autores relativamente recientes (Insoll 2004; Kyriakidis 2007) han abordado la definición del ritual en arqueología subrayando que se trata de una categoría muy utilizada de modo intuitivo y ambiguo. Según Hodder (1982), el uso arqueológico de lo ritual se basa en dos ideas vinculadas e insuficientes: lo no funcional y lo extraño o incomprensible.

Una preocupación constante al respecto es la relación de lo ritual con lo religioso o sagrado. Es inevitable vincular estos conceptos con la dicotomía sagrado/profano de Mircea Eliade (1998), quien señaló que la misma es un fenómeno reciente, afirmación a partir de la cual abrió la posibilidad de coexistencia de lo sagrado y lo profano en tiempos remotos. Si lo religioso está en la mente de las personas al realizar ciertas actividades, los residuos de estas formarían parte de lo sacro al exceder los ámbitos usualmente llamados rituales, como tumbas o templos; en ese sentido, todo ritual se apoya en un contexto mayor (Insoll 2004). Sin embargo, hay otra tendencia que, bajo el entendimiento de que la vida tiene una dimensión pragmática y lo sagrado no es total, postula que las actividades no sagradas pueden ritualizarse, con lo que las arenas ritual y religiosa no coinciden. En ese sentido, Colin Renfrew (2007) distingue los rituales seculares de los religiosos o cultos.

Más importante, para Renfrew (2007) los rituales tendrían la función de crear significados, una posición que vincula al ritual más con la política que con la religión (Insoll 2004), emplazándolo como una herramienta de acción/manipulación ideológica. Este sentido del ritual ha permeado en su teorización en los Andes sur-centrales: por ejemplo, Christine Hastorf (2007), en sus trabajos con infraestructura templaria del período Formativo (ap. 1500-200 a.C.) en la cuenca del lago Titicaca, enfatiza el carácter repetitivo del ritual que refuerza relaciones y valores pasados y los traslada al futuro, entendiendo los rituales

desde una dicotomía entre una audiencia que recibe una experiencia grupal compartida y unos líderes que intentan demostrar conocimiento y poder. Similares nociones permean la comprensión del espacio monumental y las prácticas rituales del estado Tiwanaku (ap. 500-1100 d.C.) (Isbell 2013; Janusek y Williams 2016; Vranich 2017). Para períodos más tardíos, el influyente trabajo de William Isbell (1997) sobre entierros en torres funerarias o *chullpares* del Intermedio tardío (ap. 1100-1450 d.C.) comprende a los cuerpos muertos como símbolos que representan el pasado y la autoridad de la tradición, con lo que el culto a los muertos habría permitido crear relaciones sociales y políticas.

Esta revisión muestra que los acercamientos hacia el ritual acusan la influencia de la ontología moderna de forma notable porque la discusión gravita en torno a las dicotomías sagrado/profano, religioso/secular o simbólico/funcional. Dichos dualismos condenan al ritual a dos posiciones problemáticas: equipararse a lo extraño, incomprensible y alejado de la vida pragmática, o quedar reducido a una fuente de representaciones subordinada al pragmatismo político. Esta última idea acarrea además un guiño antropocentrista: los fenómenos de complejización sociopolítica hacia la conformación de los estados, entre otros, parecen requerir que líderes ambiciosos y casi maquiavélicos, que comprenden las dinámicas reales “por fuera” del ritual, lo escenifiquen ante multitudes supersticiosas para lograr sus objetivos.

Ensayando un antídoto a la modernidad de estos constructos, este artículo se centra en un objeto ritual determinado: el vaso *keru* cerámico de la sociedad Tiwanaku, y con este fin combina observaciones morfológicas, técnicas, iconográficas y contextuales con perspectivas ontológicas andinas que emanan de la etnohistoria y la etnografía. Para ello es de utilidad la noción de giro ontológico crítico (Alberti 2016): el texto no pretende usar las ontologías andinas como fuente de analogía para demostrar que Tiwanaku fue ontológicamente idéntico al mundo andino reciente. Más bien, busca usarlas como fuentes de teoría que contribuyen a revertir la modernidad inherente a nuestros enfoques sobre el ritual, con el convencimiento de que las premisas ontológicas del mundo moderno, originadas en un contexto específico, no son universales ni superiores, y resultan inadecuadas para construir narrativas sobre el pasado prehispánico andino.

A continuación, se resumen críticamente algunas narrativas sobre el ritual en Tiwanaku y el rol de la cerámica en su construcción. Luego se pondera la importancia del vaso *keru* como utillaje ritual y se resume su variabilidad técnica, morfológica e iconográfica, incluyendo una sistematización de motivos pintados en una muestra de más de 700 vasos. Posteriormente, se ahonda en dos motivos que se plasman en una treintena de piezas: las líneas caminantes

y los rostros contrapuestos, con el propósito de examinar sus características y relaciones. Luego se discuten estos resultados en base a perspectivas etnográficas y etnohistóricas andinas, para concluir con algunas reflexiones sobre Tiwanaku y la arqueología del ritual.

Tiwanaku y su cerámica ritual

Estudios cerámicos en Tiwanaku

Tiwanaku es uno de los sitios más investigados de los Andes sur-centrales, tanto por su arquitectura lítica monumental y escultura, como por los materiales portadores de una depurada imaginería, distribuidos en un área amplia entre el sur del Perú, el norte de Chile y el altiplano y valles bolivianos (Figura 1). Tiwanaku ha sido objeto de narrativa desde tiempos coloniales, durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX, pero tales lecturas no son desarrolladas aquí por temas de espacio. La idea de Tiwanaku como la capital de un estado expansivo fue popularizada por Carlos Ponce Sanginés (1976), principal exponente de la arqueología nacionalista boliviana. Sin embargo, también fue central en las interpretaciones posteriores a 1980, cuando el tema se dejó en manos de estudiosos estadounidenses con perspectivas procesuales y postprocesuales. Así, ideas como la redistribución centralizada de excedentes por las élites de burócratas urbanos (Kolata 1993), el surgimiento de Tiwanaku como resultado de una competencia entre segmentos sociales encabezados por *aggrandizers* (Stanish 2003), o el desarrollo de una élite jerárquica que se impone sobre un panorama de élites locales (Janusek 2008), forman parte de la narrativa dominante sobre Tiwanaku hasta hoy.

La cerámica ha tenido un rol fundamental en la construcción de estas narrativas. Por un lado, fue empleada para definir la expansión de Tiwanaku hacia los valles orientales y occidentales (Anderson 2018; Berenguer 1998; Céspedes 2000; Goldstein 1985; Uribe y Agüero 2004), así como su secuencia cronológica (Bennett 1934; Burkholder 2001; Janusek 2003; Moseley 2013). Dejando de lado esas consideraciones, la tendencia de estudio más alineada con la visión de las élites y el Estado ha privilegiado los aspectos funcionales de los ceramios. Desde este enfoque se ha discutido la influencia estatal en la especialización alfarera (Kolata 1993; Ponce Sanginés 1976) y el rol del comensalismo en las estrategias políticas estatales (Janusek 2008). Otra vertiente relaciona el estilo con la comunicación de identidades sociales, sean de estatus (Couture y Sampeck 2003) o étnicas, entendiendo que diferentes subestilos cerámicos informaban sobre fronteras sociales en ceremonias multiétnicas (Janusek 2005).



Figura 1. Ubicación de Tiwanaku y sus zonas de influencia (ilustración del autor).

Otro desarrollo se centra en la técnica de manufactura, tanto sobre contextos de producción alfarera (Rivera 2014) como sobre colecciones, para lo cual implementa enfoques arqueométricos sobre materiales, técnicas (Ogalde *et al.* 2020; Sharratt *et al.* 2015) y formas (Villanueva y Travé 2024). Algunos de estos trabajos han permitido discutir aspectos de estandarización o estilos técnicos regionales, es decir, están vinculados a la consideración funcional/comunicativa de la cerámica. Por otro lado, los estudios iconográficos se han enfocado en las imágenes como representaciones de seres naturales o míticos.

cos (Alconini 1995; Baitzel y Trigo 2019; Villanueva 2022) y, por tanto, abordan el ámbito cosmológico o religioso. Son escasos los acercamientos al rol de los ceramios en el ritual; uno de ellos, que aúna variables de forma e iconografía, se enfoca en el contexto excepcional de la ofrenda de isla Pariti, compuesta mayormente por ceramios completos (Villanueva y Korpisaari 2013).

De esta manera, existen dos dificultades principales para el estudio integral de la cerámica tiwanakota como objeto ritual. La primera es ontológica, pues las dicotomías modernas obligan a que los estudios técnico-funcionales e iconográficos sigan rutas separadas. La segunda es metodológica, y se debe a que, desde la década de 1930, la arqueología sobre Tiwanaku se ha enfocado en fragmentos cerámicos bien contextualizados estratigráficamente, pero limitados para estudiar en detalle la forma cerámica y la estructura decorativa. Contrarrestar esta limitante implica retornar a las colecciones de ceramios enteros recolectadas entre los siglos XIX y XX, y acumuladas actualmente en museos. Estas poseen escasa información contextual, pero como contraparte ofrecen información morfológica y decorativa completa. Este trabajo se basa en el análisis de dichas colecciones.

Los *kerus* en el repertorio cerámico Tiwanaku

Entre los intentos por sistematizar el repertorio cerámico de Tiwanaku destacan dos clasificaciones de cerámica de ofrendas específicas en la pirámide de Akapana (Alconini 1995) y la isla Pariti (Väisänen 2008), y otra de índole más general (Janusek 2003) (Figura 2). Se ha tendido a agrupar funcionalmente las formas cerámicas: la cerámica no decorada se ha adscrito a un ámbito doméstico, de almacenaje y cocción, y la cerámica decorada se ha englobado como “ceremonial”. Alconini (1995) adscribe dos formas –tazones y pequeñas escudillas– al género “civil”, secular y distinto del religioso (67-90), mientras que Janusek (2003) no hace esa distinción, sino que separa la cerámica ceremonial en dos grupos: de “servido ceremonial” –para consumo de bebida y comida en ceremonias– y solo “ceremonial”, que engloba a sahumeros, incensarios zoomorfos, fuentes con pedestal y vasos retrato (57). En tanto, el trabajo de Väisänen (2008) emplea una muestra caracterizada como íntegramente ceremonial.

Dentro del género de cerámica ceremonial de Alconini (1995) figuran tinajas, *kerus*, cuencos, sahumeros, fuentes y fuentes con pedestal y cuencos de bordes evertidos o escudillas. Por su parte, Janusek (2003) incluye en su grupo de cerámica de servido ceremonial a los *kerus*, tazones, cuencos, escudillas, vasijas (en que engloba a jarras, botellas y botellas con pitón), jarras de boca ancha y fuentes sin pedestal. La clasificación de cerámica ceremonial de

Alconini (1995)	Ceremonial cántaro keru escudilla sahumador fuentes cuenco	Civil o Pública escudilla tazón	Doméstica cántaro sahumador tazón fuentes
Janusek (2003)	Ceremonial cuenco sahumador fuentes vaso retrato incensarios	Servido ceremonial kerus tazón escudillas fuentes	Doméstica Almacenaje cántaro Cocción ollas Servido doméstico vasijas tazón cuenco jarra ancha
Väisänen (2008)	kerus ch'alladores tazón escudillas arriñonada cántaro fuentes vaso retrato efigies humanas botella vasija sahumador Ofrenda íntegramente ceremonial		

Figura 2. Resumen de clasificaciones de formas cerámicas de Tiwanaku (ilustración del autor en base a Alconini 1996; Janusek 2003; Väisänen 2008).

Väisänen (2008) incorpora diversas variantes de *kerus* (incluyendo prosopomorfos), tazones, escudillas, fuentes con pedestal, sahumadores, botellas con y sin pitón, tinajas o cántaros, y vasos retrato, además de formas peculiares de la ofrenda de Pariti, como vasos embudo o *ch'alladores*, vasijas arriñonadas o *t'inkeros* y efigies humanas.

Como se puede observar, una de las pocas formas relacionadas consistentemente con el consumo humano ceremonial es el vaso *keru*. Ya Bennett (1934) apuntaba al *keru* como la forma más típica de la alfarería tiwanakota (406); para Janusek (2003), es el ceramio para beber paradigmático de Tiwanaku y un emblema de su estilo cerámico, producido y usado a gran escala (60)². Aunque existen formas más elaboradas, como incensarios zoomorfos o efigies humanas o animales, la importancia del *keru* parece radicar en su ubi-

2. El *keru* Tiwanaku podría combinar orígenes diversos; por un lado, existen vasos que prefiguran al *keru* en la cerámica Qeya, propia de la región del Titicaca a finales del Formativo tardío (200-500 DC) (Bermann 1994); por el otro, los vasos libatorios parecen ser aún anteriores en los valles de Cochabamba, fuertemente conectados con el altiplano (Céspedes 2000).

cuidad. *Kerus* procedentes de Tiwanaku y otros sitios fueron tempranamente reportados (Bandelier 1911; Stübel y Uhle 1892); estas exploraciones, basadas en la excavación de tumbas, donde los *kerus* completos son parte del ajuar (Korpisaari 2006), forman la base de las actuales colecciones de cerámica completa. Sin embargo, tras más de un siglo de investigación sabemos que estos ceramios también se quebraron intencionalmente para ser ofrendados en puntos ceremoniales específicos, donde aparecen rotos pero completos o semicompletos (Alconini 1995; Korpisaari y Pärssinen 2011). Asimismo, fragmentos de *kerus* se hallan en multitud de contextos de ocupación, como basurales domésticos y otros (Janusek 2003).

A esta ubicuidad se añade una marcada relación con prácticas de consumo ritual centradas en Tiwanaku. El *keru* es el único ceramio representado en las grandes estelas denominadas Fraile, Bennett o Ponce, alrededor de las cuales parece haber gravitado la actividad ritual en el centro ceremonial, que sostienen un *keru* en la mano izquierda y una tableta para consumo de psicotrópicos en la derecha (Berenguer 1998; Torres 2018). El término *keru* se basa en una analogía con los vasos de madera o *queros* incaicos, y fue empleado por primera vez para los vasos de Tiwanaku por Bennett (1934: 406). La palabra viene acompañada por una analogía funcional explícita entre los vasos incaicos y tiwanakotas, ya que ambos habrían servido para el consumo ceremonial de *chicha* de maíz, una idea vigente más allá de que se pudo haber consumido también psicotrópicos, como la *achuma* o cactus San Pedro (Torres 2018). En cualquier caso, estas ideas otorgan a los *kerus* un rol pivotal en el comensalismo político y la espiritualidad de Tiwanaku, al punto de ponderarse el impacto de sus costumbres de consumo ceremonial sobre regiones vecinas (Anderson 2009; Goldstein 2003).

La variabilidad de los *kerus*

El vaso *keru* es un recipiente abierto, alto, de base plana y usualmente de paredes hiperboloides; sin embargo, no siempre es fácil de distinguir de formas emparentadas. Por ejemplo, Janusek (2003) y Väisänen (2008) incluyen dentro de la categoría a vasos en miniatura y con rostro modelado frontal. En el caso de Janusek, también llama así a los que llevan cabezas animales modeladas y a los *ch'alladores*. La ofrenda de Pariti incorpora *kerus* muy especiales con aplicaciones modeladas sobre los bordes, bases en forma de pie u otras. En este trabajo se entiende que los *ch'alladores*, los vasos en miniatura y los vasos con rostros frontales, sean humanos o animales, con aplicaciones plásticas o áreas modeladas, tienen funciones y normas de diseño distintas,

con lo que se restringe el análisis a *kerus* de tamaño mediano y sin elementos modelados.

Aun con esta delimitación, los *kerus* despliegan sustancial variabilidad técnica, morfológica e iconográfica. Para dar cuenta de ella empleamos datos de un análisis de *kerus* completos basado en el escaneo 3D de más de 700 ejemplares resguardados en museos bolivianos y europeos. La muestra es la más amplia recolectada a la fecha y permite observaciones robustas y cuantitativamente asentadas como contrapeso a la falta de contexto claro de la mayoría de estas piezas. Crucialmente, el estudio de especímenes completos permite apreciar y comparar detalles específicos de la forma, examinar estructuras decorativas completas, y relacionar estas características con variables técnicas y contextuales.

Técnica

Janusek (2003) ha descrito variaciones en la porosidad de la pasta, la atmósfera de cocción, la intensidad del tratamiento superficial y el color del engobe de los *kerus*. En general se ha asignado a estas diferencias cierto valor cronológico, pero estudios de contextos de producción alfarera en Tiwanaku (Rivera 2014) sugieren que se estaban produciendo simultáneamente ceramios de calidades diversas.

En cuanto a la técnica decorativa, aunque la mayoría de *kerus* lleva motivos pintados, existen vasos con superficies negras bruñidas y motivos incisos post-cocción. Nuestra revisión ha detectado tres grados de finura en el acabado: fino, con superficies bruñidas y lustrosas, engobes de color rojo profundo, y motivos pintados complejos aplicados con detalles delgados, usualmente en colores negro, blanco, amarillo y gris³; medio, con bruñido mate, engobes que van del rojo oscuro al rojo claro, naranja o ante, motivos complejos pero de trazo más grueso y con alguna tendencia a usar solo negro, blanco y amarillo; y tosco, con superficies alisadas, engobes de color rojo claro, naranja o ante, y motivos más simples de trazo grueso, en tonos de negro, gris o blanco.

Morfología

Janusek (2003) advierte la existencia de vasos con y sin *torus* o anillo externo; los anillos pueden variar en número, ubicación y grosor. Asimismo, existe variedad en la relación entre altura y diámetro máximo, es decir que existen *kerus* más esbeltos y más achatados. Por otro lado, si bien el *keru* suele tener paredes hiperboloides, existen ejemplares de paredes rectas, identificados en Akapana (Alconini 1995) y Pariti (Väisänen 2008). Un reciente análisis mor-

3. Las piezas negras incisas también tienen ese acabado.

fométrico sobre *kerus* de colecciones europeas (Villanueva y Travé 2024) definió preliminarmente dos tipos de vaso de paredes rectas (tipos C y D) y cuatro variantes de vasos hiperboloides, dos medianas (A.2 y A.3), una achatada (A.1) y una alargada (A.4). Aunque no se detectó una correlación directa entre forma y acabado, existe una proporción mayor de vasos rectos e hiperboloides medianos con acabados finos, mientras que los acabados medios son más comunes en *ch'alladores* y vasos hiperboloides alargados. Las proporciones alargadas y el acabado medio son características de algunas variantes del estilo Tiwanaku de Cochabamba (Anderson 2018), aunque el tema requiere mayor estudio.

Estructura decorativa

Al igual que la mayoría de la cerámica tiwanakota, los *kerus* llevan decoración en el exterior, siendo la interior mucho más limitada. Salvo excepciones, la superficie externa de un *keru* está subdividida en bandas horizontales, frecuentemente con bandas más altas separadas por otras más estrechas o por anillos modelados. Los motivos pintados pueden ocupar las bandas mayores, las más estrechas, o ambas, y se repiten sobre estas bandas creando un movimiento de giro infinito. Esta estructura distingue a los *kerus* de dos formas de perfil similar, pero con elementos modelados: los incensarios zoomorfos⁴ y los vasos con rostro frontal, donde los motivos confluyen o emanan del elemento modelado, reemplazando el giro por un movimiento de adelante hacia atrás (Figura 3).

Aunque esta lógica circular se da en otras formas, como escudillas, tazones, fuentes, *t'inkeros* o jarras, al ser estas más anchas que altas, la decoración se presenta en una sola banda, sobre todo en el exterior. Solo botellas y *ch'alladores* comparten la estructura “en bandas” del *keru*, pero ambas tienen un segmento sumamente estrecho: el cuello en las botellas y la base en los *ch'alladores*, donde los motivos pintados son pequeños y escasos. Por tanto, la estructura de varias bandas horizontales del *keru* resulta distintiva.

Iconografía de los *kerus* tiwanakotas

Una clasificación general

La inmensa mayoría de los *kerus* pintados poseen engobe rojo, naranja o ante. Las escasas excepciones son ejemplares muy finos con rasgos distintivos. Por ejemplo, la colección de Pariti incluye *kerus* de engobe negro con

4. Específicamente las variantes de paredes hiperboloides, pues hay incensarios modelados en forma de cuerpos animales (Delaere 2020).



Figura 3. Estructuras decorativas de los *kerus*, en comparación con otras formas cerámicas tiwanakotas (ilustración del autor en base a dibujos de Posnansky 1957).

aplicaciones modeladas en los bordes, y con engobe marrón y una textura que ocupa toda la superficie (Korpisaari y Pärssinen 2011, láminas 4e y 48a); asimismo, en la colección Fritz Buck del Museo de Metales Preciosos Precolombinos de La Paz, existen tres *kerus* de engobe blanco (CFB824, CFB921 y CFB916), con sus propias combinaciones iconográficas. Dejando de lado estas excepciones, hemos clasificado los motivos pintados en *kerus*, de modo siempre esquemático, con base en su relación con la banda o anillo horizontal (Figura 4):

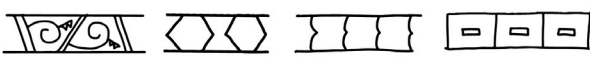
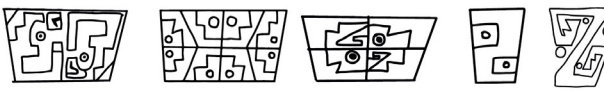
Motivos con fondo continuo	Flotantes	 
	Apoyados	  
Subdivisiones horizontales	Positivas	
	Negativas	
Subdivisiones verticales	Repetitivas	 
	Paneles	 

Figura 4. Clasificación de motivos iconográficos en *kerus* tiwanakotas (ilustración del autor).

Texturas

Existe un solo patrón formado por pequeñas marcas en forma de V que Janusek (2003) denomina “bandada de aves” (64).

Motivos sobre fondo continuo

Se repiten horizontalmente sobre el fondo sin subdividirlo, y se clasifican en motivos flotantes y apoyados. Los motivos flotantes no tocan los límites de la banda, y pueden estar pintados en positivo (sobre fondo) o negativo (fondo sobre negro). Incluyen sencillas repeticiones de cruces, círculos o “estrellas”, pero también motivos más elaborados y orientados hacia un lado, como aves o cabezas de perfil. Los motivos apoyados se asientan sobre el límite inferior de la banda, e incluyen pequeños ganchos curvos o rectos, rectángulos rematados en cabezas humanas o animales, volutas con elementos anatómicos animales, y cuatro temas muy elaborados: felinos con aves; serpientes y cabezas humanas; el ave carroñera; y el personaje parado de perfil, humano o animal, con báculos, atributos de arquero o decapitador.

Subdivisiones horizontales

Dividen el espacio en segmentos horizontales. Las más sencillas son las líneas rectas, plenas, que separan los registros iconográficos más amplios. Luego tenemos subdivisiones horizontales positivas, donde un elemento horizontal central divide el fondo en segmentos: los más comunes son las líneas quebradas, rombos sucesivos o “piel de serpiente”, y voluta continua. Las subdivisiones horizontales negativas dejan el fondo al centro y lo hacen ondular mediante elementos que se reflejan alternadamente entre el borde superior e inferior de la banda.

Subdivisiones verticales

Cortan la banda o anillo mediante líneas transversales. Se clasifican en subdivisiones verticales repetitivas, donde el mismo motivo se repite continuamente: líneas quebradas verticales, trapecios, hexágonos, paneles concéntricos o “cola de felino”. A esta categoría pertenecen las bandas multicolores, que combinan líneas verticales y diagonales generando composiciones complejas. Las subdivisiones verticales no repetitivas o paneles suelen ocupar bandas más altas, y alternan diversos motivos encerrados en paneles cuadrangulares. Muchos motivos ya descritos pueden ser panelizados, pero los paneles más frecuentes tienen estructuras bipartitas diagonalmente, bipartitas verticalmente y cuatripartitas.

De esta sistematización se observa que la estructura y los motivos de los *kerus* tienden a imprimir movimiento a la pieza, incluso pueden insinuar direcciones de giro. Además, dicotomías como “abstracto” o “figurativo” no aplican a la clasificación. Existen imágenes humano-animales de cuerpo entero con alto grado de figuratividad, pero son contadas y específicas. La mayor parte de las composiciones tienen geometrías regulares, y cierto grado de figuratividad –atributos anatómicos humanos o animales– puede emerger opcionalmente como consecuencia de la geometría, algo que ya había observado Clados (2005) sobre las cabezas humanas de perfil. Aun así, las imágenes humanas o de animales, como felinos, aves, serpientes o cérvidos, son reconocibles por ciertos rasgos anatómicos críticos, como orejas, narices, picos u hocicos. Sin embargo, existen algunos motivos que no responden a esta idea, y dos de ellos, que exploraremos a fondo, nos remiten a una especie de “geometría viva”, donde ciertos atributos de vitalidad o movimiento son incorporados a una geometría regular.

Líneas caminantes y rostros contrapuestos

Estos motivos se han documentado en 35 de los 700 vasos analizados, es decir en 5% de la muestra (Tabla 1), por lo tanto, sin ser los más comunes, tampoco son raros. Se trata de dos motivos muy distintos, cada uno con sus relaciones morfológicas, técnicas e iconográficas.

MOTIVO		FORMA	ACABADO	Nº	CODIGO	MUSEO	PROCEDENCIA
LÍNEA CAMINANTES	Línea caminante con felinos y aves	Mediana (A.3)	Fino	2	VA64571	EMB	Tiwanaku
				4	50418	NAP	Desconocida
				9	MNA80	MUNARQ	Desconocida
				17	CFB115	MMPP	Desconocida
				21	CFB646		
				22	CFB448		
				23	CFB385		
				27	CFB936		
	Linea caminante sola	Alargada (A.2)	Fino	15	CFB085	MMPP	La Paz
			Tosco	13	CFDLP80	MUNARQ	Desconocida
				14	MNA129		
				28	MNA929		
		Muy alargada (A.4)	Medio	16	CFB112	MMPP	Desconocida
				32	31635	MUSEF	Desconocida

AMBOS	línea caminante/ rostros discontinuos	Muy alargada (A.4)	Medio	6	5715	INIAM	Cochabamba
	línea caminante / rostros continuos	Acopada	Medio	33	27598	MUSEF	Desconocida
ROSTROS COMPUESTOS	Rostros discontinuos (complejos)	Mediana (A.3)	Fino	3	24.19.62	VKM	Cochabamba
				12	CFDLP59	MUNARQ	Desconocida
		Alargada (A.2)	Medio	18	CFB119	MMPP	Desconocida
		Muy alargada (A.4)	Fino	1	VA64761	EMB	Cochabamba
			Medio	20	CFB660	MMPP	Cochabamba
				31	31633	MUSEF	Desconocida
				35	TWK45570	CIAAAT	Desconocida
				8	MNA902	MUNARQ	Desconocida
				19	CFB165	MMPP	Desconocida
				24	CFB1599		
				25	CFB180		
				26	CFB729		
	Rostros continuos (simples)	Achatada (A.1)	Medio	34	23200		Desconocida
				10	CFDLP129	MUNARQ	Desconocida
				11	CDF11		
				7	835	INIAM	Cochabamba
				5	J.5841	RPM	Desconocida
				29	MNALP790	MUNARQ	Desconocida
				30	MNA133		
		Alargada (A.2)	Tosco				
		Muy alargada (A.4)	Tosco				

Tabla 1. *Kerus* con motivos de líneas caminantes y rostros contrapuestos presentados en este artículo, incorporando su información de origen.

Líneas caminantes

La línea caminante (Figura 5) deriva de una línea quebrada horizontal, sea de forma triangular o cuadrangular. Al desplegarse, la línea quebrada divide el fondo en segmentos vacíos superiores e inferiores. En la variante de línea caminante, se desprenden de ésta piernas rematadas por sus respectivos pies, de idéntico color y grosor, que ocupan los espacios vacíos. No se añade otro componente anatómico: se trata, literalmente, de una línea con pies. La forma de representar pies en Tiwanaku es cuadrada y con los dedos separados del resto del pie por una línea o por un cambio de coloración, casi siempre blanco⁵. Muy comúnmente, los dedos, que pueden ser tres o cuatro, están separados

5. A excepción de las imágenes de patas de camélido, que terminan en dos dedos en punta, y de algunas imágenes de garras de ave, que son curvas.



Figura 5. Motivo de líneas caminantes (arriba izq.); nótese los pies con las puntas resaltadas en blanco, en comparación con imágenes de pies de gran tamaño (arriba der.) que poseen idéntico remate en la punta, pero dedos separados por líneas. Asimismo, nótese la completa similitud con los pies de figuras pintadas de pequeño tamaño (abajo) (ilustración del autor en base a Korpisaari y Pärssinen 2011; Posnansky 1945).

por líneas paralelas, como lo muestra, entre otros, Posnansky (1945, Lámina XXX). Sin embargo, esto sucede siempre y cuando el tamaño de la imagen lo permita; por ejemplo, muchas imágenes de pies relevadas por Posnansky provienen de grandes esculturas líticas, donde un pie puede medir más de 10 cm de largo. Las imágenes de pies en las líneas caminantes de los *kerus* son significativamente más pequeñas y, por tanto, carecen de separaciones entre dedos; sus imágenes de pies son idénticas a aquellas que se presentan en figuras humanas o animales de pequeño tamaño pintadas en cerámica; algunos ejemplos plasmados en un vaso en miniatura y un *ch'allador* de la isla Pariti (Korpisaari y Pärssinen 2011, láminas 30D y 37D) acompañan la Figura 5 para mayor claridad.

Los *kerus* que presentan el motivo de líneas caminantes se presentan en la Figura 6. Las líneas caminantes suelen incorporarse a una configuración muy estandarizada de *keru* (n=8) y se ubican sobre un anillo angosto en el tercio

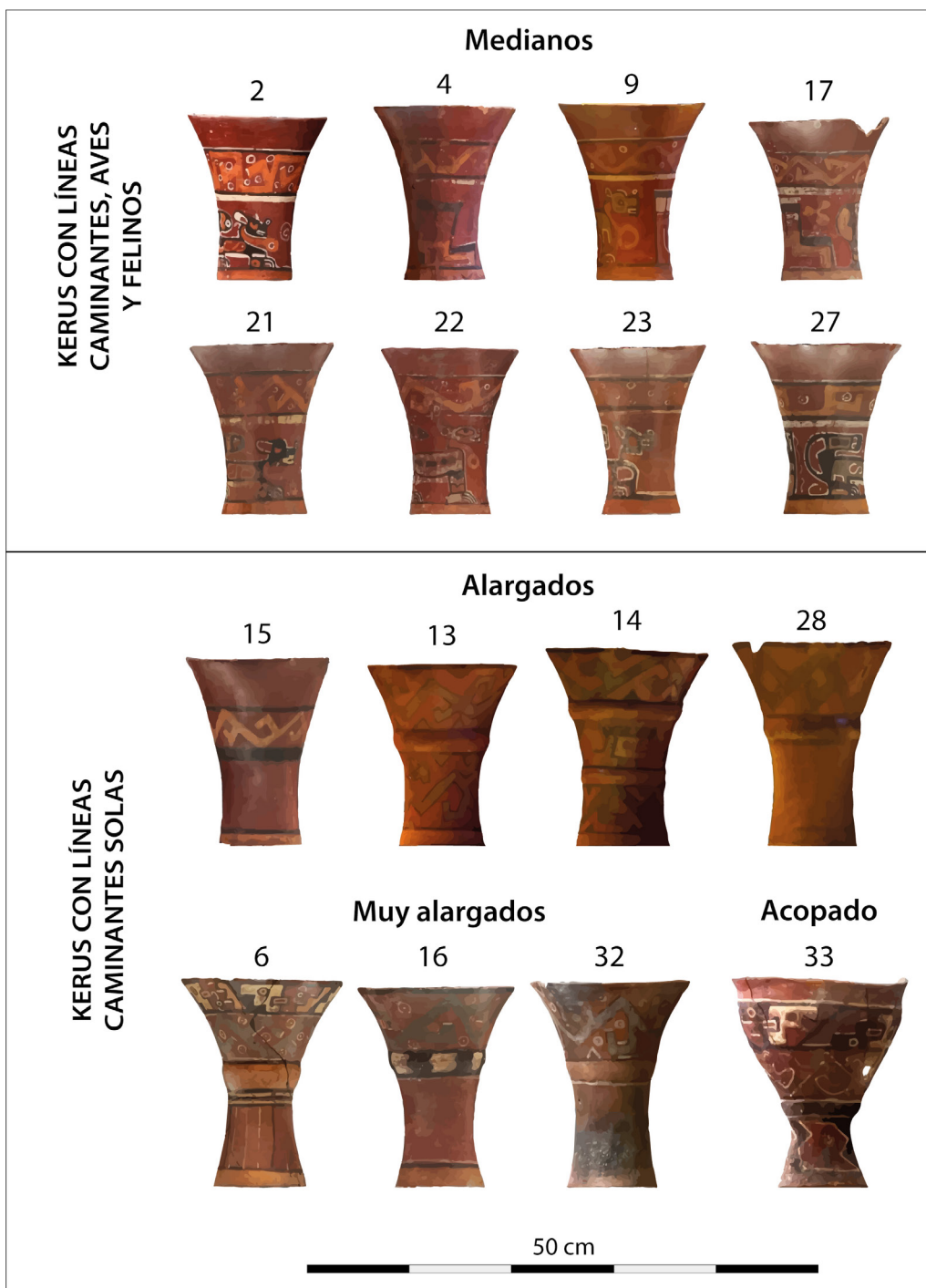


Figura 6. Keru con el motivo de líneas caminantes (ilustración del autor).

superior, por encima de una banda mucho mayor con repeticiones alternadas de felinos y aves. Esta composición iconográfica se da siempre en ejemplares de acabado fino y es también muy estandarizada morfológicamente respondiendo a un tipo hiperboloide mediano (A.3). Existen también ejemplares finos con paredes rectas, especialmente en la colección de Pariti, pero no llevan líneas caminantes en el anillo superior. Solo la pieza 2 tiene un contexto definido, que es Tiwanaku, pero fragmentos similares han sido reportados en el altiplano del Titicaca, en Iwawe (Bukholder 2021) y Akapana (Alconini 1996). En este tipo de *kerus* la línea caminante es amarilla, con el pie rematado en blanco en la punta, precisamente la manera en que se presentan los pies en otras escenas tiwanakotas; además, pequeños círculos blancos rellenan los espacios vacíos.

Las líneas caminantes también aparecen en otras variantes de *keru* (n=7). En estos casos, las piezas son consistentemente más altas. A excepción del ejemplar 15, con acabado fino y sin anillo, estas piezas poseen anillos modelados cerca de la mitad del cuerpo y un perfil hiperboloide acusado, con cintura más estrecha. El espacio inmediato al borde no se deja vacío, sino que se cubre con las líneas caminantes, desplegadas sobre bandas algo más altas. Se pueden reconocer dos patrones distintos en estos *kerus*: uno es de forma levemente alargada (A.2) y acabado tosco, con engobe rojo claro a naranja; en estos casos las líneas caminantes se pintan en negro y gris en anchas bandas separadas por anillos; excepcionalmente se incluye un motivo de cabeza de perfil. El otro es de acabado medio y engobe rojo oscuro, con formas aún más altas y esbeltas (A.4); en estos casos, el motivo se presenta en gris con delineado negro y detalles blancos; uno de los casos –pieza 16– es acompañado con una banda de “cola de felino” y otro por unas líneas quebradas y bandas con rostros contrapuestos. Esta pieza, la 6, es una de las pocas que mezclan los dos motivos que revisamos.

Rostros contrapuestos

El rostro compuesto (Figura 7) no debe confundirse con el rostro humano de perfil, que presenta claramente nariz, barbilla, orejas y cabello, y cuyas características geométricas han sido bien desarrolladas por Clados (2005). El rostro compuesto no posee características anatómicas humanas ni animales reconocibles; deriva del motivo de bandas multicolores, donde una combinación de líneas diagonales y verticales configura trapecios contrapuestos que se pintan de distintos colores e incorporan motivos escalonados, curvos o circulares en el interior, lo que genera abigarradas composiciones que relativizan la noción



Figura 7. Las dos variantes del motivo de rostros contrapuestos en comparación con algunos ejemplos del motivo de rostro humano de perfil (ilustración del autor).

de fondo y figura. En la variante de rostro compuesto, estas composiciones reciben un par de ojos redondos o bipartitos y una pequeña boca cuadrangular, que configuran una especie de rostro frontal dividido en mitades. Existe una versión compleja, donde un trapecio con rostro está separado del siguiente por un trapecio sin rostro (rostros contrapuestos discontinuos), y una más simple, donde varios rostros trapecoidales se suceden inmediatamente (rostros contrapuestos continuos).

Respecto a los *kerus* que despliegan este motivo (Figura 8), a diferencia de la línea caminante, las piezas con rostros contrapuestos varían mucho en estructura, forma y técnica. Existen pocos ejemplares ($n=2$) con acabados finos, similares a los *kerus* con felinos y aves. En estas piezas, el motivo suele ubicarse sobre el anillos; los rostros están pintados finamente, son discontinuos y desplegados en dos bandas sucesivas, lo que complejiza aún más la composición. Por otro lado, existen ejemplares de finura media, con series de rostros contrapuestos discontinuos más elaboradas, engobes rojos oscuros y mayor polícromía ($n=6$). Estas piezas también tienen anillos modelados y bajos, y algunas de ellas son muy alargadas (A.4) y con cinturas muy estrechas. En estos casos suelen incorporarse tres motivos nuevos: líneas quebradas verticales, estrellas y aves negras, tanto en el exterior como en el borde interno; varias de estas características son consistentes con el estilo Tiwanaku Cochabamba (Anderson 2018) y, de hecho, cuatro de estas piezas alargadas, tanto en finura media como tosca, tienen a Cochabamba como contexto de

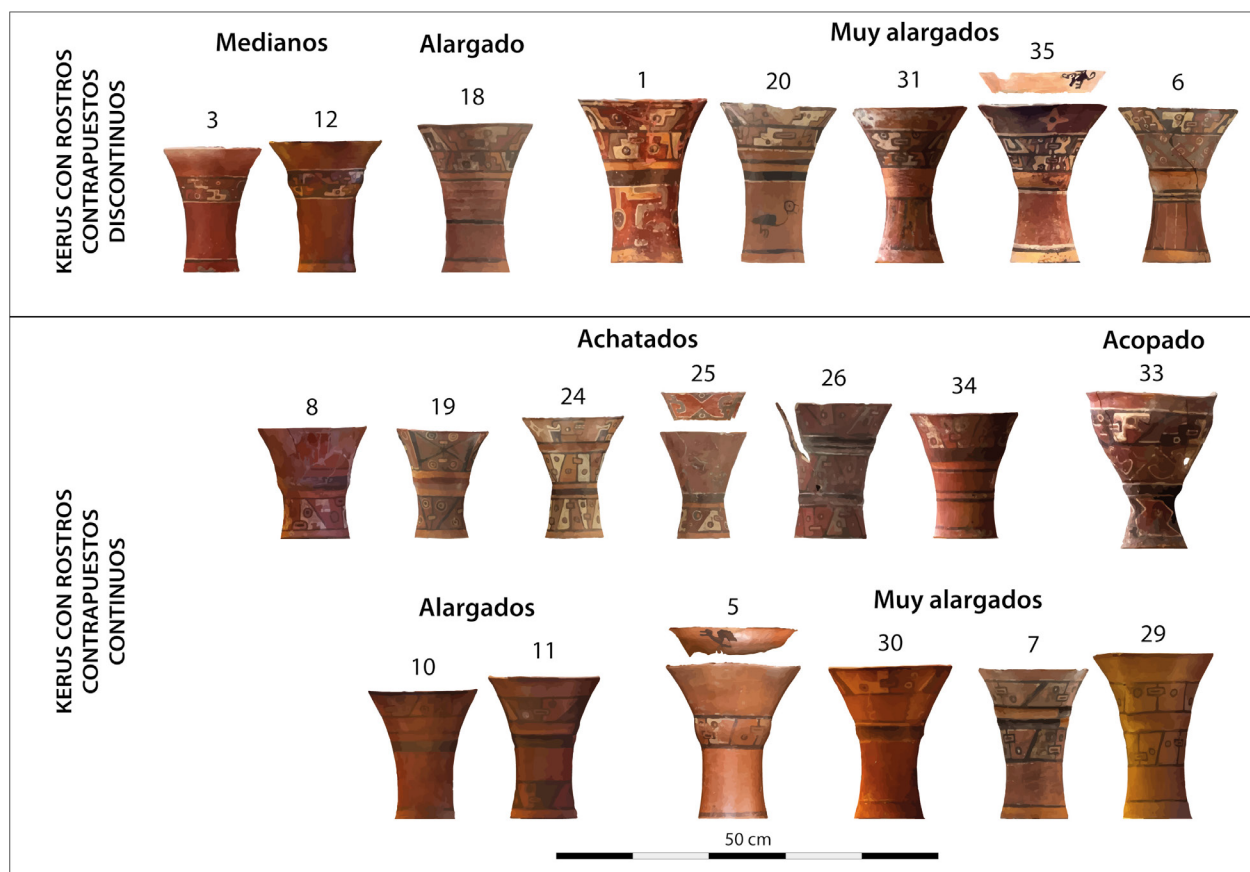


Figura 8. Kerus con el motivo de rostros contrapuestos continuos o simples (izq. arriba) y discontinuos o complejos (izq. abajo), en comparación con ejemplos del motivo de rostro humano de perfil (ilustración del autor).

procedencia. Una de estas piezas, la 1, posee, sin embargo, características más altioplánicas.

Los rostros contrapuestos continuos aparecen en variantes hiperboloides alargadas o muy alargadas (A.2 o A.4), de acabado tosco con engobe ante o rojo claro y rostros contrapuestos más sencillos ($n=6$); un rasgo usual en estos casos es que se presentan varias bandas de rostros separadas por anillos modelados. También hay rostros contrapuestos en *kerus* hiperboloides achatados (A.1) ($n=6$), con acabado medio y engobe rojo. En ellos el motivo se presenta solo en la variante más sencilla; tienen anillos modelados cerca del centro del cuerpo, y las bandas con rostros pueden presentarse en el segmento superior, inferior, o en ambos; existe incluso un ejemplar con tres bandas de rostros separadas por anillos. Cabezas de perfil, aves negras y estrellas pueden acompañar la composición. Algunas de estas piezas poseen cinturas estrechas y bajas, rasgo que las acerca a estilos de los valles orientales, como Mojocoya o Yampara; de hecho, una de ellas –pieza 25– incluye patrones de estos estilos en el borde interno. Contribuye a esta asociación un vaso acopado con

forma claramente valluna (pieza 33), que posee tanto líneas caminantes como rostros contrapuestos.

Discusión: incorporando perspectivas andinas

Bajo la analogía planteada por Bennett entre los *queros* incaicos y los *kerus* tiwanakotas podría subyacer una continuidad. El *keru* desaparece del utillaje cerámico altiplánico durante el Intermedio tardío, pero ciertas características de su forma –el anillo o *torus*– parecen subsistir en los vasos de madera o *katari queros* del altiplano y valles occidentales (Horta Tricallotis 2013), un tipo de recipiente que podría ser precursor de los *queros* incaicos (Rowe 1961). Por tanto, es plausible que los vasos tiwanakotas hayan funcionado de modo similar al que describe la etnohistoria de los siglos coloniales. Existe al respecto abundante literatura que no podremos abarcar, siendo quizá el trabajo de Cummins (2002) el más completo. Aun así, anotamos algunas referencias sobre los *queros* como piezas fundamentales en la celebración de alianzas políticas mediante brindis, banquetes y bailes (Betanzos (1968 [1551]; Cieza de León (1922 [1553])). Los *queros* también figuran preponderantemente en el culto a las entidades sagradas o *wak'as*, como atestiguan Arriaga (1968 [1621]) y Bernabé Cobo (1964 [1653]):

“Cuando bebían, asperjaban con los dedos la chicha del vaso que tenían para beber hacia el sol o hacia la tierra o hacia el fuego, pidiéndoles paz, vida y contento” (204).

Guamán Poma de Ayala (1993 [1615]: láminas 100, 149, 246 y 250) grafica abundantemente el uso de los *queros* para beber con estas entidades, representadas como demonios alados, y también con la tierra y el sol. También participaban en el culto a los muertos, donde eran usados para escanciar bebida en grandes recipientes llamados *vilques* (Arriaga 1968 [1621]: 230; Cobo 1964 [1653]: 163). Guamán Poma de Ayala (1993 [1615]) ilustra esta práctica funeraria como propia de los incas (lámina 287) y de los habitantes del Collasuyo, la región que incluye al altiplano del Titicaca (lámina 293). La práctica de usar *queros* para beber con los muertos no aparece en otras provincias del Tawantinsuyu, quizá apuntalando el parentesco entre el *keru* altiplánico y el *quero* inca. Otro aspecto a considerar es que el término *qiru*, “vaso para beber, de madera o plata, de cualquier hechura que sea”, figura en el diccionario de aymara de Ludovico Bertonio (1993 [1612]: 448).

Estas referencias muestran que los *queros* eran empleados tanto en el ritual político como en la interacción con lo sagrado, lo cual no sorprende si se con-

sideran etnografías del altiplano donde el poder se negocia mediante una ritualidad que incorpora a los seres sagrados (Abercrombie 1998; Platt 1987). Más allá de lo político, lo sacro parece entretelado en las condiciones pragmáticas de la vida; Juan van Kessel (1997), en su estudio entre los aymaras del norte de Chile, definió el pensamiento aymara como “seminal”, uno donde las cosas brotan por la fuerza vital de un universo divino; el trabajo es una relación de convivencia y afectividad con la chacra o el ganado, y mientras que la cosmovisión europea reconoce a un dios creador, la andina explica que la divinidad es immanente al mundo: cosas y seres se desarrollan en lo divino.

Dado que las cosas poseen una vida interna, la relación con los materiales adquiere la forma de un diálogo. Abundan las etnografías que muestran que las comunidades andinas habitan un mundo donde la tierra o *Pachamama*, las montañas llamadas *apus*, *achachilas* o *uywiris*, los muertos, las aguas, el subsuelo o cosas manufacturadas poseen agencia; algunos ejemplos son descritos por Allen (2017), Dransart (2002), Isbell (1974) o Sillar (2009). Términos como *camay*, *qamasa*, *animu* o *ajayu* refieren a modos de poder vital, animación o subjetividad. Como indica Burman (2011), los *ajayus* no son solo humanos, sino que están en cada lugar del paisaje y en todos los seres. Lo que generalmente se nombra como “deidades” son *ajayus* que permiten y supervisan el curso de la vida.

Allen (2017) enfatiza que estos seres tienen ánimo, pero no comparten el mismo ánimo, fenómeno descrito como cercano al analogismo. Así, la clave de las orientaciones andinas es un juego entre sujetos inestables y diferenciados, con distintos puntos de vista. Entonces, el orden propicio de la existencia depende de compromisos mutuamente beneficiosos entre entidades, en que la vida se reproduce a través de acuerdos rituales que deben ser renovados cíclicamente entre actores con subjetividades equivalentes, pero diferentes condiciones materiales (Calvalcanti-Schiel 2007). Esta interacción suele tomar la forma de relaciones de comensalismo, pues solo si las personas alimentan al mundo animado pueden esperar ser alimentadas por él (Rösing 1994; Sillar 2009). De esta manera, el diálogo entre los humanos y otros seres se basa en plantear responsabilidades recíprocas a través del ritual culinario, e incluso es el mismo entorno el que exige periódicos agasajos y ofrendas (Fernández 1994).

Desde esta perspectiva, los *kerus* adquieren importancia como herramientas que facilitan relaciones de alimentación entre diferentes seres. Nuestro análisis ha mostrado que estos vasos poseen una estructura de diseño distintiva que fomenta un movimiento circular que aún hoy es clave en la ritualidad y la comunicación andina (Garcés y Sánchez 2014). Los diseños pintados en los

kerus podrían insinuar formas y direcciones de giro para la relación con un entorno vivo, más que representar a entidades de una “naturaleza”; de ahí que la regularidad de su geometría sea tan importante. Esto no implica una ausencia total de semiosis: existen algunas representaciones de animales y humanos, pero estas no son estáticas, sino que habilitan el objeto para relacionarse con algún ser. Quizá haya que comenzar a pensar que, tal como existen ofrendas, *waxt’as* o mesas rituales con diferentes colores, imágenes y aromas para complacer a diferentes entidades (Fernández 1994), los *kerus* con diferentes imágenes estarían especializados en diálogos rituales con distintas entidades.

Esto explicaría también por qué los motivos examinados –las líneas caminantes y los rostros contrapuestos– se incorporaron a piezas de diferentes calidades y características; pareciera que las líneas caminantes se relacionan más con alfarería estandarizada del Titicaca y los rostros contrapuestos con estilos vallunos orientales, pero queda claro que ambos motivos fueron plasmados por diferentes comunidades de alfareros con sus propios repertorios técnicos. Los resultados no son consistentes con aquellas visiones por las cuales el estilo comunica fronteras entre grupos humanos; más bien, el utillaje ritual está hecho para trascender fronteras y vincular a distintos seres. Para entablar relaciones más que separaciones.

Sin embargo, la etnohistoria y la etnografía nos permiten ir más allá de los *kerus* como objetos importantes. Garcilaso de la Vega refiere:

“Estos vasos, porque el Zapa Inca los había tocado con la mano y con los labios, los tenían los curacas en grandísima veneración, como a cosa sagrada; no bebían en ellos ni los tocaban, sino que los ponían como a ídolos, donde los adoraban en memoria y reverencia de su Inca, que les había tocado” (1976 [1609]: 5).

En efecto, aquí media una cualidad transitiva por la que el vaso adquiere poder por haberse relacionado con una figura de estatus divino, una idea explorada también para el Intermedio tardío altiplánico en uno de los pocos escritos enfocados en objetos rituales (Nielsen 2008). Sin embargo, una etnografía realizada entre la comunidad aymara altiplánica de Soraga, donde aún se usan *queros* de madera en el ritual, resalta que estos son sujetos invitados al ritual, con sus nombres, especialidades, personalidades y lugares de honor (Mora y Goytia 2016). La idea de objetos con vida ha sido ya planteada, entre otros, por Cereceda (2010) en el ámbito textil y por Sillar (1997) en el alfarero. La acción de manipular arcilla, agua, pigmentos, combustibles y otros para formar un cerámico puede ser entendida desde la idea de “hacer persona” o *jaqichayaña*, que recoge Arnold (2017: 204) en la región de Qaqachaka. Los

materiales están vivos, pero hay que darles una forma definida, socializarlos, habilitarlos para participar, en tanto sujetos, de la interacción entre humanos y entorno.

Este “hacer persona” podría haberse logrado en gran medida mediante la decoración. Si bien los motivos pintados sobre los *kerus* insinúan movimiento y, por tanto, vida, los dos motivos en que hemos profundizado son importantes porque claramente no representan a ningún ser. Por el contrario, parecen tener la función de indicar que ese ceramio concreto está vivo, otorgándole piernas para desplazarse, ojos que delatan una perspectiva o bocas para comunicarse y alimentarse. No se trata de antropomorfizar el ceramio, sino de otorgarle una subjetividad de ceramio. Esta posibilidad es especialmente sugestiva en el caso de los rostros contrapuestos, que emergen de configuraciones geométricas que atrapan la vista del espectador en juegos visuales de donde emergen las imágenes, una estrategia similar al grafismo amerindio detectado por Els Lagrou (2012) entre los cashinama amazónicos, y que otorga vida y perspectiva a los objetos (97).

