

REVISTA HAUCAYPATA

Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo

Año 3 - Número 8

Lima-mayo 2014





Índice

<i>Editorial</i>	4
<i>Relación de colaboradores</i>	5
<i>The abandonment process at Tambokancha (Zurite, Cuzco): Inca actions and rituals of site closure</i> Ian Farrington	6
<i>Esculturas zoomorfas del Parque Arqueológico de Sacsayhuamán, Cuzco: una aproximación a su entendimiento simbólico</i> Rodolfo Monteverde Sotil	31
<i>El ushnu, el qhapaq ñan y las huacas en el Altiplano del Chinchaycocha. Una aproximación a las estrategias de apropiación y control territorial Inca, desde la lectura de los paisajes rituales y la astronomía</i> José Luis Pino Matos y Wendy Moreano Montalván	64
<i>Los calzados utilizados por los Incas para las altas montañas</i> Christian Vitry	91
<i>Las fuentes etnohistóricas y la arqueología de montaña en el estudio de los escenarios incaicos en altas cumbres</i> Constanza Ceruti	110
<i>Paisajes rituales incaicos. Una mirada desde las crónicas coloniales</i> Ivan Leibowicz, Cristian Jacob, Félix Acuto y Alejandro Ferrari	123
<i>Presentación del libro: Inca sacred space: landscape, site and symbol in the Andes, 2014. Frank Meddens, Katie Willis, Colin McEwan y Nicholas Branch (editores). Editorial Archetype. Londres</i> Frank Meddens	131
<i>Normas editoriales</i>	135





Paisajes rituales incaicos. Una mirada desde las crónicas coloniales

Ivan Leibowicz
pinocarriaga@hotmail.com

Cristian Jacob
zamaपुरro@yahoo.com.ar

Félix Acuto
facuto@gmail.com

Alejandro Ferrari
alejandroferra@gmail.com

Resumen

El impacto de las políticas expansivas incaicas en el noroeste argentino ha sido tradicionalmente evaluado atendiendo al potencial de explotación económica de las zonas anexadas al imperio. En consonancia con esta perspectiva, la aplicación y testeado de modelos de desarrollo y expansión imperial resultaron una guía útil para predecir y explicar el correlato material de una expansión de carácter político y económico. Sin embargo, los aspectos ideológicos y simbólicos fueron históricamente menospreciados. En este artículo tomaremos en consideración las crónicas coloniales para exponer aspectos de la cosmovisión andina y destacar la importancia de su integración a las investigaciones arqueológicas.

Palabras claves: Expansión incaica, Noroeste Argentino, crónicas coloniales, ideología, simbolismo.

Abstract

The impact of expansive incaic policies in northwestern of Argentina have traditionally been evaluated focussing on the potential for economic exploitation in the regions incorporated in to the empire. Thus, the application and testing of theoretical models of imperial development and expansion have been a useful guidance to predict and explain the material correlation of an economic and political expansion. Ideological aspects, on the other hand, have historically been less appreciated. In this article, colonial chronicles have been taken into account to picture certain aspects of the Andean world view and to underline the importance of their inclusion and use in archaeological investigations.

Keywords: Inca expansion, Northwestern Argentina, colonial chronicles, ideology, symbolism.

Introducción

El objetivo principal que ha guiado nuestras investigaciones en los últimos años es dilucidar el modo en que el Tawantinsuyu construyó un nuevo paisaje significativo en los territorios conquistados, al tiempo que reconfiguró las percepciones locales sobre el mismo, tomando en consideración la infraestructura construida y las distintas actividades allí realizadas. Para

Para ello, hemos desarrollado diversos proyectos en el Noroeste Argentino (NOA), particularmente en las regiones de la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy y el Valle Calchaquí Norte en la provincia de Salta (Acuto 1999, 2007, 2011, 2012; Jacob y Leibowicz 2011, 2013; Leibowicz 2007, 2012).

