



# LOS ESCENARIOS DE CONGREGACIÓN RITUAL Y LA REPRODUCCIÓN DE LAS COMUNIDADES PASTORILES SURANDINAS<sup>1</sup>

## RITUAL CONGREGATION SETTINGS AND THE REPRODUCTION OF HERDING COMMUNITIES IN THE SOUTHERN ANDES

Axel E. Nielsen<sup>2</sup>

Partiendo de que la reproducción de toda comunidad requiere instancias de interacción y copresencia entre sus miembros, se propone que lugares de congregación ritual asociados a rasgos de paisaje de especial relevancia cosmológica fueron fundamentales para el desarrollo de identidades comunes entre pastores y, eventualmente, para su movilización política. Se discute esta hipótesis a partir del análisis de dos casos: el ritual de *Spiritu* entre los llamereros actuales del Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia) y el Cerro Cuevas Pintadas (Salta, Argentina), un complejo de sitios con arte rupestre de pastores que durante el periodo Prehispánico Tardío (1000-1600 DC) se convirtió en escenario de congregación y comensalismo público. En la conclusión se destaca el potencial de estos lugares para indagar sobre la intervención de los pastores en los procesos políticos surandinos.

**Palabras claves:** arqueología de comunidades, etnoarqueología, pastores andinos, arqueología del rito, Cerro Cuevas Pintadas.

*Building on the premise that the reproduction of any community requires instances of interaction and co-presence among its members, I propose that places of congregation associated with landscape features of special cosmological relevance were crucial for the emergence of common identities among pastoralists and, eventually, for their political mobilization. I discuss this hypothesis through the analysis of two cases: the ritual of Spiritu among present-day herders of Lípez (Potosí, Bolivia) and Cerro Cuevas Pintadas (Salta, Argentina), a complex of rock art sites with a high frequency of herding-related motifs that during the Late Prehispanic Period (AD 1000-1600) became a place of community congregation and public commensalism. I conclude highlighting the potential of these places for studying the role of pastoralists in political processes in the Southern Andes.*

**Key words:** Archaeology of communities, ethnoarchaeology, Andean herders, archaeology of ritual, Cerro Cuevas Pintadas.

El pastoreo desempeñó un papel fundamental en la historia prehispánica del sur andino. Fue crucial para la ocupación permanente del desierto y la puna, donde los camélidos domésticos permitieron convertir la escasa vegetación allí presente en energía aprovechable para los seres humanos (Browman 1990; Capriles 2014; Núñez y Dillehay 1979; Yacobaccio et al. 1998) y fue uno de los pilares de las economías agropastoriles diversificadas en los valles, quebradas y oasis (Grant y Lane 2018; Izeta 2007; Laguens et al. 2013; Maryański y Nielsen 2023; Mercolli 2011). El tráfico con caravanas de llamas fue decisivo para la circulación de bienes a larga distancia, permitió el desarrollo de economías diversificadas y esferas de circulación de vasto alcance

y contribuyó significativamente a la formación de estructuras sociopolíticas supralocales, desde las federaciones étnicas del periodo Intermedio Tardío hasta el Tawantinsuyu (Berenguer 2004a; Browman 1980; Murra 2002; Nielsen y Maryański 2018; Núñez y Dillehay 1979). Los camélidos domésticos también ocuparon un lugar destacado en la iconografía y las prácticas rituales de los últimos tres milenios (Aschero 1999; Berenguer 2004b; Dedenbach-Salazar 1990).

Teniendo en cuenta el protagonismo que se les atribuye, resulta llamativa la escasa atención dedicada a precisar la identidad, inserción social y organización de los pastores en distintos periodos del pasado surandino. Suele conceptuárseles vagamente como

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Taller “Humanos y Camélidos: Interacciones Sociales e Historia Evolutiva”, organizado y patrocinado por el IAR (Institute of Andean Research), realizado en asociación con el Instituto de Estudios Andinos, en Arica, Chile (julio 2023). Este manuscrito fue revisado por pares externos y editado por el Comité Editor de Chungara, y por Susan D. deFrance, editora invitada.

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. anielsen@fnym.unlp.edu.ar, ORCID ID: 0000-0003-3462-6741

Recibido: junio 2024. Aceptado: octubre 2024.