Conclusiones

La combinación entre el análisis de una amplia muestra de colecciones museísticas y elementos ontológicos andinos derivados de fuentes etnohistóricas y etnográficas nos ha permitido caracterizar a los *kerus* como herramientas clave en los rituales de relación con un entorno vivo. El aspecto central del análisis ha sido mostrar que el diseño de los *kerus* —lo que implica tanto la forma como las imágenes pintadas— permite y fomenta un movimiento circular, quizá incluso insinuando direcciones, un aspecto clave del ritual andino. Desde una perspectiva no eurocéntrica, el movimiento y los materiales animados bastan para sugerir que los *kerus* mismos eran sujetos vivientes. Sin embargo, para reforzar esta sugerencia, hemos mostrado que una cantidad no despreciable de *kerus* incorpora rostros y pies que no representan la anatomía de ningún ser existente, sino que buscan indicar que la pieza tiene movilidad y perspectiva. En suma, el diseño en general perseguiría el fin de indicar esta cualidad más que representar una naturaleza distante.

Retornando a los problemas de la arqueología del ritual, nuestro caso de estudio sugiere que las separaciones entre lo sagrado y lo profano carecen de sentido en este contexto. El ritual es una relación de alimentación con un entorno de sujetos no humanos que produce compromisos vitales para las comunidades y, por tanto, es pragmático. No puede reducirse a una capa de sig-

nificado que ciertas élites imponen para disimular estrategias políticas, lo cual no implica que el ritual carezca de esta dimensión, pero sugiere que la política y la socialidad se extienden más allá de los límites humanos para incorporar a poderosos sujetos, como los muertos, la tierra o las montañas, con incidencia en la vida misma.

En ese sentido, este trabajo forma parte de un movimiento de la arqueología sobre Tiwanaku que busca situarse hacia fuera del antropocentrismo y que se suma a trabajos sobre escultura y arquitectura rituales (Paz 2024; Villanueva 2024). Es posible que el pináculo de la pirámide social tiwanakota haya estado ocupado por montañas, pirámides, estelas u otros sujetos, lo que explicaría las escasas evidencias de entierros humanos de élite (Isbell 2013). La idea ya se ha implementado para el Intermedio tardío en Lípez, donde los muertos y sus torres funerarias ocupan la cúspide social (Nielsen 2006); la diferencia es que en este caso los muertos parecen subordinados a otras entidades potentes y centrales. Esto implica reconocer que un marco ontológico basado en la alimentación mutua entre sujetos plurales puede engendrar, a lo largo de los siglos, diferentes ensamblajes, escalas de relación y diseños materiales, lo que brinda al período prehispánico andino un marcado dinamismo. En todo caso, estas reflexiones buscan abrir la arqueología de Tiwanaku a perspectivas de producción multiagencial y multiescalar, que no dependen únicamente de la voluntad de humanos de élite especialmente ambiciosos.

Finalmente, y retornando a la concepción del ritual como “lo extraño”, en este texto se ha tratado la extrañeza como clave de nuestra exposición a otros regímenes ontológicos (Olivier 2011); una puerta a la teorización más que un callejón sin salida. El *keru* es un objeto diseñado, pero también es un sujeto logrado por la manipulación habilidosa de materias vivas, una persona/*keru* socializada. Algo similar pudo suceder con los humanos vivos y muertos, las esculturas, los espacios rituales y, por supuesto, los componentes geológicos, biológicos y astrales incorporados a lo social mediante el ritual. Entonces, entre los humanos y el entorno se plantea una cadena de sujetos, donde el *keru* puede brindar con la estela y afectarla, y la estela, a la vez, puede afectar el espacio templario o el paisaje, que tiene el poder de brindar agua, fertilidad o bienestar.

Bruno Latour (2013) plantea que el conocimiento objetivado moderno se logra mediante cadenas de referencia donde diferentes entidades se vinculan contingentemente. Así, para el mundo andino proponemos trabajar el concepto de “cadena de afectos”, donde diferentes sujetos se vinculan de manera contingente para convencerse mutuamente. Por cierto, como indica Insoll (2004), el conocimiento es parte del ritual, pero el conocimiento andino prosigue fines

distintos que el moderno: no busca entender cómo funcionan los objetos, sino cómo convencer a los sujetos. El acto de alimentación ritual conlleva un saber acerca de las recetas para complacer a un sujeto no humano y las reacciones del mismo al alimento convidado; no en vano uno de los principales especialistas en la confección y la presentación de estos alimentos rituales en el mundo aymara se denomina *yatiri*, literalmente “el que sabe” relacionarse con ese mundo poblado de *ajayus* (Burman 2011). En suma, explorar los *kerus* Tiwanaku nos lleva a emplazarlos como sujetos/objetos que se enlazan a otros en rituales o cadenas de afectos que son indisolublemente religiosos y pragmáticos, y que comunican y extraen información que es simultáneamente afecto y conocimiento.

Agradecimientos. El presente texto forma parte de un proyecto para repensar los *kerus* de Tiwanaku mediante el estudio de colecciones de museos europeos y bolivianos, financiado por becas de investigación postdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt entre 2022 y 2024. El autor agradece a Karoline Noack y Carla Jaimes Betancourt, del Instituto de Arqueología y Antropología Cultural de la Universidad de Bonn; a Daniel Grana-Biehrens y Lars Schacht (BASA, Bonn); Claudia Augustat (Museo del Mundo, Viena); Manuela Fischer (Museo Etnológico de Berlín); Tereza Melicharová (Museo Náprstek, Praga); Adriana Muñoz y equipo (Museo de Cultura del Mundo, Gotemburgo); Andrea Nicklisch (Museo Roemer y Pelizaeus, Hildesheim); María de los Ángeles Muñoz, Marco Bustamante y David Trigo (INIAM-UMSS, Cochabamba); Julio Condori, Luis Castedo, Elizabeth Arratia y Rubén Mamani (MUNARQ, La Paz); Miriam Ramos y Jaime Quispe (MMPP, La Paz); Elvira Espejo y Salvador Arano (MUSEF, La Paz); Gonzalo Choque, Mario Pachaguayaya y Braulio Coareti (CIAAAT, Tiwanaku), por facilitar el acceso y la documentación de las piezas en que se basa este artículo. También a Axel Nielsen y Andrea Seelenfreund por la invitación a participar de este volumen, así como a Bernarda Marconetto y un evaluador anónimo por las importantes sugerencias al primer borrador de este texto. Finalmente, a mi esposa Vanessa y nuestra pequeña Alicia por el constante apoyo e inspiración.

Referencias citadas

- Abercrombie, T. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Alberti, B. 2016. Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology* 45: 163-179. doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095858
- Alconini, S. 1995. *Rito, símbolo e historia en la pirámide de Akapana, Tiwanaku: Un análisis de cerámica ceremonial prehispánica*. Acción, La Paz.
- Allen, C. J. 2017. Pensamientos de una etnógrafa acerca de la interpretación en la arqueología andina. *Mundo de Antes* 11: 13-68.
- Anderson, K. 2009. Tiwanaku Influence on Local Drinking Patterns in Cochabamba, Bolivia. En: *Drink, Power, and Society in the Andes*, editado por J. Jennings y B. Bowser, pp.167-199. University Press of Florida, Gainesville.
- Anderson, K. 2018. The Tiwanaku Style in Cochabamba: How “Derived” Was It? En: *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 239-274. Cotsen Institute of Archaeology Press, Los Angeles.
- Arnold, D. 2017. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- Arriaga, P. J. 1968 [1621]. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Atlas, Madrid.
- Baitzel, S. y D. Trigo. 2019. The Tiwanaku Camelid Sacrificer: Origins and Transformations of Animal Iconography in the Context of Middle Horizon (A.D. 400-1100) State Expansion. *Ñawpa Pacha* 39: 31-56. doi.org/10.1080/00776297.2019.1574958
- Bandelier, A. 1911. *The Ruins at Tiahuanaco*. American Antiquarian Society, Worcester.
- Bennett, W. 1934. *Excavations at Tiahuanaco*. Anthropological Papers, Vol. XXXIV, Part III. American Museum of Natural History, Nueva York.
- Berenguer, J. 1998. La iconografía del poder en Tiwanaku y su rol en la integración de zonas de frontera. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 7: 19-37.
- Bermann, M. 1994. *Lukurmata: Household Archaeology in Prehispanic Bolivia*. Princeton University Press, Princeton.
- Bertonio, L. 1993 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Radio San Gabriel, La Paz.
- Betzanos, J. 1968 [1551]. *Suma y narración de los Incas*. Atlas, Madrid.
- Burkholder, J. E. 2001. La cerámica de Tiwanaku: ¿Qué indica su variabilidad? *Boletín de Arqueología PUCP* 5: 217-249.

- Burman, A. 2011. Yatiris en el siglo XXI: El conocimiento, la política y la nueva generación. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 10.4000/nuevomundo.61331
- Cavalcanti-Schiel, R. 2007. Las muchas naturalezas en los Andes. *Periferia* 7: 1-11. doi.org/10.5565/rev/periferia.179
- Cereceda, V. 2010. Semiología de los textiles andinos: Las talegas de Isluga. *Chungara* 42(1): 181-198. doi.org/10.4067/S0717-73562010000100029
- Céspedes, R. 2000. Excavaciones arqueológicas en Piñami. *Boletín del INIAN-Museo* 9: 1-14.
- Cieza de León, P. 1922 [1553]. *La crónica del Perú*. Calpe, Madrid.
- Clados, C. 2005. New perspectives on Tiwanaku iconography. En: *Tiwanaku: Papers from the 2005 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, editado por M. Young-Sánchez, pp. 101-112. Denver Art Museum, Denver.
- Cobo, B. 1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Atlas, Madrid.
- Couture, N. y K. Sampeck. 2003. Putuni: A History of Palace Architecture at Tiwanaku. En: *Tiwanaku and Its Hinterland* 2, editado por A. Kolata, pp. 226-263. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- Cummins, T. 2002. *Toasts with the Inca: Andean Abstraction and Colonial Images on Quero Vessels*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Delaere, C. 2020. *Le patrimoine subaquatique du lac Titicaca, Bolivie*. BAR International Series, Oxford.
- Dransart, P. 2002. *Earth, Water, Fleece, and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Eliade, M. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Paidós, Barcelona.
- Fernández, G. 1994. "El banquete aymara": Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina* 1: 155-189.
- Garcés, F. y W. Sánchez. 2014. La colección de escrituras andinas del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo de la Universidad Mayor de San Simón: Una forma de narrar sin letras. En: *Escritura andina: Pictografía e ideografía en cuero y papel*, editado por W. Sánchez y F. Garcés, pp. 13-37. INIAM-UMSS, Cochabamba.
- Garcilaso de la Vega, I. 1976 [1609]. *Comentarios reales de los incas*, tomo II. Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Goldstein, P. 1985. *Tiwanaku Ceramics of the Moquegua Valley, Peru*. Tesis de Maestría en Antropología. Universidad de Chicago, Chicago.
- Goldstein, P. 2003. From Stew-Eaters to Maize-Drinkers: The Chicha Economy and the Tiwanaku Expansion. En: *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*, editado por T. Bray, pp. 143-172. Kluwer, Plenum, Nueva York.

- Guamán Poma de Ayala, F. 1993 [1615]. *Nueva corónica y Buen Gobierno*. Fondo de Cultura Económica, Lima.
- Hastorf, C. 2007. Archaeological Andean Rituals: Performance, Liturgy, and Meaning. En: *The Archaeology of Ritual*, editado por E. Kyriakidis, pp. 77-108. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Hodder, I. 1982. *The Present Past*. Batsford, Londres.
- Horta Tricallotis, H. 2013. Queros de madera del *Collasuyo*: Nuevos datos arqueológicos para definir tradiciones (s. XIV-XVI). *Estudios Atacameños* 45: 95-116. doi.org/10.4067/S0718-10432013000100007
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Isbell, B. J. 1974. Parentesco andino y reciprocidad: Kukaq: los que nos aman. En: *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, editado por G. Alberti y E. Mayer, pp. 110-152. IEP, Lima.
- Isbell, W. 1997. *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press, Austin.
- Isbell, W. 2013. Nature of an Andean City: Tiwanaku and the Production of Spectacle. En: *Visions of Tiwanaku*, editado por A. Vranich y C. Stanish, pp. 167-196. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Janusek, J. 2003. Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland. En: *Tiwanaku and its Hinterland 2*, editado por A. Kolata, pp. 30-91. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.
- Janusek, J. 2005. Of Pots and People: Ceramic Style and Social Identity in the Tiwanaku State. En: *Us and Them: Archaeology and Ethnicity in the Andes*, editado por R. Reyecraft, pp. 34-53. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Janusek, J. 2008. *Ancient Tiwanaku*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Janusek, J. y P. Williams. 2016. Telluric Techné and the Lithic Production of Tiwanaku. En: *Making Value, Making Meaning: Techné in the Pre-Columbian World*, editado por C. Costin, pp. 95-128. Dumbarton Oaks, Washington D.C.
- Kolata, A. 1993. *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell, Cambridge.
- Korpisaari, A. 2006. *Death in the Bolivian High Plateau: Burials and Tiwanaku Society*. BAR International Series, Oxford.
- Korpisaari, A. y M. Pärssinen. 2011. *Pariti: The Ceremonial Tiwanaku Pottery of an Island in Lake Titicaca*. Finnish Academy of Science and Letters, Helsinki.
- Kyriakidis, E. 2007. In Search of Ritual. En: *The Archaeology of Ritual*, editado por E. Kyriakidis, pp. 1-8. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Lagrou, E. 2012. Perspectivismo, animismo y quimeras: Una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico* 3: 95-122. doi.org/10.5113/ma.3.32563

- Latour, B. 2013. *Investigación sobre los modos de existencia: Una antropología de los modernos*. Paidós, Buenos Aires.
- Mora, G. y A. Goytia. 2016. Los kerus vivos en capital ayllu Soraga y su participación en la fiesta de la Virgen del Rosario. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 21(1): 49-62.
- Moseley, M. 2013. Stylistic Variation and Seriation. En *Visions of Tiwanaku*, editado por A. Vranich y C. Stanish, pp. 11-26. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Nielsen, A. 2006. Pobres jefes: Aspectos corporativos en las formaciones sociales pre-inkaicas de los Andes circumpuneños. En: *Contra la tiranía tipológica en arqueología: Una visión desde Suramérica*, editado por C. Gnecco y C. Langebaek, pp. 121-150. Universidad de Los Andes, Bogotá.
- 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 Practice*, editado por B. Mills y W. Walker, pp. 207-232. School of American Research Press, Santa Fe.
- Ogalde, J. P., A. Korpisaari, C. Riera Soto, B. Arriaza, C. Paipa, P. Leyton, M. Campos Vallette, N. Lara y J. Chacama. 2020. Archaeometric Analysis of Ceramic Production in Tiwanaku State (c. 500-1000 CE): An Exploratory Study. *Archaeometry*. doi: 10.1111/arcm.12597.
- Olivier, L. 2011. *The Dark Abyss of Time: Archaeology and Memory*. AltaMira Press, Lanham.
- Paz, J. L. 2024. *La pirámide de Akapana como wak'a (400-1100 d.C.): Arquitectura y religión en Tiwanaku*. MUSEF, La Paz.
- Platt, T. 1987. Entre ch'axwa y muxsa: Para una historia del pensamiento político Aymara. En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. HISBOL, La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1976. *Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura*. Pumapunku, La Paz.
- Posnansky, A. 1945. *Tihuanacu: La cuna del hombre americano*, tomo I. J. J. Augustin, Nueva York.
- Posnansky, A. 1957. *Tihuanacu: La cuna del hombre americano*, tomo III. Ministerio de Educación y Bellas Artes, La Paz.
- Renfrew, C. 2007. The Archaeology of Ritual, of Cult, and of Religion. En: *The Archaeology of Ritual*, editado por E. Kyriakidis, pp. 109-121. Cotsen Institute of Archaeology, Los Ángeles.
- Rivera, C. 2014. La cadena operatoria de la cerámica en Tiwanaku: El caso de Ch'iji Jawira. *Anales de la Reunión Anual de Etnología* 28: 65-88.

- Rösing, I. 1994. La deuda de ofrenda: Un concepto central de la religión andina. *Revista Andina* 23(1): 191-216. <http://www.revistaandinacbc.com/wpcontent/uploads/2016/ra23/ra-23-1994-05.pdf>
- Rowe, J. 1961. The Chronology of Inca Wooden Cups. En: *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*, pp. 317-341. Harvard University Press, Cambridge y Londres.
- Sharratt, N., M. Golitko y P. Williams. 2015. Pottery Production, Regional Exchange, and State Collapse during the Middle Horizon (A.D. 500-1000): LA-ICP-MS Analyses of Tiwanaku Pottery in the Moquegua Valley, Peru. *Journal of Field Archaeology* 40(4): 397-412.
- Sillar, B. 1997. Engendrar la vida y vivificar la muerte: Arcilla y miniaturas en los Andes. En: *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes*, editado por D. Y. Arnold, pp. 513-529. CIASE, ILCA, La Paz.
- Sillar, B. 2009. The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3): 367-377. doi:10.1017/S0959774309000559
- Stübel, A. y M. Uhle. 1892. *Die Ruinenstaette von Tiahuanaco im Hochlande des Alten Perú*. Verlag von Karl W. Hiersemann, Leipzig.
- Stanish, C. 2003. *Ancient Titicaca: The Evolution of Complex Society in Southern Peru and Northern Bolivia*. University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- Torres, C. 2018. Visionary Plants and SAIS Iconography in San Pedro de Atacama and Tiahuanaco. En: *Images in Action: The Southern Andean Iconographic Series*, editado por W. Isbell, M. Uribe, A. Tiballi y E. Zegarra, pp. 335-371. Cotsen Institute of Archaeology Press, Los Ángeles.
- Uribe, M. y C. Agüero. 2004. Iconografía, alfarería y textilería Tiwanaku: Elementos para una revisión del período Medio en el Norte Grande de Chile. *Chungara, Revista de Arqueología Chilena* 36 (vol. especial): 1055-1068. dx.doi.org/10.4067/S0717-73562004000400041
- Väisänen, R. 2008. *Pacha Mama's Treasures: A Study of the Morphological Types of Ceremonial Tiwanaku Ceramics Found on the Island of Pariti, Lake Titicaca, Bolivia*. Tesis de Maestría en Arqueología. Universidad de Helsinki, Helsinki.
- van Kessel, J. 1997. Tecnología aymara: Un enfoque cultural. En: *La cosmovisión aymara*, editado por H. van den Berg y N. Schiffers, pp. 187-220. HISBOL, UCB, La Paz.
- Villanueva, J. 2022. El soplo voraz: Interpretando la iconografía de venados en Tiwanaku desde las poéticas andino-amazónicas. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26(2): 31-44. dx.doi.org/10.4067/S0718-68942021000200031

- Villanueva, J. 2024. Drunken Mountains: Analysis of the Bennett and Ponce Monoliths of Tiwanaku (AD 500–1100) from a Multispecies Perspective. *Latin American Antiquity*. doi:10.1017/laq.2023.72
- Villanueva, J. y A. Korpisaari. 2013. La cerámica Tiwanaku de la isla Pariti como recipiente: Performances y narrativas. *Estudios Atacameños* 46: 83-108. dx.doi.org/10.4067/S0718-10432013000200006
- Villanueva, J. y E. Travé. 2024. Morfometría del vaso *keru* Tiwanaku: Caracterización formal e implicaciones culturales. *Chungara, Revista de Arqueología Chilena* 56(3): 415-435. dx.doi.org/10.4067/s0717-73562024005001202
- Vranich, A. 2016. Monumental Perceptions of the Tiwanaku Landscape. En: *Political Landscapes of Capital Cities*, editado por J. Christie, J. Bogdanovic y E. Guzmán, pp. 181-211. University Press of Colorado, Boulder.



BUENOS RITUALES Y LA COMPLICIDAD ENTRE PERSONAS HUMANAS Y NO HUMANAS

*GOOD RITUALS AND COMPLICITY BETWEEN
HUMAN AND NON-HUMAN PEOPLE*

Laura L. Miotti¹

Resumen

Existen numerosos ejemplos en sociedades cazadoras-recolectoras donde se vuelve evidente que las interacciones entre personas humanas y no humanas se establecen a partir de la relación de complicidad y acuerdos mutuos. Así, la relación humanos-animales trasciende la de cazador-presa, ya que entre los cazadores-recolectores los animales son considerados personas, parientes y/o médiums. En este ensayo, enfocado desde lo arqueológico en sociedades pequeñas y tradicionales de las que no conocemos bien esas relaciones, trataremos de aproximarnos al tema de manera analógica con la información etnográfica para explorar nuevos argumentos y relacionar la evidencia arqueológica de alto contenido empírico con los enunciados de mayor contenido teórico. Hasta hoy el registro arqueológico brinda confiable información cronológica y funcional del pasado, pero muy escasa respecto de las relaciones sociales y rituales. Para este fin consideramos una serie de sitios arqueológicos de la Patagonia con cronologías entre la transición Pleistoceno-Holoceno y el Holoceno tardío, junto a información etnográfica de la región.

Palabras clave: humanos, animales, relaciones sociales, cazadores-recolectores, Patagonia.

1. División Arqueología, Museo de La Plata, Facultad Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata / CONICET. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-84329334>. laura.miotti2@gmail.com

Abstract

There are numerous examples in hunter-gatherer societies where it becomes evident that interactions between human and non-human persons are established from the relationship of complicity and mutual agreements. Thus, the human-animal relationship transcends that of hunter-prey, since among hunter-gatherers animals are considered persons, relatives, and/or mediums. In this study, focused from an archaeological perspective on small and traditional societies whose relationships are not well known, we will try to approach the subject analogously with ethnographic information, exploring new arguments to relate archaeological evidence of high empirical content with statements of greater theoretical content. To date, the archaeological record provides reliable chronological and functional information of the past, but very little information about social and ritual relations in the agenda. To this end, we consider a series of archaeological sites in Patagonia with chronologies between the Pleistocene-Holocene transition and the late Holocene, together with ethnographic information of the region.

Keywords: humans, animals, social relations, hunter-gatherers, Patagonia.

Introducción: ritual, actores, complicidades

El ritual, como práctica social, involucra actores, objetos y espacios particulares. Podemos encontrar rituales domésticos y privados, como agradecer la comida antes de comenzar a comer, o la ceremonia del té y otros de tipo colectivo y público. El ritual puede ser definido como un conjunto de actos (movimientos, gestos y posturas) y expresiones formalizadas, estandarizadas, repetitivas y ordenadas en forma secuencial, a través del cual se trasmite y comunica información significativa entre sus participantes (Connerton 1989: 44; Kertzer 1988; Rappaport 1999).

En este trabajo tratamos de captar, desde lo arqueológico, estas actividades y evaluar el rol de personas, objetos y espacios involucrados en las relaciones sociales de sociedades cazadoras-recolectoras.

Estas prácticas rituales tan visibles, en lo material como en lo gestual, en sociedades estatales no lo son tanto entre las sociedades tribales y móviles, donde las personas y los objetos son pocos. En este sentido, si no dispusiéramos de documentos escritos o un relato oral de la misa dominical del Papa desde la basílica de San Pedro frente a una infinidad de feligreses en la plaza, nos daríamos cuenta de la ritualidad que encierran la columnata, la plaza y las

demás estructuras. Entre los nómades, que habitan ambientes poco modificados artificialmente, con objetos no diferenciados entre apotropaicos y ordinarios, es muy difícil inferir si un lugar fue, además de residencia, un espacio de ceremonias rituales. Por otro lado, entre las sociedades tribales, las personas participantes no solo son humanas, sino también no humanas (animales, cerros, lagunas, ancestros).

Así, para poder explorar estas prácticas tenemos que hacer una inmersión en otras formas de pensar el mundo. En general, desde su perspectiva animista, los cazadores-recolectores perciben a todos los seres con alma y capaces de relacionarse social y generacionalmente. En estas sociedades, el contrato social entre las personas puede ser tácito o material y su renovación temporal puede permanecer activa por cientos o miles de años, es decir, que es transgeneracional, por lo cual el estatus relacional de las personas puede ser de muy largo plazo.

Estas relaciones sociales y rituales son enfocadas aquí desde lo arqueológico, para sociedades pequeñas y nómades, cuyas interacciones no conocemos bien, pero trataremos de aproximarnos al tema utilizando la analogía etnográfica y la comparación arqueológica de distintos contextos regionales y extrarregionales. Este procedimiento analógico nos permite ampliar los argumentos para relacionar los contenidos materiales con los enunciados teóricos mayores del fragmentario registro arqueológico.

Existen numerosos ejemplos en sociedades cazadoras-recolectoras donde se vuelve evidente que las interacciones entre personas humanas y no humanas se establecen a partir de una relación de complicidad y acuerdos mutuos (“realidades imaginadas”, según Harari 2016: 46). Por ejemplo, la relación animales-humanos trasciende la relación cazador-presa, ya que los animales son considerados personas, parientes y/o médiums entre las esferas terrenales y sobrenaturales (Berger; 2004; Midgley, 1988; Tapper, 1988; Politis y Saunders, 2002; Serjeantson y Morris 2011, entre muchos otros).

En este sentido, el animal no se percibe solo como un recurso para la satisfacción de necesidades vinculadas a la economía del grupo, sino que son personas con los cuales se dialoga, se negocia, se colabora, se actúa conjuntamente en diferentes situaciones, sea como interlocutores o como intermediarios entre el mundo terrenal de los humanos y el mundo sobrenatural (Saunders 1998), o incluso como personas-animales (Ingold 1988, 2000; Nielsen 1997-1998; Miotti y Marchionni 2023; Vilca 2011).

La documentación sobre rituales de permisos, concesiones, camaradería, agradecimientos, en suma, “complicidades” entre humanos y animales, son abundantes en la antropología. Sin embargo, si bien es relativamente detallado

su conocimiento para las sociedades etnográficas y que viven en la actualidad, es mucho más complicado para el dominio del pasado arqueológico. Cuando en el paisaje hay una pirámide, una plaza cercada de piedras o un enterratorio con gran cantidad de objetos suntuarios, parece más sencilla la inferencia ritual del contexto, pero cuando solo tenemos objetos cotidianos como puntas de proyectil, cerros, lagunas y restos óseos de animales, seguramente parece más parsimonioso inferir actividades económicas de caza que actividades de ritos mágicos.

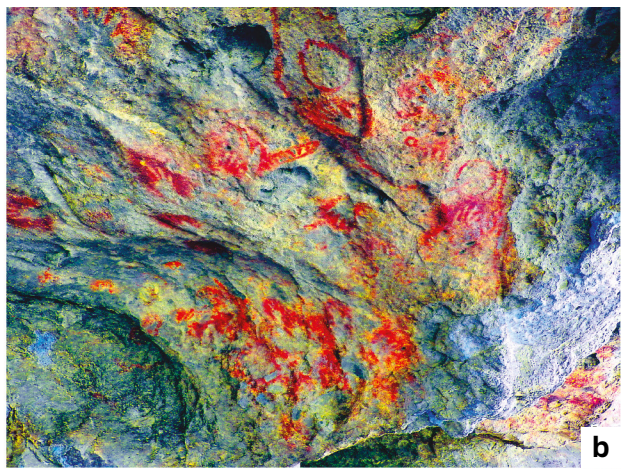
En antropología, el ritual se estudia desde distintas perspectivas: estructuración de los espacios, participantes, secuencia de realización, y tanto lo material como lo no material significativo, como las palabras y los gestos, pueden ser narrados y transferidos para la recreación de las formas de vida (Vega-Centeno y Lafosse 2014). Desde la arqueología de cazadores-recolectores, con el trasfondo conceptual de unicidad del mundo y sus seres, el conocimiento del ritual se vuelve un tema poco abordado (Ellis 2009).

Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos identificar los contenidos inmateriales desde el registro arqueológico? Es bastante más complicado. Esta complicación surge de la misma perspectiva teórica procesualista utilizada en la arqueología de cazadores-recolectores a escala mundial. En este marco, la idea y la acción fueron disociadas, por lo tanto, para inferir acciones, procesos o actores de rituales es necesario hallar objetos completos y distintos de los de uso cotidiano. Ejemplos de estos errores pueden encontrarse en las interpretaciones que desde la Edad Media (siglo XV) se han dado a hachas de mano paleolíticas, interpretadas como “piedras de rayo”, o a los fósiles como los amonites, considerados como serpientes de piedra, o a los huesos fósiles de una cabra, que en el siglo XVII, en Sicilia, se creía que eran de una santa (Walker 1995; Podgorny 2022).

Aquí presentaremos la información arqueológica de diferentes contextos de cazadores-recolectores que habitaron la meseta patagónica desde los tiempos de la más temprana colonización hasta principios del siglo XX. El fin es repensar las ideas sobre las relaciones rituales que pudieron llevarse a cabo entre personas, objetos y lugares.

Los contextos son Yamnago, con los sitios Cerro Amigo Oeste (CoAW), Yahmoc y Toco Luan, en la meseta de Somuncura; el cañadón de Los Toldos (LT) y Piedra Museo (PM), en el macizo del Deseado (Fig. 1). Los tres lugares fueron interpretados como asentamientos de distintas características (control y re-equipamiento de armas, actividades múltiples, y actividades de acecho, despostamiento de presas y actividades múltiples) de sociedades cazadoras-recolectoras durante la transición Pleistoceno/Holoceno (Miotti *et al.* 2009,





2021, 2022; Terranova *et al.* 2024 y bibliografía allí citada). En LT y PM existen profusas manifestaciones de arte rupestre, con pintura en el primero y pintura y grabado en el segundo (Carden 2008; Carden y Miotti 2020, 2024). CoAW, por su parte, es un contexto lítico de superficie en la cima basáltica de un cerro sin arte rupestre (Miotti y Terranova 2015) (Fig. 2).

En estos términos, si bien se presentaron en trabajos previos las tareas que de las actividades cinegéticas y de arte rupestre pudieron haber desarrollado los antiguos habitantes (Carden 2008; Miotti y Carden 2024; Miotti 2024; Miotti *et al.* 2009, 2015, 2021, 2022; Terranova *et al.* 2024), poco se exploró acerca de las actividades rituales implicadas allí (Miotti y Carden 2024). Ahora intentaré explorar esta dimensión desde la perspectiva de unicidad cosmológica de las sociedades cazadoras-recolectoras actuales que, en forma analógica, permiten evaluar las interpretaciones dadas con las señales arqueológicas de los lugares antes mencionados.

Para este fin presentaré algunos ejemplos de prácticas rituales de cazadores-recolectores en las que intervienen personas humanas y no humanas (animales, cerros, cuerpos de agua, plantas, minerales, etc.) a fin de re-evaluar nuestra interpretación sobre la señal ritual inmersa en los diferentes contextos arqueológicos, definidos en primera instancia como lugares de cacería y/o de habitación.

Esta perspectiva del ritual considera que los participantes, personas, objetos y lugares, se convierten en transmisores y receptores de los mensajes que circulan en estas actividades particulares de los grupos sociales y, por lo tanto, que son fusionados en la performance desplegada en el ritual a lo largo del tiempo, sea este de escala autorreferencial o generacional (Walker 1995). De este modo, es en las disposiciones de los objetos, las estructuras arquitectónicas y las visibilidades y visualizaciones del lugar y del contexto arqueológico donde podemos explorar las configuraciones rituales, ya que la cultura material de estas prácticas puede ser rastreada en objetos e instalaciones tanto especiales como del orden cotidiano, tales como las puntas de proyectil y las imágenes rupestres (Vega-Centeno y Lafosse 2014).

Actores: artistas, cazadores y cerros (modelos)

Los artistas² del paleolítico del viejo mundo, así como los paleoindios americanos, fueron cazadores-recolectores, pero no todos los cazadores fueron artistas. En este sentido, ¿qué es lo que distingue y asemeja al cazador, el artista, el modelo? Lo que los une son las actitudes acerca de otras personas,

2. Las categorías artista, modelos y arte son categorías étic.

humanas, no humanas y de su entorno, y por sobre todo su participación en los ritos y rutinas desplegados para una cacería colectiva. El artista podía cazar con los demás o practicar una sesión de arte para la buena venturanza de la cacería. Por lo tanto, tenía que conocer muy detalladamente a los animales, ya que su vida, como la de toda la tribu, dependía de ellos. Sin embargo, el acto de cazar no era lo mismo que el acto de pintar o grabar; entre los actores la relación era mágica y el arte confirma la colaboración y camaradería entre artista y modelo, en este caso los animales, para completar el ritual.

Por otro lado, como veremos más adelante, las imágenes mismas tienen agencia social/ritual que llega a extenderse por generaciones (Gell 1998). Los modelos utilizados para plasmar las imágenes eran o bien partes de su misma persona, sus manos y pies, o los de otras personas; son modelos que colaboraban con él para lograr las imágenes. En el caso de los motivos de pisadas de animales, podían usar plantillas o las mismas partes anatómicas de las presas, pero para ello artista y modelo requerían de una cooperación para el logro del motivo plasmado (Carden y Miotti 2024).

Esas actitudes en general proceden de la percepción unificada entre cuerpo y alma y humanos y entorno. “La perspectiva nómada es la de la coexistencia, nunca de la distancia” (Berger 2004: 47). En estas sociedades, los animales son parte de la misma sociedad. En ella los humanos se alegran porque los animales, como otras personas, colaboran en las decisiones productivas y actúan como modelos en el arte, deidades y ofrendas en los rituales y camaradas en las exploraciones de nuevos territorios.

La postura dualista disociada de cuerpo y alma aparece tardíamente en la concepción humana, con René Descartes (2003 [1637]) y el racionalismo moderno, a partir del cual se produce la ruptura de esas tradiciones que habían mediado entre humanos y naturaleza. En esta ideología solo los humanos pueden pensar racionalmente. Por lo tanto, aparece la dicotomía inconmensurable de humanos, con alma y razón, y los otros seres y objetos, sin alma, sin razonamiento e inanimados, lo que generó la visión antropocéntrica que rompe con las antiguas tradiciones de compañerismo, respeto y complicidad entre personas humanas, no humanas y otros seres. Sin embargo, la idea de que los animales, junto con los humanos, forman el círculo primario de relaciones en la naturaleza pervive hoy en la mayoría de las sociedades cazadoras-recolectoras.

A modo de ejemplo citamos dos fragmentos de relatos actuales, el primero es de la costa pacífica de Canadá y es tomado del capítulo “La lógica de las clasificaciones totémicas” del libro *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss (1997: 65): “Sabemos lo que hacen los animales, y lo que necesitan el castor

y los osos y el salmón y todas las demás criaturas, porque antaño nuestros hombres se casaban con ellos y adquirían este conocimiento de sus mujeres animales”.

El segundo corresponde a divinidades relevantes del panteón centro-andino: Yana Ramán o Libiac Cancharco:

“Dicen que las lagunas son las mujeres de los cerros de la región –de Lauricocha– los cerros Yana Ramán y Sheguel Huamán eran rivales por la laguna en medio de ellos, Mama Llipu. Como Mama Llipu prefirió a Sheguel Huamán, Yana Ramán –que es rencoroso y cruel– tuvo una fuerte lucha donde hubo terremotos, rayos, tormentas, que es como pelean los cerros. Yana Ramán sale victorioso y mata a Shenguel Huamán, y lo hunde en la laguna la cual también muere tiempo después de tristeza, se seca y actualmente es un pequeño pantano. Y Yana Ramán se queda solo, cada vez más hosco, como dios temible y poderoso en la zona” (Cardich 2003: 323-324).

Este fragmento del artículo de Cardich es un relato vivencial del mismo autor, quien de chico vivió en Lauricocha y participó, hacia las décadas de 1930 y 1940, de varias actividades rituales que los lugareños de las punas andinas practican con ofrendas a Yana Ramán, ya sea por regalos, con el previo masificado de la coca, la depositación de hojas, un cigarrillo, un chorrito de caña, todo al pie de una *huanca* (piedra sagrada plantada para las ofrendas al cerro y distribuidas en lo alto de estos, corrales de piedra o en las pircas de los distintos parajes altoandinos de la zona de Lauricocha).

Ejemplos similares de sociedades animistas de todo el mundo abundan en la literatura antropológica. En ellos se entiende que todos los seres y objetos tienen alma y son capaces de dialogar y compartir con los humanos como parte de la misma sociedad para continuar la reproducción social.

Volviendo al estudio arqueológico de los antiguos nómades, en el marco antropocéntrico la complicidad existente entre cazador y presa, entre deidad y humanos, entre artista y modelo se disuelve y, con ello, las venerables personas no humanas, camaradas y compañeros que alimentan y a los que también se alimenta, pasan a ser solo recursos económicos de sustentación al servicio de las sociedades humanas. Por lo tanto, en un marco procesual, desde la década de 1960 el estudio de las esferas tecnológicas y económicas fueron las claves arqueológicas para interpretar el pasado humano, mientras que todo lo referente a rituales, agencia social no humana, procesos, agentes y objetos fue descuidado, ya que su materialidad era confusa y demasiado cotidiana para considerarse parte de algún ritual. En este marco teórico buscar con-

textos de ritual se volvió una tarea arqueológica estéril, con poco avance del conocimiento científico de las formas de vida del pasado cazador-recolector.

La agencia y memoria social del arte rupestre

Tanto el cazador como el modelo, referidos más arriba y en trabajos previos (Carden y Miotti 2021), necesitan de una complicidad para el logro de sus objetivos: pintar, grabar, proveer y recibir alimento y agradecer. Por todo ello son actividades, asimismo, rituales, ya que los animales y sus imágenes son entendidos como participantes del ritual y operan como mensajeros y promesas.

A lo largo de milenios, desde el poblamiento de Patagonia, hombres, mujeres y niño/as dejaron su impronta en el paisaje que habitaron a través de apoyar sus manos en las rocas para ser reproducidas en pinturas o grabados. Las manos negativas son uno de los motivos más distintivos y frecuentes del arte rupestre de la región patagónica, con una mayor concentración entre los ríos Deseado y Chico, en la provincia de Santa Cruz, desde donde se extienden hasta la región de Aysén en Chile. Su distribución temporal también es amplia, dado que estos motivos datan desde la transición del Pleistoceno/Holoceno hasta fines del Holoceno Tardío. De este modo, son uno de los testimonios más directos de una humanidad pasada, no solo como consecuencia material de prácticas frecuentes y extendidas en el tiempo, sino de la persona misma, como se puede observar a partir de la distinción de manos de adultos/as, niños/as, infantes y lactantes (Carden y Miotti 2020, 2024).

Este rasgo ha llevado a destacar su fuerte componente autorreferencial, dado que estas imágenes, más que codificar un discurso o concepto particular, habrían funcionado como índices, al transmitir información identitaria o mundana (Ross y Davidson 2006; Gallardo 2009; Carden 2013). Este aspecto que caracteriza a las manos negativas es interesante para articular con la teoría del arte propuesta por Alfred Gell (1998), la cual prioriza la agencia de la obra artística sobre sus connotaciones simbólicas. De acuerdo con este autor, los objetos artísticos son agentes secundarios o índices de la agencia humana (primaria) porque activan inferencias acerca de esta última al estar imbricados en relaciones sociales. Desde este enfoque, propusimos la agencia de las manos negativas en la construcción de una memoria social (Carden y Miotti 2024).

La abundancia de estos motivos en la región puede explicarse, en parte, por su alto potencial replicativo, dado por la posibilidad de apoyar las manos sucesivamente en diferentes sectores del sustrato rocoso para reproducirlas en un mismo evento de pintado. Este potencial no implica que su técnica sea simple

(Blanco 2015; Paunero 1992), pero conociendo el modo de hacer los negativos, la suma de manos no debe haber anexado dificultad, principalmente en eventos de producción grupal. Sin embargo, la explicación técnica no agota la discusión porque los negativos de mano no son solo el producto de utilizar el cuerpo como herramienta y modelo, sino, además, de la necesidad de dejar la impronta de la persona en el contacto con la roca.

La multiplicidad de contextos donde se encuentran las manos negativas indica que sus funciones y su simbolismo deben haber sido diversos en tiempo y espacio. Por tal razón, el concepto de persona distribuida (Carden y Miotti 2020) resultó útil para evaluar su agencia en el largo plazo. Desde esta perspectiva, las manos negativas forman parte de un proceso de comunicación donde los actores no son solo los mensajeros y destinatarios del mensaje, sino también los negativos mismos se perciben como otras personas.

Discutimos con énfasis en diferentes escalas de sexo y edad de personas y su participación en los distintos bloques temporales desde el Pleistoceno final al Holoceno tardío. Para ello se analizaron las superposiciones de motivos usando la matriz de Harris (Carden y Miotti 2024). Los resultados permitieron considerar que en los más antiguos episodios de pintado de paneles de las Cuevas 2 y 3 de Los Toldos fue la persona (artista/modelo) dentro del grupo colonizador la que se manifestó en este lapso. En el Holoceno medio (episodios 3 a 5), fue el grupo social, y hacia el Holoceno tardío (episodios 6 a 8) fue la persona ancestral la que aparece en la adición de manos (Gell 1998; Carden y Miotti 2024). Sin embargo, el componente genealógico inherente a estos motivos se disparó desde la colonización inicial para mantener el pasado en el presente a través del arte rupestre o, en términos más específicos, a través de personas distribuidas en el tiempo que, hasta hoy, continúan interpelando a quienes las observan.

Yamnago: la caza de grandes ungulados

Las tácticas desarrolladas en una estrategia de caza varían según sus factores: humanos, presas, armas y paisaje organizado. Para explorar las relaciones entre personas humanas y no humanas y los rituales involucrados en la caza colectiva para la captura de guanacos y otros grandes animales en las mesetas patagónicas presentamos ahora la información etnográfica disponible y la arqueológica generada en nuestros trabajos en estaciones de caza (Miotti 2022 y bibliografía allí citada). Asumiendo la expectativa de que las cacerías colectivas son las que dejan mayor evidencia, por la concentración arqueofaunística resultante de esas prácticas (Churchill 1993), las localidades

Piedra Museo y Yamnago (Fig. 2) presentan evidencias arqueológicas confiables para inferir las prácticas rituales propiciatorias/agradecimiento de las cacerías.

Para Somuncurá son numerosas las crónicas del siglo XIX sobre las cacerías colectivas/cooperativas con información detallada respecto del sistema de armas empleado (lanza, arco y flecha o boleadoras), la colaboración de los cazadores con los caballos y perros en las persecuciones de guanacos, pero la evidencia arqueológica de esos antiguos campos de caza es aún elusiva en términos arqueofaunísticos (Terranova *et al.* 2024). No obstante, las estructuras de piedra, los materiales líticos y la distribución espacial en relación con los cerros y lagunas es coincidente con cada uno de los paraderos citados por Claraz (1988 [1864]).

Por otro lado, los modelos arqueológicos desarrollados en Argentina brindan información sobre diferentes estrategias de captura de camélidos y definen los marcadores arqueológicos para su identificación (Aschero y Martínez 2001; Belardi *et al.* 2017; Legoupil 2011; Santiago y Salemme 2016; Flores Coni *et al.* 2021; Kaufmann *et al.* 2021). Los aplicados al Holoceno tardío proponen prácticas de caza que involucran la construcción de estructuras de piedra (parapetos) para el ocultamiento de los cazadores. Aschero y Martínez (2001) detallan las diferentes estrategias que podrían encontrarse en el registro arqueológico de la puna seca con escasa vegetación y amplia visibilidad de fauna. Belardi *et al.* (2017) y Flores Coni *et al.* (2021) modelan diferentes tácticas de caza mediante el acecho en parapetos, en las extensas planicies mesetarias de Santa Cruz, donde se producen las cacerías colectivas.

Otro modelo fue propuesto por Legoupil (2011) a partir de crónicas sobre prácticas de caza colectiva del pueblo Selk'nam (Furlong 1912; Gallardo 1910, entre muchos otros). En ese trabajo de Tierra del Fuego se describe el acorralamiento y la conducción de manadas de guanacos utilizando elementos topográficos (confluencia de dos ríos) y de vegetación (pequeñas formaciones de bosque en medio de la estepa), gracias a los cuales los agitadores conducían a la presa hasta un lugar de matanza donde aguardaban ocultos los arqueros. Esta información histórica solo concuerda, en ciertos puntos, con el registro arqueológico (Borrero 2013; Santiago y Salemme 2016), pero resulta persuasiva en cuanto a cooperación humana y el uso de accidentes geográficos y formaciones vegetales especiales para la captura de manadas de guanacos.

En todos estos modelos, la agencia del paisaje es clave para interpretar la evidencia arqueológica de armas y arqueofaunas en *loci* específicos. Sin embargo, en ninguno de ellos se plantea en qué puntos del paisaje es esperable encontrar evidencia de rituales entre los participantes, ni de la relación

entre los cazadores y las presas, permisos y ofrendas que puedan haberse realizado en esos lugares. Otros modelos de tácticas involucradas en cacerías colectivas/cooperativas, que incluyen acecho, conducción, cercamiento y emboscada de grandes ungulados, fueron propuestos también para otros contextos de paisajes similares desde la arqueología y la etnoarqueología, y en un lapso cronológico que va del Pleistoceno hasta los tiempos modernos (Binford 1991; Bonomo 2005; Brink 2008; Frison y Todd 1987; Meltzer *et al.* 2002; Speith 1983). En la mayoría de ellos se sugiere el uso de accidentes geográficos especiales (barrancos, cárcavas, dunas parabólicas y confluencias de arroyos como “trampas”, caminos de conducción y corrales naturales para encerrar a los bisontes) (Carlson y Bement 2013; Churchill 1993; Davis 1987; Frison y Todd 1987, entre muchos otros).

Estas tácticas son buenos indicadores de la materialización de estrategias de caza colectiva del pasado y también han sido documentadas en los desiertos rocosos del Cercano Oriente, donde los corredores de conducción de manadas de ungulados y corrales se construían con pircas, conocidos como *kites* (cometas), los cuales se observan hoy en fotografías aéreas. El uso de algunas de esas cometas se remonta a 7000 años a.C. (Holzer *et al.* 2010). Representar estas tácticas colectivas requiere escanear paisajes con evidencias diagnósticas de eventos de matanza y desmembramiento que permitan inferir cooperación, planificación, acecho y emboscada. Para este fin, además de las características ambientales, se debe prestar mayor atención a la relación entre el arte rupestre, el paisaje y las concentraciones arqueofaunísticas, por ser indicadores relevantes para analizar las relaciones de cooperación, ritualidad entre cazadores, presas y lugares (Aschero e Isasmendi 2018; Carden 2008; Re 2016, 2017).

Otro indicador de actividad ritual en las estaciones de caza es la fractura deliberada de artefactos de piedra. La práctica de ruptura de piezas ha sido poco tratada en los trabajos arqueológicos (Ellis 2009; Weitzel *et al.* 2014; Miotti y Terranova 2015; Terranova y Lynch 2023). Su tratamiento detallado se realizó para los *caches* Clovis de Crowfield y Caradoc en las High Plains norteamericanas, donde la rotura deliberada y prístina de objetos, en la cima de cerros mesa, son evidencias claras de ofrendas de algún tipo de ritual sagrado (Ellis 2009). Históricamente, a escala mundial, el ritual sagrado involucra a menudo la ofrenda de objetos materiales para la conexión o la ruptura de las relaciones con diferentes dominios de la existencia humana (Renfrew y Bahn 2004: 417). En Crowfield, más de 4,5 kg de sílex procedente de unos 200 km de distancia del cerro fueron manufacturados en bifaces y puntas de proyectil y deliberadamente rotos en la misma cima del cerro, siendo un caso muy similar

al contexto de Caradoc. Esta evidencia relacionada con prácticas etnográficas de pueblos cazadores fue interpretada como una ofrenda y el sitio se consideró un *cache* votivo (Ellis 2009).

En CoAW (ver descripción del sitio más abajo), como en los casos de Caradoc y Crowfield, la evidencia arqueológica indica que 86 % de unas 140 puntas de proyectil cola de pez están rotas. Si a esto le sumamos que CoAW es uno de los dos cerritos que forman el pórtico de ingreso al complejo de caza Yamnago, del siglo XIX, y además el único de ambos cerros donde aparece material arqueológico –en el cual, entre otras piezas, se registran tres litos discoidales y una esfera de ocre pulida (Miotti *et al.* 2009; Miotti y Terranova 2015)–, la idea de una ruptura ritual de artefactos y de ofrenda en la cima del cerro se robustece.

Veamos algunas de las características sagradas del paisaje de Yamnago en las crónicas:

“Yamnago es como una gran trampa de guanacos. La laguna es pequeña, alargada hacia el sur[...] Desde todas las sierras vecinas bajan las tropas de guanacos a beber[...] Junto con los guanacos vienen flamencos y avestruces [...]. Al este de la laguna existe una elevación; al sudeste una pampa limpia y cubierta de pasto... Para llegar a Yamnagoo los indios trazan una débil curva para no ser vistos por los guanacos. El saladero está situado de tal modo que los animales no los pueden ver. Cerca hay otra elevación que sirve de bichadero, lugar desde el cual ven la laguna. Ven dónde están los guanacos, dónde deben esperarlos y dónde deben espantarlos. Un hombre llega sorpresivamente a la laguna. Los guanacos se asustan y los otros indios eligen los gordos y los bolean... desde donde los estaban acechando... Los indios dejan beber bastante agua a los guanacos, pues entonces los pueden correr con gran facilidad” (Claraz 1988 [1864]: 38).

Respecto al relato de otros rasgos del paisaje, como una pequeña laguna con un bloque rocoso relacionado con rituales y negociaciones entre humanos y no humanos (Fig. 2f), se expresa lo siguiente:

“Los indios dicen que debajo del montón de leña yace una piedra, que esa piedra es una vieja, Yahmoc, y que sin duda es una diosa. Dicen los indios que hay que ofrendarle leña porque es lo que la vieja más aprecia, y cuando la ofrendan con una oración le ruegan que los proteja y les de carne gorda de sus campos” (Claraz 1988 [1864]: 42).

Estos breves fragmentos del relato que Claraz escribió en 1864 describen meticulosamente las escenas de cacerías colectivas de guanacos desarrolla-

das en Yamnago, mítico lugar de los tehuelche, ya que los viejos querían ser llevados ahí para cazar por última vez y morir luego. El paisaje de cazadores, presas, lagunas y serranías nos evoca otros lugares de la meseta donde los arqueólogos exploramos sitios bastante parecidos a Yamnago, que en lengua tehuelche quiere decir “beber y correr” o “paraíso donde el agua y la caza siempre son abundantes”. Más allá de que lugares como este existen en diferentes ecorefugios de las mesetas patagónicas, Yamnago es hoy un nombre desaparecido. ¿A qué se puede atribuir ese desconocimiento entre los actuales habitantes y en la cartografía de Somuncurá? Por un lado, los reemplazos poblacionales de Norpatagonia, en los últimos dos siglos, produjeron la instalación generalizada de grupos de pastores mapuche y, en consecuencia, toda la toponimia tehuelche fue reemplazada por nombres de la lengua de los nuevos pobladores. Por otro lado, la población que actualmente vive en los pueblos y parajes al pie de esta meseta es de ascendencia mapuche y, por lo tanto, la lengua que hablan y transmiten es el mapudungún, junto con el castellano.

El complejo de caza abarca una amplia región de aproximadamente 28 km² de cerros, planicies lávicas, lagunas someras y la amplia planicie de inundación del arroyo Talagapa, que es un mallín en el tramo de su desembocadura en la laguna de Las Vacas (Fig. 1a). Este ambiente se encuentra en el bloque basáltico de Somuncurá, elevado a 1.000 msnm y unos 800 metros sobre las pampas altas circundantes.

El complejo Yamnago hoy es denominado con varios nombres en mapuche y castellano: Plan Luan, laguna de Las Vacas, campos de Brussino, Tromen Niyeu y Toco Luan. Esta última es la pequeña laguna intermitente, con una vertiente, descrita en la crónica como el centro del campo de caza. Sin embargo, es tan solo uno de los lugares de la vasta estación de cacería que incluye áreas de ceremonias, como la diosa de piedra, Yahmoc; lugares de competencias, como la cancha de carreras de caballos; áreas residenciales de campamento y procesamiento de las presas, como el basurero de Scheelan y el saladero y los fogones comunales en parapetos, y lugares de control del movimiento de humanos y de animales en las alturas (los vichaderos) (Claraz 1988 [1864]; Miotti y Terranova 2015).