Si bien han existido significativas contribuciones al entendimiento de la dominación inca

en los Andes del Sur, muchas de éstas están en deuda con los aspectos ideológicos/simbólicos y religiosos de la dominación y la construcción del paisaje inca en el sur del Tawantinsuyu. No obstante, se debe reconocer que en los últimos años se ha prestado mayor atención a esta temática (Acuto 1999, 2011, 2012; Ceruti 1999; Cornejo 1999; Gallardo et al. 1995; Leibowicz 2007, 2012; Nielsen y Walker 1999; Troncoso 2004; Williams 2004; entre otros). Aunque no se niega que los incas llevaron a cabo proyectos económicos en estas regiones (sin olvidar que lo económico en el mundo andino está embebido de simbolismo), y que preocupaciones logísticas estaban involucradas en la construcción del paisaje imperial, se discrepa, sin embargo, con la idea de que solamente estrategias logísticas o proyectos económicos dieron forma al paisaje inca y a las actividades desarrolladas al interior de éste. Por el contrario, se sostiene que una gran parte de los sitios e instalaciones que los incas construyeron en muchas áreas de los Andes del Sur, así como las actividades que patrocinaron y llevaron a cabo allí, estuvieron dirigidas al ritual, la apropiación y el control de centros rituales locales, adoratorios, lugares significativos o sagrados del paisaje andino (huacas) (Acuto 1999, 2012; Jacob y Leibowicz 2011; Leibowicz 2012; Troncoso 2004). Esta situación no debería sorprendernos considerando que otros investigadores han demostrado que el Tawantinsuyu era un imperio con una profunda y compleja racionalidad espacial (Bauer 1998; Hyslop 1990; Niles 1992; Raffino 1981; van de Guchte 1999; Zuidema 1995). Es decir que, la cognición inca del paisaje era una práctica controlada estatalmente en la que aquellos que planificaban y edificaban eran conscientes de plasmar en los sitios representaciones de la ideología estatal (van de Guchte 1999). Comunicando desde el diseño de los sitios estatales preceptos políticos, religiosos y económicos generados en Cuzco (Hyslop 1990).

Por ello, se considera que el paisaje andino fue profundamente reconstruido y reconceptualizado por los Incas, quienes modificaron la espacialidad de las innumerables y diversas poblaciones que incorporaron al Imperio, reestructurando la experiencia espacial de los agentes dominados como una forma de control y dominación, al tiempo que imponían su cosmología e ideología (Acuto 1999; Bauer 1998;

Farrington 1992; Leibowicz 2007, 2012). Así, el Tawantinsuyu se relacionó con los aspectos sagrados y religiosos de la vida andina, validando su dominación a través de la aceptación y performance de mitos y ceremonias comúnmente entendidos por dominantes y dominados (Farrington 1992). Se apropia de espacios, mitos, leyendas, transformándose en el nexo entre las sociedades conquistadas y los dioses. Se introduce de esta manera en la historia de los conquistados, situándose en un lugar sagrado o divino. Así, el nuevo orden se hace manifiesto y se reproduce en ceremonias en las que los incas aparecen relacionados con las fuerzas sobrenaturales (Bauer 1998; Farrington 1992; Hyslop 1990). De este modo los poderes sagrados de la topografía se incorporan en la construcción de monumentos, haciendo visible este poder ancestral del paisaje, proveyendo a la vez potencialidad simbólica para el control ritual de este (Tilley 1996).

Paisajes y cosmovisiones andinas

En particular, nos interesa en este trabajo ampliar la discusión sobre los paisajes rituales incaicos incorporando la mirada que distintos cronistas españoles plasmaron en sus escritos. Desde su llegada, a América en general y al Perú en particular, numerosos conquistadores europeos dejaron constancia, entre muchas otras cosas, de determinadas concepciones nativas sobre el paisaje. Creemos que la traslación directa de las fuentes escritas al registro arqueológico prehispánico debe hacerse con cierto recaudo, ya que siempre existen diversas versiones, a menudo contradictorias de un mismo hecho o fenómeno (Farrington 1992: 368). Por ello, siguiendo a Farrington (1992: 368) e intentando ser prudente, se considerará el rango de la documentación disponible y a partir de ella se desarrollarán modos de razonamiento que sirvan para explicar la problemática arqueológica. Con estas ideas en mente, se considera que a partir del análisis de distintas fuentes es posible acercarse y conocer de alguna manera aspectos de la cosmovisión (Broda 1991) de los pueblos americanos. Broda (1991: 462) define cosmovisión como la visión estructurada en la cual los antiguos americanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían y sobre el cosmos en que situaban la vida del hombre. A partir de ello, se entiende que un paisaje ritual es un paisaje culturalmente transformado a tra-