Los sitios arqueológicos más importantes son: 1) Los pórticos de acceso a Yamnago, por donde entraban desde el norte las partidas de caza y cuyo nombre hoy se identifica como cerro los Dos Amigos. 2) El basurero, Sheelan, que fue uno de los campamentos residenciales de las partidas de caza, hoy se ubica en el campo de Brussino. 3) La pequeña laguna sin nombre, con el gran bloque rocoso en el borde norte, que representa a Yahmoc o “diosa dueña de los campos y el ganado”, la cual había que rodear con los caballos y llevarle

leña porque la diosa es muy vieja y no puede salir a juntar. Lo mencionado hasta aquí es en el campo de Soleiman. 4) El saladero y el sitio de la caza, hoy laguna de Toco Luan, y los parapetos adyacentes, donde se procesaban las presas están en campo de Pellejero, al este y sur de Yahmoc. 5) En Tromen Niyeu, considerado el límite oeste del complejo, y en los bordes de la cima, se encuentran los parapetos y estructuras de piedra que habrían servido de lugares de control para la comunicación de los cazadores y manadas, los “vichaderos”. 6) La cancha de carreras, la cual ocupa gran parte de la planicie de inundación del arroyo Talagapa hasta los contrafuertes del Tromen en la estancia de Hadad.

El cerro Amigo Oeste y la fractura de artefactos

Si bien los parapetos de Toco Luan, actualmente en excavación, están arrojando valiosos contextos arqueofaunísticos de guanacos debajo del pircado en semicírculo, de los que hemos obtenido un fechado radiocarbónico de *ca* 300 años AP, la roca y la laguna de Yahmoc, donde la gente continúa dejando leña al pie de la roca, son las evidencias de escenarios importantes de los rituales descritos en el Yamnago del siglo XIX. Es importante revisar la agencia de los pórticos de acceso al complejo (cerro los Dos Amigos) en un contexto arqueológico especial que fue asignado a la primera colonización humana de la región (Miotti *et al.* 2009, 2021; Miotti y Terranova 2015).

Estos dos cerritos, orientados en sentido este-oeste y relacionados entre sí por un abra, son de gran visibilidad en el paisaje circundante (Figs. 1a y 2e). Asimismo, actúan como línea divisoria entre la pequeña laguna temporaria al norte y la laguna de las Vacas, donde desemboca el arroyo Talagapa hacia el sur. Al pie de los mismos se encontraron abundantes materiales líticos en superficie y algunas estructuras de piedra intervisibles (en 3, 5 km) con los parapetos de Toco Luan y Tromen.

Puntas de proyectil del tipo Cola de Pez (PCP) han sido registradas en puntos cercanos a las lagunas bajo los cerros, pero la mayor concentración se encuentra en la cima del Cerro Amigo Oeste (CoAW). Por otro lado, en CoAW, las PCP superan las ciento cuarenta, mientras que en el cerro del este (CoAE), en su cima y laderas, no solo no se registran PCP, sino que ningún otro tipo de artefacto. Esta evidencia polarizada potencia las condiciones de singularidad de CoAW como lugar elegido para la marcación tan especial de su cima con abundantes materiales producto de cacerías, como son las PCP. Esto confiere razones socialmente simbólicas a los proyectiles y al mismo cerro más allá de lo funcional como sitio de recambio de puntas rotas, ya que ambas cimas poseen condiciones ambientales y de visualización de las llanuras circundantes

prácticamente iguales (Miotti y Terranova 2015; Terranova y Lynch 2023). Por lo tanto, ¿por qué una posee tantos objetos y la otra, ninguno? Una respuesta posible sería por selección humana para la práctica rutinizada de uso de uno de los dos cerros como otro ser (Cardich 2003; Laguens 2009; Miotti y Hermo 2011; Vilca 2011). Ambos cerritos, conocidos actualmente como los Dos Amigos (LDA), coinciden con las descripciones de los pórticos de acceso al campo de caza en los escritos del siglo XIX (Claraz 1988 [1864]; Moreno s.f.; Musters 1964).

La cima del CoAW es un área ovalada (ca. 14.000 m²), rocosa, con escasos arbustos espinosos y sin depósitos estratificados. Los materiales líticos son abundantes en ella y morfotecnológicamente se asocian a los producidos por cazadores-recolectores de la transición del Pleistoceno/Holoceno. La mayoría de las herramientas están rotas e incluyen muescas, cuchillos, perforadores, raspadores y raederas. Las puntas cola de pez (PCP) son la proporción más importante del conjunto, aunque la mayoría (86,5 %) están fragmentadas y algunas presentan claras señales de haber sido mantenidas mientras que otras se han reciclado en otros artefactos. El conjunto también incluye producto de la talla y reparación de instrumentos. Además, se recuperaron tres piedras discoidales fragmentadas, una pequeña esfera de ocre pulida y un percutor (Hermo *et al.* 2013; Terranova 2013).

Las fracturas de las PCP resultaron principalmente del impacto por uso. Es por eso que el sitio ha sido interpretado, en primera instancia, como un taller para el reemplazo de puntas de los astiles en una situación similar a la que se observa en el sitio pampeano Cerro El Sombrero (CoES) (Flegenheimer *et al.* 2013, Miotti y Terranova 2015 y bibliografía allí citada). Las materias primas utilizadas para la fabricación de estas puntas son muy variadas. La mayoría son de calcedonia local y, en menor proporción, de sílex, obsidiana y cristal de cuarzo, que proceden de distancias entre 40 y 100 km, lo que sugiere una gran movilidad de los grupos humanos.

El sitio ocupó no solo un lugar especial entre los cazadores-recolectores de Nordpatagonia, sino que, asimismo, sus características de paisaje y de contextos arqueológicos lo posicionan como un nodo de producción y agregación social con actividad ritual (votivo), entre otros ecorefugios de Pampa y Patagonia. Comparte, de manera exclusiva, con el Cerro El Sombrero (CoES), situado a unos 900 km hacia el norte, la característica de producción masiva y el descarte de PCP en sus cimas (Flegenheimer *et al.* 2013; Miotti y Terranova 2015; Miotti *et al.* 2021, 2022).

Este contexto es similar a los *caches* votivos de Caradoc y Crowfield correspondientes a los tiempos Clovis de las planicies norteamericanas (Ellis 2009).

Las prácticas de ruptura deliberada de instrumentos y de su depositación en un lugar especial, como los cerros mesa, son consideradas un diálogo metafórico entre humanos y el paisaje (otras personas y seres) (Cardich 2003; Vilca 2011). Por lo tanto, estos lugares ya eran ampliamente conocidos alrededor de 10500-11000 ^{14}C AP (unos 12500 años cal. AP), un hecho que nos permite inferir que las prácticas rutinarias de recambio de puntas de proyectil en la cima de cerros testigo, en lugares separados por ca. 900 km, podría considerarse un patrón relacional buscado del cerro al cual se ofrenda.

La función importante en la comunicación que estos lugares pueden haber tenido es la de reducir los riesgos de poblaciones que llegan a ambientes desconocidos. Al mismo tiempo, habría reforzado, en los grupos fundadores de nuevos lugares, la identidad de la sociedad de origen. Los numerosos artefactos depositados en su cima pueden indicar el diálogo con el mismo cerro, el cual es marcado y posiblemente nombrado como lugar significativo del paisaje. De alguna manera, la redundancia de visitas a CoAW y CoES también nos refiere que los cazadores-recolectores que usaron PCP tuvieron un amplio conocimiento de los vastos espacios geográficos, sus seres y recursos durante un período de unos 2.000 años (es decir, a escala social, *sensu* Gamble 1993, Rockman 2003).

En resumen, podemos considerar que la distribución de estos objetos en el paisaje regional puede haber ayudado a aumentar el ritmo del conocimiento ambiental y haber acelerado el proceso de colonización humana de la Patagonia. En estos términos, puede interpretarse que CoAW es un ser ancestral marcado con puntas de proyectil rotas en su cima y nombrado como “pórtico de acceso” al campo sagrado de caza por los cazadores que, en el siglo XIX, habitaban el lugar (Claraz 1988 [1864]).

Otro Yamnago y la agencia de lugares, cosas y animales

Piedra Museo es una localidad arqueológica en un bajo salobre cortado por un arroyo temporario que habría comenzado a profundizar su lecho después de que un gran lago pleistocénico se colmató con sedimentos en el Holoceno. Rodean esta cuenca una serie de mesetas basálticas y afloramientos de tobas cineríticas de intrusiones marinas prejurásicas. En la base de este afloramiento, con formas muy redondeadas de roca friable, se encuentran los manantiales y los principales abrigos rocosos con petroglifos y pinturas rupestres, donde las excavaciones arqueológicas pusieron de manifiesto la ocupación del lugar desde hace unos 13.000 años (Miotti *et al.* 2022 y bibliografía allí citada).

El alero El Puesto (AEP-1) está constituido por dos pequeñas oquedades, una más abrigada (AEG-2) y con profusión de pinturas de negativos de manos, y un gran petroglifo en la superficie actual del terreno. Continuando hacia el este por un estrecho alero, que es el que da el nombre al sitio (AEP-1), ambos reparos se abren hacia el sur con vista a los manantiales, a escasos 50 m de lo que habría sido el borde del lago. Esta vista, más un peñón del mismo afloramiento, interpuesto entre ellos y el borde del paleolago les confieren condiciones estratégicas para el acecho y la caza de animales que habrían ido a abreviar en esas aguas.

Otra característica de estos aleros es que la incidencia solar es pobre y, en el caso de AEP-1, ofrece poco reparo a los fuertes vientos del sur y el oeste. Este emplazamiento, que contrasta por sus condiciones de reparo con los aleros y las cuevas del mismo afloramiento que se abren hacia el norte y oeste, tiene, sin embargo, mejores cualidades para realizar las prácticas de acecho, matanza y faenamiento de las cacerías de animales de manada, como los guanacos. Estas condiciones microambientales se reconocen en muchas estaciones de caza desde el ártico –para la caza de caribúes (Binford 1991)–, a Pampa, Norpatagonia y hasta Tierra del Fuego –para guanacos (Bonomo 2005, Claraz 1988 [1864], Furlong 1912, Gallardo 1910, Gutiérrez y Martínez 2015, Miotti *et al.* 2021)–.

Durante el transcurso de los trabajos de campo hemos comprobado que los manantiales activos son las únicas fuentes de agua potable en 20 km a la redonda, y que durante los años de gran sequía (1990 y 1994), la concentración de la fauna silvestre, como guanacos (*Lama guanicoe*), ñandúes (*Rhea pennata*), mamíferos medianos y pequeños, como maras (*Dolichotis patagonum*), piches (*Zaedyus pichyi*) y tuco tucos (*Ctenomys* sp.), y aves, como las martinetas (*Eudromia elegnas*) y avutardas (*Chloephaga* sp.), son abundantes en la zona de manantiales y muy escasa en las pampas y mesetas altas que rodean el bajo. De este modo, destaca la importancia de este ecorefugio en el ambiente árido de la meseta.

Las ocupaciones humanas se registran en AEP-1 en una extensa estratigrafía, que va desde la transición Pleistoceno/Holoceno hasta el Holoceno tardío. Asimismo, el arte rupestre se expresa en pinturas de las paredes y grabados en bloques desprendidos del techo. A esta distribución se agrega que algunos petroglifos de AEP-1 y de CG presentan líneas gravadas que dividen en dos partes los paneles. Los motivos son diferentes en ambos lados del bloque y de los sitios, mientras que en AEP-1 son pisadas de ave, guanacos y caballos, en CG son pisadas humanas y de felinos.

De los numerosos aleros rocosos del afloramiento que rodea el bajo, solo AEP-1 y la cueva Grande (CG) tienen arte rupestre de petroglifos y manos pintadas. Las diferencias y semejanzas de estos dos lugares separados tan solo por unos 500 m y con orientaciones opuestas genera dos posibles lugares complementarios. AEP-1 abre al SE y CG abre al NE, y el repertorio de motivos grabados en sus bloques indica que ambos pudieron haber funcionado de manera complementaria en el contexto de un mismo sistema de significación visual, con temáticas de motivos animales (pisadas) en el primero y de rastros humanos (pies y manos) asociados a motivos circulares complejos en CG (Carden 2008: 236). Por otro lado, las pisadas de animales de AEP-1 refuerzan la idea de poder que tuvo el lugar a lo largo del tiempo como atractor de fauna, sumado a la posición del alero frente a los manantiales y la incidencia de la luz del amanecer, es posible interpretar los diseños de este petroglifo con el origen y/o la renovación de los animales.

Mientras que la sintaxis de motivos circulares complejos (Aschero 1973) y los rastros humanos en los bloques de CG (Fig. 2d), junto a la incidencia de luz del atardecer en ellos, son interpretados como la metáfora de la otra parte del círculo vital, la de la caída del sol y la muerte del día y de los animales, lo que lo relaciona con rituales de caza y muerte (Carden 2008). El contexto arqueofaunístico de AEP-1 indica la práctica de cacerías y despostamiento de los animales, lo que llevó a inferir que Piedra Museo fue una estación de caza desde la transición Pleistoceno/Holoceno hasta el Holoceno tardío (Miotti *et al.* 1999).

La partición del paisaje entre este y oeste, con la distribución de los petroglifos circulares complejos, pisadas de felinos y huellas humanas en CG y sin registro arqueológico dentro de la cueva, mientras que en AEP-1 la abundancia de pisadas de aves y mamíferos en el petroglifo y los abundantes contextos arqueofaunísticos desde la transición Pleistoceno/Holoceno, marcan la complementariedad de tareas desarrolladas en esta estación de caza, siendo CG un lugar restringido públicamente y donde podrían haberse realizado los rituales propiciatorios/agradecimiento para la caza.

Conclusiones

La información etnográfica y arqueológica consignada en este ensayo nos permitió plantear posibles diálogos metafóricos ideales y/o materiales entre personas humanas y no humanas en sociedades cazadoras-recolectoras móviles. Esto nos ayuda a repensar las interpretaciones que, desde perspectivas materialistas o idealistas, hemos asignado a la evidencia arqueológica de sociedades cazadoras-recolectoras prácticamente sin imaginar rituales, contra-

tos sociales y complicidades entre sus participantes. La integración de ambas formas de pensar las actividades y las relaciones humanas en sociedades animistas se enriquece cuando integramos los restos óseos, líticos y el arte rupestre a una arqueología relacional. De este modo podemos ir más allá de lo concreto, lo material, y pensar que una pila de huesos no siempre son los restos de una última cena, ni una pila de puntas de proyectil rotas en la cima de un pequeño cerro representa solo el taller de mantenimiento y reciclaje de herramientas.

Agradecimientos. A Axel Nielsen por la amable invitación a participar de esta publicación. A los dos revisores por los valiosos comentarios para mejorar el trabajo. Este ensayo fue realizado en el marco de los proyectos PIP-CONICET N° 0153 y PI-UNLP N° 0952.

Referencias citadas

- Aschero, C. 1973. Los motivos laberínticos en América. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 7: 250-275.
- Aschero, C. y M. Isasmendi. 2018. Arte rupestre y demarcación territorial: El caso del grupo estilístico B1 en el área Río Pinturas (Santa Cruz, Argentina). *Revista del Museo de La Plata*, 3(1): 112-131.
- Aschero, C. y J. Martínez. 2001. Técnicas de caza en Antofagasta de la Sierra, Puna Meridional, Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 26: 215-241.
- Belardi, J., F. Carballo Marina, P. Madrid, G. Barrientos y P. Campan. 2017. Late Holocene Guanaco Hunting Grounds in Southern Patagonia: Blinds, Tactics and Differential Landscape Use. *Antiquity* 91(357): 718-731.
- Binford, L. 1991. A Corporate Caribou Hunt: Documenting the Archaeology of Past Lifeways. *Arct Journal of Archaeology* 33(1): 33-43.
- Blanco, R. 2015. *El arte rupestre en los macizos del Deseado y Somuncurá: La producción de grabados y pinturas entre cazadores-recolectores desde el Holoceno Medio*. Tesis de doctorado. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Berger, J. 2004. La Cueva de Chauvet. En: *El tamaño de una bolsa*. Taurus, Buenos Aires.
- Bonomo, M. 2005. *Costeando las llanuras: Arqueología del litoral marítimo pampeano*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Borrero L. 2013. Estrategias de caza en Fuego-Patagonia. *Comechingonia* 17: 11-26.

- Brink J. 2008. *Imagining Head-Smashed-In: Aboriginal Buffalo Hunting on the Northern Plains*. Athabasca University Press, Edmonton.
- Carden, N. 2008. *Imágenes a través del tiempo: Arte rupestre y construcción social del paisaje en la Meseta Central de Santa Cruz*. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires. Col. Tesis Doctorales.
- Carden, N. 2013. Sobre diseños, lugares y prácticas sociales en el Macizo del Deseado. En: *Espacialidad en arqueología: Métodos y aplicación*, editado por I. Gordillo y J. M. Vaquer, pp. 23-74. Abya-Yala, Quito.
- Carden, N. y L. Miotti. 2020. Unraveling Rock Art Palimpsests through Superimpositions: The Definition of Painting Episodes in Los Toldos (Southern Patagonia) as a Baseline of Chronology. *Journal of Archaeological Science* 30: 1-16.
- Carden, N. y L. Miotti. 2024. Explorando el concepto de persona distribuida en el arte rupestre de patagonia: El caso de las manos negativas en el macizo. En: CXXII Actas Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Puerto Montt, Chile, 2021, pp. 1030-1043.
- Cardich, A. 2003. Dos divinidades relevantes del antiguo panteón centro-andino: Yana Ramán o Libiac Cancharco y Rayguana. En: *Hacia una prehistoria de Sudamérica. Culturas tempranas de los Andes Centrales y de Patagonia*, pp. 323-357. Universidad de La Plata.
- Carlson, K. y R. Bement. 2013. Organization of bison hunting at the Pleistocene/Holocene transition on the Plains of North America. *Quaternary International* 297: 93-99
- Claraz, J. (1988 [1864]). *Diario de viaje de exploración al Chubut, 1865-1866: Estudio preliminar y mapa*. Trad. del vocabulario y apéndice de R. Casamiquela; bibliografía y epílogo de M. Hux. Marymar, Buenos Aires.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Churchill, S. 1993. Weapon Technology, Prey Size Selection, and Hunting Methods in Modern Huntergatherers: Implications for Hunting in the Paleolithic and Mesolithic. En: *Hunting and Animal Exploitation in the Later Paleolithic and Mesolithic of Eurasia*, editado por G. L. Peterkin, H. Bricker y P. A. Mellars, pp. 11-24. American Anthropological Association, Washington DC.
- Davis, S. 1987. *La arqueología de los animales*. Bellaterra, Barcelona.
- Descartes, R. 2003. *Discurso del método*. Estudio preliminar, trad. y notas de E. Bello Reguera. Tecnos, Madrid.
- Ellis, C. 2009. The Crowfield and Caradoc, Sites, Ontario: Glimpses of Palaeo-Indian Sacred Ritualand World View. En: *Painting the Past with a Broad Brush: Papers in Honour of James Valliere Wrigth*, editado por D. L. Keenlyside y J.-L. Pilon, pp. 319-352. Canadian Museum of Civilization, Gatineau.

- Flegenheimer, N., L. Miotti y N. Mazzía. 2013. Rethinking Early Objects and Landscapes in the Southern Cone. En: *Paleoamerican Odyssey*, editado por K. Graf, C. Ketron y M. Waters, pp. 359-376. Texas A&M University Press, Santa Fe.
- Flores Coni, J., J. Dellepiane, G. Cassiodoro, R. Goñi y A. Agnolin. 2021. Technological Strategies and Guaranteed Return: Hunting Blinds and Patagonian Plataeaus. En: *Ancient Hunting Strategies in Argentina*, editado por J. Belardi, D. Bozzuto, P. Fernández, E. Moreno y G. Neme, pp. 293-309. Springer, Cham.
- Frison, G. y L. Todd. 1987. *The Horner Site: The Type Site of the Cody Cultural Complex*. Academic Press, Nueva York.
- Furlong, C. 1912. Hunting the Guanaco. *The Outing Magazine*, New York, 61(1): 3-20.
- Gallardo, C. 1910. *Los onas*. Cabut, Buenos Aires.
- Gallardo, F. 2009. Sobre la composición y la disposición en el arte rupestre de Chile: Consideraciones metodológicas e interpretativas. *Magallania* 37(1): 85-98.
- Gamble, C. 1993. *Timewalkers: The Prehistory of Global Colonization*. Sutton, Gloucestershire.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Clarendon Press, Oxford.
- Harari, Y. 2016. *De animales a dioses: Breve historia de la humanidad*. Penguin Random House, Buenos Aires.
- Hermo, D., E. Terranova, L. Marchionni, L. Magnin, B. Mosquera y L. Miotti. 2013. Piedras o litos discoidales en Norpatagonia: Evidencias en la meseta de Somuncurá (Río Negro, Argentina). *Intersecciones en Antropología* 14(3-4): 507-513.
- Holzer A, U. Avner, N. Porat y L. Horwitz. 2010. Desert Kites in the Negev Desert and Northeast Sinai: Their Function, Chronology and Ecology. *Journal of Arid Environ* 74: 806-817.
- Ingold, T. 1988. *What is an Animal?* Routledge, Londres.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, Londres.
- Kaufman, C., M. Álvarez, P. Messineo, P. Barros y M. Bonomo. 2021. Guanaco Hunting Strategies in the Southeastern Pampas during the late Holocene. En: *Ancient Hunting Strategies in Southern South America*, editado por J. Belardi, D. Bozzuto, P. Fernández, E. Moreno y G. Neme, pp. 83-112. Springer.
- Kertzer, D. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press, New Heaven.
- Laguens, A. 2009. De la diáspora al laberinto: Notas y reflexiones sobre la dinámica relacional del poblamiento humano en el centro-sur de Sudamérica. *Revista de Arqueología Suramericana* 5(1): 42-67.

- Legoupil, D. 2011. Guanaco Hunting Among the Selk'nam of Tierra del Fuego: Poor Traceability of Temporary Halt and Versatility of the Kill Site. *Palethnology* 3: 21-40.
- Lévi-Strauss, C. 1997. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Gutiérrez, M. y G. Martínez. 2015. Arqueología del río Quequén Grande: Cazadores-recolectores tempranos, cambios ambientales y fauna extinta. *Ciencia Hoy* 24: 11-18.
- Meltzer, D., L. Todd y V. Holliday. 2002. The Folsom (Paleoindian) Type Site: Past Investigations, Current Studies. *American Antiquity* 67: 5-36.
- Midgley, M. 1988. Beasts, Brutes, and Monsters. En: *What is an Animal?*, editado por T. Ingold, pp. 35-47. Routledge, Londres.
- Miotti, L. 2022. La historia de la ocupación cazadora recolectora de las mesetas patagónicas. En: *Atlas histórico-geográfico de Argentina*, pp. 87-112. Instituto de Estudios Históricos y Sociales, Instituto de Geografía, Historia y Ciencias Sociales, Tandil.
- Miotti, L. y N. Carden. 2024. El arte rupestre de las mesetas patagónicas como agente de memoria del antiguo poblamiento de Sudamérica. En: *"La selva pintada": Viajes de cosmovisión*, editado por J. Aceituno, J. Iriarte y G. Morcote, pp. 89-113. University of Exeter, Universidad de Antioquia.
- Miotti, L., R. Blanco, E. Terranova, D. Hermo y B. Mosquera. 2009. Paisajes y cazadores-recolectores: Localidades arqueológicas de Plan Luan y cuenca inferior del arroyo Talagapa. En: *Arqueología de Patagonia: una mirada desde el último confín*, editado por M. Salemme, F. Santiago, M. Álvarez, E. Piana, M. Vázquez y M. Mansur, pp. 265-280. Utopías, Ushuaia.
- Miotti, L. y D. Hermo. 2011. Apuntes para biografías de paisajes y seres. En: *Biografías de paisajes y seres: Visiones desde la arqueología sudamericana*, compilado y editado por D. Hermo y L. Miotti, pp 7-16. Encuentro, Facultad de Humanidades, Catamarca.
- Miotti, L., D. Hermo, E. Terranova y R. Blanco. 2015. Edenés en el desierto: Señales de caminos y lugares en la historia de la colonización de Patagonia argentina. *Antípoda*, 23: 161-185.
- Miotti, L. y L. Marchionni. 2023. La agencia de los cazadores-recolectores y de los animales en la construcción de los paisajes arqueológicos de Patagonia. *Mundo de Antes* 17(1): 169-197.
- Miotti, L., L. Marchionni, D. Hermo, E. Terranova, L. Magnin, V. Lynch, B. Mosquera, J. Vargas Gariglio y N. Carden. 2021. Changes and Continuities of Hunting Practices from the Late Pleistocene to the Late Holocene Among Nomadic Societies of the Patagonian Plateaus. En: *Ancient Hunting Strategies in Southern South*

- America*, editado por J. Belardi, D. Bozzuto, P. Fernández, E. Moreno y G. Neme, pp. 259-292. Springer.
- Miotti, L., M. Salemme y D. Hermo (Eds). 2022. *Archaeology of Piedra Museo locality: an open window to the early peopling of Patagonia*. Springer.
- Miotti, L. y E. Terranova. 2015. A Hill Plenty of Points in Terra Incognita from Patagonia: Notes and Reflections for Discussing the Way and Tempo of the Initial Peopling. *Journal of Paleoamerican Archaeology*, 1(2): 181-196.
- Miotti, L., M. Vázquez y D. Hermo. 1999. Piedra Museo un YamnagooPleistocénico en la Colonización de la Meseta de Santa Cruz. El estudio de la Arqueofauna. *Soplando en el Viento, Actas de las 3ras. Jornadas de Arqueología de la Patagonia*. Universidad Nacional de Comahue e Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Pp. 113-136. Neuquén, Buenos Aires
- Moreno, F. s.f. Recuerdos de un viaje a Nahuel Huapi: 1) El llano de Yamnagóo: Visita a los Guenaken: Una raza que muere. Manuscrito. Biblioteca del Museo Etnográfico, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Musters, G. 1964. *Vida entre los patagones: Un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Solar, Hachette, Buenos Aires.
- Nielsen, A. (1997-1998). Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: Observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. *Relaciones* 22-23: 139-178.
- Paunero, R. 1992. Manos pintadas en negativo: Un ensayo de experimentación. *Revista de Estudios Regionales CEIDER* 9: 47-68.
- Podgorny, I. 2022. *Desubicados*. Editado por Beatriz Viterbo. Biblioteca El Escribiente, Rosario.
- Politis, G. y N. Saunders. 2002. Archaeological Correlates of Ideological Activity: Food Taboos and Spirit-Animals in an Amazonian Hunter-Gatherer Society. En: *Consuming Passions and Patterns of Consumption*, editado por P. Miracle y N. Milner, pp. 113-130. McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge.
- Rappaport, R.1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Re, A. 2016. Las escenas de caza del Holoceno tardío en Patagonia centro-meridional. En: *Arqueología de la Patagonia: De mar a mar*, editado por F. Mena, pp. 486-495. CIEP, Santiago.
- Re, A. 2017. Grabados de guanacos en la Patagonia austral. *Intersecciones en Antropología* 18(2): 135-147.
- Renfrew, C. y P. Bahn. 2004. *Archaeology Theories Methods and Practice*. Thames & Hudson.

- Rockman, M. 2003. Knowledge and Learning in the Archaeology of Colonization. En *Colonization of Unfamiliar Landscapes. The Archaeology of Adaptation*, editado por M. Rockman & J. Steele, 3-24. Londres: Routledge.
- Ross, J. y I. Davidson. 2006. Rock Art and Ritual: An Archaeological Analysis of Rock Art in Arid Central Australia. *Journal of Archaeological Method and Theory* 13(4): 304-340.
- Santiago F. y M. Salemme. 2016. Guanaco Hunting Strategies in the Northern Plains of Tierra del Fuego, Argentina. *Journal of Anthropological Archaeology* 43: 110-127.
- Saunders, N. 1998. Icons of Power. Feline Symbolism in the Americas. 312 pp. Routledge, London. <https://doi.org/10.4324/9780203383827>
- Serjeantson, D. y S. Morris. 2011. Ravens and Crows. *Journal of Archaeology* 30(1): 85-107.
- Speth, J. 1983. *Bison Kills and Bone Counts: Decision Making by Ancient Hunters*. University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Tapper, R. 1988. Animality, Humanity, Morality, Society. En: *What is an animal?*, editado por T. Ingold, pp. 47-62. Routledge, Londres.
- Terranova, E. 2013. Arqueología de la Cuenca del Arroyo Talagapa, Mese-ta de Somuncurá (Provincia de Río Negro). Tesis Doctoral inédita. La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, UNLP. *Sedici*. <https://doi.org/10.35537/10915/35034>.
- Terranova, E. & V. Lynch. 2023. Más allá de puntas colas de pescado: Estudios tecno-morfológicos y funcionales del sitio Amigo Oeste (Somuncurá, Argentina). *Comechingonia, Revista de Arqueología* 27(3): 321-336.
- Terranova, E., L. Miotti y L. Marchionni. 2024. El elusivo registro zooarqueológico de Somuncurá. *Revista del Museo de La Plata*, 9(1): 97-117.
- Vega-Centeno, R. y S. Lafosse. 2014. El estudio arqueológico del ritual. *Estudios Sociales* 10(16): 171-192.
- Vilca, M. 2011. Piedras que hablan, gente que escucha: La experiencia del espacio andino como un “otro” que interpela: Una reflexión filosófica. En *Biografía de paisajes y seres: Visiones desde la arqueología sudamericana*, coordinado por D. Hermo y L. Miotti, pp. 67-74. Encuentro, Facultad de Humanidades, Catamarca.
- Walker, W. 1995. Ceremonial Trash? En: *Expanding Archaeology*, editado por J. Skibo, W. Walker y A. Nielsen, pp 67-79. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Weitzel, C., N. Flegenheimer, M. Colombo y J. Martínez. 2014. Breakage Patterns on Fishtail Projectile Points: Experimental and Archaeological Cases. *Journal of Archaeological, Ethnographic and Experimental Studies* 6(2): 81-102



EL RITO DE ASPERSIÓN (*CHOK CH'AAJ*): UNA MIRADA DESDE LA DINASTÍA MAYA CLÁSICA DE EL PALMAR, CAMPECHE, MÉXICO

*THE RITE OF SPRINKLING (CHOK CH'AAJ): A VIEW
FROM THE CLASSIC MAYA DYNASTY OF EL PALMAR,
CAMPECHE, MEXICO*

Kenichiro Tsukamoto¹ y Octavio Quetzalcóatl Esparza Olguín²

Resumen

A partir de las investigaciones arqueológicas y epigráficas efectuadas en El Palmar durante los últimos años, ha quedado de manifiesto su importancia en la región del sur de Campeche como un sitio que estableció vínculos con importantes entidades políticas del mundo maya y cuyos gobernantes comisionaron la construcción de grandes edificaciones y la erección de monumentos esculpidos. En este caso, sobresale la consagración de más de seis decenas de estelas y altares que, en su mayoría, registran fechas de final (*k'atuun*, 20 años) y mitad (*laju'ntuun*, 10 años) de período donde los soberanos efectuaron ritos de aspersión. La colocación de los monolitos en las grandes plazas indica que esos eventos fueron llevados a cabo frente a casi toda la población, que compartía experiencias y emociones durante el evento. Estos espectáculos proporcionaban la oportunidad a los asistentes de negociar las relaciones de poder y las identidades. Asimismo, las imágenes y los textos jeroglíficos grabados en los monumentos materializaban las actuaciones teatrales de los gobernantes como modelos culturales para perpetuar los ritos y ceremonias para las futuras generaciones.

Palabras clave: rito de aspersión (*chok ch'aaaj*), sociedad maya clásica, calendarios mayas, monumentos esculpidos, El Palmar.

1. Departamento de Antropología, Universidad de California, Riverside / Instituto de Investigación sobre las Dinámicas de las Civilizaciones, Universidad Okayama. kenichiro.tsukamoto@ucr.edu

2. Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. ocesolquetzalcoatl@comunidad.unam.mx

Abstract

Archaeological and epigraphic studies at the archaeological site of El Palmar have revealed its regional significance in southern Campeche. It was a kingdom that established connections with other important polities in the Maya area. El Palmar's successive rulers commissioned large construction projects and the erection of stone monuments during the Classic period (ca. 250-900 CE). There are more than sixty stelae and altars, most of which record the k'atuun (20 years) or laju'ntuun (10 years) periods when the rulers performed scattering rituals. The placement of the monuments on large public plazas indicates that these events took place in front of nearly the entire population who shared experiences and emotions during the event. These spectacles provided the participants with opportunities to negotiate power relations and shared identities. Likewise, the iconographic images and hieroglyphic texts carved on the monuments materialized rulers' theatrical performances as cultural ideals, perpetuating the rites for future generations.

Keywords: scattering rituals (chok ch'aaj), Classic Maya Society, Maya calendars, stone monuments, El Palmar.

Muchos de los rituales públicos en la sociedad maya clásica (250-900 d. C.) estuvieron vinculados estrechamente con el calendario, específicamente con las celebraciones de final y mitad de período (que tenían una duración aproximada de veinte y diez años, respectivamente) cuando las élites gobernantes efectuaban presentaciones en las grandes plazas, donde se congregaba la población (Inomata 2006; Tsukamoto e Inomata 2014). Frente a los asistentes, los soberanos, junto con integrantes de la corte y señores vasallos, realizaban actuaciones teatrales en donde personificaban deidades, héroes culturales y seres sobrenaturales que protegían el asentamiento y permitían su continuidad. En este sentido, lo más probable es que los concurrentes no jugaran un papel como simples espectadores, sino que participaban activamente con sus emociones y efervescencia, que les permitían memorizar y recordar las representaciones. Estos eventos también proporcionaban a todos los asistentes una oportunidad de negociar las relaciones de poder y sus identidades (Inomata y Coben 2006). Al entretenerse con las cuentas calendáricas conocidas y compartidas por los mayas clásicos de las Tierras Bajas (como los ciclos de la Cuenta Larga, el *haab* y el *tzolk'in*), los rituales públicos brindaban a los miembros de la comunidad certidumbre sobre su pervivencia y continuidad en el futuro. En algunos casos, los rituales efectuados durante coyunturas calendáricas clave, como los finales de *k'atuun*, se

perpetuaban en las imágenes de los monumentos esculpidos que eran erigidos en las plazas. Como otros rituales, las ceremonias de fin de período fueron repetidas de manera constante por varias generaciones, lo que implicaba la continuidad de las actividades realizadas por los antepasados (Connerton 1989). Es así que el estudio de los monumentos esculpidos y su contexto nos permite apreciar las implicaciones de los rituales públicos en el entramado social.

Una de las ceremonias más extensamente registradas en las inscripciones es la de aspersión (*chok ch'aaaj*, 'esparcimiento de gotas') que consistía en arrojar pequeñas partículas de algún tipo de sustancia sobre incensarios para su ignición, aunque aún se discute el tipo de líquido o material que era esparcido, pudiendo ser incienso, sangre, agua o granos de maíz. Debido al gran número de monumentos con fechas de final y mitad de período descubiertos en El Palmar, contamos con varios ejemplos de ceremonias de aspersión registradas en las estelas del Grupo Principal que, además, fueron erigidas frente a las grandes plazas, por lo que debieron ser ritos presenciados por la mayoría de la población. De esta forma, en el presente trabajo se aborda el estudio de los monumentos esculpidos de El Palmar desde la perspectiva de su contexto espacial, dando mayor relevancia a las ceremonias acaecidas en finales y mitades de período donde se efectuaron los ritos de aspersión.

El asentamiento de El Palmar

El sitio se localiza en el borde oriental de la altiplanicie kárstica del estado de Campeche, México, aproximadamente a 50 km al oriente de Calakmul (Figura 1), uno de los asentamientos más grandes de las Tierras Bajas mayas y que fue la capital de la afamada dinastía de la Cabeza de Serpiente (Kaanu'l) a partir del año 635 d. C. Durante los siglos VII y VIII, la entidad política de El Palmar fue aliada de dicha dinastía, como se puede constatar en monumentos ubicados en distintos grupos arquitectónicos del sitio, donde se registraron los nombres de diferentes gobernantes Kaanu'l (Esparza y Tsukamoto 2011, 2022; Tsukamoto *et al.* 2021; Tsukamoto y Esparza 2015).

El Proyecto Arqueológico El Palmar (PAEP), dirigido por Kenichiro Tsukamoto y Javier López Camacho, inició en 2007 y hasta el presente se han efectuado en él actividades de prospección, mapeo, excavación, consolidación, análisis de materiales, estudios químicos de suelos y materiales óseos, así como el registro y el estudio de monumentos esculpidos con restos de textos jeroglíficos y elementos iconográficos (Esparza y Tsukamoto 2022; Tsukamoto *et al.* 2010; Tsukamoto *et al.* 2015; Tsukamoto y Esparza 2015). Además de los

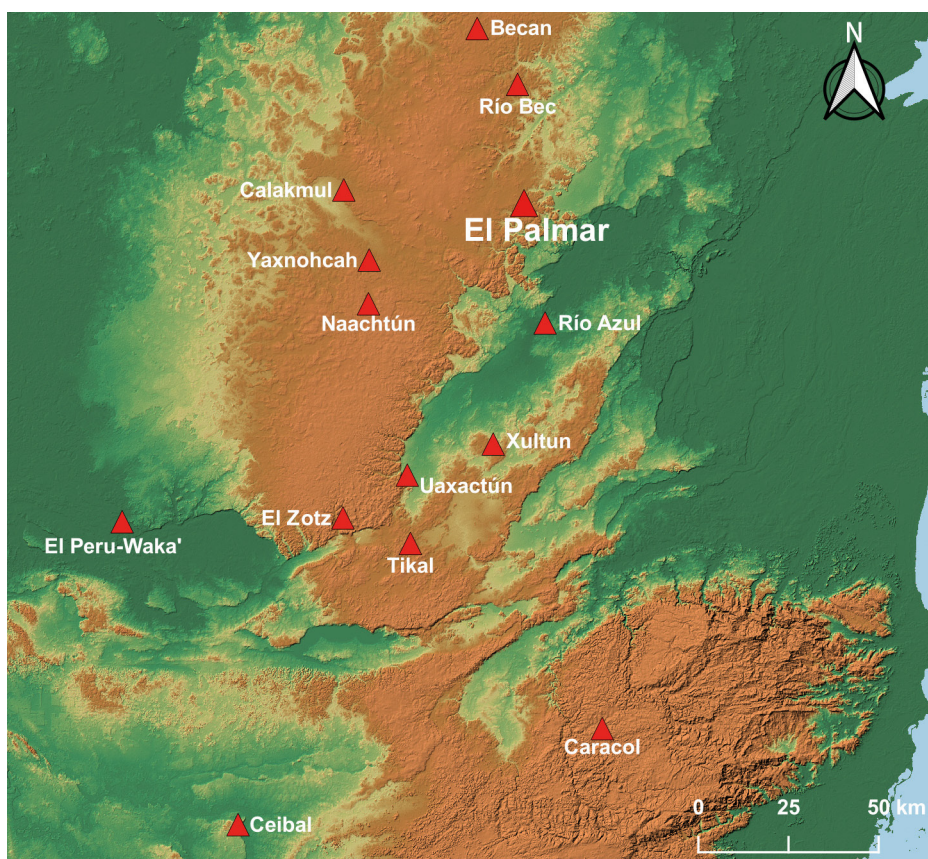


Figura 1. Mapa de ubicación de El Palmar y otros sitios del área maya. Mapa: Kenichiro Tsukamoto.

abundantes datos recabados durante estas labores, el mapeo aerotransportado (LiDAR) realizado en 2017 nos permitió contar con una cobertura de 94 km², que cubre la superficie de los grupos arquitectónicos del asentamiento y sus alrededores. A partir del LiDAR y su verificación en campo, se detectaron más de 10.000 estructuras, 550 plazas y plazuelas, 15 canchas para el juego de pelota y más de seis decenas de monumentos esculpidos (Figura 2). Con base en el número de edificios residenciales, evaluamos que el área bajo estudio debió estar habitada por entre 39.024 y 59.218 personas (Tsukamoto *et al.* Bajo revisión), aunque somos conscientes de que los cálculos de estimación poblacional en las sociedades del pasado son problemáticos. Sin embargo, los múltiples mapeos de LiDAR realizados a lo largo del presente siglo en diversos sitios de Mesoamérica nos han permitido afinar y mejorar los métodos de densidad poblacional en las antiguas urbes (Chase *et al.* 2024). Es importante señalar que, además de las edificaciones mencionadas, la cobertura de mapeo permitió la detección de una concentración de campos levantados al noroeste del asentamiento, que pudieron ser utilizados para llevar a cabo actividades de

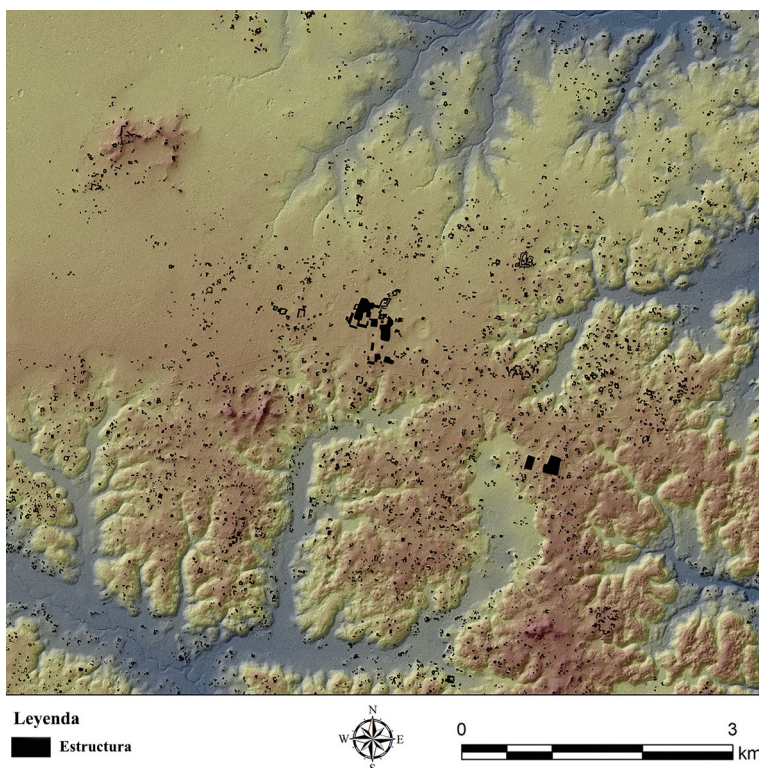


Figura 2. Área de mapeo LiDAR de El Palmar, con la localización de las estructuras prehispánicas. Mapa: Kenichiro Tsukamoto.

agricultura intensiva durante el Clásico. Asimismo, y al sureste de los campos elevados, se encontraron varios talleres de lítica sobre una elevación natural del terreno, donde se fabricaban bifaciales de pedernal que probablemente eran empleados para las actividades de agricultura intensiva, esenciales para la supervivencia de la población (Sullivan y Tsukamoto En prensa).

En cuanto a la estructura espacial de la zona núcleo, las edificaciones de mayor envergadura se concentran en el Grupo Principal, donde también están localizadas las plazas más extensas y el mayor número de monumentos esculpidos. En este aspecto, y a través de los estudios epigráficos e iconográficos, hemos podido reconstruir la secuencia dinástica de El Palmar, que abarca un extenso período de tiempo que va de los siglos II a IX d. C., aunque es importante mencionar que nuestro conocimiento sobre los jerarcas del Clásico Tardío es mucho más amplio que el de los gobernantes del Clásico Temprano, donde los datos son limitados (Esparza y Tsukamoto 2022). Por otra parte, aunque en menor número, contamos con monumentos grabados en otros conjuntos arquitectónicos menores, entre los que sobresale la Escalera Jeroglífica del Grupo Guzmán, que corresponde a una de las inscripciones más extensas no solo de la región del sur de Campeche, sino del mundo maya en general (Tsukamoto 2017; Tsukamoto y Esparza 2015; Tsukamoto *et al.* 2021).

En esta ocasión nos enfocaremos en las representaciones y mensajes contenidos en las estelas que tienen referencias a eventos de aspersión y que están ubicadas en dos grandes plazas del sector norte del Grupo Principal, donde debieron desarrollarse ceremonias públicas frente a un gran número de asistentes. Sin duda, estas actividades tenían implicaciones políticas y sociales de mucho interés para los gobernantes, además de generar un mensaje visual y escrito que se perpetuó en los monolitos.

El Grupo Principal y sus monumentos esculpidos

En este grupo se hallan más de un centenar de estructuras administrativas, religiosas y residenciales, tres aguadas, ocho plazas y diversas calzadas (Figura 3). En el medio se encuentra la Aguada Central, que articula la estructura del grupo y separa las dos edificaciones de mayores dimensiones del asentamiento, los templos I y II, ubicados al norte y al sur, respectivamente. En el centro de la aguada existe un pequeño montículo al que se encuentran asociados, en su costado poniente, una estela y un altar lisos frente a los cuales Eric Thompson (1963) recuperó 25 lascas y fragmentos de pedernal, tres cuchillos con forma de hoja de laurel del mismo material, además de un núcleo y diversas lascas de obsidiana. Las características de estos materiales concuerdan con los restos arqueológicos depositados en otros escondites asociados a monolitos de El Palmar, que contienen artefactos líticos de pedernal como excéntricos y cuchillos, junto con núcleos y lascas de obsidiana (Tsukamoto *et al.* 2012).

Por otra parte, la presencia de otras tres estelas situadas al oriente de la Aguada Central sugiere que el espacio abierto alrededor del cuerpo de agua sirvió como una arena de espectáculos para el teatro político. De hecho, la superficie alrededor de la aguada tiene una extensión de 22.360 m², que corresponde al espacio público más grande de El Palmar ya que pudo contener a un total de 48.609 espectadores (0,46 m²/persona) para un solo evento. Este cálculo implica que todos los habitantes estimados dentro del área de 94 km², obtenida de la cobertura de mapeo LiDAR, pudieron presenciar las ceremonias ejecutadas alrededor de la Aguada Central durante el período Clásico.

Asimismo, pensamos que la aguada jugó un papel fundamental dentro de la recreación del espacio cosmogónico, al representar el mar primordial y las aguas del inframundo (Lucero 2006) y convertir esta superficie en un espacio liminar rodeado por dos grandes edificaciones, los templos I y II, que probablemente materializaron el concepto de la montaña florida (Taube 2004), lugar de donde emanaban fuerzas vitales, abundancia y fertilidad. Es posible que

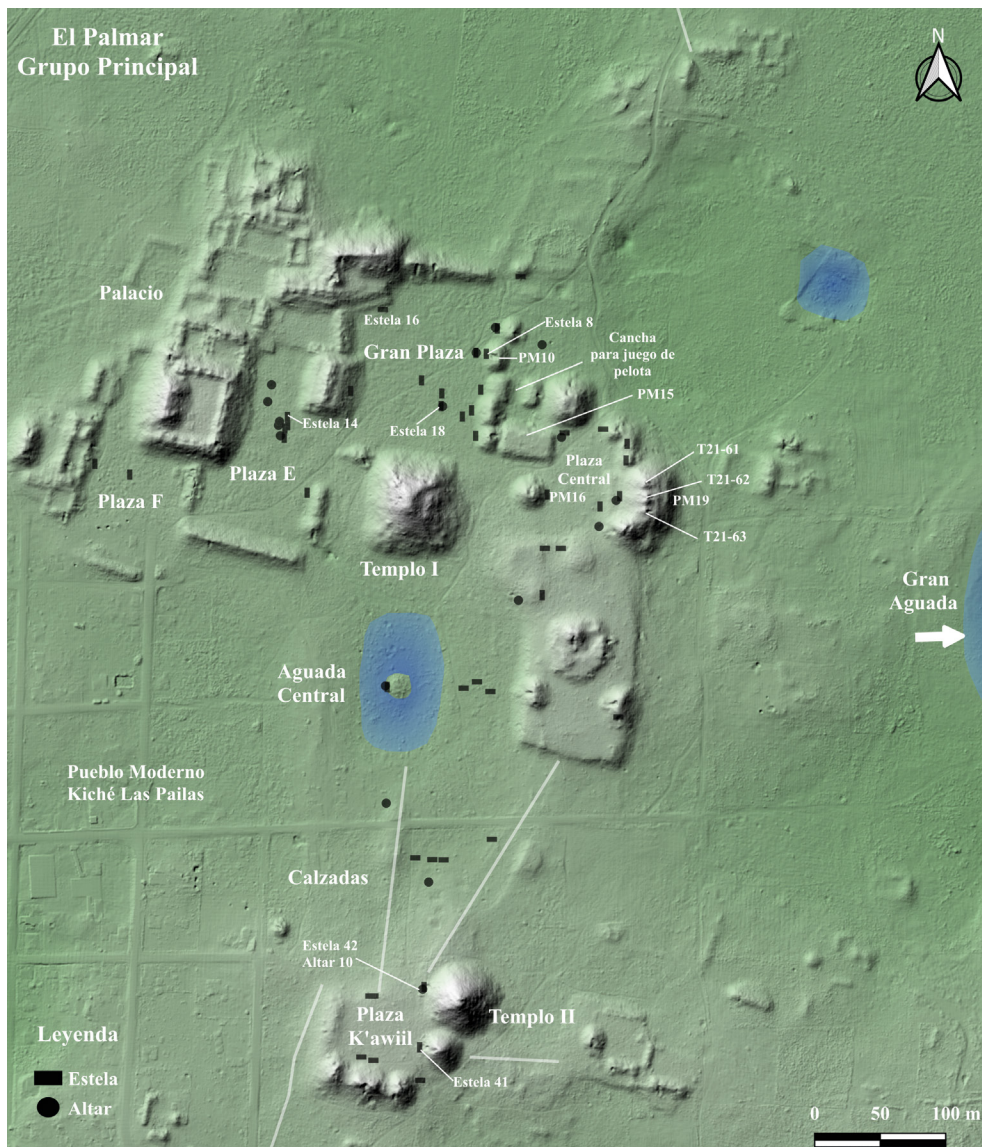


Figura 3. Plano del Grupo Principal con la ubicación de los monumentos esculpidos. Mapa: Kenichiro Tsukamoto

la aguada corresponda a una depresión natural que fue modificada para acumular el agua de lluvia, para que pudiera simbolizar la fertilidad de la tierra en relación con la germinación del maíz y otras semillas. Aunque la imagen LiDAR indica que la aguada tiene una pendiente somera hacia la plataforma central, el fondo se encuentra a 2 m de profundidad con respecto al nivel de la superficie. Asimismo, durante la temporada de campo 2019, cuando hubo una sequía fuerte en el estado de Campeche, observamos algunos perfiles cortados y bloques careadas en las orillas y al centro de la aguada.

Respecto a las estructuras, el Templo I corresponde al edificio de mayor envergadura del asentamiento con 30 m de altura, mientras que el Templo II es la segunda construcción más alta con 29 m de elevación y preside la Plaza K'awiil, que está unida a la Aguada Central por medio de una calzada en cuyos lados se erigieron siete estelas y dos altares. A todos estos elementos se suma la existencia de una cueva, ubicada aproximadamente a 500 m al sur del Templo II, que debió ser un rasgo primordial para elegir la ubicación del asentamiento dada la importancia de esas marcas del paisaje para el emplazamiento de los sitios (Brady 1997; Stuart y Houston 1994).