vés de la historia (Broda 2007: 296), un lenguaje visual que el hombre imprimía sobre el territorio (Broda 2009: 65).

Teniendo en cuenta las precauciones antes mencionadas, que deben tomarse a la hora de enfrentarse con las crónicas coloniales, es importante considerar que durante el proceso de conquista chocaron cosmovisiones muy diferentes. Un punto crucial en esta discrepancia puede ilustrarse con el modo en que las personas se relacionan con el mundo natural. La relación entre el hombre y la naturaleza es muy diferente entre el mundo occidental y el mundo andino.

La moral judeo-cristiana, aquella que regía el mundo occidental en el XVI, en los inicios del capitalismo y aun en nuestro mundo posmoderno, se relaciona con el mundo natural mediante una lógica extractiva, donde todo aquello que encontramos en la tierra y bajo ella, sobre y debajo del agua está allí para servir al hombre, para que éste lo tome y lo utilice en beneficio propio. Desde el mismísimo Génesis se observa esto:

- 1:27 Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó.

- 1:28 Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.

- 1:29 Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer.

- 1:30 Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así.

En cambio, en los Andes el hombre es parte de este universo natural, vive en mundo animado donde todos los seres son parte de una misma sustancia, donde existen relaciones de reciprocidad entre hombres y plantas y animales “para los andinos, toda materia está en una forma u otra viva; y al revés, toda vida tiene una base material” (Allen 2002: 44). Allen llama este principio “consustancialidad”; la coexistencia en la misma sustancia, y está fundamentado en una cosmología que no separa mente de materia y que atribuye vida a los objetos

materiales (Allen 1998). Como explican Harris y Bouysson-Cassagne (1988: 219), a partir del caso aymara, en el vasto espacio que los rodea, en las cumbres, mojones, encrucijadas de caminos, confluencias de ríos, “*el Aymara no solo lee una señalización vial; reconoce también sus relaciones con los antepasados, con sus vecinos y con sus dioses*”.

En el mundo andino se entiende a la naturaleza no como un recurso, “sino como un entramado de relaciones sociales entre humanos, y entre humanos y divinidades o no-humanos” (Bugallo 2009: 181). De esta manera “el modo de vincularse con el medio no puede ser el de la utilización de la naturaleza y ésta tampoco constituye un recurso en el sentido materialista occidental” (Bugallo 2009: 179). El espacio no se observa, entonces, como un “ente despojado de atributos, cualidades o significaciones humanas, animales o suprahumanas” sino que “es percibido como una alteridad que interpela permanentemente al sujeto” (Vilca 2009: 246).

Concepciones nativas sobre el paisaje y la naturaleza en las crónicas

A continuación se presentarán extractos de distintas crónicas históricas sobre las concepciones andinas en general e incaicas en particular sobre el paisaje y la naturaleza. Asimismo, se expondrán algunas de sus interpretaciones por parte de historiadores, arqueólogos y antropólogos.