En ese paisaje mitológico, las élites de El Palmar materializaron su autoridad política, sustentada también en la personificación de los gobernantes en las superficies talladas de los monumentos. Así, frente al Templo II fueron erigidos la Estela 42 y el Altar 10, este último con la finalidad de conmemorar la culminación del sexto *k'atuun* en 9.6.0.0.0, 9 Ajaw 3 Wayeb (23 de marzo de 554 d. C.),³ por parte del dignatario K'ahk' P'uhlej? Chan Yopaat, cuyo rostro, rodeado por el de otras cuatro deidades, aparece en la parte central del monumento con atributos del dios solar K'inich Ajaw, a quien bien pudo personificar en los actos teatrales que se desarrollaban en la Plaza K'awiil (Esparza *et al.* 2019; Tsukamoto y Esparza 2021). Una excavación al frente del altar reveló la presencia de un depósito de materiales arqueológicos, denominado Escondite 3, que estaba conformado por 9 objetos de pedernal, 25 núcleos y 19 lascas de obsidiana, muy similar al excavado por Thompson en la estructura de la Aguada Central (Tsukamoto *et al.* 2012; Tsukamoto y Esparza 2021).

Respecto a la Estela 42, es probable que contenga la imagen del gobernante K'ahk' P'uhlej? Chan Yopaat, representado como un guerrero que sostiene con la mano izquierda un escudo redondo, mientras que con la derecha sujeta un cetro maniquí con la efigie del dios K'awiil, que era la insignia de poder que portaban los soberanos mayas del Clásico (Tsukamoto *et al.* 2021). Desafortunadamente, la fragmentación y el avanzado estado de deterioro del monolito no permiten leer los cartuchos jeroglíficos que fueron colocados en la sección superior de la estela, cerca del rostro del personaje. A juzgar por la cercanía de ambos monumentos, lo más probable es que se trate de un binomio estela-altar, tan recurrente en los asentamientos de las Tierras Bajas, donde se erigían para la celebración de los finales de período y en los que solían referirse los nombres de los dignatarios que los consagraban y las ceremonias que llevaban a cabo. Teniendo esto en cuenta, lo más probable es que el soberano mencionado en el Altar 10 sea aquel representado en la Estela 42, aunque

3. Las fechas se proporcionan en el calendario gregoriano, usando la correlación 584286 (Martin y Skidmore, 2012).

esta última muestra algunos elementos iconográficos similares a los del Clásico Tardío, por lo que bien podría tratarse de un monolito de una época posterior. Finalmente, en el canto del altar fueron colocados un total de 8 elementos en forma de estera, símbolo por excelencia del poder real.

Pasando a la porción norte del asentamiento, cerca del Templo I, ahí es donde se localizan los espacios públicos más grandes de El Palmar, destacando entre ellos la Gran Plaza, con una superficie de 14.135 m², donde pudieron asistir como espectadores alrededor de 30.728 individuos (0.46 m²/persona). Los pozos de sondeo excavados en este espacio revelaron la presencia de tres pisos de estuco, siendo el primero de ellos construido durante el período Clásico Medio (378-600 d. C.). Ya para el Clásico Tardío (600-800 d. C.), la plaza se convirtió en un lugar para la erección de diversos monumentos esculpidos, en donde se tallaron las efigies de los gobernantes y se registraron los rituales efectuados en la plaza. En total, fueron erigidos tres altares y 12 estelas; en seis de ellas hemos podido identificar la fecha de consagración (estelas 6, 8, 10, 16, 18 y 37). Estas fueron colocadas en el período de 719 a 800 d. C., justo para conmemorar fechas de final y mitad de *k'atuun* (Esparza y Tsukamoto 2011; Tsukamoto *et al.* 2021).

El segundo espacio público más grande de El Palmar es la Plaza E, con una superficie de 9.096 m², que se localiza en dirección suroeste de la Gran Plaza. Durante el período Clásico se erigieron en este sector cinco estelas y el mismo número de altares, asociados también a un conjunto palaciego que cierra la plaza en los extremos poniente y norte. Además de esas grandes estructuras, destaca una pequeña plataforma que delimita la plaza en el extremo sureste, que bien pudo utilizarse para las representaciones teatrales vinculadas con ceremonias de danza o baile rituales. Esta información se desprende del análisis de la Estela 12, colocada justo frente a la plataforma en cuestión, donde se observa la figura de un gobernante ricamente ataviado que sujeta una barra ceremonial bicéfala entre sus brazos y que, gracias al análisis epigráfico, sabemos que realizó una ceremonia de danza (*ak'taj*). Si bien el monumento está fragmentado y muestra un avanzado estado de deterioro, los modelos fotogramétricos obtenidos nos han permitido apreciar elementos iconográficos y cartuchos jeroglíficos que es muy difícil observar a simple vista (Esparza y Tsukamoto 2011). De esta forma, pudimos establecer que el dignatario local (cuyo nombre solo podemos leer de forma parcial como ... Chan ...) llevó a cabo una danza ritual en una fecha indeterminada. En la misma inscripción se indica que era vasallo (*ya jaw*) del poderoso gobernante Yuhkno'm Ch'e'n II, líder de la entidad política de la Cabeza de Serpiente que, para la época de su reinado, residía en Calakmul. Esta es la referencia más temprana que tenemos

hasta la fecha del vínculo entre ambas dinastías, el cual debió darse entre 636 y 686 d. C., aunque desconocemos la fecha exacta debido a la fuerte erosión de la piedra.

El resto de las estelas colocadas en la Plaza E, que todavía conservan información calendárica, datan del período Clásico Medio al Clásico Tardío, siendo la última fecha registrada 9.19.10.0.0, 8 Ajaw 8 Xul (7 de mayo de 820 d. C.), cuando se conmemoró un ritual de aspersión realizado por el gobernante ... Palaw Chan Yopaat y donde se menciona a los dioses remeros, deidades que eran muy relevantes durante ese tipo de ceremonias, como se verá más adelante.

Con base en todos estos datos, podemos mencionar que la Gran Plaza y la Plaza E fueron espacios medulares para la representación de diversos tipos de ceremonias por parte de los dignatarios locales, debido a que fungían como grandes escenarios donde podían ser observados por decenas de miles de personas, que asistían para ser partícipes de los rituales calendáricos y otro tipo de actividades (Tsukamoto 2014).

Por último, existen otros espacios de menores dimensiones donde también pudieron haber tenido cabida las ceremonias públicas. Uno de ellos es la Plaza F, con una superficie de 6.134 m², que cuenta con una sola ocupación detectada durante las labores de excavación y que fechamos para la segunda mitad del Clásico Tardío. Otro más es la Plaza Central, con una extensión de 6.674 m², localizada al oriente del Templo I, que tiene la secuencia de ocupación más extensa de todas las plazas del Grupo Principal, pues abarca un período de tiempo que va del Preclásico Tardío (ca. 300 a. C.-250 d. C.) al Clásico Terminal (800-950 d. C.).

En la parte central se ubica un pequeño templo (PM16), al que se asocia un monumento liso (Estela 33), y en el extremo oriental cierra la plaza un basamento alargado (Estructura PM19) sobre el que desplantan tres templos (estructuras T21-61, 62, 63) y donde fueron colocados diversos monumentos esculpidos. La configuración de estas edificaciones es muy similar a la de los llamados grupos tipo E, un arreglo arquitectónico documentado ampliamente en las Tierras Bajas mayas desde el período Preclásico hasta el Clásico Terminal (Aimers y Rice 2006; Friedel *et al.* 2017); sin embargo, es necesario emprender trabajos de excavación en esta área para corroborar si se trata de una edificación de ese tipo.

El norte de la plaza cierra con una plataforma de remate plano (Estructura PM15), lo que sugiere que pudo ser utilizada como un escenario para el desarrollo de ceremonias organizadas dentro de la misma Plaza Central o bien en la cancha de juego de pelota, que se ubica inmediatamente al norte de la

estructura. En las inmediaciones de la cancha tenemos el Altar 6 y la Estela 31, monumento erosionado donde todavía es posible observar la figura de un gobernante que sujeta una lanza con su mano derecha y está colocado de pie frente a la representación de un cautivo arrodillado.

Finalmente, tenemos la Plaza K'awiil que, como se mencionó anteriormente, se ubica en el extremo sur del grupo. En este espacio se erigieron un total de siete estelas y un altar. Una de ellas (Estela 41) contiene la fecha más tardía registrada en los monumentos de El Palmar que corresponde a 10.2.15.0.0, 8 Ajaw 8 Mol (31 de mayo de 884 d. C.), que ya había sido sugerida anteriormente por Eric Thompson (1936). A pesar de sus modestas dimensiones, con una superficie de 3.161 m², la Plaza K'awiil debió tener una importante función dentro de las procesiones efectuadas antiguamente en el asentamiento, ya que un conjunto de cuatro calzadas está conectado a ese espacio.

Como se puede apreciar, la gran mayoría de los monolitos de El Palmar conmemoran fechas clave de final y mitad de período, en las que se llevaban a cabo diversos ritos y ceremonias en las grandes plazas y ante un nutrido grupo de personas. La constante erección de monolitos en ese tipo de fechas propició un registro significativo de rituales de aspersión que fueron referidos en los textos jeroglíficos, específicamente en un conjunto de cinco estelas colocadas en las plazas de mayores dimensiones del sitio, lo que marca su relevancia para los gobernantes que comisionaron su erección y el afán que tenían por perpetuar las actividades llevadas a cabo, no solo para aquellos que las contemplaron en su momento, sino también para las generaciones futuras. Con la finalidad de entender el significado de ese ritual para los grupos mayas del período Clásico, discutiremos ahora sus características para, posteriormente, abordar sus sutilezas y variantes en los monumentos de El Palmar.

Los rituales de aspersión

Dentro del corpus de textos jeroglíficos, así como en las representaciones plasmadas en monumentos y objetos portátiles, se han identificado plenamente las ceremonias de aspersión que llevaban a cabo los gobernantes mayas del Clásico, especialmente durante coyunturas calendáricas clave, como los finales de *k'atuun* y de mitad de período (Figura 4).

En el aspecto iconográfico, dicha ceremonia se asocia con la figura del soberano, ricamente ataviado, con uno de sus brazos extendido o semiflexionado y con la palma de la mano abierta,⁴ de la que se desprende un con-

4. En algunas imágenes, como aquella plasmada en el Dintel 2 de La Pasadita, se aprecia que el gobernante realiza el ritual con los dos brazos extendidos hacia abajo y con las manos abiertas, derramando

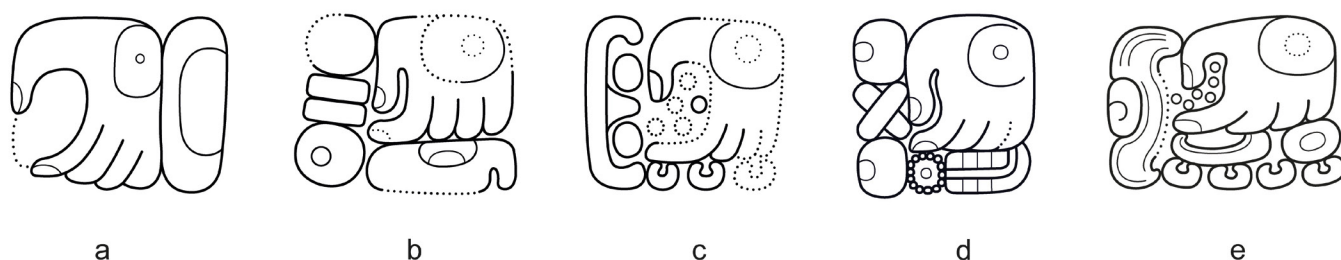


Figura 4. Registro del evento de esparcimiento de gotas en los monumentos de El Palmar: a. Estela 8; b. Estela 37; c. Estela 18; d. Estela 16; e. Estela 14. Dibujo: Octavio Esparza.

junto de pequeños círculos que han sido identificados como granos de maíz (Proskouriakoff 1950), gotas de agua (Kelley 1962), incienso (Love 1987) o sangre (Schele y Miller 1986; Stuart 1984; Graña-Behrens 2017). Uno de los ejemplos más tempranos parece estar contenido en el Hacha Humboldt, un objeto olmeca de piedra verde probablemente del período Preclásico Medio, donde aparece la figura de una mano asociada a pequeños círculos que han sido identificados como granos de maíz o copal (Jobbová *et al.* 2018; Justeson 1986; López y Gaida 2015).

Por otra parte, y en lo que se refiere a los textos jeroglíficos, esta acción se vincula con la expresión *chok ch'aaj*, 'esparcir gotas' (Stuart 1984), aunque en la actualidad no existe un consenso sobre el tipo de líquido que derramaban los señores mayas durante ese tipo de ceremonias. Su motivación gráfica está asociada con la representación de una mano extendida, de la que caen diminutos círculos o puntos, siendo el antecedente más temprano conocido aquel registrado en la Estela 1 de La Mojarra, que data del siglo II d. C. (Jobbová *et al.* 2018).

Sin duda, las ceremonias de esparcimiento de gotas son una de las actividades que cuentan con un mayor número de registros dentro del corpus de monumentos esculpidos del área maya, debido, en gran medida, a que era un rito compartido por las entidades políticas de las Tierras Bajas durante el período Clásico. Estas ceremonias debían llevarse a cabo al finalizar cada *k'atuun*, al igual que durante los ciclos de mitad de período (*laju'ntuun*), lo cual las marca como un ritual constante y fuertemente asociado con el calendario y la erección de estelas, que perpetuaban la personificación de los soberanos y sus acciones a través del tiempo (Stuart 2011).

—
un torrente de líquido a diferencia de las pequeñas gotas que suelen aparecer en la mayoría de las representaciones (Schele y Freidel, 1990).

Además de su nexo con ciertas fechas clave, se ha propuesto que el rito *chok ch'aaj* podría haber estado vinculado con ceremonias para la rogación de lluvias, debido a su relación con la estacionalidad del período de precipitaciones pluviales entre junio y octubre, similar al del ritual *yatij* que se asocia con la acción de bañar a los dioses remeros, un par de deidades que eran invocadas en diversos asentamientos durante los finales de *k'atuun* y que guiaban a los gobernantes difuntos a su última morada navegando en un cayuco (Sánchez 2013; Jobbová *et al.* 2018; Stuart *et al.* 1999). La relación entre ambas acciones se aprecia de forma clara en monolitos del Clásico Tardío, como el Monumento 138 de Toniná y el Altar 1 de Ixlú, y es posible que su cometido fuera la petición de lluvias.

Por otra parte, se ha planteado que los eventos de aspersión pudieron tener un fin mántico, debido al uso de gotas o pequeñas esferas de incienso que aún en la actualidad se utilizan para la adivinación entre diferentes grupos mesoamericanos (Graña-Behrens 2017). En este caso, destaca la escena tallada en el Altar 4 de El Cayo, donde el señor Aj Chak Wayib K'utiim celebra la finalización del decimoquinto *k'atuun* en 9.15.0.0.0, 4 Ajaw 13 Yax (23 de agosto de 731 d. C.), mediante un rito de aspersión que se ejecuta frente a un altar de piedra sobre el cual se encuentra un incensario con un pequeño bulto. La acción de esparcir y quemar incienso sobre superficies pétreas recuerda las técnicas de adivinación calendárica de algunos grupos mayas modernos, en las que se mantiene un tenue, pero palpable, vínculo en las tradiciones rituales que aún perviven (Stuart 2011).

Tomando en cuenta lo anterior, es posible que los ritos de aspersión tuvieran más de una finalidad al complementar la celebración de períodos definidos de tiempo con la rogación de lluvias y la propiciación de buenas cosechas en el futuro.

Imágenes, inscripciones y rituales *chok ch'aaj* en las estelas de El Palmar

La primera situación que debemos considerar es que en las imágenes de los monumentos que refieren la celebración de rituales de aspersión, ninguno de los gobernantes parece realizar el acto de arrojar gotas (Tabla 1). Así, en la Estela 8 (ubicada en el noreste de la Gran Plaza, frente a la Estructura PM10) el soberano Upakal K'inich está de pie, ataviado con elementos de guerra y sujetando con su mano derecha un bastón con la efigie del dios K'awiil. Frente a él está la figura de un cautivo atado y arrodillado que lo observa con temor. Aunque la representación del señor no puede verse completamente, debido a

la erosión de la piedra, es evidente que el ritual de aspersión registrado en el texto jeroglífico y que tuvo lugar en 9.14.10.0.0, 5 Ajaw 3 Mak (14 de octubre de 721 d. C.), no se retrata en el monumento, sino que se resalta el aspecto guerrero y militar del soberano, así como la humillación del personaje capturado (Figura 5).

Estela	Ubicación	Cuenta Larga	Rueda Calendárica	Fecha occidental	Nombre del gobernante	Otras figuras
Estela 8	Gran Plaza	9.14.10.0.0	5 Ajaw 3 Mak	14 de octubre de 721 d.C.	Upakal K'inich	Cautivo
Estela 37	Gran Plaza	9.15.0.0.0	4 Ajaw 13 Sek	23 de agosto de 731 d.C.	Aj Yax	-
Estela 18	Gran Plaza	9.16.0.0.0	2 Ajaw 13 Sek	10 de mayo de 751 d.C.	?	Cautivos
Estela 16	Gran Plaza	9.18.10.0.0	10 Ajaw 8 Sek	20 de agosto de 800 d.C.	Aj Sak Bopat	Enano
Estela 14	Plaza E	9.19.10.0.0	8 Ajaw 8 Xul	7 de mayo de 820 d.C.	Iliw Palaw? Chan Yopaat	Cautivo

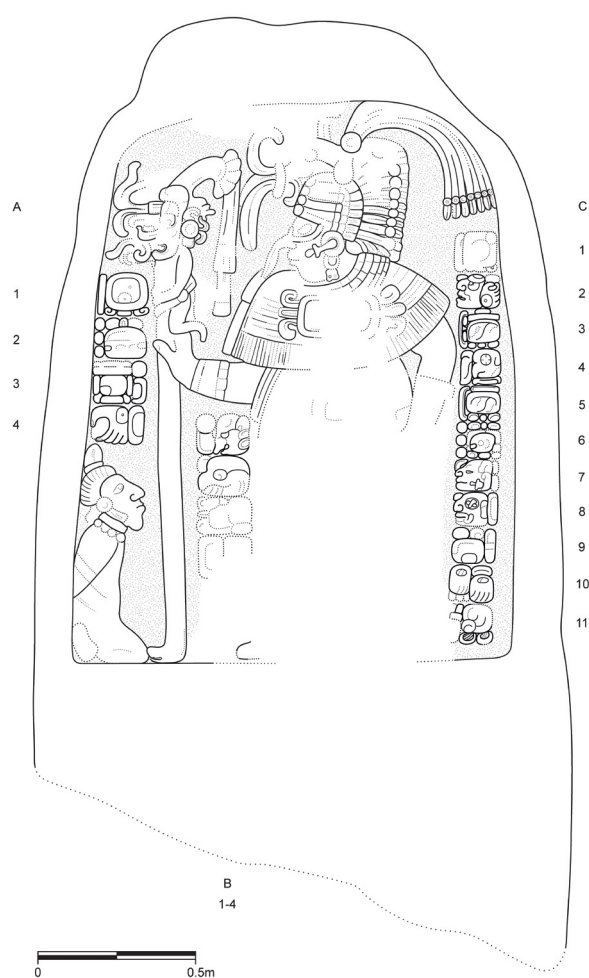


Figura 5. Estela 8 de El Palmar, con la efigie del gobernante Upakal K'inich y donde se registra un rito de aspersión en una fecha de mitad de período del año 721 d. C. Modificado de Tsukamoto *et al.* (2021: 10).

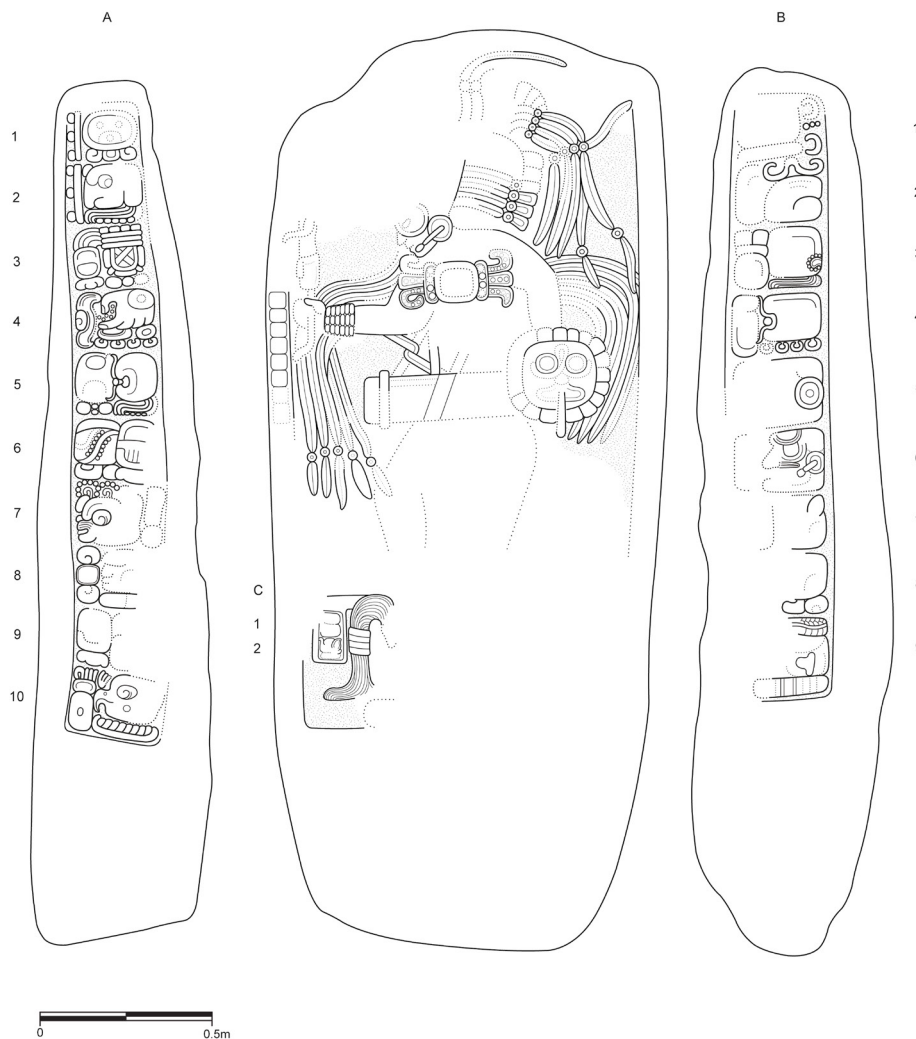


Figura 6. Estela 14 de El Palmar, erigida para conmemorar una fecha de mitad de período acaecida en el año 820 d. C. Dibujo: Octavio Esparza, Daniel Salazar Lama y Kenichiro Tsukamoto.

El mismo caso se repite en la Estela 14, fechada en 9.19.10.0.0, 8 Ajaw 8 Xul (7 de mayo de 820 d. C.), que se ubica en la Plaza E y donde se muestra la figura en pie del gobernante ... Palaw Chan Yopaat, quien empuña el cetro maniquí con la mano derecha, mientras que con la izquierda sujeta un pequeño escudo redondo con la faz del Dios Jaguar del Inframundo. El aspecto guerrero del soberano se complementa con la imagen, ya muy erosionada, de un cautivo con un largo mechón de cabello que cae sobre su frente y que yace bajo sus pies. Al igual que sucede con la Estela 8, la información que arroja el texto jeroglífico sobre la celebración del ritual *chok ch'aaj* no se refuerza en el aspecto iconográfico, donde se exalta la figura del gobernante como un poderoso guerrero que somete a un personaje capturado (Figura 6). Un aspecto

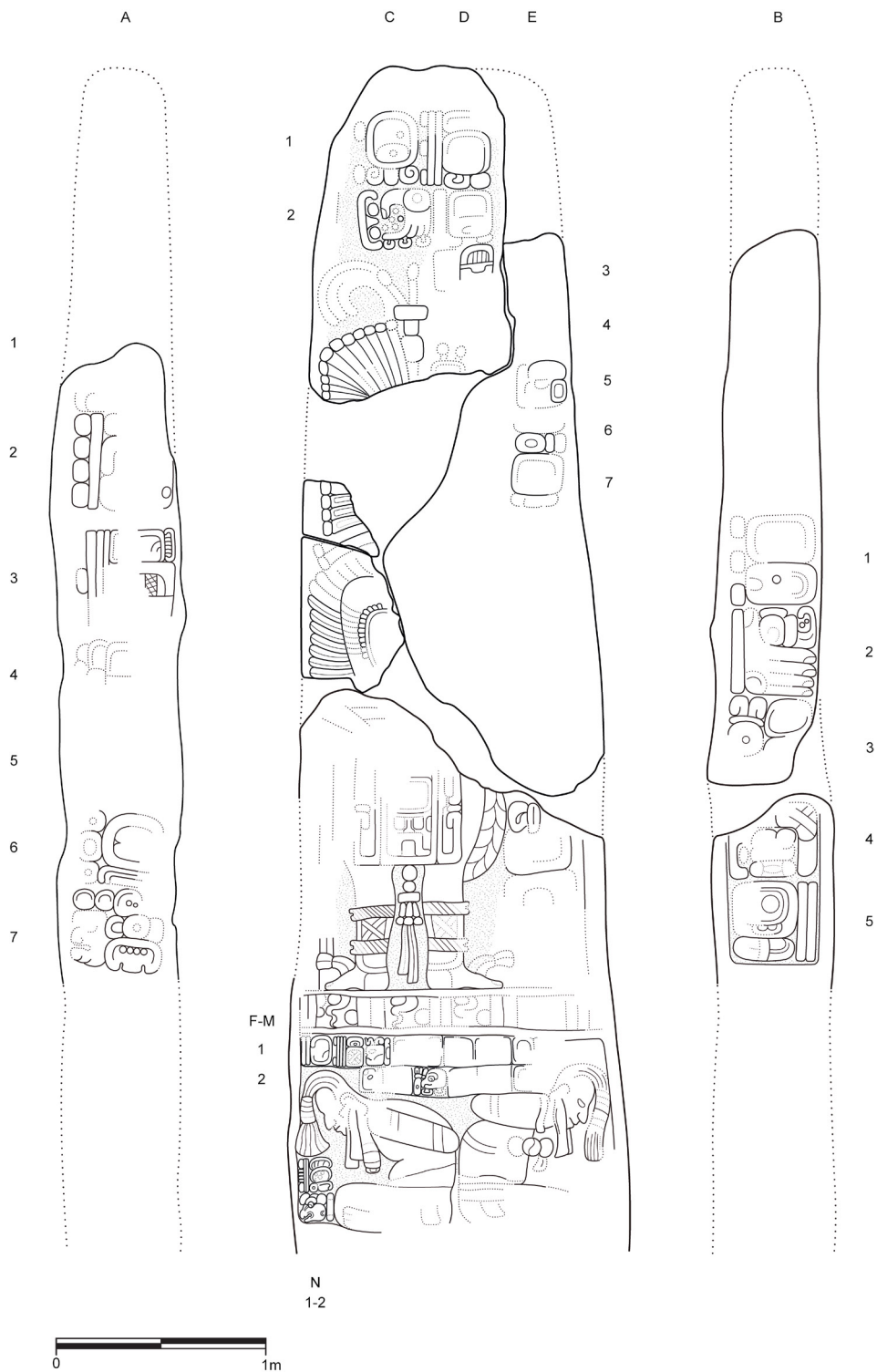


Figura 7. Estela 18 de El Palmar, donde se registra el final del decimosexto *k'atuun* en el año 751 d. C. Dibujo: Octavio Esparza, Daniel Salazar Lama y Kenichiro Tsukamoto.

importante de la estela es que contiene una referencia a los llamados dioses remeros, quienes, como comentamos anteriormente, durante el período Clásico Tardío estaban asociados a una acción de baño ritual para la petición de lluvias, vinculada, en algunas inscripciones, con los rituales de aspersión. En este caso, el evento ocurrido a inicios de mayo aconteció unas semanas antes de la temporada de lluvias, por lo que podría asociarse con una ceremonia de rogación de agua.

Un tercer ejemplo es la Estela 18, localizada en el área central de la Gran Plaza, que con una altura de más de cinco metros corresponde al monolito de mayores dimensiones descubierto hasta ahora en El Palmar. Su texto jeroglífico menciona un evento de esparcimiento de gotas para conmemorar el final del decimosexto *k'atuun* en 9.16.0.0.0, 2 Ajaw 13 Sek (10 de mayo de 751 d. C.), que, al igual que en el caso de la Estela 8, ocurrió al final de la estación seca. Desafortunadamente, el nombre del gobernante no puede leerse debido a la fragmentación y al avanzado estado de deterioro del monumento (Figura 7). Lo poco que puede observarse de la escena es la figura del soberano en pie, sobre una franja de elementos *kaban* bajo la que se sitúan dos cautivos sedentes y atados que portan orejeras de tela y bragueros, y en que sobresalen los largos mechones de cabello que caen frente a sus rostros. Aunque se pueden distinguir algunas partes del cuerpo del gobernante y diversos elementos de su vestimenta, no existe un claro indicio de que lleve a cabo un ritual de aspersión, más bien parece que está personificado como un guerrero a juzgar por el escudo redondo que se observa a la altura de sus piernas y a lo que parece ser la representación de una lanza en el costado izquierdo. Esta narrativa visual está conectada con el texto jeroglífico colocado sobre los cautivos, donde se menciona que en la fecha 9.15.18.14.19, 10 Kawak 17 Wo (15 de marzo de 750 d. C.), aconteció la derrota y quema de una población cuyo nombre no puede leerse con certeza, aunque es probable que se trate de un lugar llamado Kaabte'?, si tomamos en cuenta el breve texto jeroglífico asociado a uno de los cautivos (**AJ-ka-bi?-TE'**, *aj kaabte'*, 'el de Kaabte'?'). Como puede apreciarse, nuevamente el evento de aspersión asociado con la fecha de final de período no se muestra en la imagen tallada en la estela, sino que se exalta la figura del soberano como un guerrero que exhibe y humilla a sus adversarios capturados en batalla.

Los dos monolitos restantes que abordan la conmemoración de finales de *k'atuun*, así como ritos de aspersión, son las estelas 37 y 16. La primera de ellas fue erigida frente a la Estructura PM5, que cierra la Gran Plaza en el costado poniente. Esta registra la fecha 9.15.0.0.0, 4 Ajaw 13 Yax (23 de agosto de 731 d. C.), y muestra la figura del gobernante Aj Yax ... ricamente ataviado,

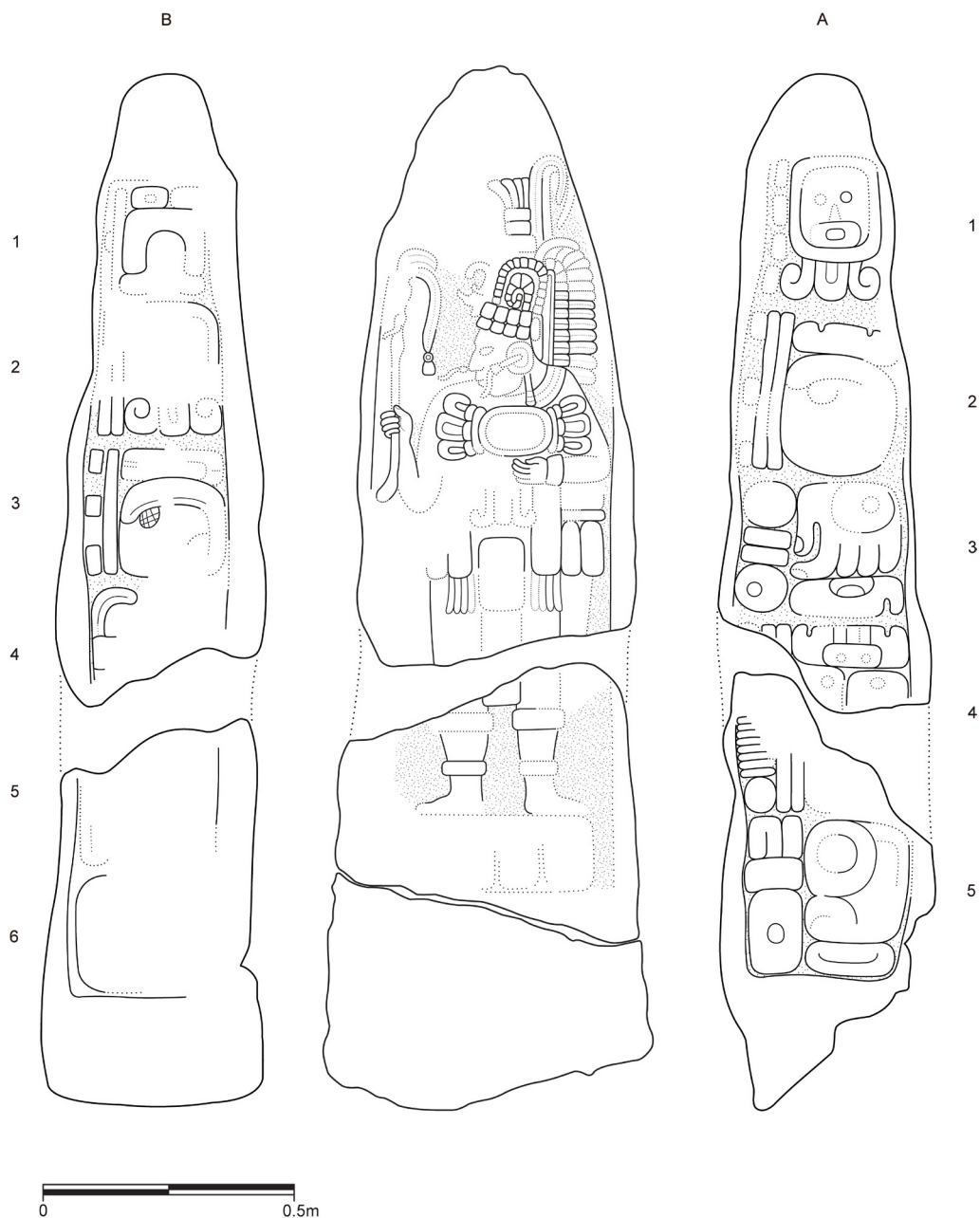


Figura 8. Estela 37 de El Palmar, con el registro de un ritual de aspersión con motivo de la finalización del decimoquinto *k'atuun* en el año 731 d. C. Dibujo: Octavio Esparza, Daniel Salazar Lama y Kenichiro Tsukamoto.

colocado de pie sobre lo que parece ser una franja de cartuchos jeroglíficos obliterados y sujetando con la mano derecha un cetro maniquí (Figura 8). A diferencia de las tres estelas analizadas con anterioridad, no contiene elementos que vinculen al dignatario con eventos militares, aunque es necesario

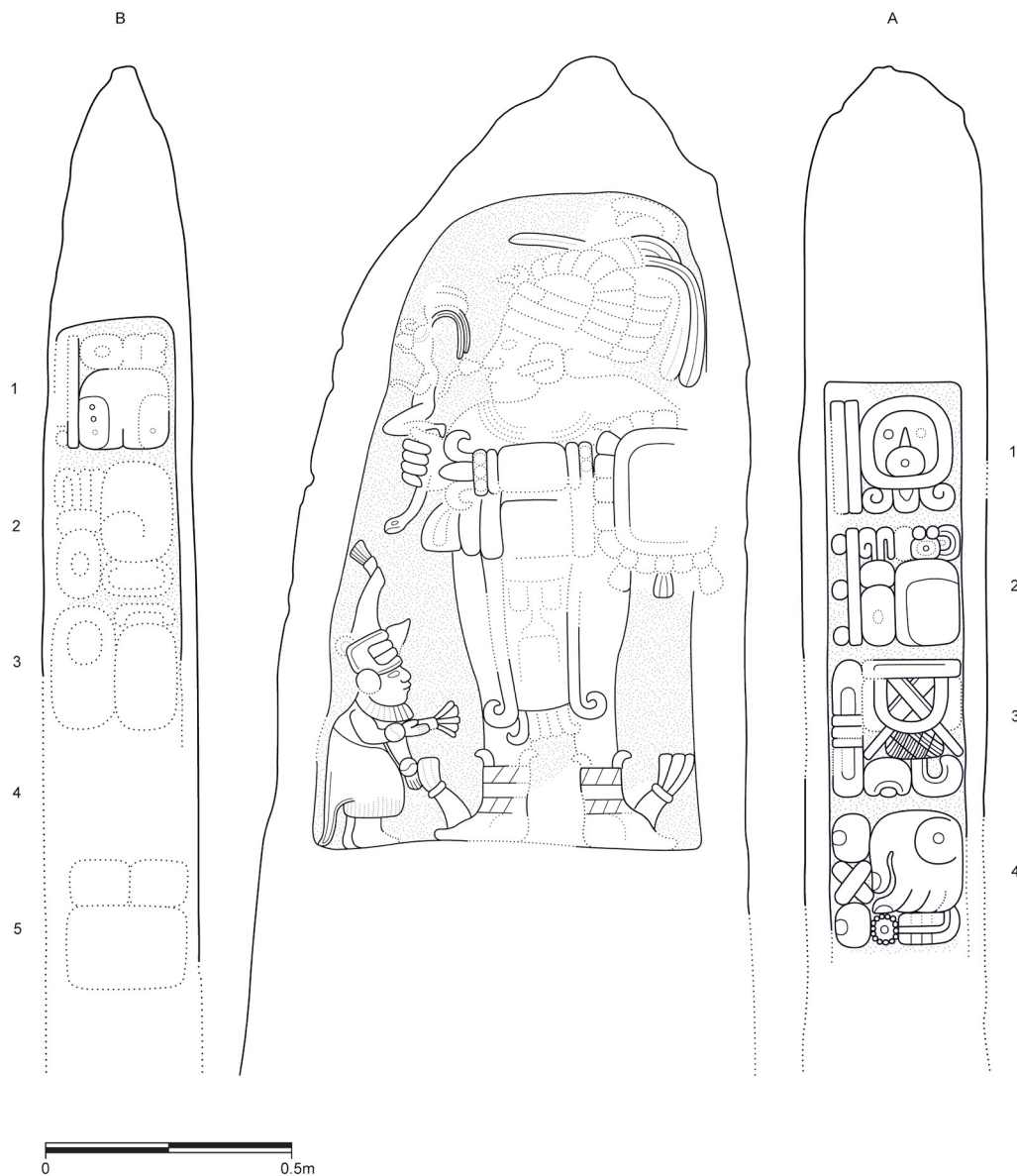


Figura 9. Estela 16 de El Palmar, con la efigie del soberano Aj Sak Bopat y en la que se refiere un rito de aspersión para conmemorar una fecha de mitad de período en el año 800 d. C. Dibujo: Octavio Esparza y Kenichiro Tsukamoto.

señalar que el monumento muestra un avanzado estado de deterioro y está fragmentado en dos partes. De hecho, la sección superior fue colocada en el centro de la Gran Plaza y fue numerada por Thompson como la Estela 7, siendo hasta la temporada de campo 2023 que nos percatamos de su relación con la Estela 37. Analizando el contexto, lo más probable es que se trate de un monolito segmentado y recolocado por los propios habitantes del asentamiento durante el Clásico Tardío o Terminal, acción que no resulta anómala si nos

atenemos a la fuerte evidencia del fenómeno de recolocación de monumentos en un gran número de sitios del área maya (Esparza y Valencia 2020). Regresando a la escena, y tomando en cuenta los elementos aún visibles, podemos mencionar que el señor Aj Yax... no aparece ejecutando una ceremonia de aspersión, sino que se muestra como una figura de autoridad que exhibe su elevada jerarquía por medio del cetro con la efigie del dios K'awiil.

Finalmente, en el caso de la Estela 16, localizada frente a la Estructura PM7 en el extremo noroeste de la Gran Plaza, tenemos la imagen del soberano Aj Sak Bopat colocado frente a la figura de un enano favorito de la corte. En su mano derecha sujeta un cetro maniquí, mientras que en la izquierda lleva un escudo de forma rectangular. El texto jeroglífico colocado en los cantos del monumento registra la fecha 9.18.10.0.0, 10 Ajaw 8 Sak (20 de agosto de 800 d. C.), momento en que se llevó a cabo una ceremonia de esparcimiento de gotas (Figura 9). Al igual que en los ejemplos anteriores, el gobernante no se personifica efectuando el ritual de aspersión, sino que aparece con las insignias propias de su jerarquía compartiendo la escena con un miembro de la corte, en este caso un enano que, como bien sabemos, eran individuos muy apreciados en las casas reales mayas del Clásico, donde se encargaban de múltiples tareas para el bienestar del soberano, además de ser personajes relacionados con el mundo sobrenatural (Inomata 2001; Prager 2002).

Discusión

Como ha quedado de manifiesto, un importante número de estelas colocadas en las grandes plazas del Grupo Principal de El Palmar fueron erigidas para conmemorar importantes fechas de final y mitad de período, en las que se llevaban a cabo rituales de aspersión por parte de los dignatarios locales. Hasta la fecha, todos los monumentos donde se registra la acción de asperjar han sido localizados en la Gran Plaza y la Plaza E, indicando que eran eventos que debían ser presenciados por un gran número de personas, mientras que las plazas de menores dimensiones (como la Plaza K'awiil) debieron utilizarse para otro tipo de actividades, como las ceremonias de procesión (Tsukamoto y Esparza 2015).

Las escenas grabadas en las estelas que refieren eventos de aspersión muestran a los señores con atuendos y armas de guerra, así como con los cetros maniquí de K'awiil que simbolizan la autoridad política de los gobernantes. En este caso, podemos mencionar que varios monumentos procedentes de diferentes regiones del mundo maya también presentan una amplia variabilidad en lo referente a las escenas que contienen y su relación con el rito de

aspersión que se relata en las inscripciones. Así, tenemos los ejemplos de la Estela 22 de Tikal (9.17.0.0.0, 13 Ajaw 18 Kumk'u [25 de enero de 771 d. C.]) y la Estela 1 de Aguateca (9.15.10.0.0, 3 Ajaw 3 Mol [1 de julio de 741 d. C.]), donde los gobernantes refuerzan en la narrativa visual el contenido de los textos jeroglíficos, focalizando el rito de aspersión que efectuaron durante las fechas de final y mitad de período. En otros casos, los soberanos llevan barras ceremoniales bicéfalas que sujetan entre sus brazos,⁵ como en el caso de la Estela 10 de Ceibal (10.1.0.0.0 5 Ajaw 3 K'ayab [1 de diciembre de 849 d. C.]), donde se complementa el ritual de esparcimiento de gotas mencionado en la inscripción con la invocación de deidades, vinculada con la barra de serpiente bicipite de cuyas fauces suelen emerger las figuras de los dioses remeros o de las deidades patronas.

Por otra parte, también contamos con otras representaciones similares a la de la Estela 16 de El Palmar, donde el gobernante lleva a cabo algún tipo de presentación o ceremonia acompañado de un enano favorito de la corte. Tal es el caso del dintel del edificio 5D-52 de Tikal (9.15.10.0.0, 3 Ajaw 3 Mol [1 de julio de 741 d. C.]), que registra un rito de esparcimiento y en cuya escena se observa a un dignatario que porta un cetro maniquí y un escudo, colocado frente a la figura de un individuo con enanismo.

Finalmente, diversos monolitos exhiben las narrativas de los ritos de aspersión con imágenes relativas a la guerra y la captura de cautivos, al igual que las estelas 8 y 14 de El Palmar. Ejemplos de esto son la Estela 1 de Ixkún (9.18.0.0.0, 11 Ajaw 18 Mak [12 de octubre de 790 d. C.]) y la Estela 1 de El Jimbal (10.2.10.0.0 2 Ajaw 13 Ch'en [27 de junio de 879 d. C.]), donde los gobernantes aparecen retratados como guerreros que portan escudos con la faz del Dios Jaguar del Inframundo, deidad ligada a los conflictos bélicos, y asociados a cautivos.

La amplia variabilidad en las escenas ligadas a inscripciones que narran ceremonias de final de período y eventos de aspersión, podría entenderse a la luz del despliegue de todo un conjunto de actividades que pudieron llevarse a cabo durante fechas clave en las grandes plazas y que no solo incluirían la ejecución de rituales de esparcimiento, una idea que ya había sido vislumbrada por otros investigadores (Bassie-Sweet 1991; Freidel 1985; Taube 1985). En este caso, la Estela 15 de Dos Pilas constituye un ejemplo excepcional de un circuito ritual que no solo se desarrolló en la capital de la entidad política de Dos Pilas, sino que fue más allá de las fronteras del señorío al incluir otros

5. Como se comentó con antelación, el soberano plasmado en la Estela 12 también sostiene una barra ceremonial, aunque la erosión del monumento no nos permite determinar si el evento de baile se llevó a cabo durante una fecha de final de período o si se enlazó con un rito de aspersión.

asentamientos como Ceibal y Aguateca (Martin y Grube 2002: 58). De esta forma, el monumento conmemora un ritual de aspersión efectuado en la fecha 9.14.10.0.0, 5 Ajaw 3 Mak (14 de octubre de 721 d. C.), por parte del gobernante Itzam Kokaaj K'awiil en un espacio de Dos Pilas para, posteriormente, referir un ritual asociado con las deidades patronas que tuvo lugar en Ceibal y, finalmente, la erección de una estela en Aguateca. Aunque en la mayor parte del corpus de inscripciones mayas no contamos con referencias tan detalladas, resulta evidente que en otras capitales del Clásico debió existir un despliegue similar de ritos y ceremonias que eran efectuados por los soberanos, donde tenían cabida múltiples actividades de carácter público que congregaban a gran parte de la población. De esta forma, la narrativa visual y los textos jeroglíficos se complementaban para referir diferentes momentos de los eventos ceremoniales efectuados durante la conmemoración de una misma fecha clave, que podrían haberse efectuado a lo largo de varios días, perpetuándose en los monolitos para la memoria de los pobladores de aquel entonces, pero también para las generaciones futuras.

En el caso de El Palmar, es evidente que las actividades castrenses y la exhibición pública de los cautivos tuvieron un peso mayor que otro tipo de eventos para enlazarse con las ceremonias de aspersión, siendo latente la necesidad de los gobernantes por ser representados como fuertes guerreros que obtenían victorias militares y podían tomar prisioneros, cuya humillación exaltaba su poder. Pensamos que una posible explicación de esto tendría relación con el momento en que se erigieron las estelas, durante la segunda mitad del Clásico Tardío, justo cuando aconteció el declive de la dinastía Kaanu'l y comenzó un nuevo período de autonomía política para el gobierno y las élites de El Palmar, quienes debían transmitir un claro y efectivo mensaje a la población, por medio de las representaciones teatrales en las grandes plazas, de que el señorío de Wak Piit se mantenía como una entidad fuerte y pujante ante los tiempos convulsos que se vivían.

Finalmente, la repetición de las ceremonias durante los finales de período sugiere que los gobernantes y los miembros de la corte percibieron los ritos de aspersión como un momento clave para interactuar y reforzar su autoridad política ante los habitantes del asentamiento, quienes también eran partícipes de esas relaciones de poder e identidad. De esta forma, los soberanos tuvieron una forma efectiva de expresar las ideas y los simbolismos de la casa real, para que pudieran ser percibidos y experimentados por el resto de la población.

Consideraciones finales

Como en otros asentamientos del área maya, los gobernantes de El Palmar llevaron a cabo una gran variedad de ceremonias y rituales frente a grandes multitudes que podían contemplarlos desde los espacios públicos. Asimismo, esas actividades se perpetuaron en las imágenes talladas de los monumentos esculpidos que fueron erigidos en dichos espacios, como un recordatorio de los eventos ceremoniales que efectuaron los soberanos y para la continuidad de los mensajes que querían transmitir. En el caso de la Plaza E y la Gran Plaza, la mayoría de las estelas registran fechas de final y mitad de período que se enlazan con ritos de aspersión, pero que contienen imágenes de los gobernantes ataviados como guerreros y asociados a las representaciones de prisioneros. Este hecho parece estar relacionado con la narrativa de diferentes momentos, dentro de una misma cadena de actos, para la conmemoración de una fecha clave. Así, la información contenida en las escenas y en los textos jeroglíficos se complementaba para transmitir un mensaje más efectivo, que permitía a los pobladores recordar y emular aquellas actividades teatrales por medio de los monumentos esculpidos. Sin duda, la continuidad de las ceremonias asociadas con los *k'atuunes*, así como la presentación de los cautivos de guerra por parte de los gobernantes ricamente ataviados y con sus insignias de poder, daban a los habitantes y a los miembros de la corte un escenario esperanzador sobre su futuro y el del asentamiento.

Agradecimientos. Agradecemos al Dr. Axel Nielsen su amable invitación para participar en este número especial del Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología. De igual forma, damos las gracias a los dictaminadores por sus comentarios y sugerencias, que nos permitieron mejorar el artículo de forma significativa. El Proyecto Arqueológico El Palmar ha podido llevar a cabo sus actividades gracias a los permisos otorgados por el Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). También hacemos patente nuestro agradecimiento a los participantes del proyecto, especialmente a Javier López Camacho por su constante soporte académico y por fungir como codirector de la investigación desde sus inicios. De igual forma, nuestra gratitud para Daniel Salazar Lama y Luz Evelia Campaña Valenzuela por sus apoyos en campo para la liberación y el registro de los monumentos esculpidos. Las labores del proyecto serían imposibles de efectuar sin la ayuda de los pobladores del ejido Kiché las Pailas y de la delegada del Centro INAH Campeche, Adriana Velázquez Morlet. El proyecto fue financiado por la JSPS KAKENHI (22H04456, 23K21998, 25H00491, 25H01936) a través de la

Universidad Okayama, concedidos a Kenichiro Tsukamoto, y de la Universidad Ibaraki (24H02192), otorgado a Kazuo Aoyama, así como por el Proyecto PAPIIT IN403823 (DGAPA-UNAM), conferido a Octavio Esparza. Finalmente, agradecemos al Departamento de Antropología de la Universidad de California, Riverside, al Instituto de Investigación sobre las Dinámicas de las Civilizaciones de la Universidad Okayama y al Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México por su apoyo institucional.