Muchas interpretaciones arqueológicas se han basado en los escritos del padre Bernabé Cobo (1653), quien fue uno de los que registró con mayor detalle la concepción inca del espacio y el paisaje. Uno de los mejores documentos para el estudio de la topografía del Cuzco, se encuentra en “La Relación de los Ceques” inserta dentro de su obra *Historia del Nuevo Mundo* (1964 [1653]), escrita a partir de información de autores tempranos como Polo de Ondegardo (Zuidema 1995: 68). Allí, Cobo describe el sistema de ceques incaico. Se trata de 328 huacas o lugares sagrados ubicadas en el Cuzco y sus alrededores (piedras, manantiales, cerros y/o construcciones) unidas por 41 líneas imaginarias llamadas ceques que irradiaban desde el Qoricancha, el templo principal la capital incaica. Brian Bauer (1998) identificó, a partir de una minuciosa investigación interdisciplinaria, a la mayoría de las 328 huacas mencionadas por Cobo. De acuerdo a este escrito, se señala que 96 (29 %) de las huacas son ma-

nantiales o fuentes de agua, 95 (29 %) son rocas, y 32 (10 %) cerros y pasos montañosos (Sánchez Garrafa 2006: 51).

En relación a esto Cobo comenta que: “... *tuvo esta gente costumbre de reverenciar y ofrecer sacrificios a cuantas cosas naturales se hallaban que se diferenciaban algo de las otras de su género [...] adoraban arboles de extraña grandeza, raíces y otros frutos de la tierra [...] Adoraban también las fuentes, manantiales, ríos y lagos; los cerros que se distinguen en algo de los otros sus vecinos o en la hechura o en la sustancia [...] las penas o piedras grandes, los riscos y quebradas hondas, los altos y cumbres de los cerros y collados.*” (Cobo 1964: 166 [1653]).

Algo que en principio desconcertó a los españoles fue que los Incas no necesitaban un templo para adorar a los elementos de la naturaleza, al respecto Cobo señala con pertinencia que: “... *no todos los adoratorios eran templos y casas de morada; porque los que eran cerros, quebradas, peñas, fuentes y otras cosas a este tono, no tenían casa ni edificio, sino cuando mucho un buhío o choza, en que moraban los ministros y guardas de las dichas guacas. Pero que tenían bastantes rentas y servicios...*” (Cobo 1964: 167-168 [1653]).

Y agrega que: “*adoraban con igual reverencia y con unos mismos actos de culto y sumisión a las segundas causas como al sol, al agua, a la tierra y a otras muchas cosas que tenían por divinas, por entender tenían virtud para hacer o conservar lo necesario para la vida humana*” (Cobo 1964: 147 [1653]).

Como se mencionó anteriormente mucho de lo escrito por Cobo puede rastrearse en autores más tempranos como en Juan Polo de Ondegardo o Pedro Cieza de León. Seguidamente se transcribirán algunas de las impresiones que estos autores dejaron plasmadas en sus crónicas acerca de la relación entre los habitantes de las tierras sudamericanas y los elementos de la naturaleza.

Polo escribe: “... *y si agora se an desecho los Idolos, piedras, é instrumentos de sacrificios y otras cosas muchas que tenían para sus ritos, con todo están en pie los cerros, collados, fuentes, manantiales, ríos, lagunas, mar, angosturas, peñas, Apachetas, y otras cosas assí: cuya veneración aún dura todavía y es necesario que alla mucha vigilancia para desterrar de*

sus coraçones esta impía veneración.” (Polo de Ondegardo 1916: 43 [1571]).

En varios momentos de su extensa crónica, Pedro Cieza de León hace referencia a la fuerza sacra que los habitantes de los Andes le otorgan a los elementos de la naturaleza: “*Tenían grandes cuentas con la inmortalidad del ánima, y con otros secretos de naturaleza. Creían que había hacedor de las cosas, y al Sol tenían por dios soberano, al cual hicieron grandes templos. Y engañados del demonio adoraban en árboles y en piedras como los gentiles*” (Cieza de León 2005: 110 [1553: Capítulo XXXVIII]).

Asimismo destaca que “*adoraban al sol y a la luna, también adoraban en árboles en piedras, y en la mar, y en la tierra, y en otras cosas que la imaginación les daba*” (Cieza de León 2005: 145 [1553]) y que “*después de haber hecho sus sacrificios iban a hacer oración a la piedra, a la cual afirman que hacían servicio de otras piedras*” (Cieza de León 2005: 146 [1553]).