Referencias citadas

- Aimers, J. J. y P. M. Rice (2006). Astronomy, Ritual, and the Interpretation of Maya "E-Group" Architectural Assemblages. *Ancient Mesoamerica* 17: 79-96.
- Bassie-Sweet, K. 1991. *From the Mouth of the Dark Cave: Commemorative Sculpture of the Late Classic Maya*. University of Oklahoma, Oklahoma.
- Brady, J. 1997. Settlement Configuration and Cosmology the Role of Caves at Dos Pilas. *American Anthropologist* 99(3): 602-618.
- Chase, A., A. Chase y D. Chase. 2024. *Ancient Mesoamerican Population History: Urbanism, Social Complexity, and Change*. The University of Arizona, Tucson.
- Connerton, P. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Esparza, O. y K. Tsukamoto. 2011. Espacios de la escenografía ritual. En: *Los mayas: Voces de piedra*, editado por A. Velasco y M. Vega, pp. 393-399. Ámbar Diseño, México.
- Esparza, O. y K. Tsukamoto. 2022. En busca del linaje de Wak Piit: Una semblanza de los gobernantes de la entidad política de El Palmar, Campeche. En: *Evocaciones del pasado: Nuevos estudios arqueológicos y epigráficos en Campeche y el sur de Quintana Roo*, editado por O. Esparza, pp. 53-83. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Esparza, O., K. Tsukamoto y L. Campaña. 2019. Estudio arqueológico y epigráfico del Altar 10 de El Palmar, Campeche, México: Un monumento maya del periodo Clásico Temprano. *Estudios de Cultura Maya* 54: 65-90.
- Esparza, O. y R. Valencia. 2020. La recolocación de monumentos dentro del juego de pelota como mecanismo de activación ritual durante el periodo Clásico maya. *Journal de la Société des américanistes* 106(1): 109-138.
- Freidel, D. 1985. Polychrome Facades of the Lowland Maya Preclassic. En: *Painted Architecture and Polychrome monumental Sculpture in Mesoamerica*, editado por E. H. Boone, pp. 5-30. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

- Freidel, D., A. Chase, A. Dowd, and J. Murdock (eds.). 2017. *Maya E Groups: Calendars, Astronomy, and Urbanism in the Early Lowlands*. University Press of Florida, Gainesville.
- Graña-Behrens, D. 2017. La cuenta de los k'atuno'ob: Rituales y regionalismos en el periodo Clásico Maya. *Estudios de Cultura Maya* 44: 123-163.
- Inomata, T. 2001. Power and Ideology of Artistic Creation: Elite Craft Specialists in Classic Maya Society. *Current Anthropology* 42(3):321-349.
- Inomata, T. 2006. Plazas, Performers, and Spectators: Political Theaters of the Classic Maya. *Current Anthropology* 47: 805-841.
- Inomata, T. y L. Coben. 2006. Overture: An Invitation to the Archaeological Theater. En: *Archaeology of Performance*, editado por T. Inomata y C. Lawrence, pp. 11-44. Alta Mira Press, Oxford.
- Jobbová, E., C. Helmke y A. Bevan. 2018. Ritual Responses to Drought: An Examination of Ritual Expressions in Classic Maya Written Sources. *Human Ecology* 46: 759-781.
- Justeson, J. 1986. The Origin of Writing Systems: Preclassic Mesoamerica. *World Archaeology* 17(3): 437-457.
- Kelley, D. 1962. A History of the Decipherment of Maya Script. *Anthropological Linguistics* 4(8): 1-48.
- López, L. y M. Gaida. 2015. El Hacha Humboldt: Un objeto ritual olmeca tallado en jadeitita. *Arqueología Mexicana* 133: 56-61.
- Love, B. 1987. Glyph T93 and Maya 'Hand-scattering' Events. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 5: 7-16.
- Lucero, L. 2006. *Water and Ritual: The Rise and Fall of Classic Maya Rulers*. University of Texas Press, Austin.
- Martin, S. y N. Grube. 2008. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. 2nd ed. Thames & Hudson, Londres.
- Martin, S. y J. Skidmore. 2012. Exploring the 584286 Correlation between the Maya and European Calendars. *The PARI Journal* 13(2): 3-16.
- Prager, C. 2002. Enanismo y gibosidad: Las personas afectadas y su identidad en la sociedad maya del tiempo prehispánico. En: *La organización social entre los mayas prehispánicos, coloniales y modernos: Memoria de la Tercera Mesa Redonda de Palenque*, editado por V. Tiesler, pp. 35-68. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Proskouriakoff, T. 1950. *A Study of Classic Maya Sculpture*. Carnegie Institution of Washington, Washington D.C.
- Sánchez, A. 2013. Los Dioses Remeros y las celebraciones de final de periodo durante el Clásico en las Tierras Bajas Mayas. *XXVI Simposio de Investigaciones*

- Arqueológicas en Guatemala, 2012*, pp. 313-328. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.
- Schele, L. y D. Freidel. 1990. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow, Nueva York.
- Schele, L. y M. Miller. 1986. *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Kimbell Art Museum, Texas.
- Stuart, D. 1984. A Note on the "Hand-scattering" Glyph. En: *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, editado por J. Justeson y L. Campbell, pp. 307-310. Institute for Mesoamerican Studies, Nueva York.
- Stuart, D. 2011. *The Order of Days: The Maya World and the Truth about 2012*. Harmony Books, Nueva York.
- Stuart, D. y S. Houston. 1994. *Classic Maya Place Names*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
- Stuart, D., S. Houston y J. Robertson. 1999. *Recovering the Past: Classic Maya Language and Classic Maya Gods: Notebook for the XXIIIrd Maya Hieroglyphic Forum at Texas*. The University of Texas, Austin.
- Sullivan K. y K. Tsukamoto. En prensa. Household Participation in the Lithic Industry at the Took' Witz Group at El Palmar, Campeche, Mexico. *Latin American Antiquity*.
- Taube, K. 1985. The Classic Maya Maize God: A Reappraisal. En: *Fifth Palenque Round Table, 1983*, vol. 7, editado por R. Merle Greene y V. M. Fields, pp. 171-181. The Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.
- Taube, K. 2004. Flower Mountain: Concepts of Life, Beauty, and Paradise among the Classic Maya. *Anthropology and Aesthetics RES* 45: 69-98.
- Thompson, E. 1936. Exploration in Campeche and Quintana Roo and Excavations at San José, British Honduras. *Carnegie Institution of Washington Year Book* 35: 125-128.
- Thompson, E. 1963. *Maya Archaeologist*. University of Oklahoma Press, Norman.
- Tsukamoto, K. 2014. Multiple identities on the plazas: The Classic Maya center of El Palmar, Mexico. En: *Mesoamerican plazas: Arenas of Community and Power*, editado por K. Tsukamoto y T. Inomata, pp. 50-67. University of Arizona Press, Tucson.
- Tsukamoto, K. 2017. Reverential Abandonment: A Termination Ritual at the Ancient Maya Polity of El Palmar. *Antiquity* 91: 1630-1646.
- Tsukamoto, K. y O. Esparza. 2015. Ajpach' Waal: The Hieroglyphic Stairway at the Guzmán Group of El Palmar, Campeche, Mexico. *Maya Archaeology* 3, editado por C. Golden, S. Houston y J. Skidmore, pp. 30-55. Pre-Columbian Mesoweb Press, San Francisco.

- Tsukamoto, K. y O. Esparza. 2021. Title, Space, and Architecture: Negotiating Kingship in the Classic Maya Dynasty of El Palmar, Mexico. En: *Maya Kingship: Rupture and Transformation from Classic to Postclassic Times*, editado por K. Tsukamoto y T. Inomata, pp. 50-67, University of Arizona Press, Tucson.
- Tsukamoto, K., O. Esparza, D. Lama y L. Campaña. 2021. Upakal K'inich: A Late Classic Period Ruler of El Palmar, Mexico. *The PARI Journal* 22: 1-21.
- Tsukamoto, K. y T. Inomata (eds.) 2014. *Mesoamerican Plazas: Arenas of Community and Power*. University of Arizona Press, Tucson.
- Tsukamoto, K., H. Kotegawa y L. Campaña. 2012. Secuencia constructiva de las plazas en el Grupo Principal de El Palmar, Campeche, México. *Estudios de Cultura Maya* 39: 11-30.
- Tsukamoto, K., J. López, L. Campaña, H. Kotegawa y O. Esparza. 2015. Political Interactions among Social Actors: Spatial Organization at the Classic Maya Polity of El Palmar, Campeche, Mexico. *Latin American Antiquity* 26(2): 200-220.
- Tsukamoto, K., J. López y O. Esparza. 2010. El Palmar, Campeche. *Arqueología Mexicana* 101: 72-77.
- Tsukamoto, K., J. López, J. Fernández-Díaz, R. Shrestha, Q. Hernández, G. Jiménez y J. López. Bajo revisión. Airborne Lidar and Settlement Studies at the Archaeological Site of El Palmar, México. En *Lidar en Mesoamérica*, editado por T. Stanton, A. Chase, A. Flor, S. Hutson, W. Schroder y K. Tsukamoto. BAR International Series.



LOS CULTOS ANDINOS A LAS MONTAÑAS: ALGUNAS DEFINICIONES Y EXPRESIONES MATERIALES EN LOS ANDES BOLIVIANOS (II MILENIO EC)

*THE ANDEAN MOUNTAIN CULTS: SOME DEFINITIONS
AND MATERIAL EXPRESSIONS IN THE BOLIVIAN AN-
DES (2ND MILLENNIUM CE)*

Pablo Cruz¹

Resumen

A lo largo del tiempo, las montañas ocuparon un lugar preponderante en la religiosidad de las poblaciones andinas, lo cual ciertamente tiene que ver con su omnipresencia e influencia en los modos de vida y en las economías de las comunidades. Este trabajo tiene el doble propósito de definir, a partir del examen de las fuentes eclesiásticas coloniales, algunos aspectos generales de los cultos prehispánicos a las montañas (II milenio EC), para luego explorar la manera en que estos se expresaron materialmente y evolucionaron en el tiempo en la parte central de los Andes bolivianos. El análisis estará centrado en las rupturas, transformaciones y continuidades que tuvieron estos cultos tras el establecimiento del régimen colonial y el cristianismo.

Palabras clave: cerros-wak'a, cultos prehispánicos, Andes bolivianos, materialidades, transformaciones.

Abstract

Throughout time, the mountains occupied a prominent place in the religiosity of the Andean populations, which certainly has to do with their omnipresence and their influence on the lifestyles and economies of the communities. This paper has the dual purpose of defining, from the examination of colonial ecclesiastical sources, some general aspects of pre-Hispanic mountain cults (2nd millennium CE), and then exploring the way in which these were expressed

1. Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades, CONICET-Universidad Nacional de Jujuy, saxrapablo@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1349-6397>

materially and evolved over time in the central part of the Bolivian Andes. The analysis will focus on the ruptures, transformations, and continuities of these cults after the enforcement of the colonial regime and Christianity.

Keywords: cerros-wak'a, pre-Hispanic cults, Bolivian Andes, materialities, transformations.

Los cultos a las montañas son uno de los rasgos más distintivos y evocados de la religiosidad de las poblaciones andinas, en el pasado y el presente, y son, por lo tanto, una temática transversal en los estudios andinos. Ello tiene sin duda que ver con la omnipresencia de las formaciones montañosas en la región y su consecuente gravitación en los modos de vida y economía de las poblaciones locales. De hecho, son prácticamente inexistentes los aspectos materiales o conceptuales del vivir en los Andes que, de una u otra manera, no nos remitan a sus montañas. En este marco, es fácil entender cómo la majestuosidad de las altas cumbres andinas, las riquezas minerales guardadas en sus interiores, o las estremecedoras erupciones de los volcanes, entre otras manifestaciones, llevaron a considerarlas como entidades sagradas. Es conocido, en todo caso, que tal omnipresencia de las montañas supuso una de las mayores limitaciones que tuvo la Iglesia colonial en su misión de convertir al cristianismo las almas indígenas, dado que, al no poder extirparlas físicamente, no solo sus cultos lograron mantenerse vigentes, sino que se potenciaron al canalizarse en ellos las reprimidas devociones a las divinidades, los wak'a y los ancestros. De allí que la mayoría de las fuentes eclesiásticas de comienzos del Período Colonial informaran sobre la generalizada adoración a las montañas por parte de las poblaciones nativas.

Lamentablemente, estas informaciones se encuentran lejos de ser detalladas; en la mayoría de los casos se trata de referencias muy acotadas, que con frecuencia replican formulaciones y lugares comunes (p.e. adoraban los cerros nevados). Aun así, los estudios sobre los antiguos cultos a las montañas han experimentado un notable crecimiento, lo que ha posibilitado una mirada cada vez más completa de este fenómeno religioso. La historia, la compilación, el cruzamiento de datos y el análisis de la documentación colonial permiten tener una idea formada sobre el alcance y la diversidad de formas que adoptaron estos cultos (Duviols 1971; Bouysse-Cassagne 2004, 2005, 2010; Castro 2009; Gisbert 2010; Platt y Quisbert 2008). De igual manera, numerosas etnografías vienen, desde hace varias décadas, explorando las complejas, y con frecuencia ambiguas, relaciones que las poblaciones andinas contemporáneas man-

tienen con montañas sagradas y cerros tutelares, y la agencia de estos en la regulación de los agentes climáticos, la fertilidad de los cultivos y la multiplicación del ganado (entre otros, Martínez 1976, 1983; Bastien 1978; Gose 2001; Fernández Juárez 2004). Por su parte, las investigaciones arqueológicas se han centrado mayormente en los adoratorios de altura inkaicos, al ser uno de los testimonios más contundentes de la sacralización de las montañas en la época prehispánica (entre otros, Ceruti 1997, 1999; Cruz et al. 2013; Ibacache et al. 2016; Reinhard 1983; Reinhard y Ceruti 2000; Schobinger 2001, Vitry 2007, 2020). En menor medida, otros estudios aportan también evidencia sobre estos cultos en sociedades preinkaicas de distintas partes de los Andes (entre otros, Leoni 2005; van Dalen Luna 2012; Cruz y Joffre 2020).

No obstante la cuantiosa producción en la temática, no se ha llegado aún a un acuerdo general sobre las especificidades de estos cultos con respecto a otras manifestaciones religiosas; algunas propuestas han cuestionado, incluso, la naturaleza sagrada de las montañas. Tal es el caso del polémico planteo de Peter Gose (2016) acerca de que estos cultos fueron un fenómeno religioso surgido en un contexto colonial bastante tardío, a mediados del siglo XVII. Según este autor, hasta entonces la religiosidad de las poblaciones andinas se encontraba centralizada en la devoción a los ancestros y las montañas estaban relegadas a una mera función de soporte religioso. El planteo presenta un importante sesgo, no solo porque desconoce numerosas informaciones históricas y datos arqueológicos que apuntan a lo contrario, sino porque omite también a las divinidades y, sobre todo, a los *wak'a*, el gran concepto integrador de la religiosidad andina en términos de Conrad y Demarest (1984: 102). No obstante, la propuesta de Gose tiene el mérito, no menor, de levantar los problemas que persisten en cuanto a la definición de estas entidades sagradas y sus cultos. Tal es el propósito de este trabajo, el cual se estructura en dos partes. Por un lado, a partir del examen de las fuentes eclesiásticas procuraremos definir algunos aspectos principales que tuvieron los cultos a las montañas en el espacio de las antiguas audiencias de Lima y Charcas, que es donde se concentra la mayoría de las referencias documentales. Por otro lado, articulando las informaciones proporcionadas por las fuentes, la historiografía y datos arqueológicos recopilados a lo largo de más de veinte años de investigaciones, exploraremos las expresiones materiales de estos cultos, analizando con ello las rupturas, transformaciones y continuidades que se dieron tras la colonización española y la propagación del cristianismo en la región. A fin de ganar espacio para los nuevos datos, sintetizaremos aquellos casos que fueron volcados en publicaciones previas, a las cuales nos remitimos para más detalles.

La adoración a las montañas en los registros documentales

Las fuentes eclesiásticas son concluyentes en cuanto a la generalizada devoción que tenían las poblaciones andinas hacia las montañas, en evidente continuidad con la época prehispánica. Dos clérigos nos dan una idea de la gravitación alcanzada por estos cultos en la amplia meseta altiplánica. Por un lado, Bartolomé Álvarez (1998 [1588]), quien ofició en las doctrinas de Sabaya y Aullagas, decía lo siguiente: “Y así, adoraban en la mayor parte de todos los cerros; en unos porque había uacas, en otros porque tenían memoria que allí había el demonio hablado con sus pasados, o los había atemorizado; en otros por otras abusiones que el demonio había enseñado a sus pasados” (77). Por el otro, Ludovico Bertonio (1612), quien se desempeñó en la región de Lupacacas, expresaba: “Muchas cosas adoran los indios, pero especialmente son dados a la adoración de los Cerros, que ellos llaman Collo, o Collocollo quando son muchos, y tienen sus nombres particulares en cada Provincia” (250).

Si como Álvarez y Bertonio, la mayoría de las fuentes dan cuenta de estos cultos de una manera general, son numerosas las referencias nominales. Por ejemplo, Antonio de la Calancha (1978 [1638]) señalaba que: “Los Idolos que adoravan estos Indios eran los fronterizos cerros nevados, dando más adoración al que tenía mayor alteza. En los que gastavan más sacrificios, i estremavan el culto era en el cerro Illimani Cullcachata ...” (T. V: 209). La condición sagrada de las montañas es muchas veces identificada al incorporar sus nombres los distintivos de “*Apu*” (señor), “*Qhapaq*” (gran señor), “*Wamani*” (señor territorial), “*Tata*” (padre), “*Auqui*” (anciano, sabio), entre otros. Tal es el caso del cerro de Potosí, acerca del cual Bernardino de Cárdenas informaba: “Y entre las cosas que les decía averigüé cómo una vez les dijo que él era el Señor Rico, y por eso aquellos indios en su lengua le llaman Capac Iqui, que quiere decir Rico Señor, y que el cerro de Potosí era su hijo y así le adoran los indios, y que él les daba la plata...” (tomado de Bouysse-Cassagne 2010: 198).

En cuanto a la naturaleza específica que tuvieron los cerros sagrados y sus ceremonias, las informaciones son ciertamente más acotadas y ambiguas. Sin embargo, en su conjunto dan cuenta de una estructura en la que se aglutinaron, y con frecuencia se amalgamaron, distintas entidades, categorías y funciones religiosas. Tal enjambre de sentidos tiene que ver con que la devoción a las montañas no fue sino una de las principales manifestaciones del amplio culto a las *wak'a*, en el marco del cual los cerros sagrados conformaban una categoría de *wak'a* a parte entera. De allí que la amplitud conceptual de las montañas sagradas se ajuste con la polisemia de las conocidas traducciones del aymara y el quechua del término *wak'a* que hicieron, respectivamente, Ber-

tonio (1984 [1612]): “ídolo en forma de hombre, carnero, y los cerros que adoraban en su gentilidad” y Santo Tomás (1951 [1560]): “ydolo, templo de ydolos, o el mismo ydolo”. Tal definición rompe con el problema de si las montañas fueron antiguamente adoradas por ellas mismas, si lo fueron al estar vinculadas con divinidades u otro tipo de entidades sagradas, o si funcionaron más bien como soportes ceremoniales para otras devociones. Como los demás *wak’a*, las montañas sagradas fueron todas estas cosas, y muchas veces de manera simultánea.

Tal polisemia se resalta en especial en dos registros de idolatrías, la “Relación de adoratorios del Cuzco” de Bernabé Cobo (Rowe 1981) y la “Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú” de Cristóbal de Albornoz (Duviols 1967). Ambos repertorios distinguen la figura del cerro-*wak’a*, siendo señalado como tal o por albergar un *wak’a* que porta el mismo nombre de la montaña. La Relación de Cobo enumera 51 cerros-*wak’a* y las Instrucciones de Albornoz 40 cerros-*wak’a*, varios de los cuales incorporan en sus nombres el término “*urco*”, en quechua: cerro o montaña. Los restantes *wak’a* ubicados en cerros poseen un nombre distinto o no es especificado. Sin embargo, los nombres de varios de estos *wak’a* corresponden con los nombres de otros cerros-*wak’a* que son listados, o bien incorporan también la palabra “*urco*”, dando a entender que representan otros cerros. Por otro lado, ambos documentos señalan que la mayoría de los *wak’a* ubicados en las cimas de cerros consistían en una piedra, o un número pequeño de piedras, las cuales podían ser vestidas y eran objeto de ofrendas y sacrificios. Asimismo, en varios de los cerros-*wak’a* listados se realizaban distintas ceremonias (p.e. para la salud del Inka), se adoraban divinidades principales (p.e. el Sol, Ticci Viracocha, Inti-Yllapa), funcionaban como marcadores territoriales o, incluso, fueron observatorios.

Ahora bien, varias de estas características se corresponden con lo señalado por otras fuentes, como las informaciones del bachiller González de la Casa sobre el *wak’a* del cerro Caltama que extirpó entre los años 1572 y 1577 (Platt et al. 2006: 182-206). Ubicado a unos 50 km al suroeste de Potosí, este *wak’a* era un potente adoratorio al que se concurría en romería desde largas distancias (Platt et al. 2006: 182-206; Espinoza Soriano 1969) y donde fueron ocultados cinco *wak’a* llamados Porco, Cuzcoma, Aricaba, Suricaba y Chapoti, “todos nombres de cerros donde tenían minas y sacaban plata y plomo”. La fuente indica además que el *wak’a* de Porco, el más importante, era un bloque de metal de plata procedente del cerro de Porco, y que al menos otros tres *wak’a* eran piedras. Todos ellos estaban depositados en la cima del cerro Caltama junto con una cuantiosa cantidad de ofrendas que incluían keros, textiles finos, adornos metálicos y plumería. Las correspondencias entre los

repertorios de Cobo y Albornoz, y el informe de González de la Casa, entre otras fuentes, ponen en evidencia una estructura religiosa en torno a los cerros-*wak'a* presente en una gran parte de los Andes, desde Ecuador hasta el sur de Potosí, la cual, muy probablemente, estuvo relacionada con la expansión del estado Inka.

Un aspecto que consideramos particularmente significativo en esta estructura es la frecuente presencia en estos cerros sacralizados de una o varias *wak'a* que portan los nombres de otras montañas igualmente sagradas. Ello guarda relación con la repetición de los nombres de numerosos cerros-*wak'a* que hemos subrayado en un trabajo anterior (Cruz 2009). No se trataría de una repetición meramente nominal, sino más bien de una redundancia de entidades sagradas. Un ejemplo de ello son los cerros llamados Quiquijana, que figuran en el listado de Cobo formando parte de dos ceques asociados con dos caminos distintos (Qollasuyo y Chinchaysuyo), pero que aparecen también como cabecera de un conjunto de cerros-*wak'a* en la región de Chuquisaca (Bolivia). La redundancia simbólica entre estos cerros es explicitada por de la Calancha (1978 [1638]): “Síguele Apoquixana, que es lo mismo que el gran señor Quixana, cerro por quien los Ingas i Pallas en el Cuzco, i en Chuquisaca asta oy se lamentan, diciendo, que después que les falta Quixana, no tienen plata ni oro...” (T. III: 301-302).

Un caso más complejo es el cerro Huanacauri, uno de los principales hitos religiosos de los Inkas. Su nombre aparece en los dos repertorios citados en otros dos cerros-*wak'a* y en nueve *wak'a* ubicados en las cimas de cerros. Así, mientras que en el cerro Cumpu-guanacauri se trataba de diez piedras enviadas por el propio Huanacauri, el *wak'a* Maycha-guanacauri era una piedra “hecha a manera” de esta montaña principal (Rowe 1981: 232, 240), y el *wak'a* Maragoasi-guanacauri, otra piedra “donde hazian muchos sacrificios” en su nombre (Duviols 1967: 27). Además de estos *wak'a* ubicados en los cerros, el *wak'a* Mancochuqui era una chácara de esta misma montaña, donde “lo que della se cogía le sacrificauan y le ofrecían de todo”, y el *wak'a* Atpitan “eran ciertas piedras que estauan en una quebrada que fueron hombres hijos de aquel cerro [Huanacauri], y que en cierta desgracia que les acaecio se tornaron piedras” (Rowe 1981: 228, 234). Es decir, como muchos otros *wak'a*, las montañas sagradas podían tener sus propios cultivos y ser capaces de reproducirse.

En relación con esto último, otro aspecto de esta estructura religiosa es un sustrato ontológico que remite a un pasado pre-humano, en ocasiones identificado como “Purumpacha” o “Purumruna”, en el que las montañas eran personas que se desplazaban, se enfrentaban continuamente y tenían des-

cendencia. Las referencias que dan cuenta de este sustrato ontológico son con frecuencia ambiguas, un aspecto compartido con las demás categorías de *wak'a*. Uno de los ejemplos más claros de esta ambigüedad aparece en el Manuscrito de Hurochiri (Taylor 1987), donde la mayoría de los relatos míticos cuentan sobre divinidades y personas que se convierten en piedras-*wak'a*, lagunas, vertientes y montañas (Pariarco, Macacalla). Bien que el Manuscrito no dice nada acerca de que las dos principales divinidades, Pariacaca y Huallallo Carhuincho, se transformaron en montañas, sí lo hacen otras fuentes conocidas, como Albornoz, Guaman Poma de Ayala y Pachacuti Yamqui Salcamaygua (Taylor 1987: 45). De hecho, Pariacaca es un nevado considerado como uno de los principales cerro-*wak'a* de la región, y Huallallo Carhuincho otro nevado llamado Huaytapallana, nombre que portaba su hija en el relato mítico (Cerrón Palomino 2021: 140).

Por último, cabe resaltar otro aspecto de los cerros-*wak'a*, compartido igualmente con otras categorías de *wak'a* inmóviles. Se trata de su condición de “criador”, término que adopta una doble significancia. Por un lado, con un sentido de creación en tanto pacarinas, es decir, lugares de origen de grupos étnicos y poblados, según la definición de Arriaga (1621):

“... cada Aylo, y parcialidad de los indios tiene su principio, y Pacarina, que ellos llaman particular, y la nombran, y la adoran, y ofrecen sacrificio; llamándola Camac, que es Criador, y cada vno dize que tiene fu Criado, vnos dizen, que tal Cerro, otros que de tal fuente, otros cuentan de sus Pacarinas muchas fábulas, y patrañas” (40).

Por otra parte, al referir a la crianza en tanto *uywiris* (Martínez 1976), es decir, entidades tutelares que proveen y protegen a aquellas poblaciones que les rinden devoción, Arriaga (1621) nos aporta nuevamente una referencia precisa de esta condición: “todos los Indios adoraban Huacas, porque no conocían otro Dios, y dezian que la Huaca era el criador y que adorándola, tendrían maíz, y ganados, y vivirían mucho. Y estas Huacas, unas son cerros, y cumbres altas, que no las puede aver consumido el tiempo” (87)

Las materialidades de los cultos prehispánicos a las montañas

Los estudios arqueológicos realizados en distintas regiones de los Andes bolivianos (Potosí, Intersalar, Carangas, Lípez, Chuquisaca) (Figura 1) revelan escenarios regionales sustancialmente distintos en lo que respecta a los cultos prehispánicos a las montañas. Si bien tal diferenciación se debe en parte a las limitaciones de los registros, los contrastes observados son significativos.

En la región de Potosí, la totalidad de los sitios registrados se relacionan con el establecimiento de los Inkas en la región; no hay ningún dato histórico o arqueológico conocido que refiera a momentos anteriores. Ello no quiere decir que las poblaciones locales preinkaicas no rindieran culto a sus montañas, lo cual sería muy poco probable. En un trabajo anterior (Cruz 2009) hemos propuesto que varios cerros-*wak'a* de esta región, sacralizados por sus riquezas minerales, conformaron bajo dominio Inka una jurisdicción territorial vinculada al *wak'a* de Porco, representación regional de la divinidad panandina del Rayo y la Guerra, asociada también con la generación de metales. Se trata de los cerros de Potosí, Porco, Mundo, Cuzco, Cosuña y Ubina, de los cuales los últimos cinco albergan adoratorios de altura en sus cimas. Desafortunadamente, la cumbre del cerro de Potosí, el más importante, no registra ninguna evidencia de un adoratorio semejante a lo observado en los otros cinco cerros. Sin embargo, por el testimonio póstumo de Diego Gualpa sabemos que allí se encontraba una plataforma de grandes dimensiones y contorno cuadrangular, en donde se encontraban depositadas distintas ofrendas (de la Fuente Sanct Angel (1965 [1572]: 358-359).

Las fuentes refieren también sobre otro adoratorio vinculado con el cerro-*wak'a* de Potosí, el renombrado Mullupunku, la puerta o portal del mullu. Ubicado en la estrecha quebrada de San Bartolomé, se trataba del principal acceso a este cerro-*wak'a* y su jurisdicción. Evidencias del antiguo Mullupunku fueron registradas en distintos sectores de la quebrada, entre los que destaca la cueva del Diablo, donde aún se conservan pinturas rupestres, y otro alero que fue tapiado con un muro durante la extirpación realizada por el jesuita Arriaga a finales del siglo XVI (Cruz 2006, Absi y Cruz 2007). En los restantes cinco cerros-*wak'a* estudiados, los adoratorios presentan una o varias plataformas de piedra, además de otras estructuras tales como recintos, depósitos de leños, saywas y mojones. Significativamente, en los adoratorios de Porco y Cuzco se registraron también labores mineras, lo cual resalta la relación con los *wak'a* llamados Porco y Cuzcoma, que fueron ocultados en el cerro Caltama y que representaban montañas minerales. Es de notar aquí que otro documento refiere al ocultamiento de otro *wak'a* procedente de Porco en el interior de una mina tapada intencionalmente, en el cerro Poder de Dios, en el valle de Chaquí (Platt *et al.* 2006: 215-220). Por otro lado, son relevantes también las referencias acerca de que el propio Inka Wayna Qhapaq y el Vila Oma, el sumo sacerdote del Sol, poseían minas en el cerro de Porco, y que tanto el Coricancha como las andas sobre la cual el Inka partía a la guerra estaban ornamentados con la plata procedente de su interior (Bouysse-Cassagne 1997).

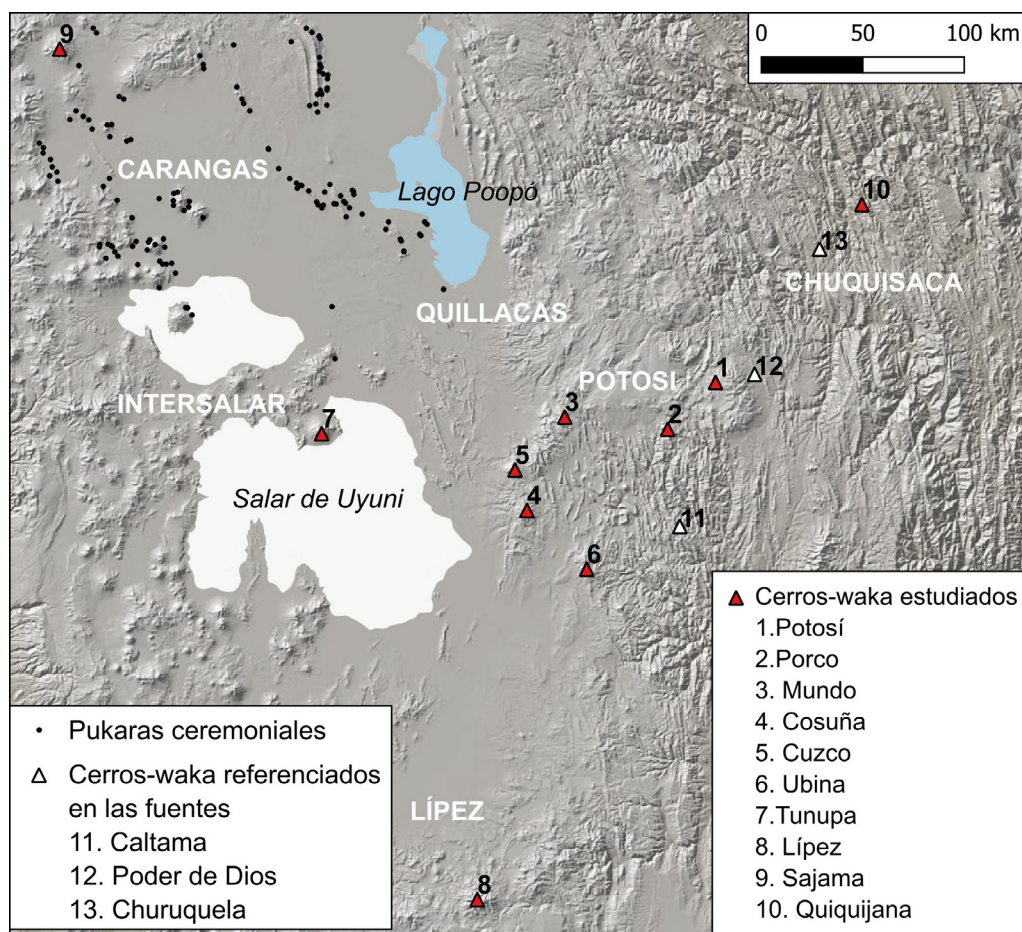


Figura 1. Mapa del área de estudio con localización de los cerro-wak'a citados.

Por otra parte, Antonio de la Calancha (1978 [1638], T. III: 301-302) da cuenta de una jurisdicción religiosa similar ubicada al norte de Potosí y en los valles de Chuquisaca. La misma habría estado marcada por un conjunto de 12 cerros-wak'a, siendo el principal de ellos el cerro Apoquijana (Quiquijana) referido anteriormente. Los demás cerros son Chabaoro, Quichane, Colla Camani, Choquechambi, Sotane, Uliuli, Capactini, Aquillane, Maragua, Malmisa y Piquisa (Figura 1). Una diferencia notable con los cerro-wak'a de la región de Potosí es que, a excepción de Malmisa (4.900 m), se trata de formaciones que no son muy elevadas, ni poseen una silueta que sobresale en el paisaje montañoso. De este conjunto, solo pudimos corroborar la fuente en el cerro Quiquijana, donde se registró en su cumbre un adoratorio que integra sectores habitacionales, varias plazas y plataformas (Cruz 2009). Se trata de uno de los adoratorios más potente que hemos podido registrar en nuestros estudios, lo cual resulta bastante llamativo si tomamos en cuenta su escasa elevación

(2.940 m) y que es referido solo por una fuente. De manera similar a lo observado con el *wak'a* de Porco, de la Calancha relaciona este conjunto de cerros con un *wak'a* llamado Tangatanga, que fue otra manifestación local de la divinidad panandina del Rayo. Representado como un ídolo de forma humana pero con un rostro tripartito, algunos documentos señalan que este *wak'a* se encontraba ubicado a los pies del cerro Churuquella, en la zona conocida hoy como La Recoleta en la actual ciudad de Sucre (Abecia *et al.* 1939). La asociación entre el *wak'a* de Tangatanga y el Rayo se explicita también en el cerro Churuquella, sobre el cual de la Calancha (1978 [1638], T. III) nos dice que era adorado “tanto como porque las tempestades que por allí vienen son terribles con truenos grandes, relámpagos y rayos, como porque dicen que en las entrañas cria rica plata...” (301).

Por su parte, la región Carangas expone un escenario notoriamente distinto al destacarse una generalización de los cultos a los cerros tutelares durante el Período Intermedio Tardío. Ello se pone en evidencia por una cuantiosa cantidad de sitios ceremoniales que fueron emplazados en las cimas de cerros y colinas no muy elevadas, a modo de pukaras, los cuales se identifican a la distancia por presentar un número variable de muros o cercos de piedra dispuestos concéntricamente (Cruz y Joffre 2020). A la fecha se tiene un registro de 136 de estos pukaras ceremoniales, la mayor parte de ellos asociados con antiguas superficies de cultivo, sectores habitacionales y espacios funerarios. El sitio de Cheke Qollu es un caso ejemplar de cómo se presentan estas asociaciones (Figura 2A). La superficie total de los pukaras ceremoniales varía notoriamente, desde 900 m² hasta 17 ha, así como también el número de muros concéntricos, entre dos y nueve muros. Los testimonios de prácticas ceremoniales (fragmentos cerámicos, restos de basaltos, pozos libatorios, depósitos de guijarros, fogones, etc.) se concentran en los espacios centrales de estos sitios, los cuales se presentan a modo de plazas. Los restos cerámicos conciernen principalmente el estilo regional conocido como Chilpe o Carangas, y en menor medida estilos Quillacas, Pacajes e Inka.

Cabe destacar algunos aspectos de los pukaras ceremoniales de Carangas. Primeramente, los muros concéntricos confieren a estos sitios un evidente carácter defensivo, y varios de ellos incorporan el término pukara en sus nombres. Pero, al mismo tiempo, estos muros resaltan el carácter sagrado de los espacios centrales, lugar donde probablemente se resguardaban los *wak'a* tutelares. Por otro lado, los restos de basalto hallados en la superficie de la mayoría de estos sitios son desechos de talla resultantes de la fabricación de las tradicionales palas líticas utilizadas en la agricultura andina prehispánica, aspecto que nos remite al rol de los *wak'a* tutelares en la producción agrícola,

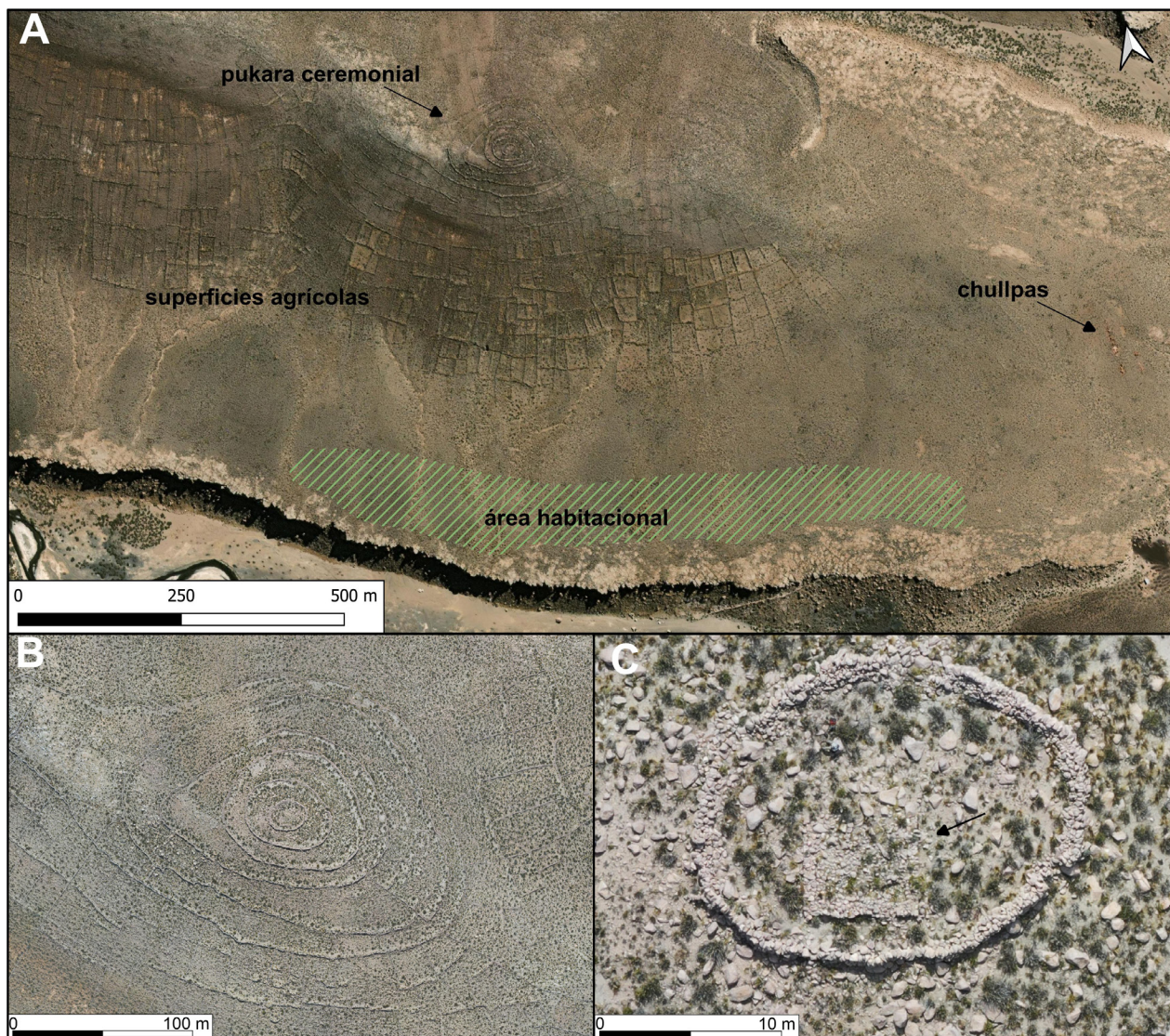


Figura 2. A: Vista del sitio Cheke Qollu (imagen satelital Maxar 2025 tomada de Bing.com), B: Aerofotografía del pukara ceremonial. C: Detalle de la plataforma ubicada en el espacio central del pukara ceremonial.

ampliamente referido en los documentos coloniales. Otro rasgo significativo es la amplia visibilidad que ofrecen sus espacios centrales, que permiten observar otros pukaras ceremoniales ubicados a la distancia, así como las siluetas de las altas cumbres, lo que conforma en su conjunto un tramado religioso que abarca prácticamente toda la región. Asimismo, varios de los pukaras ceremoniales de Carangas se mantuvieron activos tras el establecimiento de los Inkas en la región, lo cual se evidencia en los estilos de las cerámicas de superficie. Varios de estos pukaras tardíos se demarcan también por contar con vías de acceso rectilíneas, algunas con tramos empedrados y/o escalinatas, que descienden desde los espacios centrales hasta la base de los cerros, o hasta

poblados que tienen una gran antigüedad (p.e. Orinoca, Sabaya, Huachacalla, entre otros).

Finalmente, algunos pukaras presentan estructuras que reflejan una mayor impronta estatal. Por un lado, en los espacios centrales de los pukaras ceremoniales de Cheke Qollu y Macaya, se encuentran plataformas rectangulares de piedra similares a las que comúnmente se registran en los adoratorios de altura inkaicos (Figura 2 B y C). Por otro lado, se destaca el pukara ceremonial de Changamoco, un pequeño cerro ubicado al pie del volcán Sajama, la cumbre más elevada de Bolivia (Figura 3). Además de los característicos muros

Figura 3. Arriba: Vista del cerro y pukara ceremonial de Changamoco, en segundo plano se observa el volcán Sajama. Abajo: Fotografía de la pared rocosa de Changamoco conteniendo dos conjuntos de nichos.



concéntricos, en la base del cerro Changamoco se encuentra una pared rocosa con dos conjuntos de nichos. Uno, ubicado a una altura de 4,5 m, contiene 50 nichos pequeños ordenados en hileras horizontales. El otro, ubicado en la base de la pared, se compone de seis grandes nichos. Changamoco fue dado a conocer por Teresa Gisbert (1994), quien lo integró al potente paisaje religioso constituido por los Inkas en la región del Sajama, asociándolo con prácticas funerarias. Esto podría aplicarse solo a los seis nichos grandes, ya que los otros 50 son demasiado pequeños. Más bien, sus dimensiones se corresponden con las informaciones proporcionadas por las fuentes acerca de nichos ubicados en muros de viviendas y edificios estatales donde se colocaban *wak'a* de tamaño reducido (conopas, yllas, etc.).

Por último, dos conjuntos de estos pukaras tardíos destacan en particular por formar parte de una estructura geosimbólica más amplia, que intervino en el ordenamiento de los poblados y sus territorios puesto que ambos reflejan una organización cuatripartita del espacio (Figura 4). Uno de los casos se presenta en Sabaya, población ubicada al pie del cerro Pumiri. En la cima de esta montaña se encuentra el Pusi Suyu, un espacio sagrado donde se ubican diversas estructuras ceremoniales. Tal como señala Rivière (1982: 164-168), un largo y rectilíneo camino llamado Wirgin Takhi (camino de la Virgen) vincula el Pusi Suyu con la plaza central del pueblo, formando un eje que determina la separación entre las dos “mitades”, *aransaya* y *urinsaya*, del territorio de Sabaya. El Pusi Suyu, nombre aymara que se traduce como “cuatro territorios”, es también el centro donde se cruzan dos ejes simbólicos que delimitan 4 cuadrantes, cuyos extremos están marcados por cuatro pukaras ceremoniales. El otro caso se presenta en Huachacalla, poblado situado en la base del cerro Pacha Qollu, cuya cumbre es el centro de cuatro ejes simbólicos que delimitan cuatro ayllus, dos adscritos a la parcialidad *urinsaya* y dos a *aransaya*. Al igual que en el cerro Pumiri, los extremos de estos ejes simbólicos están marcados por siete pukaras ceremoniales, siendo el restante el propio pueblo de Huachacalla.

Otro escenario distinto a los demás se presenta al sur de Carangas, en el Intersalar, región que formaba parte del territorio de los Aullagas-Huruquillas (Espinoza Soriano 1981). Allí tan solo se registran dos sitios relacionados con los cultos a las montañas. Uno de ellos, Lakaya, ubicado al norte del Intersalar, es claramente un pukara ceremonial Carangas. Ello se evidencia, además de en las características del sitio, en la presencia en superficie de restos cerámicos propios de esta región vecina. El otro sitio se relaciona con el volcán Tunupa, uno de los Apus más destacados de esta parte del Altiplano. El nombre de la montaña refiere a una de las principales divinidades prehispánicas del alti-

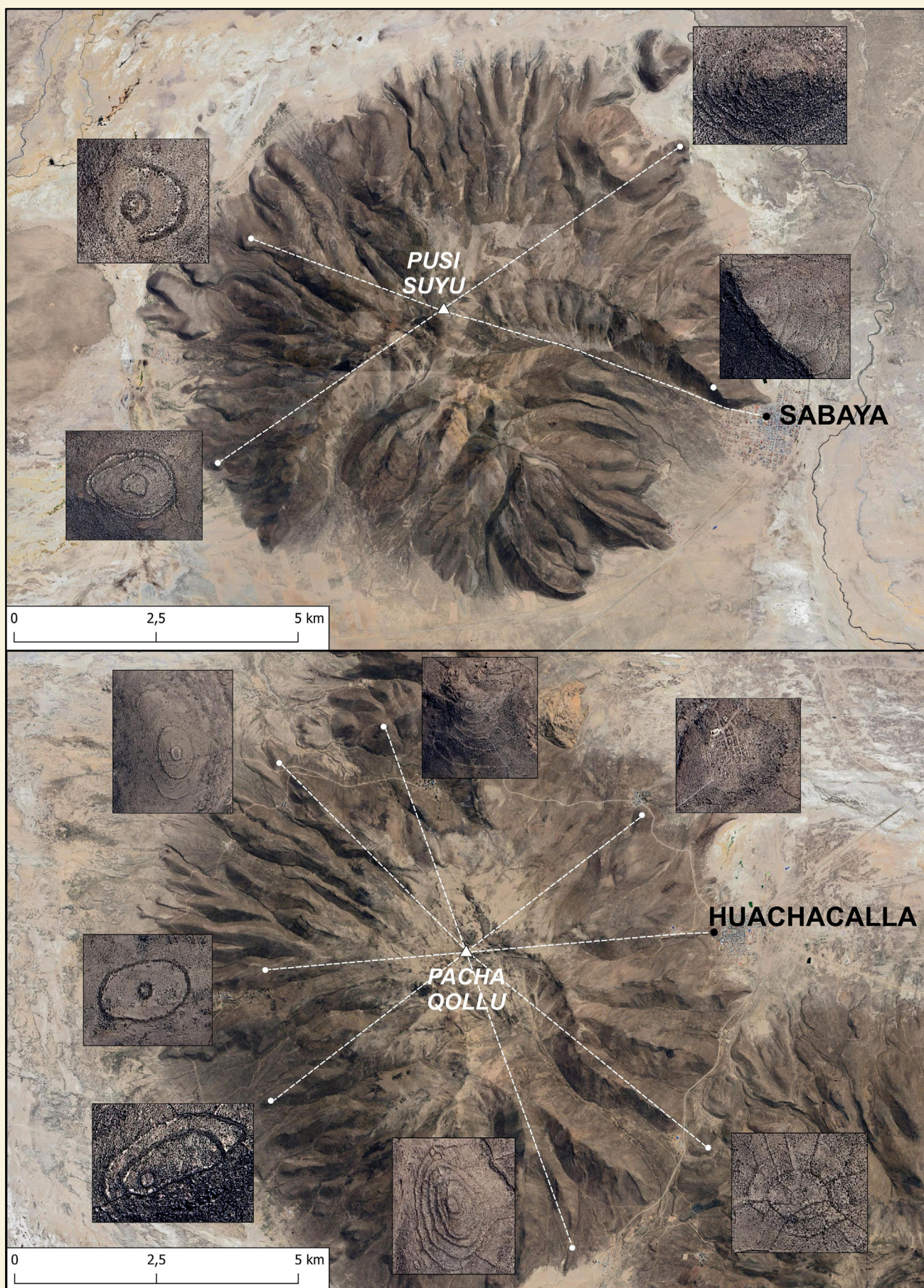


Figura 4. Ejes simbólicos marcados por pukaras ceremoniales en Sabaya (arriba) y Huachacalla (abajo). Imágenes satelitales Airbus 2025 tomada de Google Earth.



Figura 5. Fotografía del sitio ceremonial de Cheka Cheka ubicado en la ladera del volcán Tunupa.

plano andino, vinculado a la vez con el Rayo y los volcanes (Bouysse-Cassagne y Bouysse 1984: 62). Por ello, no es una casualidad que uno de los cerros ubicados en las faldas del volcán se llame Illapa, probablemente el nombre más difundido de la divinidad panandina del Rayo. El sitio porta el nombre de Cheka Cheka, la “verdad de la verdad” en aymara, y se ubica sobre los 4.040 m en la ladera sur del volcán. Se trata de un sitio ceremonial cuya antigüedad se remonta al Período Intermedio Tardío, pero que continuó siendo concurrido, con mayor o menor intensidad, hasta el presente.

Cheka Cheka se presenta como un conglomerado de pequeños y precarios abrigos contruidos con piedras (Figura 5), característica que lo diferencia de las numerosas aldeas del mismo período registradas en la región. Sobre la superficie del sitio se encuentra una abundante cantidad de fragmentos cerámicos, en su gran mayoría propios del Intermedio Tardío, así como también

los rastros de numerosos fogones. La relevancia religiosa de Cheka Cheka se refleja en su aparición en los dos principales mitos fundacionales del Intersalar. En uno, que refiere a la época en que las montañas eran personas, Cheka Cheka es uno de los hijos de Tunupa, su madre, y del cerro Azanaque, su padre. El otro mito cuenta que en Cheka Cheka vivían tres hermanos: San Juan, San Francisco y Santiago. Por una disputa, un día los tres hermanos decidieron bajar de Cheka Cheka y separarse. San Juan se instaló en Tahua, San Francisco en Jirira y Santiago en Churacari, y se convirtieron en los fundadores y santos patrones de esos pueblos. Bien que se trata de santos católicos, la tripartición que ellos representan y su vinculación con la montaña nos remite a una estructura religiosa prehispánica, donde las divinidades principales, como el Sol o Viracocha, el Rayo, o el propio Tunupa, poseían igualmente una naturaleza tripartita (Cruz 2009).

En suma, los casos aquí resumidos muestran cómo los cultos prehispánicos a las montañas se expresan de manera diferente en las distintas regiones abordadas. Hay que señalar, no obstante, dos tipos de expresiones observadas en los principales cerros-*wak'a* de estas regiones. Por un lado, las más comunes, las saywas y los mojones. Por el otro, rocas que portan grabados de líneas serpentiformes que emulan fulguritas o rayos, con frecuencia acompañadas de horadados y tacitas. Rocas con este tipo de producciones visuales fueron registradas en las laderas de los cerros-*wak'a* de Potosí, Cuzco, Mundo, Tunupa, Cosuña, Lípez, Sajama y en varios otros cerros menores, como el cerro San Felipe de Oruro. En los cerros Tunupa y Cuzco, varias de estas rocas marcan las vías de ascenso a sus cimas. En este último cerro conducen hasta el lugar donde se ubica, precisamente, la plataforma del adoratorio de altura inkaico. Tales expresiones, que adscribimos a un contexto religioso difundido con los Inkas, parecían hasta hace poco tiempo restringirse a esta parte de los Andes. Sin embargo, estudios recientes en la laguna Diamante (Mendoza), en el extremo sur del Tawantinsuyu, dan cuenta de rocas con similares producciones visuales integradas en un paisaje ritual conformado por los Inkas en torno al volcán Maipo (Durán *et al.* 2021).

Rupturas, continuidades y transformaciones

La conquista y la colonización española de los Andes tuvo, entre sus metas más prioritarias, la conversión de las almas indígenas al cristianismo. Para alcanzar este objetivo mayor, desde la Iglesia se llevaron simultáneamente adelante dos colosales empresas religiosas: la evangelización y la extirpación de los cultos nativos. Si el adoctrinamiento fue lo propio de la primera, la re-

presión de los antiguos cultos fue violenta y significó tanto la amonestación de las prácticas religiosas como la erradicación física de todas las materialidades consideradas como soportes idolátricos. Tales propósitos fueron conducidos de manera progresiva y con distintas intensidades según el distanciamiento geográfico y los intereses y capacidades operativas del Estado colonial, la Iglesia y de los propios clérigos, pero también en función de las múltiples formas de resistencia que surgieron en las poblaciones locales. Aunque en cada región se dieron dinámicas particulares, es posible distinguir tres escenarios generales en la evolución de los cultos a las montañas, los que a menudo se presentan solapados.