Por otra parte, al dar cuenta de la adoración hacia Viracocha, el dios creador del mundo andino dice que: “*el demonio tuvo sobre ellos gran poder, el cual como malo y que deseaba la perdición de sus ánimas, les hacía entender estos desvarios, como a otros que hacía creer que nacieron de piedras, y de lagunas, y de cuevas, todo a fin de que le hiciesen templos donde él fuese adorado.*” (Cieza de León 2005: 225 [1553: Capítulo LXXXIV]).

Importancia de las montañas

Si bien ya se mencionó a las montañas en las líneas precedentes, deseamos, en virtud de nuestro tema específico de estudio, destacar, dentro del amplio abanico de entidades venerados en el mundo andino, la importancia que los cerros y volcanes particularmente aquellos que con sus cumbres cubiertas de nieve tienen y han tenido en la cosmología andina. Este es un tópico que ha sido ampliamente documentado a nivel etnográfico (Bastien 1978; Martínez 1983; Reinhard 1985). Estos rasgos topográficos han sido identificados como entidades tutelares o Apus y/o pacarinas, el lugar de origen de los ancestros fundadores de las comunidades.

En relación a esto Albornoz escribía: “*el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al ynga tenían, que llaman pacariscas, que quieren dezir creadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres conforme a las*



provincias: unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuebas, otros animales y aves e otros géneros de arboles y de yervas y desta diferencia tratavan ser criados y descender de las dichas cosas... Hay entre estas guacas pacariscas muy muchas que reedificaron los ingas, dándoles muchos mitimas servicios que para este fin los mudava de unas provincias a otras. Dióles (el inga) muchos ganados y basos de oro y plata como fue en toda la cordillera que mira al mar, en todo lo que conquistó, en especial a cerros de nieve y volcanes que miran a el mar y que salen los ríos que riegan muchas tierras..." (Albornoz 1967: 20 [1568]).

Fray Bartolomé de Las Casas también hace referencia a este fenómeno, destacando la entrega de distintos bienes materiales e incluso sangre y cabello por parte de los habitantes de los Andes a las montañas a modo de ofrenda: "So-bían algún puerto de nieve o frío, en la cumbre tenían un gran montón de piedras como por altar, y en algunas partes puestas allí muchas ensangrentadas saetas, y allí ofrecían de lo que llevaban. Algunos dejaban allí algunos pedazos de plata, otros, de oro, otros, pelos de las pestañas, otros, de las cejas, otros, de algunos cabellos" (de Las Casas 1892: 98-99).

Cieza de León describe el mito fundacional incaico, donde uno de los hermanos de Manco Capac fue convertido en roca en el cerro Huanacaure y destaca que los incas "tuvieron por cosa sagrada un cerro grande que llamaron Guanacaure" (Cieza de León 2005: 241 [1553]). Asimismo, al describir las principales huacas del Tahuantinsuyu remarca que: "después del templo de Curicanche (Qoricancha), era la segunda guaca de los Ingas el cerro de Guanacaure, que está a vista de la ciudad y era por ellos muy frecuentado y honrado por lo que algunos dicen que el hermano del primer Inga se convirtió en aquel lugar en piedra al tiempo que salieron de Pacaritambo" (Cieza de León 2005: 362 [1553: Capítulo XXVIII]).

Brittenham (2011) destaca que los conquistadores españoles no apreciaron inmediatamente el carácter sacro del cerro Huanacaure. En relación a ello Cobo relata que: "era [una piedra] mediana, sin figura, y algo ahusada. Estuvo encima del dicho cerro hasta la venida de los españoles, y hacíanle muchas fiestas. Más luego que llegaron los españoles, aunque sacaron deste adoratorio mucha suma de oro

y plata, no repararon en el ídolo por ser, como he dicho, una piedra tosca." (Cobo 1964: 181 [1653]).

Siguiendo también a Cobo, Herring (2010) señala que en el Cuzco incaico los barrancos y puntos bajos en la topografía de la ciudad que no contaban con la vista del pico se consideraban desfavorecidos. Esta concepción acerca de las montañas y el paisaje no se limitaba a la ciudad de Cuzco y sus alrededores sino que formó parte de todo el vasto territorio del Tahuantinsuyu, siendo los cerros nevados partes fundamentales de la geografía sagrada provincial: "se tuvo otro por estimado y frecuentado como ellos, y más, que había por nombre la Coropona, que es en la provincia de Condesuyo, en un cerro muy grande, cubierto a la continua de nieve que invierno y verano no se quita jamás. Y los reyes del Perú con los más principales de él visitaban este templo haciendo presente y ofrendas como a los ya dichos. Y tiénese por muy cierto que los dones y capacocha que a este templo se le hizo" (Cieza de León 2005: 364 [1553: Capítulo XXVIII]).

Esto no debería sorprendernos ya que la adoración a las montañas es un práctica panandina ampliamente extendida que precedió a los incas. Por ejemplo, al referirse a los nativos de la provincia de Guamachuco en épocas previas al dominio incaico Cieza de León escribe: "En los tiempos antiguos tenían sus religiones y supersticiones, y adoraban en algunas piedras tan grandes como huevos, y otras mayores de diversos colores. Las cuales tenían puestas en sus templos o guacas que tenían por los altos y sierras de nieve." (Cieza de León 2005: 219 [1553: Capítulo LXXXI]).

Algunas reflexiones finales

Queda claro, tanto a partir de la lectura de las crónicas españolas como de la multiplicidad de trabajos etnográficos desarrollados en el mundo andino que la adoración de distintos aspectos de la naturaleza jugó un papel primordial dentro de la cosmovisión andina.

Los Incas vivían en un paisaje animado e historizado, plagado de fuerzas poderosas que exigían un aplacamiento continuo (Brittenham 2011: 94) La geografía andina se constituye como un conjunto de lugares y espacios cada cual con su nombre e historia conocidos, donde se recordaba, obsequiaba y rogaba periódicamente al personaje divinizado (Gentile 1996).

Las huacas eran seres poderosos e inmortales

que actuaban socialmente y poblaban un cosmos animado, sensible y activo en todos sus extremos, ligándose a cuerpos tangibles de la naturaleza como montañas, ríos, lagos, manantes, rocas, grietas, abras, que representaban a sus espíritus o bien eran sus moradas (Sánchez Garrafa 2006: 40).

Los incas veneraban distintos objetos de la naturaleza, los cuales les infundían ideas de poder, ejerciendo una influencia misteriosa en los destinos de los hombres (Prescott 1853). Las características del paisaje como rocas, tanto talladas como sin tallar, lagos, manantiales y colinas fueron percibidos por los incas como instrumentos en la memoria colectiva de los orígenes y en las interrelaciones con lo sobrenatural; y como herramientas para la creación del imperio y la replicación de los íconos del poder en los territorios conquistados (van de Guchte 1999).

Como bien se describió anteriormente, los españoles rápidamente percibieron que la religión indígena consistía en la adoración al sol, a la luna, al trueno (illapa), el culto a las huacas y a los mallqui o momias de los antepasados (Gentile 1996). Por consiguiente, y ante la imposibilidad de destruir físicamente todos estos lugares, los esfuerzos de los misioneros europeos se dirigieron a arrancar esas devociones del corazón de los indígenas (Arriaga 1621; Gentile 1996).

Estos conceptos, este análisis desarrollado a partir del estudio de las fuentes históricas disponibles para el área andina se constituyó en un elemento clave al momento de abordar el estudio de la construcción de un nuevo paisaje ritual en el Valle Calchaquí Norte, fundamentalmente en el cordón montañoso de los Nevados de Cachi (Acuto 1999, 2011, 2012; Jacob et al. 2013; entre otros).