El primer escenario tiene lugar durante las primeras décadas de la conquista española y se caracteriza por la desarticulación del Imperio Inka, que conllevó un generalizado despojo de templos y adoratorios, lo cual significó, por ende, también el rápido cese de las ceremonias oficiales. A pesar de ello, los cultos vinculados con las montañas persistieron y, en no pocas regiones alejadas del Cuzco y de los principales poblados, parecen haberse intensificado. Un testimonio de ello es dado por Hernández Príncipe (1923 [1621]) en su informe sobre la extirpación de una capacocha situada en un cerro de la región de Ocos (Ancash, Perú), la cual continuaba siendo venerada secretamente por los pobladores locales. Según deja ver el informe, tal capacocha, en la que fue sacrificada una doncella llamada Tanta Carhua, habría tenido lugar a mediados del siglo XVI (Cruz 2013). Tal continuidad se evidencia igualmente en el adoratorio inkaico ubicado en la cima del Cerro Mundo, donde dos muestras de leña (*Polylepis tarapacana*) depositadas cerca de la plataforma fueron fechadas por dendrocronología en 1540 y 1575-1648 (Cruz et al. 2013). No se trataría de un caso particular si consideramos las dataciones radiocarbónicas de otros tres adoratorios de altura ubicados mucho más al sur, los de los cerros Mercedario, fechado en 350 +/- 120 años BP y 390 +/- 80 años BP (Beorchia Nigris 1985: 128), Nevado de Chuscha, fechado en 340 +/- 30 años BP (Schobinger 2004), y una datación realizada a partir de una muestra tomada de la momia hallada en el cerro Aconcagua, cuyo resultado fue de 370 +/- 70 BP (Schobinger 2001).

No obstante, testimonios históricos y arqueológicos dan cuenta de la clausura de otros adoratorios de altura de la región de Potosí, muy posiblemente ante el temor de que fuesen expoliados o destruidos por los españoles. Uno de ellos es el citado adoratorio que se encontraba en la cumbre del cerro-*wak'a* de Potosí, el cual fue clausurado por Diego Gualpa poco tiempo antes de que revelara las vetas de plata a los españoles, a comienzos del año 1545. Cabe destacar aquí que Diego Gualpa era hijo de un principal de Chumbivilcas, y

había oficiado antes como guardián de las plumas sagradas del Inka Waskar (de la Fuente Sanct Angel, 1965 [1572]: 358). Según su propio testimonio, Gualpa ascendió a la montaña junto a otro indígena llamado Challco, probablemente Baltazar Challco Yupanqui, hijo de Apo Challco Yupanqui, gobernador del Qullasuyu y ministro del Sol en el santuario mayor de Copacabana (Platt y Quisbert 2008). Es decir, la clausura del adoratorio del *wak'a* de Potosí habría sido oficiada por dos miembros de la élite religiosa inkaica.

En todo caso, un grabado publicado por Cieza de León (1553, F. CXIIv) muestra que, transcurridos menos de diez años de la clausura, una imponente cruz con pedestal se encontraba emplazada en la cumbre de la montaña, precisamente donde antes se encontraba el adoratorio. Por otro lado, hemos visto que los *wak'a* de Porco y Cuzcoma, junto a otros tres *wak'a*, fueron ocultados en Caltama, lo cual indirectamente sugieren una clausura de sus adoratorios de procedencia. Como fue señalado, es probable que el *wak'a* Cuzcoma haya representado al cerro Cuzco, en cuya cumbre se encuentra un adoratorio de altura inkaico asociado con labores mineras. Significativamente, los registros realizados en este adoratorio sugieren que fue igualmente clausurado durante este período inicial, momento en que también fueron tapados los trabajos mineros (Cruz et al. 2013).

El segundo escenario se desarrolla a partir de la consolidación del poder de la autoridad colonial y de la Iglesia, y está marcado por una represión generalizada de los cultos indígenas. En efecto, si bien desde un principio la Iglesia puso uno de sus principales objetivos en la destrucción de los ídolos y *wak'a*, tal acción se intensificó con el gobierno del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), y a partir de 1610 con la instrumentación de sucesivas y sistemáticas campañas de extirpación de idolatrías (Duviols 1971; Castro 2009). Como consecuencia, los cultos a los *wak'a* se tornaron aún más subrepticios, muchas veces fueron trasladados al interior de quebradas de difícil acceso o en parajes alejados. Aun así, más temprano que tarde la Iglesia avanzaría en su propósito, y numerosas son las informaciones sobre extirpaciones exitosas de *wak'a* y adoratorios que habían sido ocultados, tal el citado destino de Caltama. No obstante, en el caso de muchos cerros-*wak'a*, cuyas siluetas no podían ser escondidas, estos continuaron siendo celebrados en adoratorios y mochaderos ubicados a distancia.

Un testimonio de ello es brindado por Bartolomé Álvarez (1998 [1588]), quien se refiere al cerro-*wak'a* de Potosí: “Todas las veces que suben al cerro le van mochando, máxime si van a hurtar; cuando van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista le mochan y le llaman Señor Y piden ventura y salud y riqueza” (357). Sin nombrarlo, Álvarez menciona al Mullupunku,



Figura 6. Fotografías de las estructuras abovedadas situadas en el mochadero del cerro Wayna Potosí. Nótese como las mismas están orientadas a la cumbre del Cerro Mundo.

el cual sería extirpado a finales del siglo XVI por el jesuita Arriaga, para lo cual se construyó un altar y una capilla que aún se conservan en la actualidad. Otro ejemplo de estos mochaderos fue registrado al norte del cerro Mundo, sobre la cima de una pequeña colina que alcanza los 4.806 m, y que porta el sugestivo nombre de Wayna Potosí. Este se destaca por presentar un conjunto de al menos 10 estructuras de piedra abovedadas, todas ellas orientadas hacia el único punto visible del cerro Mundo, precisamente donde están su cumbre y el adoratorio de altura inkaico (Figura 6). Tanto las estructuras abovedadas, sobre las que no se tienen registros en otros mochaderos prehispánicos, como los fragmentos cerámicos hallados en superficie, adscriben este espacio ceremonial a un contexto colonial ya establecido.

Otras expresiones de escenario conciernen producciones visuales plasmadas en rocas y afloramientos rocosos visualmente conectados con cerros-*wak'a*, en los que es evidente la continuidad con las rocas con diseños serpentiformes y horadados prehispánicos señaladas anteriormente. Estas producciones visuales fueron registradas en centros mineros coloniales, como Potosí, Oruro y San Antonio de Lípez, así como en varios otros enclaves menores (Cruz 2015). Se trata, por un lado, de rocas y afloramientos que comportan horadados realizados con barrenos que en ocasiones muestran también grabados de cruces cristianas y líneas serpentiformes. Por otro lado, hay rocas con grabados de distintos tipos de cruces, representaciones de personas, diseños abstractos y, en menor medida, también horadados y líneas serpentiformes (Figura 7). Finalmente, en Potosí y en San Antonio de Lípez se registran otras rocas que fueron desbastadas a fin de replicar las siluetas de las montañas, y que en algunos casos contenían también diversos tipos de grabados

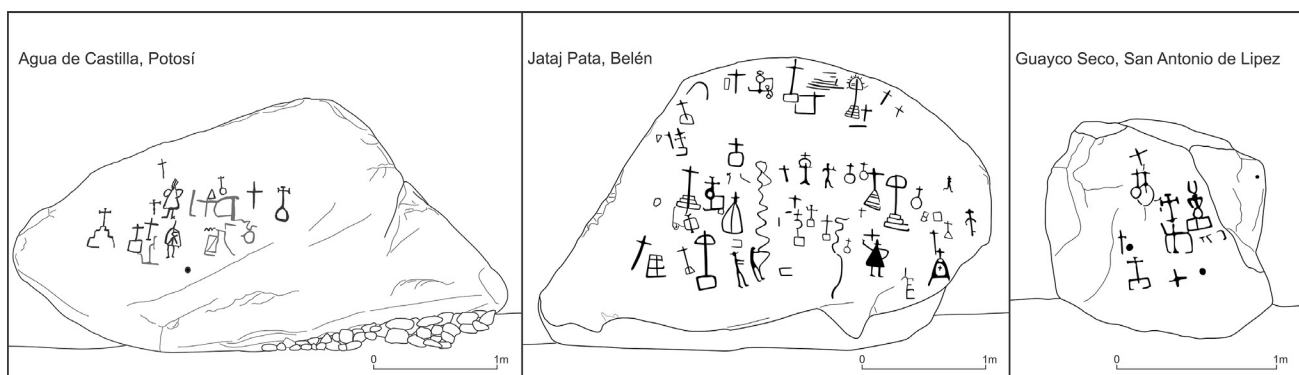


Figura 7. Rocas con grabados coloniales asociadas con cerros-wak'a registradas en Potosí, Belén, y San Antonio de Lipez.



Figura 8. Fotografías de rocas replicando la silueta de cerros-wak'a, varias de ellas portando grabados rupestres coloniales. Fotos A, B y C: Agua de Castilla, Potosí. Fotos D y E: Guayco Seco, San Antonio de Lipez.

(Figura 8). Destaca en particular una de las rocas ubicadas en el paraje de Agua de Castilla en Potosí, en que los grabados se integran con su silueta para componer una representación paisajística en la que se identifican una persona junto a una cruz con lienzo o de resurrección, dos camélidos subiendo una ladera, otra persona transitando un camino, varias representaciones de

soles, y un diseño reticulado que, por su ubicación, podría tratarse del trazado de asiento minero. Por su parte, en San Antonio de Lípez sobresale una roca que emula la silueta del cerro Lípez y que muestra, en su parte central, un diseño serpentiforme. De manera significativa, en los dos asientos mineros se registraron otras rocas que emulan las montañas o que contienen grabados serpentiformes y que fueron destruidas intencionalmente, ejemplos explícitos de la iconoclasia promulgada desde la Iglesia.

El tercer y último escenario tiene que ver con la estabilización de los cultos a las montañas a partir de su relativa integración, o enmascaramiento, en el cristianismo, lo cual se refleja tanto en la santificación de muchos cerros-*wak'a*, como en la permanencia en el tiempo de los lugares desde donde se los adoraba. Si bien ello tiene ciertamente que ver con la imposibilidad de erradicar físicamente las montañas, la cristianización de antiguos lugares de culto paganos fue una estrategia recurrente en la historia del cristianismo (Grinsell 1986). Ello se expresa desde la materialidad en la generalización del símbolo de la cruz y la frecuente erección de ermitas, torres y capillas en los lugares de adoración, ya no con un propósito de censura, sino más bien para resaltar la naturaleza sagrada de las montañas y cerros tutelares. Por ejemplo, 61 % (83) de los pukaras ceremoniales registrados en Carangas presenta una torre o pequeña capilla, en su gran mayoría ubicadas en los espacios centrales.

La estabilización en el tiempo de los cultos a las montañas presenta, en general, una paradoja en tanto sus expresiones materiales son las más abundantes, pero, al mismo tiempo, la más difíciles de situar temporalmente. Los restos cerámicos hallados en los lugares de culto ofrecen ciertamente una aproximación a sus cronologías, sin embargo, la larga perduración de los estilos regionales lleva a guardar cautela en las estimaciones. Un ejemplo de la complejidad de este escenario se presenta en el volcán Tunupa, como fue señalado, uno de los principales cerro-*wak'a* de la región, vinculado con la divinidad prehispánica del Rayo. Por un lado, la mayoría de los poblados ubicados a los pies del volcán Tunupa poseen una capilla consagrada a Santiago, santo que muy tempranamente fue amalgamado con la figura de Illapa, seguida por aquellas dedicadas a la Virgen de la Candelaria, advocación relacionada con la adoración a los volcanes y otros cultos prehispánicos (Bouysse-Cassagne 2004) (Figura 9). Al mismo tiempo, se encuentran alrededor de la montaña al menos 12 antiguas ermitas, las cuales presentan, cada una, características constructivas propias, pero todas están orientadas hacia la cumbre (Figura 10). Entre ellas se destaca la ermita ubicada en el pueblo de Jirira por presentar una superficie completamente recubierta de fragmentos cerámicos con estilos que abarcan desde la época prehispánica hasta el Período Republicano. Una

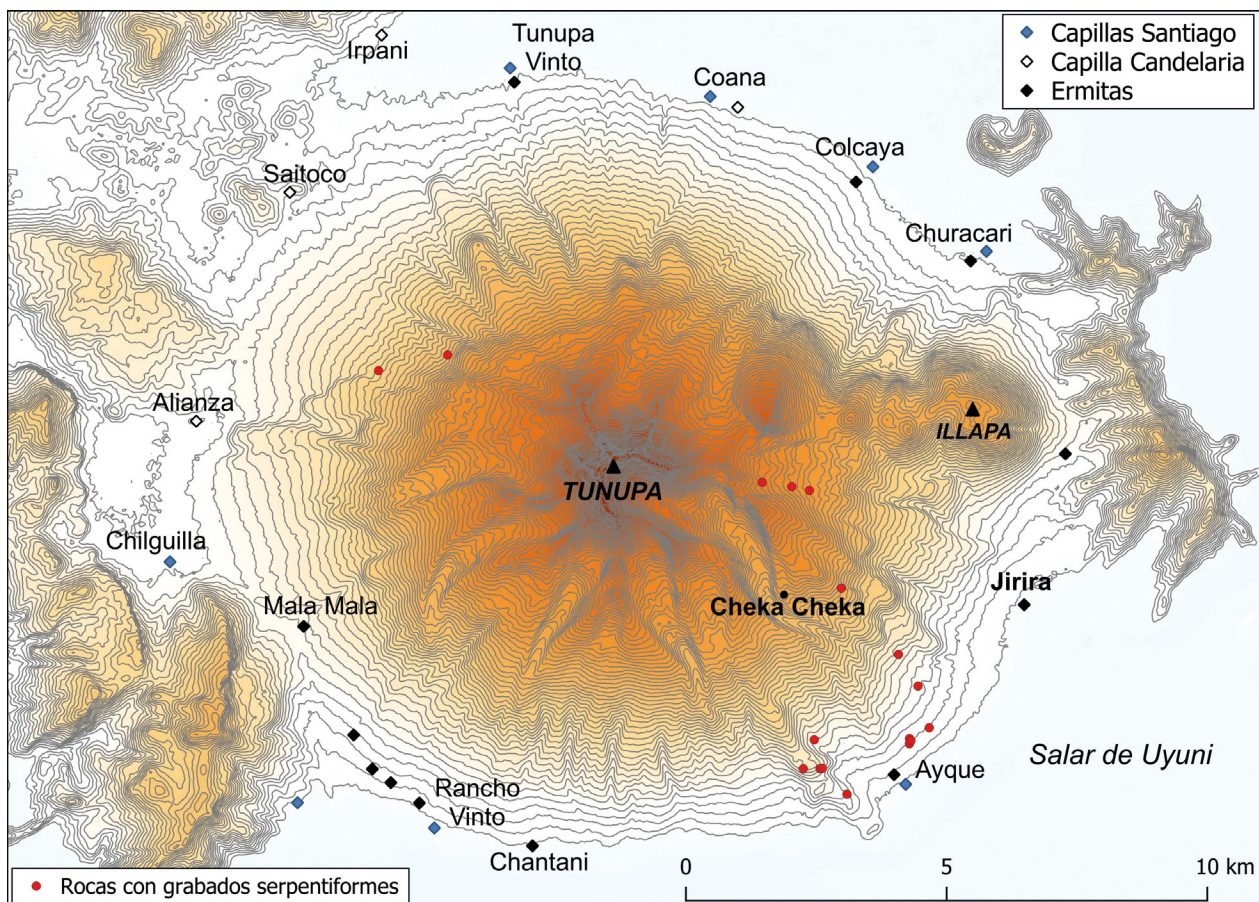


Figura 9. Mapa del volcán Tunupa con localización de los hitos vinculados con los cultos a la montaña.

Figura 10. Fotografías de las ermitas distribuidas alrededor del volcán Tunupa. Fotos A y B: Ermita llamada Tata Cisco, Jirira.



gran parte de estos fragmentos corresponden a vasijas pequeñas y platos, muchos de los cuales muestran marcas de haber sido rotos intencionalmente, aspectos que nos remiten a prácticas de libación. La ermita es identificada por los pobladores de Jirira con el nombre de Tata Cisco, aféresis de (San) Francisco, que es precisamente uno de los personajes del mito fundacional vinculado con el sitio Cheka Cheka y el volcán Tunupa.

Conclusión

Numerosas fuentes eclesiásticas dan cuenta de lo generalizado que se encontraban los cultos indígenas a las montañas durante los primeros momentos del Período Colonial, en una evidente continuidad con la época prehispánica. Bien que las informaciones sobre la naturaleza específica que tuvieron estos cultos son muy acotadas, reflejan una estructura religiosa en la que se aglutinaban diversas entidades, lugares sagrados y funciones, lo cual es concordante con el polisémico concepto de *wak'a*. Así, los cerros-*wak'a* fueron adorados por sí mismos, por relacionarse con una divinidad, por albergar en sus cumbres otros *wak'a*, por tratarse de pacarinas, por funcionar como soportes ceremoniales, etc.; incluso podían ser portadores de todos estos atributos. Las fuentes sugieren también que la presencia en una gran parte de los Andes de esta estructura religiosa estuvo relacionada con la expansión de los Inkas, lo cual no significa que no existieran cultos locales. De hecho, no son pocas las referencias sobre montañas y cerros que fueron venerados localmente, como la generalizada adoración a los cerros tutelares en Carangas señalada por Bartolomé Álvarez, fuente que es concordante con los registros realizados en la región. De igual manera, los adoratorios ubicados sobre las cimas del cerro Ñawinpukyo (Leoni 2005) y de la colina de Pasamayo (van Dalen Luna 2012), respectivamente en las regiones de Ayacucho y valle de Chancay en Perú, son testimonios de cultos locales a las montañas anteriores a los Inkas. Cabe resaltar aquí que estos dos adoratorios preinkaicos se encuentran estructurados, como los pukaras ceremoniales de Carangas, por muros de piedra concéntricos, rasgo que podría dar cuenta de una estructura religiosa difundida en gran parte de los Andes. Hay que señalar, no obstante, que en las demás regiones de Bolivia estudiadas (Potosí, Lípez, Chuquisaca) no se halló evidencia material sobre estos cultos anterior al establecimiento de los Inkas, lo cual no significa que los mismos no hayan existido.

Ciertamente, la evangelización y la extirpación de las idolatrías tuvieron un impacto determinante en la religiosidad de las poblaciones prehispánicas. Por tanto, los cultos a las montañas no solo se continuaron, sino que en muchos

resultaron fortalecidos al canalizar otras devociones reprimidas. En este sentido, si la instalación de una cruz, la construcción de una capilla o la estatuilla de un santo intervinieron en la represión de los cultos idolátricos, ello implicó también un progresivo proceso de “wakización” de estos elementos cristianos, que con el correr de los años se convirtieron en expresiones que reforzaron lo que inicialmente se pretendía erradicar.

Fernando de Avendaño, otro reconocido clérigo que se abocó a la extirpación de las idolatrías, publicó en 1648 sus “Sermones de los misterios de la Santa Fe Católica”, siendo estos traducidos al quechua. Uno de estos sermones apuntaba a convencer a los indígenas que los *wak’a* que ellos adoraban no podrían ser dioses verdaderos, dado que en una época y mundo anterior llamado Purumpacha habían sido personas, convertidas después en rocas, montañas y peñascos. El argumento apelaba a un razonamiento lógico sobre quién convirtió a estos antiguos *wak’a* en dioses, pues si anteriormente eran personas no pudieron hacerse dioses a sí mismos, por lo cual necesariamente existía un Dios “más poderoso, más sabio y excelente”, según sus calificativos. Y si los *wak’a* fueron producto de ese Dios Todopoderoso, entonces ellos no podían ser también dioses.

Pasados algo más de 375 años desde la publicación de los Sermones de Avendaño, en muchas de las comunidades de los Andes bolivianos donde realizamos nuestros estudios se siguen reproduciendo los relatos que refieren a una época y mundo anterior en que las montañas sagradas y los cerros tutelares eran personas que se movían, se reproducían y se enfrentaban ferrozmente entre sí. La tenacidad histórica reflejada en estos relatos da cuenta de la permanencia en el tiempo de una matriz ontológica relacionada con las montañas sagradas que se remonta a la época prehispánica, la cual, más allá de las discontinuidades y transformaciones, se sustentó en las expresiones materiales que aquí abordamos.

Referencias citadas

- Abecia, V., N. Mallo y F. Suárez. 1939. *Historia de Chuquisaca: con una monografía contemporánea*. Comité del IV Centenario de la fundación de La Plata, Sucre.
- Absi, P. y P. Cruz. 2007. La porte de la waka de Potosi s'est ouverte à l'enfer: La quebrada de San Bartolomé. *Journal de la Société des Américanistes* 93(2): 51-86.

- Álvarez, B. 1998 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. Polifemo, Madrid.
- Arriaga, P.-J. 1621. *Extirpacion de la idolatria del Piru*. Geronymo de Contreras, Lima. https://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/exhibitions/peru/peru/ch_arriaga_es.php
- Avendaño, F. de. 1648. *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana, y la general del Inca*. Jorge López de Herrera, Lima.
- Bastien, J. 1978. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. West Publishing Co., St. Paul.
- Beorchia Nigris, A. 1985. *El enigma de los adoratorios indígenas de alta montaña*. Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña, Universidad Nacional de San Juan, San Juan.
- Bertonio, L. 1612. *Confessionario muy copioso en dos lenguas, aymara, y española*. Francisco del Canto, Compañía de Jesús, Juli. <https://archive.org/details/confessionariomu00bert/page/n53/mode/2up>
- Bertonio, L. 1984 [1612]. *Vocabulario de lengua aymara*. Ceres, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. 1997. Le palanquin d'argent de l'Inca: Petite enquête d'ethnohistoire à propos d'un objet absent. *Techniques et cultures*, 29: 69-111.
- Bouysse-Cassagne, T. 2004. El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 59-97.
- Bouysse-Cassagne, T. 2005. Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Bulletin de l'IFEA* 34(3): 443-462.
- Bouysse-Cassagne, T. 2010. Apuntes para la historia de los puquina hablantes. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14: 283-307.
- Bouysse-Cassagne T. y P. Bouysse. 1984. Volcan indien, volcan chrétien : À propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional). *Journal de la Société des Américanistes*, 70: 43-68.
- Calancha, A. de la. 1978 [1638]. *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Universidad Mayor de San Marcos, Lima
- Castro, V. 2009. *De ídolos a santos: Evangelización y religión andina en los Andes del sur*. Fondo de Publicaciones Americanista, Universidad de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago
- Ceruti, M.-C. 1997. *Arqueología de alta montaña*. Milor, Salta.
- Ceruti, M.-C. 1999. *Cumbres sagradas del noroeste argentino*. EUDEBA, Buenos Aires.
- Cerrón-Palomino, R. 2021. Dioses y héroes de Huarochirí. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 69: 125-147. <https://doi.org/10.46744/bapl.202101.005>

- Cieza de León, P. 1553. *Crónica del Perú*. Martín de Montesdeoca, Sevilla. <https://archive.org/details/parteprimera00ciez>
- Conrad, G. y A. Demarest. 1984. *Religion and Empire: The Dynamics of Aztec and Inca Expansionism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cruz, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos: Consideraciones acerca de punkus y qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2): 35-50.
- Cruz, P. 2009. Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños* 38: 55-74.
- Cruz, P. 2013. De wak'as, minas y jurisdicciones: Apuntes metodológicos en torno a la territorialidad en tiempos del Inka. En: *Aportes multidisciplinarios al estudio de los colectivos étnicos surandinos*, editado por A.-M. Presta, pp. 293-330. Plural, IFEA, La Paz.
- Cruz, P. 2015. Tatala Purita o el Influjo del Rayo: Arte Rupestre Anicónico en las Altas Tierras Surandinas. *Boletín SIAR* 29: 51-70.
- 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.
- Cruz, P. y R. Joffre. 2020. Pukara de los wak'a: Cerros, muros concéntricos y divinidades tutelares en el altiplano centro-sur andino. *Journal de la Société des américanistes* 106(2). <http://journals.openedition.org/jsa/18487>
- Dalen Luna, P. van. 2012. Investigaciones arqueológicas en el Castillo de Pasamayo: Un sitio amurallado Chancay en el valle bajo del río Chancay-Huaral. *Arqueología y Sociedad* 24: 301-332.
- Durán, V., S. Zárate Bernardi, L. Yebra, C. Frigolé, G. Lucero, D. Andreoni, D. Wino-cur, A. Gasco, E. Marsh, S. Castro, M.-I. Zonana, R. Barberena y V. Cortegoso. 2021. Apropiación y control estatal de ambientes de altura en el extremo meridional del Tawantinsuyu. *Estudios Atacameños*, 67(23). <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0023>
- Duviols, P. 1967. Un inédit de Cristobal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. *Journal de la Société des Américanistes* 56(1): 7-39.
- Duviols, P. 1971. *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: "L'extirpation de l'idolâtrie"*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Espinoza Soriano, W. 1969. *El memorial de Charcas: crónica inédita de 1582*. Universidad Nacional de Educación, Lima.
- Espinoza Soriano, W. 1981. El reino aymara de Quillaca-Asanaque, siglos XV y XVI. *Revista del Museo Nacional* 45: 173-274.

- Fernández Juárez, G. 2004. *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara: Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Abya-Yala, Quito.
- Fuente Sanct Angel, R. de la. 1965 [1572]. Relación del Cerro de Potosí y su Descubrimiento. *Relaciones Geográficas de Indias* 185: 358-359.
- Gisbert, T. 1994. El señorío de los Carangas y los chullpares del Río Lauca. *Revista Andina* 12(2): 427-485.
- Gisbert, T. 2010. El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac. *Chungara* 42(1): 169-180.
- Gose, P. 2001. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Rito agrario y formación de clases en un pueblo andino*. Mamahuaco, La Paz.
- Gose, P. 2016. Mountains, Kurakas and Mummies: Transformations in Indigenous Andean Sovereignty. *Población & Sociedad* 23(2): 9-34. <http://www.poblacion-y-sociedad.org.ar/archivos/23/P&S-V23-N2-Gose.pdf>
- Hernández Príncipe, R. 1923[1621]. Mitología Andina. *Revista Inca* 1 (1) : 25-78, Lima.
- Grinsell, L. 1986. The Christianisation of Prehistoric and Other Pagan Sites. *Landscape History*, 8(1), 27-37.
- Ibacache, S.-D., G.-R. Cantarutti, J. R. Berenguer y D. Salazar S. 2016. Adoratorios de altura y dominación incaica en el Alto Loa, norte de Chile. *Intersecciones en Antropología*, 17: 173-186.
- Leoni, J. 2005. La veneración de montañas en los Andes preincaicos: El caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio Temprano. *Chungara* 37(2): 151-164.
- Martínez, G. 1976. *El sistema de los uywiris en Isluga*. Centro Isluga de Investigaciones Andinas, Iquique.
- Martínez, G. 1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des américanistes* 69: 85- 115.
- Platt, T., T. Bouysse-Cassagne y O. Harris. 2006. *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas: Historia antropológica de una confederación aymara*. IFEA, Plural, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, La Paz.
- Platt, T. y P. Quisbert. 2008. Sobre las huellas del silencio: Potosí, los incas y el virrey Francisco de Toledo (siglo XVI). En: *Mina y metalurgia en los Andes del Sur, entre la época prehispánica y el siglo XVII*, editado por P. Cruz y J. Vacher, pp. 231-277. IFEA, IRD, Sucre.
- Reinhard, J. 1983. Las Montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *Cuadernos de Historia*, 3: 27-62.
- Reinhard, J. y M.-C. Ceruti. 2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Llullaillaco*. EUCASA, Salta.

- Rivière, G. 1982. *Sabaya : Structures-économiques et représentations symboliques dans le Carangas-Bolivie*. Tesis doctoral. EHESS, París.
- Rowe, J. 1981. Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco. *Histórica* 5: 209-261.
- Santo Tomás, D. de. 1951 [1560]. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Schobinger, J. 2001. Datación radiocarbónica de la momia del Aconcagua por el Laboratorio Geochron. En: *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, compilado por J. Schobinger, pp. 173-177. EDIUNC, Mendoza.
- Schobinger, J. 2004. *El Santuario Inkaico del Nevado de Chuscha (zona limítrofe Salta-Catamarca)*. Fundación Ceppa, Mendoza.
- Taylor, G. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. IEP, IFEA, Lima.
- Vitry, C. 2007. Caminos rituales y montañas sagradas: Estudios de la vialidad inka en el Nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12(2): 69-84.
- Vitry, C. 2020. Los caminos ceremoniales en los Apus del Tawantinsuyu. *Chungara* 3: 509-521.



RITUALIDAD AGRÍCOLA DURANTE LOS PERÍODOS PREHISPÁNICOS TARDÍOS EN SOCAIRE, SALAR DE ATACAMA

AGRICULTURAL RITUALS DURING THE LATE PRE-HISPANIC PERIODS IN SOCAIRE, SALAR DE ATACAMA

Isabela Espiñeira¹, Diego Salazar², Valentina Figueroa³, Fredy Tejerina⁴, Oscar Morales⁵, Roberto Izaurieta⁶ y Camila Palma⁷.

Resumen

En este artículo se presentan los resultados de una investigación sobre la agricultura prehispánica en Socaire durante los períodos prehispánicos tardíos, con énfasis en la identificación de prácticas rituales en el sector de quebrada de Nacimiento. Se exploran las evidencias de infraestructura agrícola y de prácticas rituales desde un enfoque metodológico que incluye el uso de análisis geoespaciales, observaciones arqueológicas de terreno y uso de fuentes etnográficas primarias y secundarias. Se concluye que existió un importante núcleo de actividades vinculadas a la ritualidad agrícola en Sichar, el cual dataría de momentos incaicos y estaría en la base de las significativas prácticas rituales que organizan la agricultura de Socaire hasta hoy y que constituyen parte importante de la identidad de la comunidad indígena actual.

Palabras clave: rituales de producción, agricultura prehispánica, Socaire.

1. Departamento de Antropología, Universidad de Chile; Unidad de Patrimonio, Comunidad Atacameña de Socaire. isabella.eo@gmail.com

2. MAA Consultores Ltda.; Departamento de Antropología, Universidad de Chile. diego.salazar@maaconsultores.cl

3. IIAM, Universidad Católica del Norte. vfigueroa@ucn.cl, <https://orcid.org/0000-0001-7485-7013>

4. Unidad de Patrimonio, Comunidad Atacameña de Socaire. freddy6@gmail.com

5. Unidad de Patrimonio, Comunidad Atacameña de Socaire. unidadpatrimoniocas@gmail.com

6. MAA Consultores Ltda. izaurieta@gmail.com

7. Unidad de Patrimonio, Comunidad Atacameña de Socaire; MAA Consultores Ltda. camilasophia@gmail.com

Abstract

In this paper we present results of a recent research in prehispanic agriculture in Socaire during the Late Intermediate and Late Periods. We focus on the identification of ritual practices linked to agricultural production in quebrada de Nacimiento. We explore material evidences of agricultural infrastructure and ritualism using a combined approach that includes geospatial analyses, archaeological field observations and primary and secondary ethnographic sources. We conclude that major evidences of agricultural ritual practices were concentrated in Sichar. This rituals would be of Inca origin and are the foundation of current agricultural rituals in Socaire which are key aspects of the communities identity.

Keywords: production rituals, prehispanic agriculture, Socaire.

A partir del siglo XI, y con posterioridad al colapso de la influencia Tiwanaku, en los Andes Centro Sur se desarrolla una serie de transformaciones sociales y económicas con profundas repercusiones a nivel regional. Uno de los elementos distintivos de este período son los extensos sistemas agrícolas destinados a alimentar a poblaciones nucleadas en aldeas y *pukaras*, así como a abastecer numerosos circuitos de intercambio y movilidad caravanera (Covey 2008; Albeck 2011; Schiappacasse *et al.* 1989; Cruz *et al.* 2017, Núñez y Dillehay 1979; Berenguer 2004, entre otros).

Sea mediante tecnologías agrohidráulicas que incluían complejos sistemas de manejo del agua a través de canales, acequias, represas y acueductos, o bien a través de sistemas de secano, la proliferación de estas tecnologías agrícolas intensivas generó profundas transformaciones en los paisajes regionales y requirió una importante movilización de fuerza de trabajo, lo que da cuenta de la centralidad de las prácticas agrícolas en la configuración sociopolítica de las comunidades de la época (Langlie y Arkush 2016; Parcero-Oubiña *et al.* 2024).

No obstante, estas transformaciones requirieron más que el desarrollo de tecnologías agrohidráulicas y la organización y la coordinación de una cuantiosa mano de obra. En un contexto cultural andino, el desarrollo de la agricultura extensiva necesariamente debió ir acompañado de un complejo aparato de saberes agroecológicos, así como de tecnologías rituales destinadas a movilizar las fuerzas no humanas que controlan los fenómenos atmosféricos y la fertilidad en la ontología andina (van Kessel 1989; van der Berg 1990).

La expansión del Tawantinsuyo y la conquista de los territorios locales conllevó transformaciones relevantes en estos sistemas agrícolas. Las superficies cultivables se expandieron a partir de la generación de nuevos proyectos productivos o de la introducción de tecnologías novedosas (Murra 1989; D'Altroy y Earle 1985; Santoro *et al.* 1987; Albeck 2011; Kosiba 2018). Sin embargo, una vez más, los cambios en los sistemas productivos agrícolas requirieron también modificaciones en los calendarios y rituales productivos que permitían asegurar la producción a escala regional (D'Altroy 2015).

En consecuencia, si la producción agrícola fue protagonista esencial de los procesos sociales, políticos y económicos de los períodos Intermedio Tardío y Tardío en los Andes del Sur, debe concluirse que las prácticas rituales fueron un elemento constitutivo crucial en este proceso y no un mero epifenómeno del mismo. Pese a ello, existen escasos antecedentes acerca de la ritualidad asociada a la producción agrícola en los Andes Centro-Sur en estos períodos, ya que la mayoría de las investigaciones se centran en los aspectos tecnológicos, sociales y económicos del fenómeno, en desmedro de su profunda y esencial dimensión ritual y festiva (véase, sin embargo, Troncoso *et al.* 2019; Páez *et al.* 2016; Páez y Marinangeli 2016; Saintenoy *et al.* 2019, entre otros). Pero, siguiendo la argumentación de Insoll (2004) y Bray (2015), entre otros, no considerar el rol e importancia de lo sagrado y lo ritual en las prácticas agrícolas andinas prehispánicas significa que tanto nuestras preguntas de investigación como nuestras interpretaciones podrían ser incompletas.

En el presente trabajo nos proponemos presentar y discutir las evidencias de ritualidad en el imponente sistema agrícola prehispánico de Socaire, ubicado en el sureste del Salar de Atacama, en el actual norte de Chile (Figura 1). En esta zona se han realizado investigaciones etnográficas acerca de la ritualidad agrícola (p.e. Barthel 1986 [1957]; Grebe e Hidalgo 1988; Hidalgo 1992) y arqueológicamente podemos mencionar trabajos preliminares de Patricio Núñez de finales de la década de 1980 (Núñez 1991a, 1991b) y en la década de los 2000 por parte de Ricardo Moyano con estudios enfocados en la arqueoastronomía y la ritualidad (Moyano y Uribe 2012; Moyano *et al.* 2012; Moyano *et al.* 2018, entre otros).

La presente investigación actualiza y complementa los aportes pioneros de Núñez (1991a, 1991b, 1993), y es resultado de la solicitud realizada por la Comunidad Atacameña de Socaire (CAS) en el marco de un trabajo de protección de la quebrada Nacimiento, implementado desde hace varios años, y que incluye el patrimonio indígena agropastoril del sector.

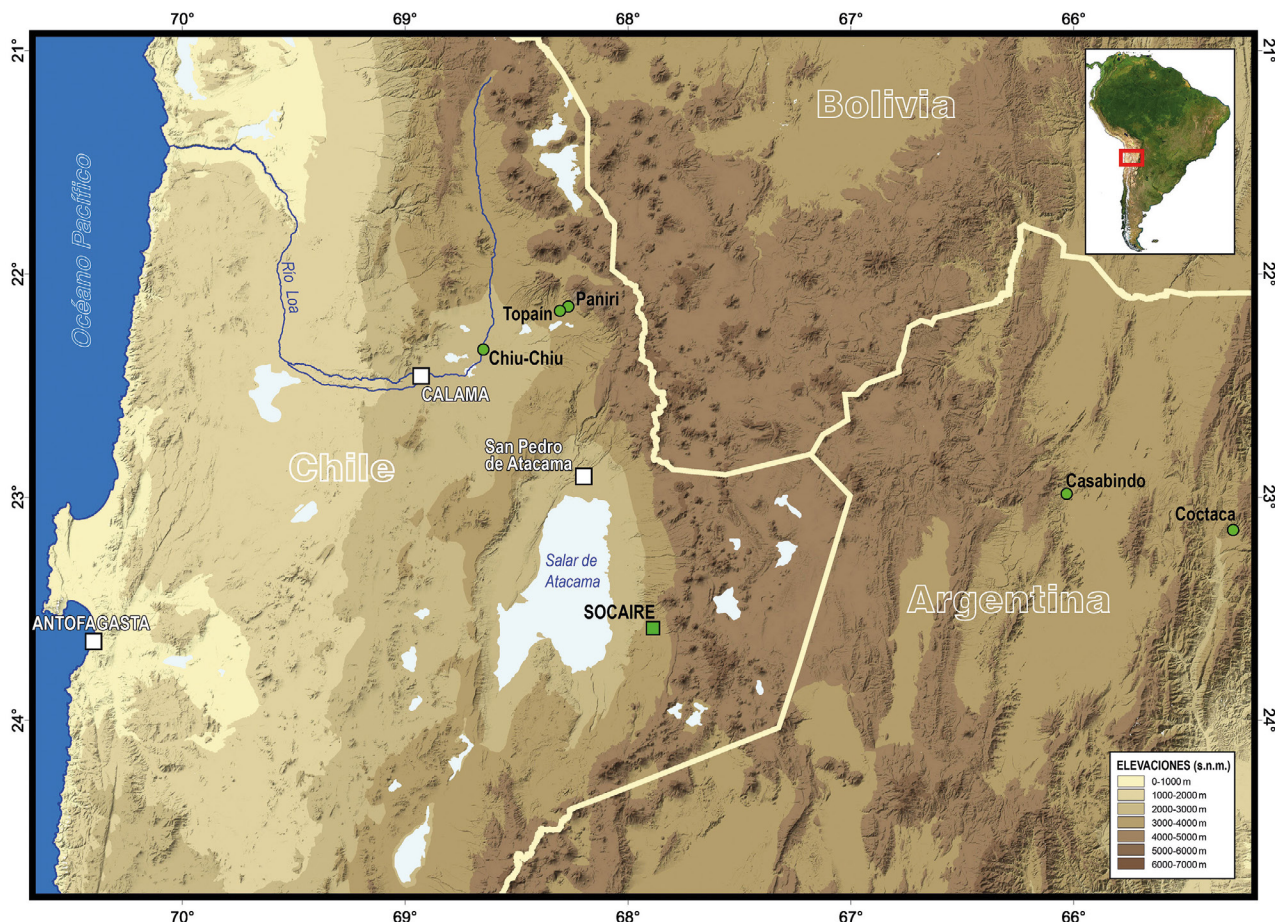


Figura 1. Ubicación del área de estudio en relación con la subárea circumpuneña y localidades mencionadas en el texto.

Agricultura y ritualidad en los Andes

En este trabajo nos alineamos con la tradición de pensamiento antropológico que concibe la ritualidad como expresión y materialización de un sistema religioso. Sin perjuicio de que los ritos pueden extenderse a otros campos sociales, fuera de lo religioso propiamente tal (Bell 1992; Leach 1981; Nielsen et al. 2017; Kyriakidis 2007), en el contexto de la ontología andina preferimos entender los rituales agrícolas como expresiones de un sistema de creencias sobre aspectos que nosotros denominaremos sobrenaturales. En este sentido, coincidimos con van den Berg (1990: 171) cuando afirma que para el bienestar de las personas y comunidades aymara es primordial “el cultivo de una relación armoniosa con los integrantes de la sociedad extra-humana. Tal relación está determinada tanto por la conducta social y moral de la gente como por la atención que se presta a esos seres por medio de oraciones, ritos y fiestas”. El

término sociedad extra-humana parece apropiado en relación con otros conceptos similares, en especial aquellos derivados del reciente “giro ontológico”, tales como actantes, agentes no humanos o personas no humanas, por cuanto permite destacar que en la ontología andina estos seres poseen un especial poder que los sitúa en una categoría separada respecto de otros, incluyendo los humanos. No son, por tanto, personas como las humanas, puesto que se caracterizan por un poder único y excepcional, escasamente disponible al resto de los seres. De ahí que sean situados en una categoría ontológica propia, denominada *wak’a* en quechua y aymara (Bray 2015). Es su especial poder lo que los convierte en objeto de respeto, veneración, admiración y devoción, y que explica la relevancia de las prácticas rituales.

Sin duda, es evidente que además de su poder, los *wak’a* comparten con las personas humanas la personalidad, la intencionalidad y la agencia. De hecho, es justamente la combinación de poder y agencia la que hace que las personas humanas se vean obligadas a interactuar con ellos para acometer los principales procesos de la vida. Coincidimos con Nielsen y colaboradores (2017) en el planteamiento de que los rituales son acciones sociales dirigidas a estos seres extra-humanos que tienen incidencia directa en los acontecimientos humanos. Siguiendo nuevamente a van den Berg (1990), podemos argumentar que el objetivo principal de las prácticas rituales agrícolas es dirigirse a ellos para, por un lado, obtener su favor o “pedir licencia”, y, por el otro, pagarles los favores que de ellos se reciben en el marco de relaciones de reciprocidad (véase también van Kessel 1989).

Dado que la producción agrícola requiere de la movilización de las fuerzas de estos seres extra-humanos, el rito se convierte en un vehículo de comunicación por excelencia a través del cual se intenta propiciar dichas fuerzas en beneficio de las personas y las comunidades. Es por ello que es correcto afirmar que la agricultura campesina andina es una tecnología conformada por una dimensión técnica y una simbólica (van Kessel 1989). Por lo mismo, se requiere tanto de conocimientos y una capacidad técnica para “labrar bien” —que implica experiencia, dedicación e ingenio—, como una tecnología simbólica asociada a la realización de “rituales de producción” indispensables para movilizar la fuerza de la naturaleza, los difuntos y las fuerzas sociales del *ayllu* (comunidad) para proteger y propiciar el buen desarrollo de los cultivos (van Kessel 1989; van der Berg 1990; Allen 1988; Mariscotti de Gorlitz 1978).

Para alcanzar sus objetivos, el ritual debe hacer uso de un lenguaje o código particular que incluye el movimiento, la orientación, la danza, la música, el alimento y la bebida, la oración, la conversación y los regalos, entre otros soportes, pero que destaca por encontrarse rígidamente prescrito y estructu-

rado (Turner 1980; Martínez 1987; Bell 1992). De acuerdo con Tambiah (cit. en Moore 1996), quien parece sintetizar bien lo señalado hasta ahora, el ritual puede definirse como “a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized by varying degrees of formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition)” (790).

Existe abundante literatura etnográfica sobre prácticas rituales en contextos agrícolas indígenas de las áreas andinas de los actuales Perú, Bolivia, Argentina y Chile. Las evidencias disponibles sugieren que los ritos agrícolas se organizan en función del calendario anual conformado por tres estaciones principales: la época seca, la época de lluvias y la época fría (van den Berg 1989). En la época seca se practican los rituales de agosto y de la siembra. En el paso de la época seca a la de lluvias, se realiza la celebración de los difuntos. En la época de lluvias se ejecutan los ritos de fines de noviembre, ritos de lluvia, de protección y de la pre-cosecha. En el paso de época de lluvias a época fría se lleva a cabo el *Anata* o carnaval y los ritos de la roturación. En la época fría se manifiestan los ritos de cosecha y fiestas patronales (van den Berg 1989).

Todas estas actividades son realizadas en cuatro lugares principalmente: los campos de cultivo o recintos asociadas a la producción agrícola (estructuras de almacenamiento, trojas o corrales), los espacios domésticos (casas), los lugares de importancia religiosa dentro del poblado (iglesias, cementerios, *chullpas*, cruces, calvarios o altares) y en espacios más periféricos, como cerros, lagos y ojos de agua (Tschoepik 1951; Echeverría y Muñoz 1988; van den Berg 1989; Fernández 1996; Cachiguango 2001; Choque y Díaz 2017; Corrales 2006; Beltrán 2008; Calle y Uribe 2014; Díaz *et al.* 2021, entre otros).

Cada uno de estos actos rituales involucra distintas escalas y agentes, y pueden clasificarse en rituales personales, familiares y públicos o comunitarios. En cuanto a las evidencias materiales de dichas manifestaciones rituales, se identifican distintos tipos de indicadores tales como: hojas de coca, plantas, inciensos, alcohol, guano, alimentos (semillas, frutas, dulces, pan, entre otros), fetos y grasas de animales, textiles, escudillas, jarros, vasos, braseros, incensarios, *illas*, *alasitas*, *huancas*, entre otros elementos relevantes para la realización de actos rituales (Tschoepik 1951; Echeverría y Muñoz 1988; van den Berg 1989; Fernández 1996; Manríquez 1999; Cachiguango 2001; Bouysse-Cassagne 2005; Corrales 2006; Beltrán 2008; Sillar 2012; Calle y Uribe 2014; Choque y Díaz 2017; Díaz *et al.* 2021, entre otros).

También existe otro tipo de indicadores, que, por su forma de elaborarse y disponerse en el espacio, e incluso su misma naturaleza, remiten a una perma-

nencia más evidente en el registro material, por ejemplo: formaciones rocosas distintivas, mojones, calvarios (altares dedicados a los cultivos), *waja* (horno pequeño en la chacra utilizado para calentar la comida), capillas provisionales con elementos orgánicos, mesas elaboradas mediante rocas, cruces peanas sagradas, acumulaciones de rocas para proteger cosechas, trojas, entre otros (Echeverría y Muñoz 1988; van den Berg 1989; Fernández 1996; Manríquez 1999; Cachiguango 2001; Sanhueza 2002; Corrales 2006; Beltrán 2008; Calle y Uribe 2014; Choque y Díaz 2017; Díaz *et al.* 2021, entre otros).

Agricultura andina en Socaire

Las numerosas quebradas que alimentan el Salar de Atacama en el sector de Socaire generan las condiciones necesarias para el mantenimiento de la población y la práctica de actividades productivas, como la agricultura y la ganadería (DGA 1980; Valenzuela 2001; Jordan 2017). En este sentido, dichas condiciones geográficas e hídricas permitieron el desarrollo de prácticas agrícolas que se remontan a períodos prehispánicos (Núñez 1991a, 1991b, 1993).

La agricultura de tiempos más recientes en Socaire ha sido objeto de diversas investigaciones relativas a su dimensión ritual. Barthel (1986 [1957]) inaugura una serie de trabajos que abordan la ritualidad del agua (Grebe e Hidalgo 1988; Moyano *et al.* 2020). Las más conocidas investigaciones sobre la tecnología ritual agrícola socaireña se refieren al *Talatur*, que consiste en una conmemoración al agua, en un agradecimiento a los cerros tutelares que contribuyen al ciclo del agua y en una sacralización de los cultivos principales para proporcionar una nueva temporada de buenas siembras y cosechas (Barthel 1986 [1957]; Grebe e Hidalgo 1988).

Durante el *Talatur*, se practican actividades rituales en el centro ceremonial, donde se invocan a distintas montañas, principalmente aquellas asociadas a la dirección del viento, lluvias y tormentas, para que acumulen sus aguas en el volcán Chiliques, *wak'a* o *mallku* principal de Socaire (Moyano y Uribe 2012, Moyano *et al.* 2012; Moyano *et al.* 2018, 2020). Dichos cerros son nombrados según su orientación con relación al eje del Chilique. La ceremonia finaliza con la apertura del canal, la organización de una gran comida comunal en la que participan todos los asistentes y el baile del *Talatur* (Barthel 1986 [1957]; Moyano *et al.* 2018).

El *kajcher* es una ofrenda central dentro del *Talatur* y corresponde a botellas de aloja adornadas con plumas de flamenco que, según su color y tamaño, representan a cada familia e integrante del grupo nuclear: negras para los hombres, rosadas para las mujeres y blancas para los niños (Barthel 1986 [1957];

Grebe e Hidalgo 1988; Moyano *et al.* 2018). La ofrenda está compuesta por aloja de algarrobo y además va una bolsita de género blanco que en su interior lleva las semillas principales que se cultivan: maíz, trigo, cebada, habas. De esas semillas se hace una harina que se muele en la cona y se arma un pequeño amarrito con esas harinas con un hilo rojo. Más adentro lleva la *tustuca*, que es grasa en general de llamo blanco. Se tapa con la coronta del maíz. Las semillas de los principales granos de cada familia son ofrendadas a través de una libación que es derramada por el Cantal en el *covero*, invocando a cada cerro, al agua y las vertientes. Si bien el parcelario agrícola está contenido en el *kajcher*, los vestigios materiales del rito se transforman en humo y otros están contenidos en las cenizas del fogón del *covero*.

La agricultura de Socaire durante los períodos Intermedio Tardío y Tardío

El sistema agrícola prehispánico de Socaire fue documentado por Patricio Núñez (1991a, 1991b, 1993) a fines de la década de 1980. Sobre la base de fotografías aéreas y observaciones de campo, este autor estimó que eran más de 2.500 las hectáreas asociadas a cultivo prehispánico (terrazas, andenes, melgas y sistemas hidráulicos) (Núñez 1991a). Sin embargo, no todo el sistema habría estado en uso simultáneamente durante cada ciclo agrícola, por tanto “es probable que cada año sólo utilizaría aproximadamente una sexta parte de la tierra agrícola con el sistema de rotación para no acelerar el proceso de agotamiento de ella” (Núñez 1991a: 203). A pesar de lo anterior, este sistema sería ampliamente más extenso que otros sitios de agricultura prehispánica estudiados en la actual región de Antofagasta, como Topaín y Panirí, en el río Salado, que cuentan con 30 a 35 ha de superficies de cultivo irrigadas (Parcero Oubiña *et al.* 2017). De hecho, Núñez (1991b) afirmó que en época prehispánica en Socaire “se realizaron las mayores obras hidráulicas de la región” (202) y que se trataría de “el macrosistema de regadío conocido más extenso del Norte de Chile” (Núñez 1991a: 149).

Dentro de las 2.500 ha con evidencias de agricultura prehispánica, Núñez identificó cinco sistemas independientes definidos por el origen de las aguas que utilizan para regar los terrenos agrícolas: el sistema de Cuno-Socaire, el sistema de Coscala, el sistema de la quebrada de Cuno, el sistema de la quebrada de Quepe y el sistema de pequeñas quebradas (Núñez 1991a). Con el avance de sus estudios, incluirá también un sexto sistema, el de la quebrada de Qiusuna-Algarrobilla, el cual incluía un canal que bajaba desde el sector de Desierto hasta el Salar de Atacama (Núñez 1991b, 1993). Tal como en la

actualidad, el sistema Cuno-Socaire sería el más extenso de todos, y tendría su bocatoma en la quebrada de Nacimiento (Núñez 1991a: 206).

Dotados ahora de nuevas tecnologías que permiten una aproximación más precisa a la extensión y características de los sistemas agrícolas prehispánicos (Parcero-Oubiña *et al.* 2017), el presente estudio se basó en un análisis espacial a partir de información satelital, complementado con trabajo en terreno. En primer lugar, se procedió a la identificación y trazado de polígonos correspondientes a campos de cultivo con base en una fotointerpretación de imágenes obtenidas del geoportal Google Earth. La fotointerpretación consistió en delinear los bordes de la infraestructura agrícola (áreas cubiertas) y los elementos y disposiciones lineales presentes en su interior (melgas, terrazas, etc.). Se utilizó también un ortofotomosaico digital con resolución espacial de 3 cm para apoyar las identificaciones. Dicha ortofoto mosaico fue proporcionado por la Unidad de Recursos Naturales y Sostenibilidad (URNS) de la CAS.