Así, puede entenderse a los nevados de Cachi como un espacio significativo del paisaje norcalchaquí, que experimentó bajo el dominio incaico una transformación substancial. Paisajes y espacios que pudieron ser visitados o parcialmente ocupados en el Período de Desarrollos Regionales (1000 -1450/70 d.C.), fueron domesticados por los Incas. Las imponentes alturas que otrora fueran veneradas desde lo bajo, son colonizadas por los enviados del Tawantinsuyu, quienes crean un nuevo paisaje, una nueva relacionalidad entre los hombres y

las cosas. De modo que las experiencias rituales conjugaron antiguas creencias y espacios con un novedoso escenario político regional y, con ello, las experiencias de las sociedades conquistadas cambiaron de un modo radical (Acuto 2007). Esta nueva geografía ritual (Broda 2007) generó, promovió y reprodujo nuevas y desiguales relaciones sociales en la región. Y la conquista, tanto simbólica como efectiva de los Nevados por parte de los incas jugó un papel primordial en ello.

Agradecimientos

Este trabajo se realizó durante una estancia posdoctoral en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México con el aporte de una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET-Argentina).

Bibliografía

ACUTO, Félix, 1999. Paisaje y dominación: La constitución del espacio social en el Imperio Inka. En *Sed Non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea*: 33-75. (Editado por Alejandro Zarankin y Félix Acuto). Ediciones Del Tridente. Buenos Aires.

2007. Fragmentación vs. Integración comunal: Repensando el Período Tardío del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, Nro. 34: 71-96. Chile.

2011. Encuentros coloniales, heterodoxia y ortodoxia en el valle Calchaquí Norte bajo el dominio inka. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, Nro. 42: 5-32. Chile.

2012. Landscapes of inequality, spectacle and control: Inka social order in provincial contexts. *Revista Chilena de Antropología*, Nro. 25: 9-64. Chile.

ALBORNOZ, Cristóbal de, 1967 [1568]. Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. *Journal de la Societe des Americanistes*, Nro. 56(1): 17-39. París.

ALLEN, Catherine, 1998. When Objects Revolt: Mind, Matter and Communication in the Pre-Columbian Andes. *RES: Anthropology and Aesthetics*, Nro. 33: 18-27. Cambridge, Massachusetts.

2002. *The Hold Life Has. Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press, Washington D.C.



- ARRIAGA, José de, 1968 [1621]. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles 209: 191-277. Madrid
- BASTIEN, Julian, 1978. *Mountain of the condor. Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Waveland Press, Inc. Prospect. Illinois.
- BAUER, Brian, 1998. *The Sacred Landscape of the Inca*. University of Texas Press. Austin.
- BRITTENHAM, Claudia, 2011. Imágenes en un paisaje sagrado: huacas de piedra de los Incas. En *La imagen sagrada y sacralizada*: 85-98. (Editado por Peter Krieger). Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- BRODA, Johanna, 1991. Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*: 461-500. (Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé). Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
2007. Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl. En *La Montaña en el paisaje ritual*: 173-199. (Editado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y A. Montero). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
2009. Cosmovisión y observación de la Naturaleza. En *Las aguas celestiales. Nevado de Toluca*: 59-67. (Editado por Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco). Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- BUGALLO, Lucía, 2009. Quipildores: Marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Nro. 36: 177-202.
- CERUTI, María Constanza, 1999. *Cumbres sagradas del Noroeste Argentino*. EUDEBA. Buenos Aires.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, 2005 [1553]. *Crónica del Perú y El Señorío de los Incas*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Caracas.
- COBO, Bernabé, 1964 [1653]. *Historia del nuevo mundo*. Atlas. Madrid.
- CORNEJO, Luis, 1999. Los Inka y la construcción del espacio en Turi. *Estudios Atacameños*, Nro. 18: 165-176.
- DE LAS CASAS, Bartolomé, 1892. *De las antiguas gentes del Perú*. Tipografía de Manuel Hernández. Madrid.
- FARRINGTON, Ian, 1992. Ritual geography, settlement patterns and the characterization of the provinces of the Inka heartland. *World Archaeology*, Nro. 23(3): 368-85.
- GALLARDO, Francisco; Mauricio URIBE y AYA-LA, Patricia, 1995. Arquitectura Inka y poder en el pukara de Turi, Norte de Chile. *Gaceta Arqueológica Andina*, Nro. 24:151-171.
- GENTILE, Margarita, 1996. Dimensión política y religiosa de la Capacocha del Cerro Aconcagua. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Nro. 25(1): 43-90. Lima.
- HARRIS, Olivia y Therese BOUYASSE-CASSAGNE, 1988. Pacha: en torno al pensamiento aymara. *Raíces de América: el mundo aymara*: 217-274. (Compilado por X. Albo). Alianza Editorial y UNESCO. Madrid.
- HERRING, Adam, 2010. Shimmering Foundation: The Twelve-Angled Stone of Inca Cusco. *Critical Inquiry*, Nro. 37(1): 60-105.
- HYSLOP, John, 1990. *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press, Austin.
- JACOB, Cristian y LEIBOWICZ, Ivan, 2011. Montañas sagradas en los confines imperiales. Nevado de Cachi, Salta-Argentina. *Revista Haucaypata. Investigaciones arqueológicas del Tahuantinsuyo*, Nro. 2: 71-90. Accesible en Internet <https://sites.google.com/site/revistahaucaypata/home/revista-haucaypata-nro-2-2011> [Consultada el 24-04-14, 14:43 hrs.]
- LEIBOWICZ, Ivan, 2007. Espacios de poder en La Huerta, Quebrada de Humahuaca. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, Nro. 34: 51-69.
2012. Ideología y Espacio: Conquista Inka en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy, Argentina. *Revista Chilena de Antropología*, Nro. 25: 65-91.