Los criterios utilizados para la identificación y trazado de unidades con vestigios de utilización agrícola incluyen la delimitación de grandes polígonos con evidencias de manejo mediante melgas, paños aterrazados, contenciones y canales, así como pequeñas franjas oblongas aisladas de terreno despejado delimitadas aguas abajo por una hilera de piedras a modo de contención y con longitud variable. La extensión de los polígonos mayores es a menudo la resultante de la unión de áreas contiguas que se agregan en un continuo espacial. Todos los rasgos agrícolas fueron detectados y trazados sobre las imágenes de Google Earth, y verificados mediante su observación en los ortofotomosaicos de mayor resolución existentes para el área. Para la identificación y registro de estructuras agrícolas se consideraron áreas desde un mínimo del orden de 50 m². En el caso de las estructuras no agrícolas, fueron registradas todas las unidades visibles de tamaños iguales o mayores a 1 m².

La información fue posteriormente procesada mediante el software ArcGis. Los polígonos trazados se atribuyeron con un identificador numérico único para posteriores referencias, y con su área expresada en hectáreas y en metros cuadrados. Los kmz fueron convertidos también a formato *shapefile* para su geoprocesamiento en SIG y para la generación gráfica de planos sectoriales georeferenciados. En ambiente SIG, se calculó y se poblaron las bases de datos con el área (en ha y m²) correspondiente a cada polígono y su identificador único. Este mismo identificador también fue asignado a las líneas en su interior mediante el geoproceso *spatial join*.

En complementación con lo anterior, se realizaron campañas de terreno para el *groundtruthing* de la información satelital para lograr una mejor comprensión de las entidades arquitectónicas y sus relaciones espaciales, así como

para identificar elementos materiales no observables por medio del análisis geoespacial virtual, como el registro superficial de la materialidad mueble, que incluyó la fragmentería cerámica, con el objeto de precisar la cronología del sistema agrícola.

El análisis satelital de las evidencias de agricultura prehispánica en torno al pueblo de Socaire demostró la existencia de tres grandes sectores (Figura 2). El primero, correspondiente al más extenso y denominado “Socaire”, incluye los primeros cinco sistemas definidos por Patricio Núñez, alimentados por aguas de las quebradas de Cuno/Nacimiento, Quepe, Coscala y quebradas menores. Más al poniente respecto del sector Socaire, se encuentran los otros dos sectores, ambos de dimensiones reducidas en comparación con el primero. Estos han sido denominados preliminarmente “Tapus” y “Algarrobilla”. En la Figura 1 se muestra la ubicación de cada uno de los tres grandes sectores mencionados:

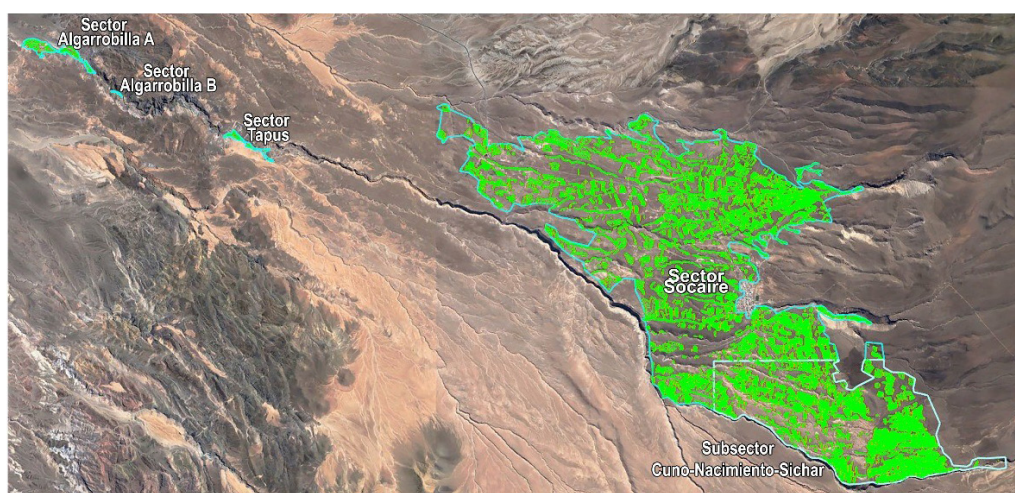


Figura 2. Los tres principales sectores con infraestructura agrícola prehispánica de la Comunidad Atacameña de Socaire.

El sector Socaire abarca una superficie de aproximadamente 2.327 ha, dentro de las cuales se incluye el pueblo actual, rodeado por infraestructura agrícola prehispánica y actual. Sin embargo, dichas hectáreas no corresponden en su totalidad a infraestructura agrícola. A diferencia de otros sistemas agrícolas, Socaire está constituido por conjuntos de terrazas, andenes y melgas separados entre sí, lo cual significa la existencia de espacios en ocasiones extensos sin infraestructura agrícola entre los paños o los conjuntos de terrazas, andenes y melgas.

Por su parte, el sector de Tapus es el más pequeño de todos, con apenas 5,8 ha de terreno cultivable, de acuerdo con lo que se advierte desde las fotogra-

fías satelitales. En el caso de Algarrobilla, ya en el piso del Salar de Atacama, a 2.400 msnm como promedio, la infraestructura agrícola está separada en dos sectores principales, que tienen superficies de 17 y 1 ha, respectivamente.

Considerando exclusivamente la superficie cubierta por infraestructura agrícola, el sistema Socaire alcanzó las 610,26 hectáreas cultivadas, mientras que Tapus y Algarrobilla alcanzaron 1,94 y 7,45 hectáreas, respectivamente.

Las superficies ocupadas por el sistema agrícola prehispánico de Socaire contrastan con el hectareaje reportado en distintas investigaciones realizadas sobre la agricultura contemporánea en esta zona en la segunda mitad del siglo XX. En efecto, en 1957 Barthel calculó 300 hectáreas de superficie agrícola, aproximadamente, mientras que para el año 1986, Follá (1989) menciona 277 hectáreas (82 % es alfalfa, 13 %, cereales/tubérculos y 5 % en descanso). A comienzos de los años noventa, Núñez (1991a) señala una superficie cultivada de un poco más de 300 ha; en 1993, Gundermann y González estiman 48 hectáreas de cultivos (1995) y, en 2010, Valenzuela (2016) registra un poco más de 150 hectáreas inscritas. En 2023, el cálculo realizado por la Unidad de Recursos Naturales y Sostenibilidad de la Comunidad Atacameña de Socaire estimó 198 ha cultivadas y 738,6 ha cultivables sin cultivar.

Dadas las dimensiones del sistema agrícola prehispánico, a la fecha el trabajo en terreno se ha concentrado en un muestreo estratificado de un paño ubicado al sureste del Sector Socaire, denominado Cuno-Nacimiento-Sichar. Dicho polígono abarca una superficie de 637 ha, dentro del cual la infraestructura agrícola se despliega a partir de un total de 492 polígonos independientes, con terrazas, melgas o andenes, los cuales suman en total 196 ha cultivadas (Figura 2). Dentro de este subsector, se seleccionaron un total de 13 polígonos para ser prospectados sistemáticamente, lo que abarcó un total de 42,5 ha de recorrido pedestre, correspondientes a 7 % de la superficie cultivada del sector Socaire.

Las observaciones de terreno en los polígonos prospectados demuestran que el sistema agrícola prehispánico está compuesto por una heterogeneidad de campos agrícolas, manifestada en diversos tipos de terrazas, andenes y melgas en términos de dimensiones y técnicas constructivas. Independiente de su tipo, la mayoría de los campos de cultivo son regados por un sistema de canales y acequias, los cuales fueron excavados, casi en su totalidad, directamente en el suelo, sin mayor elaboración constructiva. Muchos de ellos aprovechan también las pendientes naturales y pudieron ser utilizados como desagües para la limpieza o mantención del sistema, o bien debido a excesos de agua en algunos momentos.

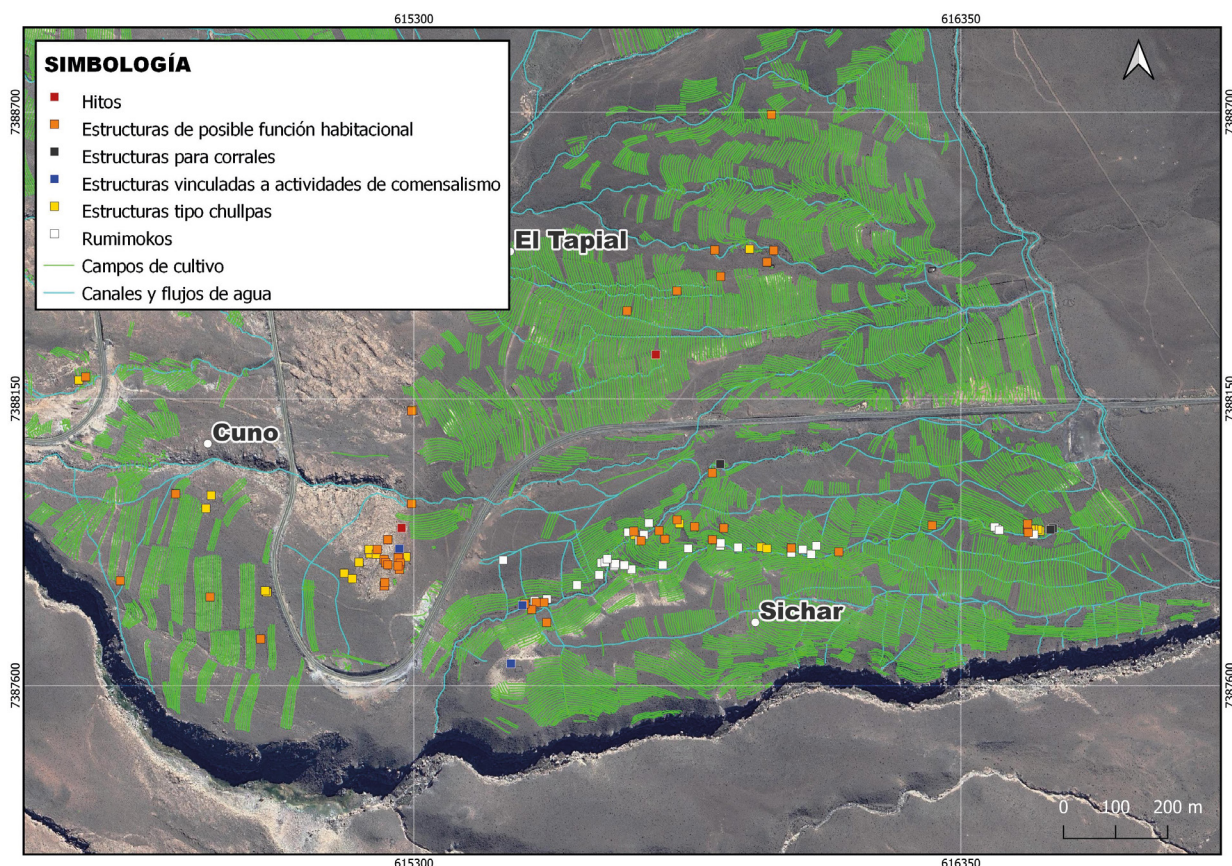


Figura 3. Ubicación de estructuras asociadas a infraestructura agrícola en los sectores de Sichar, Cuno y El Tapial.

Además de la infraestructura agrícola propiamente tal, se han identificado a la fecha al menos seis tipos distintos de estructuras pircadas asociadas a los campos agrícolas (Figura 3). Estas corresponden a hitos o marcadores (columnas o apilamientos de piedras), estructuras de posible función habitacional, estructuras para corrales, espacios de carácter público asociados a posibles actividades de comensalismo, estructuras tipo *chullpa* y *rumimokos*. Estos últimos se definen como estructuras formadas por montículos de tierra y rocas cuya función no ha sido aún precisada en el área atacameña y el noroeste argentino, aunque algunos autores le asignan una función ritual (Parcero-Oubiña *et al.* 2017). Además, poseen variaciones en cuanto a su forma y la densidad de materiales asociados. Solo en el sector de Cuno-Nacimiento-Sichar, indicado en la Figura 2, se han identificado satelitalmente 133 estructuras dispersas entre los campos agrícolas.

Si bien parte de la superficie agrícola del sector Socaire y parte de los canales identificados se encuentran en uso hasta la actualidad o hasta hace pocos años, las evidencias satelitales, sumadas a nuestras observaciones de terreno y a las interpretaciones de Patricio Núñez, demuestran que los parcelarios

agrícolas actuales y subactuales, así como los principales canales modernos, incluyendo el canal principal que saca el agua de la quebrada Nacimiento, fueron reacondicionados a partir de infraestructura de época prehispánica, ya sea reutilizándola o bien habilitando nuevos campos y nuevos canales sobre la infraestructura prehispánica.

En cuanto a la cronología relativa del sistema, durante las prospecciones sistemáticas realizadas se identificaron 1.139 fragmentos cerámicos en superficie de terrazas, andenes, melgas y/o áreas sin parcelación agrícola, los cuales fueron clasificados *in situ* en función de las tipologías conocidas para la región atacameña (Uribe 2005). La fragmentería analizada se atribuye principalmente al componente Loa-San Pedro y, en menor medida, al componente Inca local. Es decir, su adscripción cronológica se vincula a los períodos Intermedio Tardío y Tardío, respectivamente. A continuación, se presentan los resultados sintetizados (Tabla 1).

Período	Componente cerámico	Porcentaje (%)	Tipos cerámicos	Frecuencia según tipo cerámico	Porcentaje según tipo
Intermedio Tardío (900-1450 d.C.)	Componente Loa-San Pedro	85 %	TRA	487	43 %
			TGA	61	5 %
			TRB	8	1 %
			Ayquina	312	27 %
			Dupont	28	2 %
			TRR	67	6 %
			TRP	14	1 %
Tardío (1450-1600 d.C.)	Componente Inca-local	10 %	TRN	47	4 %
			TPA	68	6 %
	Cerámica foránea	0,5 %	Yavi	6	0,5 %
	Indeterminada	4 %	41		

Tabla 1. Porcentajes por tipo y componentes de fragmentos cerámicos en la quebrada de Nacimiento.

Evidencias materiales vinculadas a prácticas rituales agrícolas en Socaire

Se identificaron evidencias de prácticas rituales en tres escalas espaciales interrelacionadas dentro del sistema agrícola prehispánico de Socaire. En primer lugar, se identificaron una serie de elementos muebles aislados y dispersos entre los campos agrícolas que corresponderían a expresiones de prácticas rituales o que se vinculan a parafernalia ritual (*sensu* Kuznar 2001). Sobre la base de analogías etnográficas andinas (p.e. Abercrombie 1998; Arnold *et al.* 2017 [2005]), así como antecedentes arqueológicos y etnográficos para el área atacameña (Berenguer 2004; Uribe 1996), se puede considerar a estos elementos como parte de actividades de *ch'alla* u ofrendas de distintas materialidades⁸. En el caso de los campos agrícolas de Socaire, se identificaron vasijas cerámicas quebradas *in situ* (Uribe 1996), minerales de cobre (Berenguer 2004; Pimentel 2009), fragmentos malacológicos (Berenguer 2004; Pimentel 2009; Kuznar 2001), objetos “matados” o reparados, como morteros o fragmentos cerámicos, figurillas o *illas* (Manríquez 1999; Allen 2020; Otero *et al.* 2021) y *huancas* (Duviols 1979; Giovannetti 2022) (Figura 4). Dichos materiales son escasos y aparecen exclusivamente en los sectores de Cuno y Sichar, al interior de andenes o terrazas de cultivo, así como asociados a otro tipo de estructuras.

En segundo lugar, se identificaron elementos inmuebles, como estructuras, que por sus características constructivas y/o emplazamiento, sugieren su participación en prácticas rituales asociadas también a ofrendas y libaciones (Figura 5 y 6). Por ejemplo, se observaron 33 *rumimokos* en el área inspeccionada, todos concentrados en el sector denominado Sichar, próximos al fondo de la quebrada homónima. En otros contextos agrícolas incaicos del norte de Chile y el noroeste argentino, dichas estructuras han sido interpretadas como vinculadas a la acumulación o el manejo de agua con fines agrícolas (Alliende *et al.* 1993; Santoro *et al.* 1998) o para proteger del viento y regular la temperatura (Albeck 1993; Nielsen 1995).

En Sichar, la presencia de quiebras cerámicas y oquedades en su superficie posiblemente utilizadas para ofrendas, sumado a su emplazamiento en el paisaje parecen respaldar una asociación con funciones rituales (Parcero-Oubiña *et al.* 2017). En efecto, su concentración en el fondo de la quebrada, y

8. Este tipo de actos forma parte de una manifestación simbólica en la que se brinda a la Pachamama, cerros y/o antepasados (Haber 2012). Generalmente, se acompañan de otros restos tales como: hojas de coca, restos de animales, alimentos sólidos, chicha, entre otros, los cuales no dejan rastro arqueológico (Kuznar 2001).

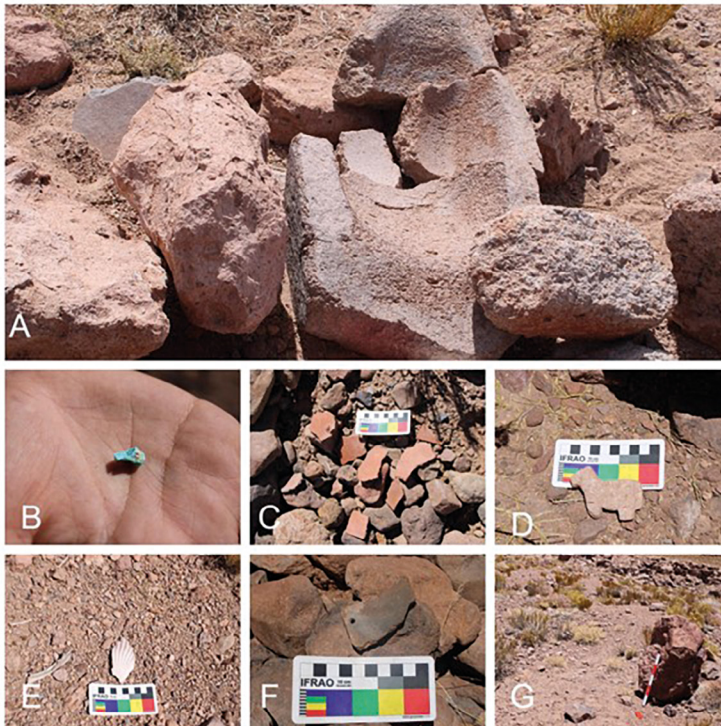


Figura 4. Evidencias rituales muebles en la quebrada de Nacimiento. A) Mortero matado; B) Fragmento de mineral de cobre; C) Restos de quiebra cerámica; D) *Illa* con forma de camélido; E) Fragmento de ostión; F) Cerámica matada; G) *Huanca*.

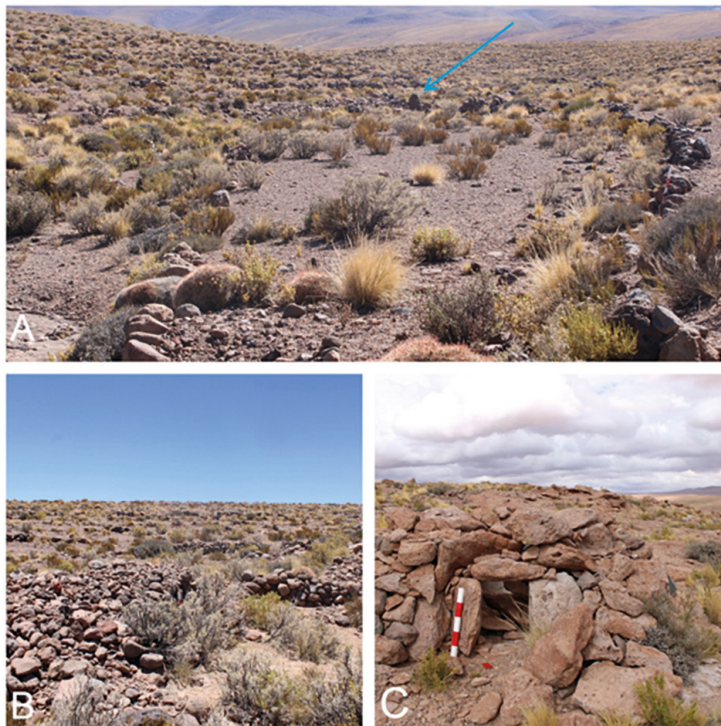


Figura 5. Evidencias rituales inmuebles en la quebrada de Nacimiento. A) Recinto asociado a prácticas de comensalismo. Nótese en el fondo, en uno de sus muros, una *huanca*, señalada en azul; B) Estructura tipo *chullpa*; C) *Rumimoko*.

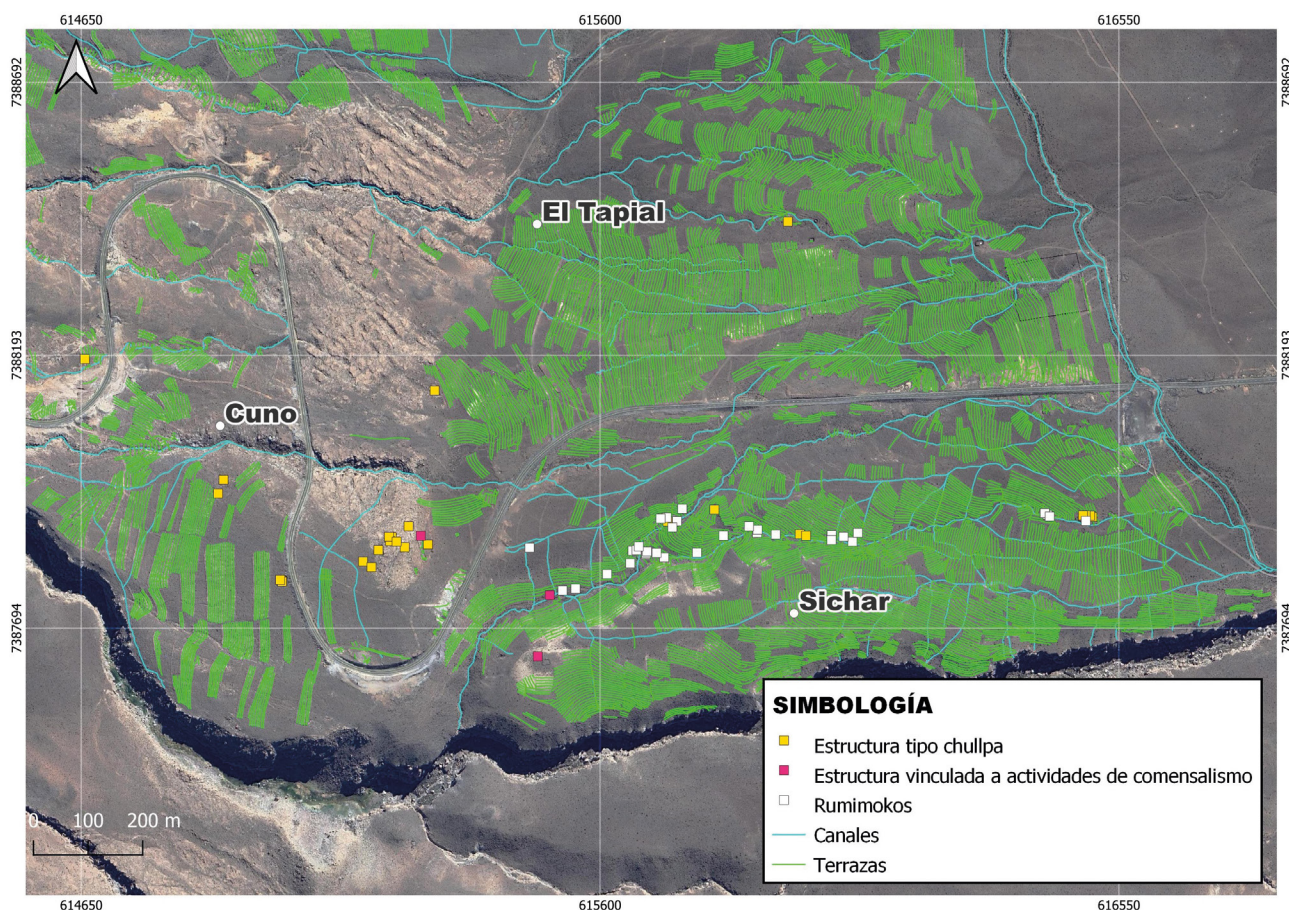


Figura 6. Ubicación de las evidencias inmuebles según sector.

en un sector muy acotado del sistema agrícola no respalda la idea de una funcionalidad productiva. Por el contrario, todos los *rumimokos* se ubican en el sector central de lo que Patricio Núñez denominó “anfiteatro” (1991a), justo en el lugar donde se encuentran dos quebradas tributarias de Sichar y próximos a otros recintos asociados al comensalismo. El 14 % de estas estructuras presenta ofrendas de *ch’alla* en superficie, tales como fragmentos cerámicos y cerámicas matadas, material malacológico y mineral de cobre. Destaca un *rumimoko* que se caracteriza por tener una oquedad o apertura en su parte superior, similar a los vanos de las estructuras tipo *chullpa*, y que, además, en superficie tiene fragmentos de cerámica, minerales de cobre y restos de un fogón con fragmentos óseos quemados.

Por su parte, en el área inspeccionada se identificaron también 51 estructuras tipo *chullpa*. Independiente de la posible función de almacenaje de algunas de estas estructuras (Aldunate y Castro 1981), 29 % de ellas asociada a fragmentos cerámicos de platos o pucos, cántaros y/o ollas (locales y foráneas) y/o restos óseos quemados, lo que sugiere contextos de preparación y consumo

de alimentos para ofrendar a estas entidades arquitectónicas (Aldunate *et al.* 1982; Berenguer *et al.* 1984; Adán 1996). El 6 % de las estructuras tipo *chullpa* presenta también evidencias muebles en forma de *ch'alla* de minerales de cobre o material malacológico, mientras que 29 % de sus vanos están orientados hacia el norte, específicamente al cerro Tumisa, y 47 % a los cerros Tumisa y Laúsa. Se ha señalado que las estructuras tipo *chullpa* actúan como umbrales con el *ukupacha* (inframundo en quechua), puesto que median la relación de personas humanas con los ancestros (que residen o no en el interior) y otras entidades que viven al interior de la tierra (Nielsen 2022).

Junto con los *rumimokos* y estructuras tipo *chullpa*, las prospecciones superficiales permitieron identificar tres recintos de grandes dimensiones, ubicados en el sector de Sichar, que podrían corresponder a lugares asociados a prácticas de comensalismo. Se emplazan cercanos a andenes de cultivo, pero en espacios amplios y con presencia en superficie de fragmentos óseos quemados, restos líticos de sílice y de obsidiana, y alta frecuencia de fragmentería cerámica, incluyendo platos o pucos, cántaros, ollas, jarros, jarros tipo aribaloides del componente Loa-San Pedro e inca local, así como cerámicas foráneas tipo Yavi. Dos de estos recintos son medianeros con estructuras domésticas que, en su interior y/o exterior, poseen manos de moler o morteros.

El tercer nivel de análisis, en el que se identificaron evidencias de prácticas rituales, corresponde a la interrelación de elementos constructivos y naturales dentro de un paisaje mayor y a la centralidad de la interacción con entidades no humanas, tales como *wak'as* (Bray 2015). Este nivel se manifiesta, a su vez, en dos escalas espaciales diferentes: por un lado, a nivel local, dentro del propio sistema agrícola y la relación entre los elementos que lo integran con el entorno inmediato; por el otro lado, a escala de la cuenca del Salar de Atacama, desde la consideración de cómo interactúa el sistema de manera visual o simbólica con otros hitos geográficos y entidades del paisaje, como los cerros o volcanes (Earls y Silverblatt 1978; Martínez 1983; Sherbondy 2017; Moyano *et al.* 2018, 2020).

El sector de Sichar fue interpretado como un espacio privilegiado desde la perspectiva de las prácticas rituales dentro del paisaje agrícola estudiado a la fecha en Socaire. Ahí confluyen al menos dos accidentes naturales del paisaje que se distinguen respecto de su entorno. Estos parecen haber sido especialmente significativos para la comunidad campesina prehispánica. Por una parte, está el sector denominado anfiteatro por Núñez, que corresponde a un embudo geográfico natural en el centro del cual confluyen dos quebradas de pequeñas dimensiones (Figura 7). Desde el punto de vista de la analogía etnográfica andina, estas características constituyen a este espacio, a la vez, como

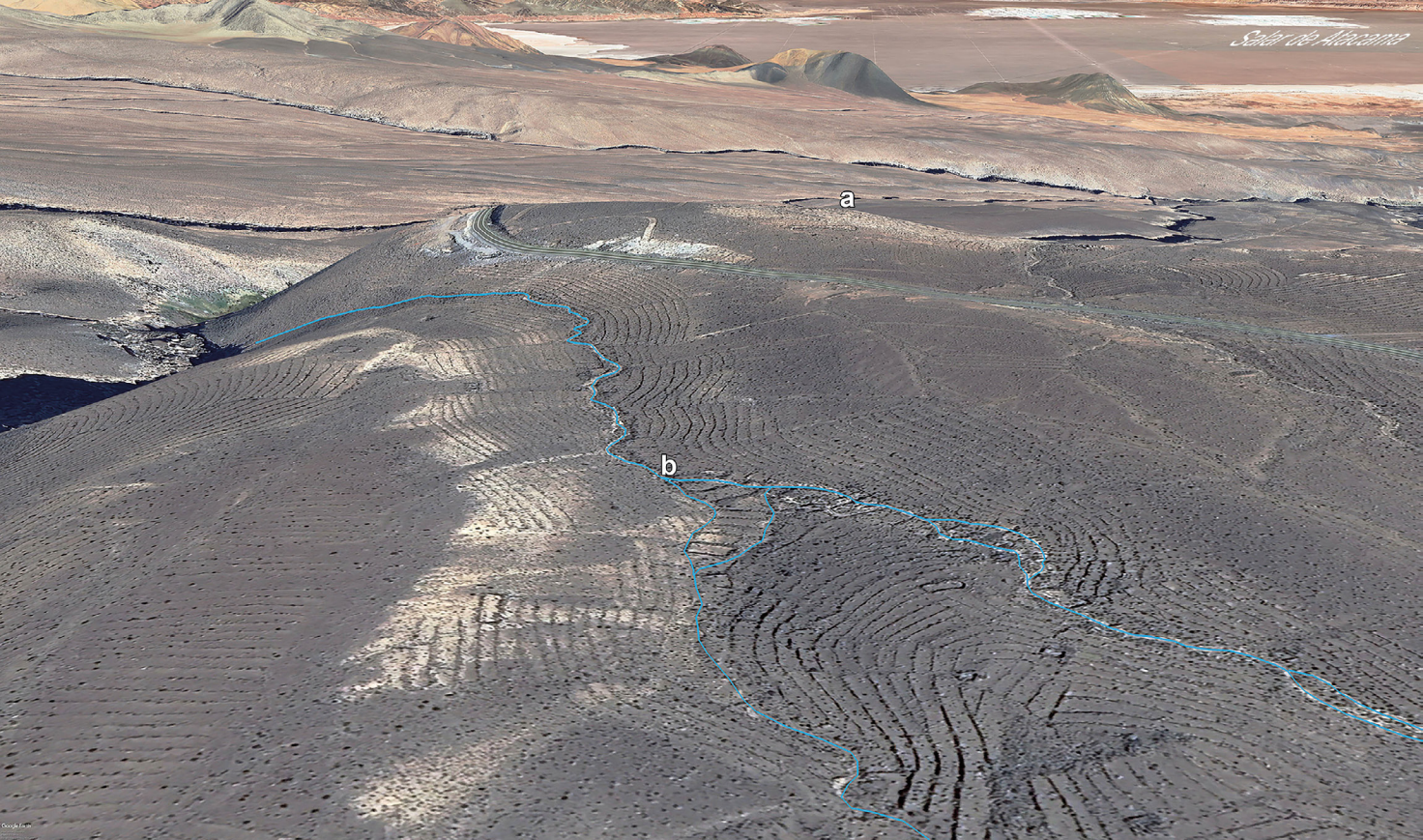


Figura 7. Sector de Schar. Se observa el *punku* o embudo visual. En azul se visualizan los cursos de agua provenientes de la quebrada de Nacimiento que van rodeando un pequeño morro a los pies del cual se genera la *pallqa* (b). En la parte superior se observa el promontorio con concentración de estructuras tipo chullpa (a).

un *punku*, una puerta hacia el espacio inferior o de abajo, donde además se dejaban las ofrendas (Cruz 2006; Bouysse-Cassagne 2005; Sanhueza 2002), y una *pallqa* o entrecrucijada, lugar de transición y encuentros, también considerado lugar sagrado por excelencia en la época incaica (Earls y Silverblatt 1978; Bouysse-Cassagne *et al.* 1987).

Este sector destaca, además, porque en él se ha concentrado la mayor frecuencia de evidencias muebles asociadas a lo ritual de los tres sectores prospectados. Asimismo, en Schar se construyeron andenes continuos, que se diferencian de la mayoría del sistema agrícola de Socaire, elaborado por un conjunto de terrazas discontinuas. Esto hace que destaquen como las construcciones agrícolas más monumentales del sistema. También se elaboraron andenerías con una apariencia curva, únicas a nivel de la localidad, asociadas a ofrendas de minerales de cobre y restos malacológicos en superficie. Esta forma de andenes ha sido identificada en otros sitios agrícolas e interpretada como asociada a rituales o prácticas de carácter simbólico (véase Albeck 2011, Giovannetti 2009; Zeballos 2022). Por último, en Schar se concentraron todos los *rumimokos* conocidos a la fecha, la mayoría de las estructuras vincu-

ladas al comensalismo, así como al menos dos estructuras tipo *chullpa* adosadas entre sí, cuya ubicación en un espacio elevado permite una visibilidad de prácticamente todos los andenes y recintos de Sicchar.

A metros de la *pallqa* o encuentro entre las dos quebradas mencionadas, en el sector de mayor concentración de *rumimokos*, se localiza una estructura de planta irregular asociada a dos *huancas* en su muro este. Las *huancas* corresponden a rocas no locales, cuyo color claro destaca y contrasta con el predominio de rocas locales volcánicas de color gris oscuro a negro. Las *huancas* parecen una réplica casi exacta de las piedras que se encuentran en el *Merendadero*, uno de los lugares centrales donde se celebra el principal ritual agrícola de la Comunidad Atacameña de Socaire en la actualidad: el *Talatur*. Tanto en el *Merendadero* actual como en la estructura prehispánica mencionada, las piedras verticales muestran morfologías y colores que contrastan con el entorno y están dispuestas de la misma manera. La piedra más grande, de forma subtriangular, se ubica hacia el sur, mientras que la piedra más pequeña, de morfología más circular, se ubica hacia el norte, en ambos casos dispuestas de canto y semienterradas en el sector este de un recinto. En el ritual actual del *Talatur*, dichas piedras son consideradas representativas de los cerros sagrados, y son macho y hembra. La estructura prehispánica pudo cumplir una función equivalente al *Merendadero* actual (Figura 8).

Por otro lado, a escasos 300 metros al noroeste de la *pallqa*, existe un promontorio rocoso que corresponde al punto más alto del sistema agrícola prehispánico de Socaire y que también habría sido singularizado en el pasado como un lugar especialmente asociado a prácticas rituales. Así lo sugiere el hecho de que el promontorio concentra 13 *chullpas* en su parte más alta, lo que la vuelve la mayor concentración de este tipo de estructura del área inspeccionada. Según análisis de visibilidad realizados en QGIS, así como observaciones de terreno, la altura de este hito geográfico permite tener el campo visual más amplio de todo el sector agrícola revisado, siendo este uno de los pocos puntos dentro del sistema donde se puede observar, al mismo tiempo, los cerros y volcanes tutelares (desde la cuenca del río Loa hasta el Llullaillaco, incluyendo la Quimal), gran parte del parcelario agrícola, las quebradas cercanas del sector, el salar de Atacama y el sector de Sicchar con su *punku-pallqa*. Por lo tanto, las estructuras emplazadas en este lugar son altamente visibles y tienen un amplio campo visual. Asimismo, en este espacio se identifican dos subconjuntos de estructuras posiblemente vinculadas a prácticas de comensalismo y preparación de alimentos, a los cuales se asocia la mayor frecuencia de fragmentos de manos de moler y morteros (62 %) de los polígonos revisados. Además, 33 % de las estructuras tipo *chullpas* del sector

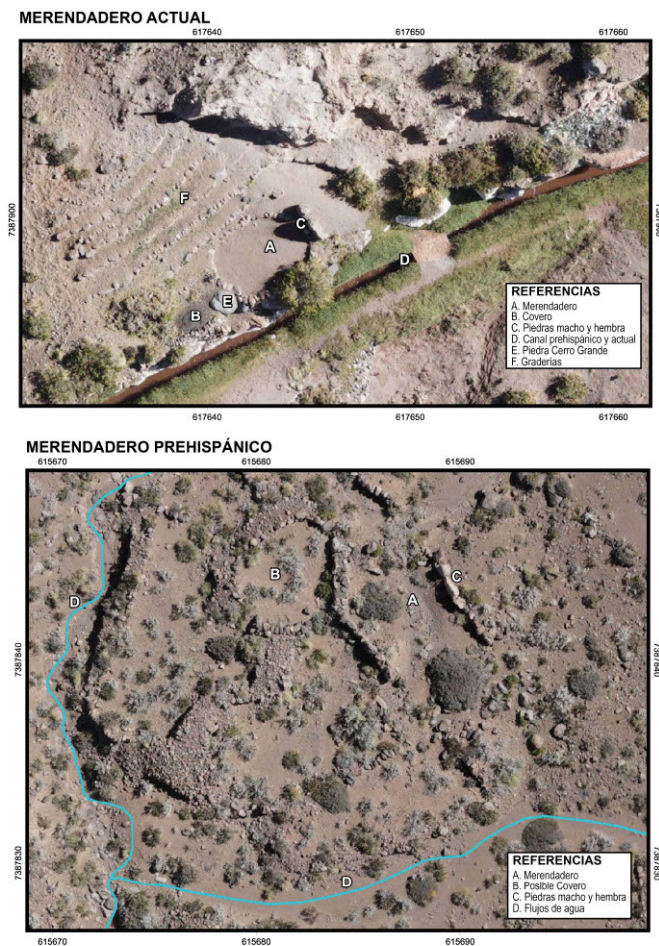


Figura 8. Comparación entre la espacialidad del Merendadero actual del *Talatur* y el espacio sagrado prehispánico interpretado como un Merendadero antiguo. Nótese en ambos casos el vínculo de este espacio con el agua.

están vinculadas a ofrendas de minerales de cobre, restos cerámicos tanto locales como foráneos (Yavi), incluyendo un fragmento de un jarro aribaloide del tipo TRN.

Discusión

El estudio ha permitido identificar tres grandes sectores de agricultura prehispánica en Socaire, los cuales suman un total de casi 700 hectáreas cultivadas en distintos pisos ecológicos que presentan hasta el día de hoy infraestructura para la producción agrícola (terrazas, melgas, canales y acequias), así como estructuras domésticas, bodegas y espacios rituales. La preservación por más de 600 años de los vestigios materiales de estos cientos de hectáreas agrícolas prehispánicas en Socaire demuestra el cuidado patrimonial mantenido por generaciones por esta comunidad.

Se trata de un sistema agrícola particular en el contexto del actual norte de Chile, en parte por su ubicación geográfica, ya que en una transecta de no más de 20 km en dirección este-oeste es posible acceder a espacios de cultivo entre los 2.350 y los 3.600 msnm (entre el Salar de Atacama y la quebrada Nacimiento). Esta posición permitió cultivar simultáneamente una gama amplia de especies vegetales andinas, en combinación con labores de pastoreo en los pisos ecológicos e incluso en estancias a mayor altura, hasta los 4.500 msnm. Se trata de un modelo agroganadero particular y representativo de Socaire, el cual fue desarrollado hace entre seis y diez siglos, y que, en buena medida, se mantiene vigente hasta la actualidad (Follá 1989; Núñez 1991a).

Una segunda característica distintiva de este sistema agrohídrico es la configuración del parcelario a partir de paños de terrazas dispersos y discontinuos. Según Follá (1989), esta misma división y dispersión de la explotación agrícola de Socaire se observa en la actualidad y sería la expresión de un modelo preciso y controlado que estructura la organización de la producción en función de las necesidades de adaptación de las comunidades andinas a condiciones ecológicas extremas. La existencia de estos parcelarios independientes y dispersos permite aprovechar eficientemente las mejores condiciones de suelo, acceso al agua y exposición a los vientos, heladas y la altura, y lograr una explotación interdependiente y complementaria de diversos productos agrícolas en distintos momentos del ciclo anual (Follá 1989).

También singularizan al sistema agrícola de Socaire los tipos de infraestructura agrícola y, en especial, las grandes dimensiones de sus terrazas y andenes. Sin duda el modelo agroecológico particular de Socaire, tanto en épocas prehispánicas como en la actualidad, representa una tecnología agropastoril original, adaptada a ecosistemas extremos. La construcción y funcionamiento de este sistema no fue posible solo a partir del detallado conocimiento agroecológico de las condiciones locales y de un sistema social que permitió coordinar y organizar la fuerza de trabajo a escala supradoméstica. La construcción y el uso eficiente del sistema requirieron también un profundo conocimiento de la dimensión simbólica y ritual de la producción agrícola, la cual se basa, tanto hoy como antaño, en tradiciones y conocimientos indígenas que ritualizan el espacio agrohídrico y que incluyen, como una parte esencial de la producción, el agua, las nacientes y los cerros, así como los fenómenos de recarga hídrica en torno a la lluvia.

Sobre la relevancia del agua dentro de la ritualidad asociada a la fertilidad en Socaire existen importantes investigaciones etnográficas, en especial acerca del ritual del *Talatur* (Barthel 1986 [1957]; Grebe e Hidalgo 1988; Moyano *et al.* 2020). Las diversas evidencias arqueológicas de actividades o prácticas

rituales identificadas por nuestro trabajo en el parcelario agrícola prehispánico de Socaire demuestran que la concepción sagrada del proceso de producción que hoy es un elemento central dentro de la identidad de la Comunidad era también un aspecto crucial del sistema productivo desde momentos prehispánicos. Así lo demuestran la reiterativa presencia de ofrendas en los campos de cultivo prehispánicos, la presencia de estructuras con connotaciones rituales, tales como *chullpas* y *rumimokos*, las prácticas de comensalismo, y la geografía sagrada de Sichar y el promontorio rocoso ubicado al noroeste.

Las evidencias asociadas a prácticas rituales identificadas a la fecha se organizan en distintas escalas espaciales y sociales. En el nivel más acotado, observamos elementos muebles tales como fragmentos malacológicos, minerales de cobre, piezas de morteros o cerámicas matadas e *illas*, todos ellos dispersos en distintos sectores del parcelario y en baja frecuencia. Estos elementos podrían estar vinculados a actividades rituales de carácter individual, dada su baja frecuencia en el registro y baja visibilidad en el paisaje. No obstante, algunos de estos elementos, como las quiebras cerámicas, tienden a concentrarse en el sector de Sichar y en particular en asociación con los *rumimokos* que se agrupan en el sector de la *pallqa*. En este último caso, no se trataría de gestos rituales espontáneos y/o poco recurrentes, sino más bien de actividades con una planificación deliberada o repetitiva realizadas en sectores donde se despliegan también otros indicadores relevantes de significancia ritual, tales como estructuras, hitos del paisaje y configuraciones visuales.

Los *rumimokos* y otras estructuras de Sichar dan cuenta de prácticas rituales asociadas a escalas sociales más amplias, posiblemente de carácter comunitario o al menos grupal, y más reiterativas en el tiempo. Así lo sugieren la presencia del posible *Merendadero* en este sector, asociado a terrazas agrícolas de perfil curvo, *rumimokos* y estructuras tipo *chullpa*. Este espacio da cuenta de una clara intención de monumentalización dada su visibilización y su ubicación en espacios planos y relativamente abiertos, que pudieron congregarse a diversas personas simultáneamente. Lo mismo sucede en el caso de los recintos asociados a prácticas de comensalismo, ya que se caracterizan por su alta visibilización, ubicación en lugares de aún más fácil acceso y menor restricción de movilidad, y adosados a recintos de preparación de alimentos y con capacidad para albergar gran número de personas.

Existen algunas excepciones interesantes al carácter público de esta arquitectura ritual asociada a la producción agrícola. Por una parte, hay dos *chullpas* adosadas ubicadas en la cima del morro que domina el área del *punku-pallqa*, que parecen formar parte de prácticas sociales de carácter más exclusivo

a juzgar por su ubicación en la cima del morro, en un sector con restricciones de accesibilidad, espacialmente más acotado, y no visible desde los espacios públicos donde se concentran los *rumimokos* y el posible *Merendadero* prehispánico.

Independiente de su escala espacial y social, esta constelación de elementos no puede ser entendida como la suma de actos rituales individuales o espontáneos, sino como un paisaje construido deliberadamente para escenificar prácticas rituales vinculadas con la agricultura prehispánica de Socaire. Así lo sugiere el hecho de que la mayoría de las evidencias muebles y arquitectónicas relacionadas con prácticas rituales se asocian exclusivamente al sector de Sichar, a diferencia de otros sectores inspeccionados en terreno, tales como Cuno o Tapial, donde no se identificaron evidencias de actividades rituales, o bien estas corresponden a una muy baja frecuencia de elementos muebles aislados que hemos interpretado como gestos rituales esporádicos. Por el contrario, en el sector de Sichar está presente un verdadero paisaje ritual en el cual se concentran elementos muebles, arquitecturas de distinto tipo (*huancas*, *chullpas*, *rumimokos*, *Merendadero*, terrazas monumentales de perfil curvo y espacios de comensalismo) e hitos geográficos singulares, todos unidos entre sí por relaciones espaciales y de visibilidad y visibilización.

En consecuencia, Sichar es más que un espacio para la ejecución de rituales específicos; se comporta más bien como una verdadera cartografía ritual, en el sentido de ser a la vez un espacio compuesto de lugares significativos y “una progresión dinámica de acontecimientos fragmentados, temporales, cada uno de los cuales se asocia con una localización particular en el espacio artificial” (Leach 1981: 68). La presencia del *punku* y la *pallqa* parecen haber sido los elementos fundamentales en la selección de este sector del parcelario agrícola de Socaire para construir este paisaje ritual, ya que la cartografía se teje justamente en torno a estos hitos, dándole relevancia en las relaciones visuales y espaciales que establecen con la arquitectura y la geografía y, por lo tanto, en las prácticas sociales allí desplegadas.

Si vemos a Sichar como una cartografía ritual, observamos una interesante micro-organización socioespacial y posiblemente temporal del ceremonialismo asociado a este paisaje. Las estructuras vinculadas a actividades de comensalismo se ubican en el extremo oeste de este microespacio y muestran los accesos más abiertos y los espacios más grandes para la participación de personas en las actividades allí realizadas. Por su parte, los *rumimokos*, el posible *Merendadero* prehispánico y los campos de cultivo de muros curvos se ubican en un sector más central, asociados a la *pallqa* y conformando un espacio más acotado que el anterior, por lo tanto, disponible para un menor

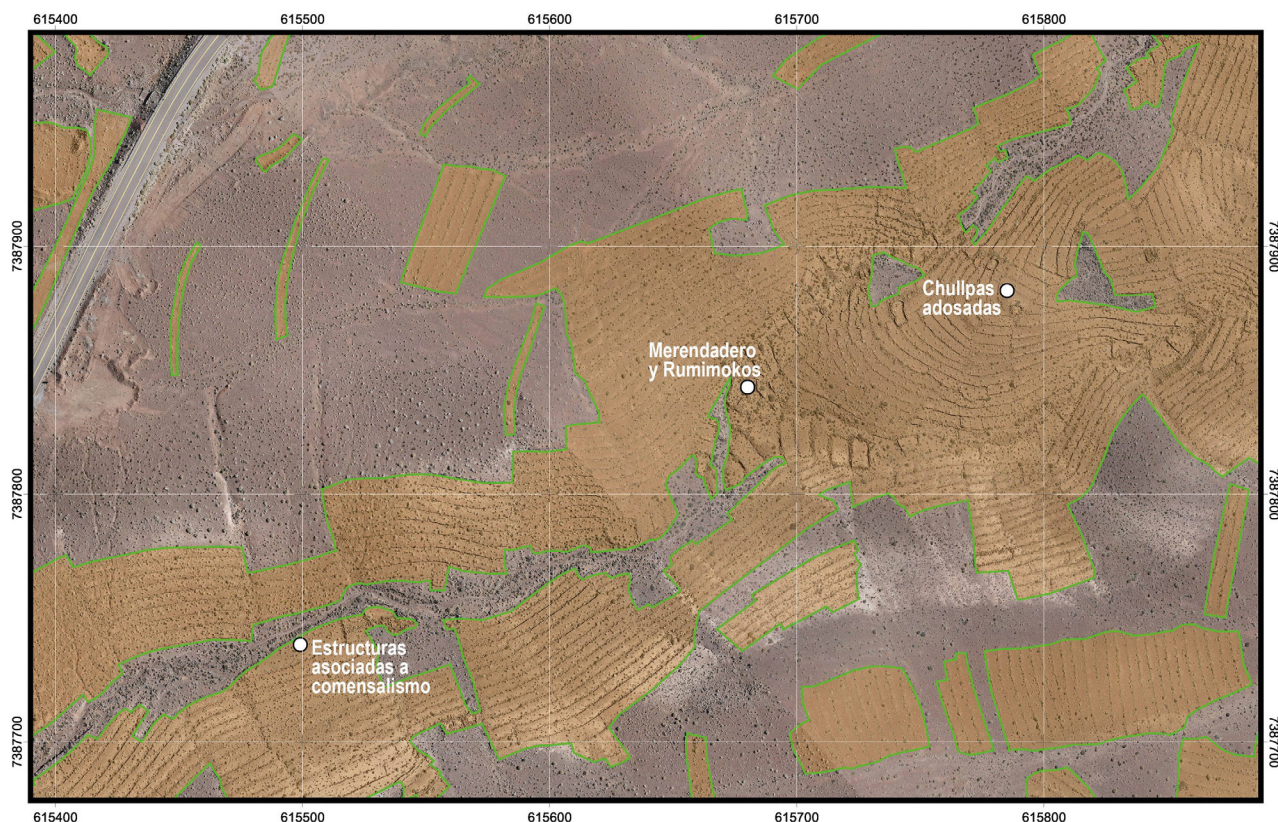


Figura 9. Organización espacial del área de Sichar y el *punku-pallqa*: el *Merendadero* y *rumimokos* al centro, el espacio más público destinado al comensalismo al poniente y quebrada abajo del anterior; y el espacio más privado asociado a las *chullpas* adosadas al oriente y ladera arriba del anterior.

número de personas simultáneamente, y con mayores controles en términos de movilidad y visibilidad. Por último, en el extremo este de este microespacio, en el lugar espacialmente más alto, exclusivo y privado, se encuentran las dos *chullpas* adosadas, emplazadas en un espacio con amplio dominio visual del entorno, pero escasa visibilización (Figura 9).

Esta división del espacio ritual en tres sectores, uno más público aguas abajo y uno más exclusivo en la parte más alta, podría tener un correlato en la temporalidad de las prácticas rituales. Así lo sugieren al menos las notables semejanzas que este microespacio presenta con respecto de la espacio-temporalidad ritual del *Talatur* actual, en donde se distingue una antesala que corresponde a un sector público donde puede acceder toda la población; el *Merendadero*, donde únicamente pueden participar algunas personas, especialmente hombres, y la tercera parte más sagrada y exclusiva, aguas arriba de las anteriores, donde solo tienen acceso los cantales para realizar libaciones a los cerros (Mostny 1967; Grebe e Hidalgo 1988). Estos tres sectores corresponden también a distintos momentos del mismo ritual del *Talatur*.