MARTÍNEZ, Gabriel, 1983. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Americanistes*, Nro. 85: 85-115. Paris.

NIELSEN, Axel y William WALKER, 1999. Conquista ritual y dominación política en el Tawantinsuyu. El caso de Los Amarillos (Jujuy, Argentina). En *Sed non Satiata. Teoría social en la arqueología latinoamericana contemporánea*: 153-169. (Editado por Alejandro Zarrankin y Félix Acuto). Ediciones Del Tridente. Buenos Aires.

NILES, Susan, 1992. Inca Architecture and Sacred Landscape. En *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*: 346-357. (Editado por R. Townsend). The Art Institute of Chicago, Chicago.

POLO DE ONDEGARDO, Juan, 1916 [1571]. Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas. En *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, Vol. III. Sanmartí. Lima.

PRESCOTT, William, 1853. *Historia de la Conquista del Perú*. Editorial Schapire. Lima.

RAFFINO, Rodolfo, 1981. *Los Inkas del Kollasuyu*. Ramos Americana Editora. La Plata.

REINHARD, Johan, 1985. Sacred mountains: an ethnoarchaeological study of high Andean ruins. *Mountain Research and Development*, Nro. 5(4): 299-317.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo, 2006. *Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montañña*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Ciencias Sociales, especialidad en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

TILLEY, Christopher, 1996. The power of the rocks: topography and monument construction on Bodmin Moor. *World Archaeology*, Nro. 28(2): 167-175.

TRONCOSO, Andrés, 2004. El arte de la dominación: Arte rupestre y paisaje durante el período incaico en la cuenca superior del río Aconcagua. *Chungara, revista de antropología chilena*, Nro. 36(2):553-561.

VAN DE GUCHTE, Maarten, 1999. The Inca Cognition of Landscape: Archaeology, Ethno-

history, and the Aesthetic of Alterity. En *The Archaeologies of Landscapes: Contemporary Perspectives*: 149-168. (Editado por W. Ashmore y B. Knapp). Blackwell. Oxford.

VILCA, Mario, 2009. Más allá del "paisaje". El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, Nro. 36: 245-259.

WILLIAMS, Verónica, 2004. Poder estatal y cultura material en el Kollasuyu. *Boletín de Arqueología PUCP*, Nro. 8: 209-245. Lima

ZUIDEMA, Tom, 1995. *El sistema de ceques del Cuzco*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