Por otro lado, la cima del morro donde se encuentran las *chullpas* adosadas tiene una clara relación visual con el promontorio rocoso ubicado a 300 m al noroeste, y donde se identificó la mayor concentración de *chullpas*, así como espacios posiblemente asociados al comensalismo. En este último sector, como ya se señaló, se logra una amplia visibilidad del Salar de Atacama y los cerros desde la cuenca del río Loa hasta el Llullaillaco. Como es bien sabido, los cerros tienen un rol central relacionado con la generación de agua, así como para propiciar minerales que sirven para ritualizar (Castro y Aldunate 2003; Bouysse-Cassagne 2005). Al parecer, el paisaje o cartografía ritual de Sicchar incluye este promontorio rocoso como un cuarto sector primordial, sea o no parte de los mismos eventos rituales.

Si consideramos el simbolismo de la arquitectura ritual de Sicchar, así como de la geografía sagrada con la que interactúa, emergen algunos patrones recurrentes que podrían dar cuenta del significado de las prácticas escenificadas en este paisaje. Por un lado, tanto el *punku* como la *pallqa* implican una conexión con el inframundo, al igual que las *chullpas* en el morro junto a la *pallqa* y en el cercano promontorio rocoso, toda vez que se ha señalado que estas construcciones actúan de mediadoras con los “difuntos (*mallquis*) y/o demonios (*supay*), animales fantásticos (*khurus*), *chullpa*” (Nielsen 2022: 63). La relevancia del mundo de abajo en la cartografía ritual de Sicchar podría relacionarse con las creencias documentadas en distintas partes del mundo andino en términos de que el ciclo del agua está conectado con el mundo de abajo o de “adentro” de la tierra, desde donde afloran las aguas a través de aperturas, dando origen a los ríos y manantiales superficiales (Sherbondy 2017).

Junto con establecer vínculos con este mundo de abajo, posiblemente para propiciar las aguas a través de la tierra y los ancestros, la cartografía ritual de Sicchar también conecta directamente este lugar y las prácticas aquí realizadas con los cerros tutelares. Si bien la mayoría de las actividades rituales en este espacio ocurrirían en el fondo de la quebrada, con escasa visibilidad a los cerros, estos están presentes en las huancas identificadas tanto en el posible merendero prehispánico, como en la gran estructura vinculada con comensalismo, pues en su vano se dispone una gran piedra vertical. Las cumbres de algunos cerros importantes en el simbolismo religioso local comienzan a ser observables desde el morro que domina la *pallqa* y donde se encuentran las *chullpas* adosadas. Por último, y más importante aún, desde las *chullpas* y los espacios públicos del promontorio rocoso ubicado a 300 m al noroeste se establecen relaciones visuales con todos los cerros tutelares, los mismos que son aún invocados en el ritual del *Talatur*, y varios de los cuales presentan adoratorios incaicos en sus cumbres (Ibacache *et al.* 2016; Le Paige 1978;

Reinhard 2017 1983 Moyano y Uribe 2012; Moyano *et al.* 2018). Resta determinar en futuras investigaciones si existe también en Sichar una vinculación con el “mundo de arriba”, por ejemplo, a través de alineaciones u orientaciones astronómicas, o si dichas observaciones se realizaron desde otros lugares en torno a Socaire.

Con todo, finalizamos este apartado proponiendo, a partir de la información revisada, que la cartografía ritual de Sichar fue construida en época incaica. Así lo sugiere la verdadera escenografía construida en el “anfiteatro”, la monumentalidad de sus terrazas y andenes, la significancia del *punku* y la *pallqa*, la presencia de *rumimokos*, exclusivamente asociados al período Tardío en la cuenca del río Loa (Parcero-Oubiña *et al.* 2017), y la presencia en baja frecuencia, pero recurrente, de cerámicas inca locales e inca provinciales, las cuales, por lo demás, se concentran en algunos de los principales espacios rituales de Sichar. Incluso la organización espacial del parcelario agrícola de Socaire, muy distinta de los sistemas agrohidráulicos de la cuenca del río Loa, se asemeja a los extensos proyectos agrícolas incaicos de la quebrada de Humahuaca (Cruz *et al.* 2023).

Por supuesto no es posible afirmar que todo el sistema agrícola prehispánico de Socaire sea de momentos incaicos. Lo más probable es que haya tenido un origen preincaico y haya sido posteriormente ampliado por los incas (Núñez 1991a). Pero lo cierto es que la cartografía ritual de Sichar parece a todas luces, obra del Tawantinsuyu. Quizás desde este lugar los rituales incaicos activaron y movilizaron las fuerzas extra-humanas del mundo de abajo y de los cerros, ambas determinantes para la fertilidad de todo el sistema agrícola de Socaire.

Conclusión

Sin duda la identificación arqueológica de la expresión material de prácticas rituales jamás será capaz de dimensionar toda la riqueza y la profundidad de estos actos prescritos con que las comunidades humanas interactúan con las fuerzas extra-humanas para intentar obtener su favor o agradecer su intercesión. Aun así, la identificación de estas prácticas en el registro arqueológico es importante para una adecuada comprensión de los sistemas sociales pasados que reconstruimos a partir de los vestigios materiales y más aún en un campo como la agricultura indígena, en el que la intercesión de estas fuerzas mediante diversos rituales es absolutamente esencial para el éxito de los sistemas productivos.

En este trabajo hemos intentado trascender en parte las limitaciones inherentes al registro arqueológico haciendo uso extensivo de la analogía etnográfica para identificar prácticas rituales y explorar sus significados simbólicos. Creemos que este uso del método histórico directo está justificado en el caso de estudio. Por una parte, se ha señalado que las creencias religiosas y sus rituales asociados corresponden a los aspectos más estables de los sistemas culturales a través del tiempo (Insoll 2004; Fogelin 2007). Por otra parte, las evidencias de continuidad entre el sistema agrícola prehispánico de Socaire y el presente son indiscutibles.

En efecto, el sistema prehispánico, y en especial el subsector Cuno-Socaire definido por Núñez, se abasteció de agua a partir de una bocatoma ubicada en la quebrada Nacimiento, en algún sector cercano a la bocatoma actual. Además, el canal principal que saca el agua de dicha bocatoma y la distribuye en canales secundarios es el mismo que el de la época prehispánica, que ha sido reparado y reforzado en momentos históricos. También son muestra de continuidad histórica del sistema la morfología de canales y acequias excavadas directamente en el suelo, la existencia de canales de desagüe, la morfología y las dimensiones de la mayoría de los campos agrícolas, y la organización espacial dispersa y discontinua del parcelario, todo lo cual da cuenta de continuidades evidentes en el conocimiento agroecológico local. No hay, pues, razones para dudar que también existen rasgos de continuidad en el simbolismo religioso asociado a la agricultura y los consecuentes rituales de producción que hicieron posible el funcionamiento del sistema.

De hecho, las semejanzas y homologías entre el sector de Sichar prehispánico y la arquitectura del espacio ritual del *Talatur* actual permiten plantear que es en dicho sector arqueológico donde se encuentran las raíces del más importante ritual agrícola de la Comunidad en el presente. Quizás de esta manera pueda explicarse por qué en algunos de los cantos del *Talatur* contemporáneo se invoca justamente el sector de Sichar, a pesar de que allí no hay recursos de agua, cerros destacados, ni producción agrícola contemporánea. El canto, por lo tanto, parece mantener la memoria del que fue el principal escenario para los rituales de producción agrícola del Socaire prehispánico, al menos desde tiempos del inca.

La articulación de siglos en Socaire entre diversos pisos ecológicos y prácticas colectivas agrícolas dan cuenta de un conocimiento indígena focalizado en el desarrollo de la vida en ambientes extremos y en estrecha vinculación con el paisaje, la sacralidad y los rituales de producción. De esta manera, este materializa un patrimonio agrario excepcional. En especial el sector de Sichar merece ser protegido y puesto en valor como testimonio de esta forma ances-

tral de hacer agricultura, la cual actualmente se encuentra en conflicto con las lógicas productivas y económicas de la sociedad moderna.

Agradecimientos. Esta investigación se llevó a cabo en territorio tradicional de la Comunidad Atacameña de Socaire (CAS). Los resultados expuestos son parte del estudio “Caracterización y puesta en valor del sistema agrícola prehispánico de Socaire”, ejecutado por MAA Consultores y financiado por la CAS, así como de la Memoria de Título de Isabela Espiñeira, llevada a cabo en el marco del Proyecto Fondecyt Regular N° 1201603, el cual también financió en parte la investigación. Autoras y autores quisieran agradecer sinceramente a la Directiva de la CAS y a sus unidades técnicas, Unidad de Recursos Naturales y Sostenibilidad y Unidad de Patrimonio, por el apoyo en la realización de este estudio. Asimismo, agradecen el Proyecto FIC-R BIP N° 40046897-0 por su apoyo a la Unidad de Patrimonio de la CAS, así como a las colegas que participaron en las campañas de terreno: Ángel Bravo, Helena Arriagada, Ariadna Cifuentes y Daniela Barrios.

Referencias citadas

- Abercrombie, T. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Adán, L. 1996. *Arqueología de lo cotidiano: sobre diversidad funcional y uso del espacio en el Pukara de Turi*. Memoria de licenciatura. Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Albeck, M. 1993. *Contribución al estudio de los sistemas agrícolas prehispánicos de Casabindo, Puna de Jujuy*. Tesis de Doctorado. Facultad Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Albeck, M. 2011. Estudios sobre agricultura prehispánica en Casabindo (1980-1993). En: *Arqueología de la agricultura: Casos de estudio en la región Andina argentina*, editado por M. Korstanje y M. Quesada, pp. 13-47. MAGNA.
- Aldunate, C. y V. Castro. 1981. *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa superior*. Memoria de la Licenciatura de Filosofía, con mención en Prehistoria y Arqueología. Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile, Santiago.
- Aldunate, C., J. Berenguer y V. Castro. 1982. La función de las chullpas en Likán. *Actas del VIII Congreso de Arqueología Chilena*, pp. 129-174. Kultrún, Santiago.
- Allen C. 1988. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington DC.

- Allen, C. 2020. Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras. En: *Andes: Ensayos de etnografía teórica*, editado por O. Muñoz, pp. 193-226. NOLA, Madrid.
- Alliende, P., V. Castro y R. Gajardo. 1993. Paniri: Un ejemplo de tecnología agrohidráulica. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. II, pp. 123-127. Sociedad Chilena de Arqueología, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Temuco.
- Arnold, D., J. Yapita, L. Alvarado, R. López y N. Pimentel. 2017 [2005]. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz.
- Barthel, T. 1986 [1957]. El agua y el festival de primavera entre los atacameños. *Allpanchis* 28(18): 147-184.
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, Nueva York.
- Beltrán, P. 2008. *Rituales de la comuna Cariquima*. Memoria de título de Antropólogo y de licenciatura en antropología social. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Berenguer J., C. Aldunate y V. Castro. 1984. Orientación ortográfica de las chullpas en Likán: la importancia de los cerros en la fase Toconce. *Simposio Culturas Atacameñas, XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 175-220. Universidad del Norte, Antofagasta.
- Berenguer, J. 2004. *Caravanas, interacción y cambio en el desierto de Atacama*. Sirawi, LOM, Santiago.
- Bouysse-Cassagne, T., O. Harris, T. Platt y V. Cereceda. 1987. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. Hisbol, La Paz.
- Bouysse-Cassagne, T. 2005. Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 34(3): 443-462. <https://doi.org/10.4000/bifea.4988>.
- Bray, T. 2015. *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. University Press of Colorado, Boulder.
- Cachiguango, L. 2001. Allpa Tarpuy: La siembra ritual del maíz en Kotama-Otavaló. *Actas 50° Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 4-66. Universidad de Varsovia, Varsovia.
- Calle, I. y F. Uribe. 2014. Rituales y ceremonias agrícolas del pueblo Aymara. *Boletín Instituto de Investigaciones Agropecuarias* 290: 16-21. <https://hdl.handle.net/20.500.14001/7734>.
- Castro, V. y C. Aldunate. 2003. Sacred Mountains in the Highlands of the South-Central Andes. *Mountain Research and Development*, 23(1): 73-79. http://course-resources.mit.usf.edu/sgs/ang6469/canvas/module_7/read/castro_aldunate2003.pdf

- Choque, C. y A. Díaz. 2017. ¡Ahora sí que es Pachallampe! Simbolismo, tecnología y memoria en la siembra de la papa en Socoroma, norte de Chile. *Chungara* 49(3): 411-426. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000024>.
- Corrales, E. 2006. *El ritual de la cosecha de papa en la comunidad de Conde, Cacas*. Tarea, Lima.
- Covey, R. A., 2008. Multiregional Perspectives on the Archaeology of the Andes during the Late Intermediate Period (c. A.D. 1000-1400). *Journal of Archaeological Research* 16: 287-338. <https://doi.org/10.1007/s10814-008-9021-7>
- Cruz, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos: Consideraciones acerca de Punkus y Qaqas en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11(2): 35-50.
- Cruz, P., T. Winkel, M.-P. Ledru, C. Bernard, N. Egan, D. Swingedouw y R. Joffre. 2017. Rain-fed Agriculture Thrived Despite Climate Degradation in the pre-Hispanic Arid Andes. *Science Advances* 3. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1701740>
- Cruz, P., A. Álvarez, R. Joffre y T. Winkel. 2023. Coctaca. Dinámicas agrícolas bajo el manto de los inkas. *Relaciones* 48(2): 149-167. <https://dx.doi.org/10.24215/18521479e084>
- D'Altroy, T. 2015. *The Incas*. Wiley Blackwell, Oxford.
- D'Altroy, T. y T. Earle. 1985. Staple Finance, Wealth Finance, and Storage in the Inka Political Economy. *Current Anthropology* 26(2): 187-206. <https://doi.org/10.1086/203249>.
- Díaz, A., W. Muñoz y P. Martínez. 2021. La fiesta de la cruz de mayo: Sonoridad y ritualidad en los valles de Arica. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 26(2): 133-149. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942021000200133>.
- DGA. 1980. Hoyas hidrográficas de Chile, segunda región. Dirección General de Aguas <https://snia.mop.gob.cl/repositorioidga/>
- Duviols, P. 1979. Un Symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: Le monolithe huanca et sa fonction dans les Andes préhispaniques. *L'Homme, Revue française d'anthropologie* 19(2): 7-31. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1979_num_19_2_367954
- Earls, J. e I. Silverblatt. 1978. La realidad física y social de la cosmología andina. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, vol. IV, pp. 299-325. París.
- Echeverría, J. y C. Muñoz. 1988. *Maíz: Regalo de los dioses*. Nuestra América, Quito.
- Fernández, G. 1996. El mundo "abierto": Agosto y semana santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana* (26): 205-229. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA9696110205A/24166>.

- Fogelin, L. 2007. The Archaeology of Religious Ritual. *Annual Review of Anthropology* 36: 55-71.
- Follá, J. 1989. *Anthropologie économique d'une communauté paysanne du désert d'Atacama: Socaire*. Tesis de Magíster en Ciencias Antropológicas, Faculté des Études Supérieures, Université de Montréal, Montréal.
- Giovannetti, M. 2009. *Articulación entre el sistema agrícola, redes de irrigación y áreas de molienda como medida del grado de ocupación inka en El Shincal y Los Colorados (prov. de Catamarca)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata,
- Giovannetti, M. 2022. Rocas ceremoniales en los campos de cultivo de Los Colorados (Catamarca, Argentina). *Arqueología* 28(3): 10355. <https://doi.org/10.34096/arqueología.t28.n3.10355>.
- Grebe, M. y B. Hidalgo. 1988. Simbolismo atacameño: Un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales. *Revista Chilena de Antropología* (7): 75-97. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17614>.
- Gundermann, H. y H. González. 1995. Tierra, agua y sociedad atacamela: un escenario cambiante. En: *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la región atacameña. Aspectos dinámicos*, editado por P. Pourrut y L. Núñez, pp. 78-106. Una nueva relación entre las sociedades y el medio ambiente, Antofagasta.
- Haber, A. 2012. Tiempo de carnaval: Colonialidad de la arqueología y semiopraxis de la serpiente. *Complutum* 23(2): 117-126. https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40879.
- Hidalgo, B. 1992. *Organización social, tradición y aculturación en Socaire: Una aldea Atacameña*. Memoria de Título de Antropólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Ibacache, S. G., J. Cantarutti, J. Berenguer, y D. Salazar. 2016. Adoratorios de altura y dominación incaica en el Alto Loa, norte de Chile. *Intersecciones en Antropología* 17 (2): 173-186. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/145300>
- Insoll, T. 2004. *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge, Londres.
- Jordán, K. 2017. *Textilería y representación social en la comunidad Atacameña de Socaire*. Memoria de Título de Antropólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Kosiba, S. 2018. Cultivating Empire: Inca Intensive Agricultural Strategies. En: *The Oxford handbook of the incas*, editado por S. Alconini y A. Covey, pp. 227-246. Oxford University Press, New York.
- Kuznar, L. 2001. An Introduction to Andean Religious Ethnoarchaeology: Preliminary Results and Future Directions. En: *Ethnoarchaeology of South America:*

- Contributions to Archaeological Method and Theory*, editado por L. Kuznar. International Monographs in Prehistory, Ethnoarchaeological Series 4.
- Langlie, B. y E. Arkush. 2016. Managing Mayhem: Conflict, Environment, and Subsistence in the Andean Late Intermediate Period, Puno, Perú. En: *The Archaeology of Food and Warfare: Food Insecurity in Prehistory*, editado por A. VanDerwarker y G. Wilson, pp. 259-289. Springer, Suiza.
- Leach, E. 1981. *Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.
- Le Paige. 1978. Cuaderno de Campo. Archivo Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama. Manuscrito.
- Manríquez, V. 1999. El término *ylla* y su potencial simbólico en el *Tawantinsuyu*: una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18: 107-118. <https://doi.org/10.22199/S07181043.1999.0018.00009>
- Mariscotti de Gorlitz, A. 1978. *Pachamama santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Gebr. Mann Verlag, Berlín.
- Martínez, G. 1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 85-115. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1983_num_69_1_2226
- Martínez, G. 1987. *Una mesa ritual en Sucre: Aproximaciones semióticas al ritual andino*. HISBOL, La Paz.
- Moore, J. 1996. The Archaeology of Plazas and the Proxemics of Ritual: Three Andean Traditions. *American Anthropologist* 98(4): 789-802. <https://www.jstor.org/stable/681886>
- Moyano, R., P. Bustamante y C. Uribe. 2012. El rostro de los mayllkus en Socaire: La forma y el contenido en los Andes Atacameños del norte de Chile. En *América tierra de montañas y volcanes: I. Huella de la arqueología*, editado por L. Chávez, P. Margarita, I. Stanislaw y R. Cabrera, pp. 103-130. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Moyano, R., P. Bustamante y A. Valenzuela. 2018. ¿Por qué la mano izquierda?: Fenómenos de pareidolia en Socaire, norte de Chile. *Sarandino Monográfico* 4: 1-22. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/surandino/article/view/5632>
- Moyano, R., J. Cruz y P. Bustamante. 2020. El canto del agua y la voz de las montañas en Socaire, norte de Chile. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 49(3): 443-465. <https://doi.org/10.4000/bifea.12898>
- Moyano, R. y C. Uribe. 2012. El volcán Chiliques y el “morar-en-el-mundo” de una comunidad Atacameña del norte de Chile. *Estudios Atacameños* 43:187-208. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432012000100010>

- Mostny, G. 1967. Ideas mágico-religiosas de los Atacamas. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 30: 129-145.
- Murra, J. 1989. *La organización económica del estado Inca*. Siglo XXI, México.
- Nielsen, A. 1995. Aportes al estudio de la producción agrícola inka en la quebrada de Humahuaca (Jujuy, Argentina). *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. I, pp. 245-256. Hombre y Desierto 9, Antofagasta.
- Nielsen, A. 2022. Chullpas equivocadas: Una arqueología de las diferencias ontológicas. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 52: 43-80. <https://doi.org/10.56575/BSCHA.05200220722>
- Nielsen, A., C. Angiorama y F. Ávila. 2017. Ritual as Interaction with Non Humans: Prehispanic Mountain Pass Shrines in the Southern Andes. En: *Rituals of the Past*, editado por S. Rosenfeld y S. Bautista, pp. 241-266. University of Colorado Press, Colorado.
- Núñez, L. y T. Dillehay. 1979. *Movilidad giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: Patrones de tráfico e interacción económica*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Núñez, P. 1991a. Sobre economía prehispánica de Socaire, norte de Chile. *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. II, pp. 201-210. Sociedad Chilena de Arqueología, Museo Nacional de Historia Natural, Santiago.
- Núñez, P. 1991b. Un canal de regadío incaico: Socaire-Salar de Atacama. *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. IV, pp. 145-149. Sociedad Chilena de Arqueología, Museo Nacional de Historia Natural, Santiago.
- Núñez, P. 1993. Posibilidades agrícolas y población del incario en el área Atacameña, norte de Chile. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Vol. I, pp. 259-268. Sociedad Chilena de Arqueología, Museo Regional de la Araucanía, Temuco.
- Otero, C., M. Akmentins y A. Quinteros. 2021. Animales en acción: Usos rituales de fauna silvestre y de representaciones zoomorfas en contextos incaicos del pucará de Tilcara (quebrada de Humahuaca, Argentina). *Estudios Atacameños* 67. <https://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2021-0005>
- Páez, C., G. Marinengeli. 2016. Huancas and rituals of fertility in the farming landscape of the northern Calchaqui valley (Salta, Argentina). *Latin American Antiquity* 27(1): 115–131. <https://doi.org/10.7183/1045-6635.27.1.115>.
- Páez, M., G. Marinengeli y M. Prieto. 2016. Significación e historicidad en el paisaje campesino del valle de Calchaquí norte (provincia de Salta, Argentina). *Historia Agraria* (68): 137-156.
- Parcero-Oubiña, C., P. Fábrega-Álvarez, D. Salazar, A. Troncoso, F. Hayashida, M. Pino, C. Borie y E. Echenique. 2017. Ground to Air and Back Again: Archaeological Prospection to Characterize Prehispanic Agricultural Practices in the High-Al-

- titude Atacama (Chile). *Quaternary International* 435: 98-113. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/169211>
- Parcero-Oubiña, C., F. Hayashida, D. Salazar, A. Tronoco y P. Fábregas. 2024. Agriculture, Communities and Landscape in the Highlands of the Atacama Desert (Rio Salado Basin, Northern Chile): Late Intermediate and Late/Inka Periods. Manuscrito en evaluación.
- Pimentel, G. 2009. Las huacas del tráfico: Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14(2): 9-38. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942009000200002>
- Reinhard, J. 2017 [1983]. Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *UCuadernos de Historia* 3: 27-62. <https://cuadernosdehistoria.uchile.cl/index.php/CDH/article/view/46465>
- Saintenoy, T., A. González-García y M. Fernández 2019. The Making of an Imperial Agricultural Landscape in the Valley of Belén. *Antiquity* 93(372): 1607-1624. <http://doi.org/10.15184/aqy.2019.176>
- Sanhueza, C. 2002. En busca del gran mentiroso: Relatos orales, demarcaciones territoriales: El camino del inca en el despoblado de Atacama. *Revista de Historia Indígena* 6: 97-129. <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/40152/41715>
- Santoro, C., J. Hidalgo y A. Osorio. 1987. El estado inka y los grupos étnicos en el sistema de riego de Socoroma. *Chungara* 19: 71-92.
- Santoro, C., L. Núñez, V. Standen, H. González, P. Marquet y A. Torres. 1998. Proyectos de irrigación y la fertilización del desierto. *Estudios Atacameños* 16: 321-336. <http://revistas.ucn.cl/index.php/estudios-atacamenos/article/view/486>
- Schiappacasse, V., V. Castro y H. Niemeyer. 1989. Los desarrollos regionales en el norte grande (1000 a 1400 d.C.). En: *Culturas de Chile: Prehistoria*, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 181-220. Andrés Bello, Santiago.
- Sillar, B. 2012. Patrimoine vivant: Les illas et conopas des foyers andins. *Techniques & Culture* 58: 66-81. <https://doi.org/10.4000/tc.6247>.
- Sherbondy, J. 2017. *Agua, riego y árboles: Ancestros y poder en el Cuzco de los incas*. Sociedad Geográfica de Lima, Lima.
- Troncoso, A., D. Salazar, C. Parcero-Oubiña, F. Hayashida, P. Fábrega-Álvarez y P. Larach. 2019. Maquetas incaicas en Chiu-Chiu: Paisaje y ritualidad agraria en el desierto de Atacama. *Estudios Atacameños* 63: 3-23. <http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2019-0019>.
- Tschopik, H. 1951. Ceremonies of the Magician. En: *The Aymara of Chucuito, Peru: 1. Magic*, editado por H. Tschopik, pp. 137-307. Anthropological papers of the American Museum of Natural History, Nueva York.

- Turner, V. 1980. *El proceso ritual*. Taurus, Alfaguara, España.
- Uribe, M. 1996. *Religión y poder en los Andes del Loa: Una reflexión desde la alfarería (Período Intermedio Tardío)*. Memoria de Título de Arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Uribe, M. 2005. *Alfarería, Arqueología y Metodología: Aportes y proyecciones de los estudios cerámicos del norte grande de Chile*. Tesis para optar al grado de Magíster en Arqueología, Universidad de Chile.
- Valenzuela, A. 2001. Socaire: Contexto, problemas y transformaciones en la agricultura de un pueblo Atacameño. *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago de Chile.
- Valenzuela, A. 2016. Socaire: El agua y la limpia del canal ... y el clásico dilema antropológico sobre cultura y etnicidad. *Nativo Digital* 1(1): 54-66. <https://facso.uchile.cl/dam/jcr:16755de0-70ac-4f84-a0a4-5a64d1371a33/6-nd-alvarez.pdf>.
- Van den Berg, H. 1989. *La tierra así nomás: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. CEDLA (Centro de Estudios Latinoamericanos, Holanda.
- Van Kessel, J. 1989. Ritual de producción y discurso tecnológico. *Chungara* 23: 73-91. <https://www.jstor.org/stable/27801970>.
- Zeballos, P. 2022. La andenería del Complejo Churajón. *Revista de Humanidades* 3(5): 37-54. <https://www.surandinorevista.pe/wp-content/uploads/2022/07/02-La-andeneria-del-complejo-arqueologico-de-Churajon-Vol-5.pdf>



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

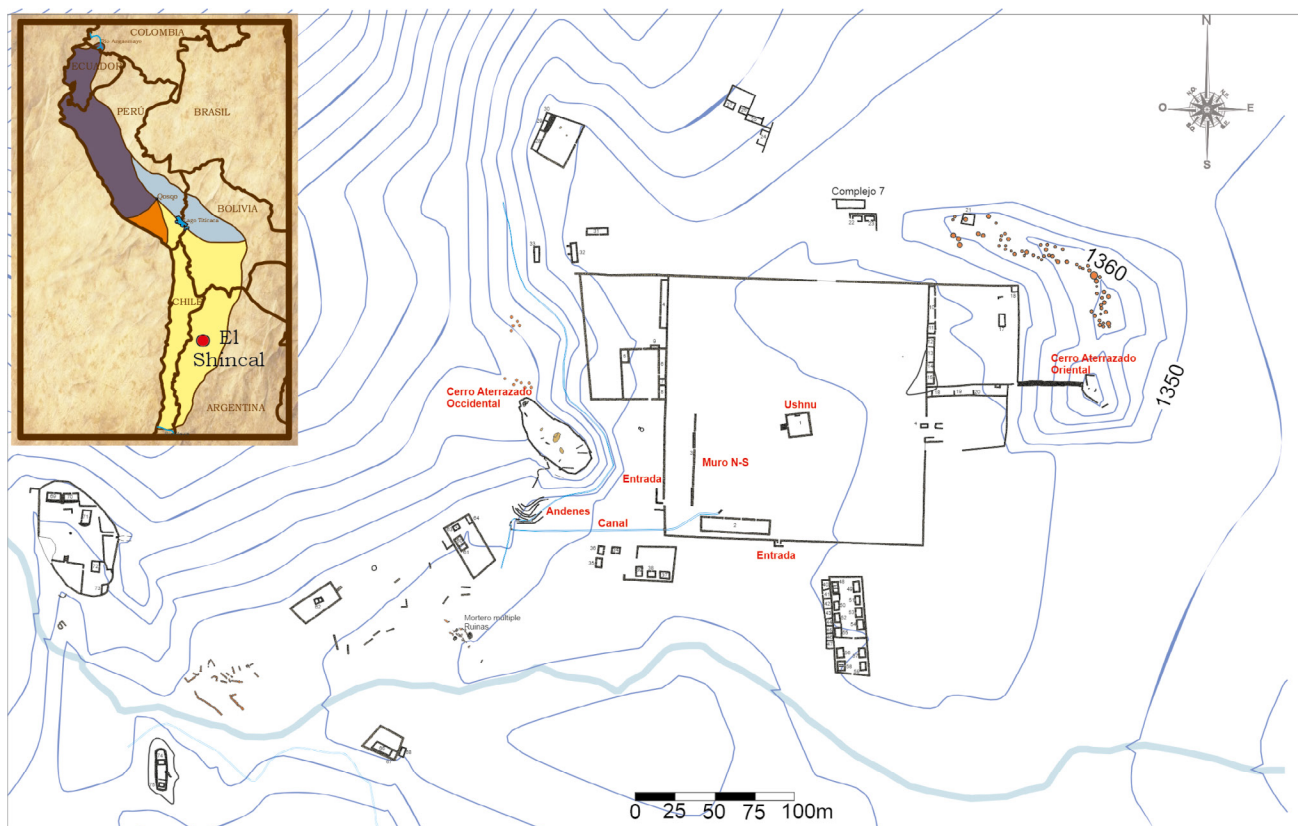


Figura 1. Sitio El Shincal.

(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-

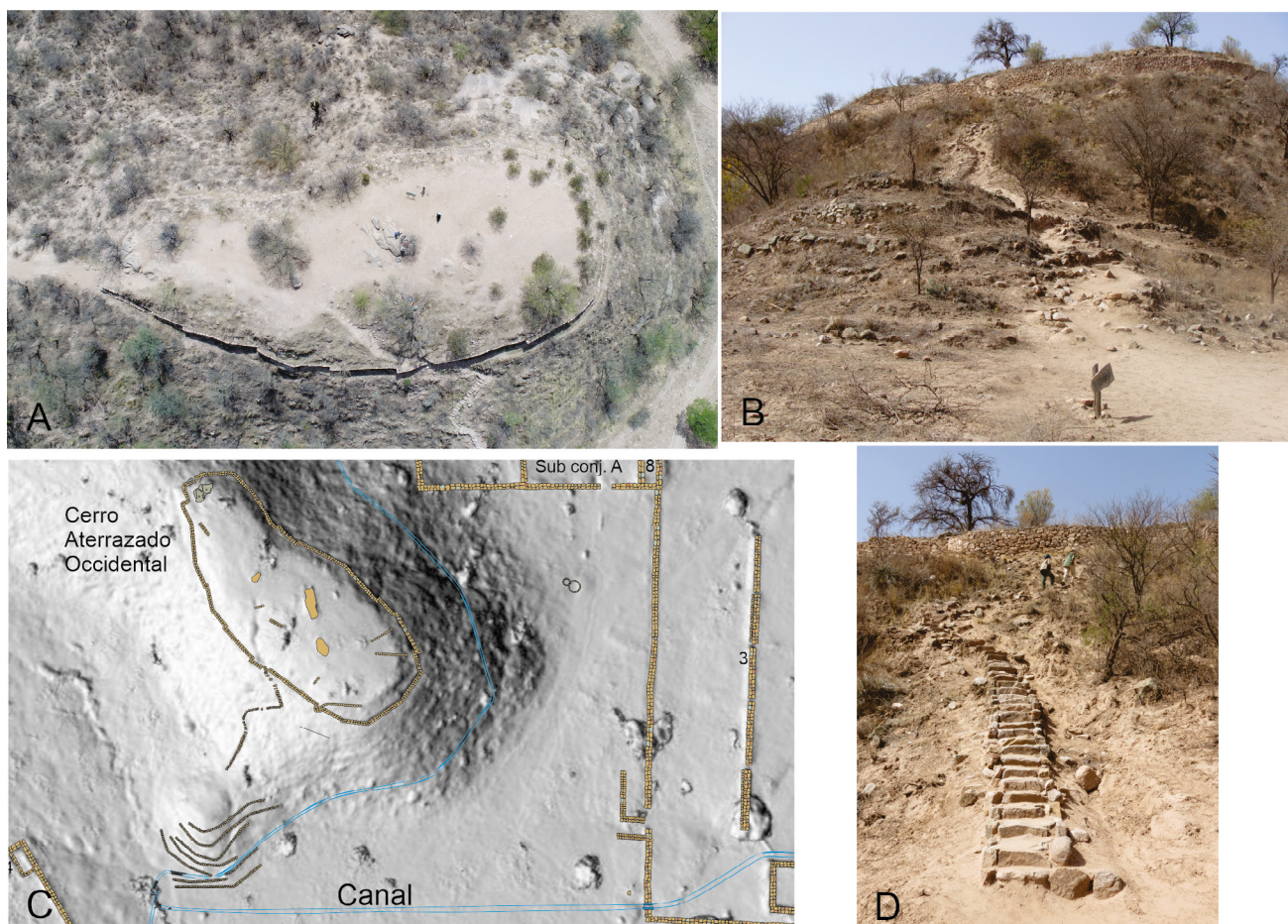


Figura 2. Cerro Aterrazado Occidental (CAO). A) vista aérea donde se destaca el muro perimetral en zigzag. B) andenes de cultivo por debajo de la escalinata. C) imagen con mapa superpuesto. D) escalinata en zigzag.

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.

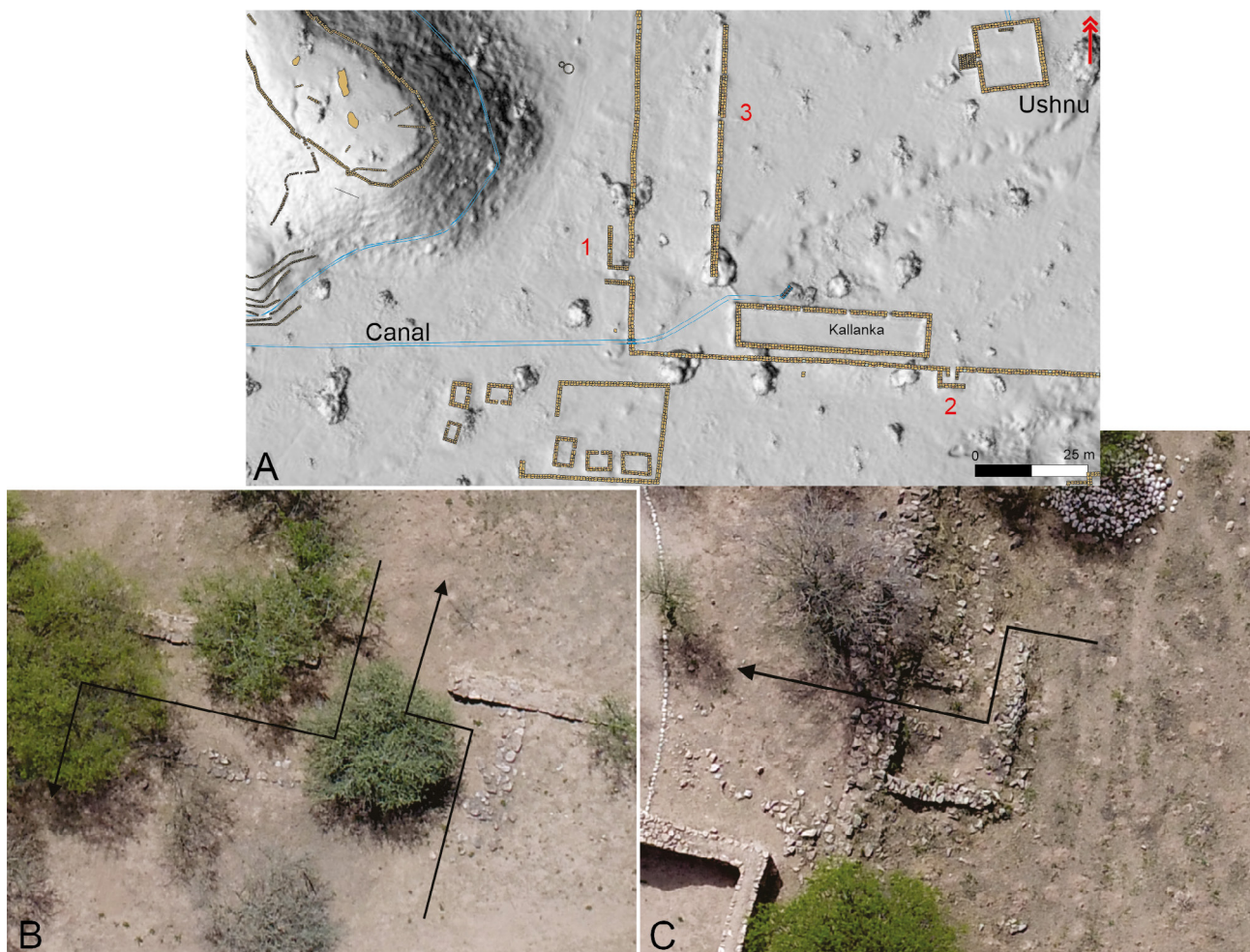


Figura 4. Vistas aéreas de entradas a la plaza. A) mapa con referencias numéricas: 1. Entrada muro occidental; 2. Entrada muro meridional; 3. Muro interior con vanos. B) entrada muro occidental. C) entrada muro meridional.

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 cuatriparticiones (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*.

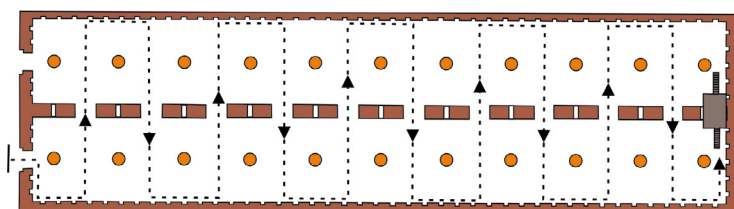


Figura 7. Templo de Raqchi. Croquis redibujado de Gasparini y Margolies (1977).



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 movilizaron 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 dirigen 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.

INSTRUCCIONES PARA AUTORES

BOLETÍN DE LA SOCIEDAD CHILENA DE ARQUEOLOGÍA

El Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología es una publicación anual fundada en 1984 y editada por la Sociedad Chilena de Arqueología. Tiene como propósito la difusión de avances, resultados, reflexiones y discusiones relativos a la investigación arqueológica nacional y de zonas aledañas. Las opiniones vertidas en este Boletín son de exclusiva responsabilidad de quienes las emiten y no representan necesariamente el pensamiento de la Sociedad Chilena de Arqueología.

Las contribuciones enviadas serán revisadas por el Editor y al menos dos evaluadores/as anónimos/as externos/as, quienes velarán por la pertinencia y calidad del trabajo y sugerirán su publicación con modificaciones menores, mayores o su rechazo.

Los trabajos pueden enviarse en cualquier momento del año.

Las versiones finales de los trabajos aceptados serán publicadas según se desarrolló el proceso editorial de los mismos.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Las contribuciones de los autores deben ser originales y no estar en proceso de consideración en otra revista. Su recepción no garantiza su publicación, ya que luego del proceso de evaluación, el Comité Editorial podrá solicitar cambios tanto de contenido como formales a sus autores, o bien rechazar la publicación de este.
2. El Boletín cuenta con una plataforma de publicación en línea (www.boletin.scha.cl), mediante la cual los autores pueden registrarse y enviar sus manuscritos. El uso de este sistema permite el seguimiento del estado de la revisión de las contribuciones, una comunicación directa entre los autores y el Equipo Editorial, junto con obtener la contribución en formato digital y en línea, de forma anticipada a la versión impresa. Se debe ingresar a <https://boletin.scha.cl/boletin/index.php/boletin/about/submissions> y completar los pasos que allí se indican.
3. Las contribuciones pueden realizarse a modo de ARTÍCULOS o de REPORTES.
Queda a criterio del Editor y del Comité Editorial la publicación de otros trabajos, como entrevistas, notas, comentarios, o documentos inéditos.
4. Los ARTÍCULOS, incluyendo todas sus secciones, notas, tablas, figuras y referencias citadas tendrán una extensión máxima de 9000 palabras.

5. Los REPORTES, incluyendo todas sus secciones, notas, tablas, figuras y referencias citadas tendrán una extensión máxima de 2000 palabras y de tres figuras o tablas.
6. Toda contribución deberá contener obligatoriamente las siguientes secciones en el orden mencionado:
Título principal y Título en inglés
 - b) Nombre del o los/las autores/as.
 - c) Resumen en español (máximo 150 palabras para ARTÍCULOS y 100 para REPORTES).
 - d) Palabras Clave en español (máximo 5).
 - e) Abstract en inglés (máximo 150 palabras para ARTÍCULOS y 100 para REPORTES)
 - f) Keywords en inglés (máximo 5).
 - g) Texto.
 - h) Agradecimientos (opcional).
 - i) Referencias citadas.
 - j) Listado de Tablas y sus leyendas.
 - k) Listado de Figuras y sus leyendas.
7. Las contribuciones deberán estar escritas en letra Times New Roman tamaño 12, en formato .doc o .docx, con interlineado simple y justificado y con márgenes de 2,5 cm. Los párrafos no deberán tener sangría.
8. El título principal se presentará centrado, escrito capitalizado (letra inicial en mayúscula) y negrita. No podrá contener notas de ningún tipo.
9. El nombre del o los/las autores/as irá capitalizado y centrado. En nota al pie de la primera página, deberá presentarse en el siguiente orden: filiación institucional y dirección electrónica y número identificador ORCID de todos los autores.
10. El resumen se titulará capitalizado, centrado y en negrita. Paso seguido se presentarán las Palabras Clave (título capitalizado), alineadas a la izquierda, escritas en minúsculas y separadas por coma.
11. El abstract se titulará capitalizado, centrado y en negrita. A continuación, se presentarán las Keywords (título capitalizado), alineadas a la izquierda y escritas en minúsculas y separados por coma.
12. El texto se iniciará sin la palabra introducción.
13. A lo largo del texto los títulos primarios se escribirán capitalizados, en negrita y centrados. Los títulos secundarios deberán ser escritos capitalizados, negrita y alineados a la izquierda. Los títulos terciarios deberán ser escritos capitalizados, en cursiva y alineados a la izquierda.

14. Los agradecimientos se presentarán al finalizar el texto y antes de iniciar las referencias citadas. Se consignará la palabra Agradecimientos capitalizada, cursiva y alineada a la izquierda. A continuación, y en la misma línea, separados por un punto, se anotarán los reconocimientos que el autor estime. En esta sección corresponde indicar los créditos a las fuentes de financiamiento correspondientes.
15. Se presentará como notas toda aquella información adicional relevante al texto y que no pueda ser incluida en el mismo. Las notas serán todas a pie de página y deberán numerarse correlativamente con números arábigos. La nota 1 corresponderá a la filiación institucional y dirección electrónica del primer autor.
16. Las citas textuales de menos de tres líneas se integran al párrafo, resaltada por comillas dobles. En los casos en que las citas textuales posean tres o más líneas, se indicarán entre comillas, separadas del texto en párrafo aparte. Toda cita textual en idioma distinto al español debe ponerse en su versión original, y en una nota al pie su traducción al español. Seguido a la traducción en la nota al pie, indicar entre paréntesis quién realizó la traducción, ej.: (traducción de Juan Pérez), o (la traducción es mía/nuestra) cuando ésta ha sido realizada por los mismos autores del manuscrito.
17. Aparte de los subtítulos terciarios y la expresión et al., el uso de cursivas se usará únicamente para los nombres científicos, palabras y conceptos ajenos al idioma original del manuscrito. El uso de palabras capitalizadas se reserva exclusivamente para los títulos y los nombres propios.
18. El uso de comillas en el texto se restringe exclusivamente a las citas textuales. Comillas simples se emplean únicamente para indicar una cita dentro de otra o si hay comillas originales en el texto que se cita.
19. Las tablas y figuras se indicarán en el texto entre paréntesis, capitalizadas y normal, por ejemplo: (Tabla 1), (Figura 3). Deberán ser numeradas en el orden en que aparecen en el texto. Deberá adjuntarse un listado de Tablas y Figuras en formato .doc o .docx con las respectivas leyendas.
20. Las tablas podrán presentarse como archivos separados del texto en formato .doc,.docx,.xls o .xlsx, o presentarse insertas en el texto mismo, en cuyo caso no deberá ser como imagen.
21. Las figuras comprenden fotografías, dibujos y mapas. Estas deberán presentarse en archivos separados del texto, a color, en formato JPG, TIF, BMP o PNG, con una calidad no inferior a 300 dpi y un tamaño no mayor a 18 x 14 cm. En caso de figuras compuestas, agregar una leyenda (título) general para la figura completa y luego una leyenda detallada para cada imagen dentro de la figura. Cada imagen de una figura compuesta debe ir clara-

mente identificada con una letra A, B, C, D, etc. Esta letra debe ir ubicada en una esquina superior o inferior de la lámina. En la leyenda se debe hacer referencia a cada figura de acuerdo a su letra identificatoria.

22. Las citas en el texto se señalarán en paréntesis y con fuente normal. El/ la autor/a o autores/as y el año de publicación no deberán separarse con coma. En una cita que contenga más de una referencia, éstas se ordenarán alfabéticamente y separadas con punto y coma. La expresión *et al.* (siempre en cursiva) se utilizará para referencias que tengan más de dos autores. Referencias que tengan el mismo autor o autores en el mismo año se las distinguirá con las letras a, b, c, etc. Los trabajos en prensa o manuscritos se indicarán en el texto sólo refiriendo al año y sin siglas como Ms. Por ejemplo: (Castro *et al.* 2001; Hocquenghem y Peña 1994; Llagostera 1979, 1982; Méndez 2012a, 2012b; Suárez 1981).
23. Los números cardinales serán referidos con palabras si el valor es inferior a nueve, por ejemplo: cuatro cuchillos. Si el valor es superior a nueve, se lo referirá con números, por ejemplo: 58 vasijas; excepto al inicio de un enunciado, por ejemplo: “Cincuenta y ocho vasijas...”. En el caso de los números que corresponden a medidas, éstas irán con números arábigos seguidos de la abreviación correspondiente sin punto, ejemplos: 5 mm, 5 cm, 5 m, 5 km, 5 msnm, 5 há, 5 m², 5 kg.
24. Los fechados radiocarbónicos que se publiquen por primera vez siempre se deben señalar en años a.p. sin calibrar, indicando la fecha con un rango de error (sigma), el código de laboratorio y número de muestra, el material fechado y el valor $\delta^{13}\text{C}$ de estar disponible. Por ejemplo: 1954 $\pm$ 56 a.p., UB 24523, semillas de *Chenopodium quinoa*, $\delta^{13}\text{C}$ = -27,9 ‰
- Para los fechados radiocarbónicos calibrados se debe indicar tal condición, la cantidad de sigmas (1 o 2) empleados, junto al programa y curva de calibración utilizados; se puede informar también la probabilidad de los rangos de edad entregados. Por ejemplo: 48 cal. a.C-3 cal. d.C. (p = 0.105) y 10-222 d.C. (p = 0.895) (calibrado a 2 sigmas con el programa CALIB 7.1 [Stuiver *et al.* 2005] y la curva SHCal13 [Hogg *et al.* 2013]).
25. Los fechados de termo luminiscencia que se publiquen por primera vez siempre se deben señalar en años calendáricos (a.C., d.C.), indicando la fecha con un rango de error (sigma), el código de laboratorio y número de muestra, el material fechado y el año base utilizado. Por ejemplo: 430 $\pm$ 130 d.C., UCTL 1537, cerámica, año base 1990.
26. Las coordenadas UTM se expresarán indicando el datum, zona, coordenadas E, coordenadas norte o sur, separados por coma.

Ejemplos:

WGS84, 19K, 370150 E, 7516040 N

WGS84, 18H, 725638 E, 5812890 S

27. La sección de bibliografía se titulará Referencias Citadas, capitalizado, en negrita y centrado. Las referencias serán ordenadas alfabéticamente por apellido y en forma cronológica ascendente para cada autor/a. La información de cada referencia será dispuesta en el siguiente orden: autor/ a(es/as), año, título, imprenta, lugar de publicación, y DOI. Los/las autores/as deberán escribirse capitalizados. Se deberá consignar solamente las iniciales de los nombres de los/ las autores/as; cuando haya más de un/a autor/a, solamente para el primero deberá aparecer el apellido antes que el nombre. A continuación, y en la misma línea, separados por un punto, se indicará el año, título del trabajo y el resto de las referencias. Sólo la primera palabra del título deberá ir capitalizada. El título de la revista, libro o monografía deberá aparecer en cursiva y no estar escrita usando abreviaturas. Todos los artículos de revista o capítulos de libro deben anotar los números de página correspondientes y número DOI cuando corresponda.

EJEMPLOS:

Libro:

Binford, L. 1981. *Bones: ancient men and modern myths*. Academic Press, Nueva York.

Libro editado, compilado o coordinado: Se indicará al autor o autores como “(ed.)”, “(eds.)” según corresponda.

Flannery, K. (ed.) 1976. *The Early Mesoamerican Village*. Academic Press, Nueva York.

Artículo en revista:

Legoupil, D., C. Lefèvre, M. San Román y J. Torres. 2011. Estrategias de subsistencia de cazadores recolectores de Isla Dawson (Estrecho de Magallanes) durante la segunda mitad del Holoceno: primeras aproximaciones. *Magallania* 39 (2): 153-164. doi.org/10.4067/S0718-22442011000200011.

Capítulo en libro:

Schiappacasse, V., V. Castro y H. Niemeyer. 1989. Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande de Chile (1000 a 1400 d.C.). En: *Prehistoria. Desde sus oríge-*

nes hasta los albores de la conquista, editado por J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate e I. Solimano, pp. 181-220. Editorial Andrés Bello, Santiago.

Actas de Congreso como volumen propio:

Dillehay, T. y A. Gordon. 1979. El simbolismo en el ornitomorfismo mapuche: La mujer casada y el “ketru metawe”. *Actas del VII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Volumen I, pp. 303-316. Editorial Kultrún, Santiago.

Actas de Congreso como parte de una publicación periódica:

Núñez, P. 2004. Arqueología y cambio social: Una visión de género y materialismo histórico para el Norte de Chile. *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Chilena / Chungara Revista de Antropología Chilena* 36, Volumen Especial, Tomo I, pp. 441-451. Universidad de Tarapacá, Arica.

Memorias, Tesis o Disertaciones de grado o título:

Artigas, D. 2002. *El sueño esculpido: arte rupestre y memoria del mito en el valle de Canelillo, Provincia de Choapa*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

Manuscritos en prensa: Se indicará de acuerdo con la categoría correspondiente (libro, artículo en revista, capítulo en libro u otro), para finalizar con el término En prensa.

Sanhueza, J. 2005. Registro de un cementerio del periodo Formativo en el oasis de Pica (Desierto de Tarapacá). *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*. En Prensa.

Manuscrito inédito: Se indicará su institución depositaria y su condición de manuscrito.

Gaete, N. 2000. *Salvataje Sitio 10 PM 014 “Monumento Nacional Conchal Piedra Azul”*. Informe Segunda Etapa. Volumen 3. Archivo Consejo de Monumentos Nacionales, Santiago. Manuscrito.

Sitios o Documentos WEB: Se indicará de acuerdo con la categoría correspondiente (libro, artículo en revista, capítulo en libro u otro), señalando la fecha de consulta más reciente.

Stuiver, M., P. Reimer y R. Reimer. 2005. CALIB 5.0. [WWW program and documentation]. <http://intcal.qub.ac.uk/calib/manual/index> (1 Agosto 2015).