DOI: 10.4067/s0717-73562025000100401. Publicado en línea: 5-mayo-2025.



agentes económicos más o menos especializados, que desempeñarían sus tareas en relación a colectivos mayores (linajes, comunidades locales de base agrícola, grupos étnicos, élites, Tiwanaku o el Tawantinsuyu), de los que participarían sin identidad, organización o agenda propias. Sin embargo, cabe pensar que, en ciertas épocas y lugares, los pastores pudieron desarrollar sentidos de comunidad e ideologías distintivas anclados en su relación con el ganado -diferentes o hasta contrarios a los de otros colectivos o sectores en el seno de unidades sociales más amplias- y ser capaces de influir políticamente en defensa de sus intereses corporativos. También es posible que en ciertos contextos los pastores y sus lógicas hayan ocupado posiciones hegemónicas en grupos con economías mixtas. ¿Qué condiciones propiciarían el surgimiento de estas comunidades pastoriles y su gravitación política frente a otras (p.ej., agrícolas, de parentesco, étnicas, religiosas)? ¿Qué acciones y contextos permitirían su reproducción y a qué escalas? ¿Qué evidencias arqueológicas podrían informar sobre estos procesos? Abordar estos temas contribuiría significativamente a nuestra comprensión de la historia regional, al tiempo que plantearía interesantes ejes para la investigación comparativa (Clarkson et al. 2017).

En este trabajo se propone que las congregaciones periódicas asociadas a elementos del paisaje de especial relevancia cosmológica han sido fundamentales para la reproducción de sentidos de comunidad entre los pastores andinos y para su eventual movilización política desde tiempos prehispánicos. La investigación arqueológica de estas localidades, por consiguiente, ofrece una valiosa oportunidad para indagar sobre la intervención de los pastores como colectivo diferenciado en distintos procesos sociales y sobre los marcos ideológicos que le dieron sustento. En el primer apartado se exponen sintéticamente los fundamentos de esta hipótesis, mientras que en los dos siguientes se la desarrolla mediante el análisis de dos ejemplos concretos, uno actual, el otro prehispánico (Figura 1). El primero de ellos se sitúa en Tres Cerrillos, el cerro tutelar de una comunidad de llameros en la alta puna (>4.000 msm) del Altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia), donde se celebra anualmente la *costumbre* de *Spíritu*, con la participación de los miembros de la comunidad y sus autoridades originarias (Nielsen 2000). El segundo corresponde al Cerro Cuevas Pintadas (departamento Guachipas, Salta, Argentina), un complejo de sitios con arte rupestre ubicado en un valle mesotérmico del Noroeste argentino, que durante el periodo Prehispánico Tardío (ca. 1000-1600

DC) se constituyó en un espacio de congregación y comensalismo público de pastores (Nielsen, Podestá et al. 2022). En la discusión se destacan las semejanzas y diferencias entre estos casos, señalando los límites de la analogía entre ambos a la luz de los argumentos de relevancia (Hodder 1982; Wylie 1985) desarrollados en el primer apartado y se proponen algunas vías para la investigación de este tipo de contextos en el futuro.

### Comunidades y Ritos Pastoriles

Durante los últimos años, la arqueología ha prestado creciente atención al campo político como un nivel emergente de la estructura social, con relativa autonomía de los procesos económicos (Smith 2011). Parte de esta tendencia es el interés por el estudio de comunidades, incluyendo sus distintas variantes, sus modos de formación y reproducción, las formas de poder asociadas y el papel de la materialidad en estos procesos (Harris 2014; Yaeger y Canuto 2000). Las comunidades son, en sentido amplio, colectivos supradomésticos cuyos miembros comparten una identidad y un compromiso moral y afectivo capaces de movilizarlos en la prosecución de objetivos comunes. Entre los tipos más comúnmente referidos en la literatura arqueológica, se encuentran las comunidades locales, los grupos de parentesco, los grupos étnicos, los cultos, las facciones políticas y las comunidades de práctica. Diversos criterios no excluyentes pueden dar origen y cohesión a estos colectivos, incluyendo vecindad, ancestralidad, historia común, lengua, ocupación, valores, cosmología y modos de hacer, entre otros. Esta multiplicidad significa que los mismos individuos pueden participar de distintas comunidades o, dicho de otro modo, que diferentes sentidos de comunidad pueden superponerse en o gravitar sobre las mismas poblaciones o imbricarse en el seno de formaciones políticas complejas (Ferguson y Mansbach 1996), cobrando mayor influencia o visibilidad según el contexto.

Una investigación sobre los pastores como comunidad de prácticas (Wenger y Snyder 2000) y su incidencia en los procesos políticos prehispánicos, entonces, debe comenzar considerando los factores que pudieron aglutinarlos y diferenciarlos de otros grupos y las prácticas y escenarios que permitieron la reproducción de estas identidades y vínculos colectivos. Entre los primeros, cabe señalar dos necesidades comunes derivadas de las condiciones de reproducción del pastoreo como sistema productivo. Una de ellas es la dispersión residencial y movilidad estacional,

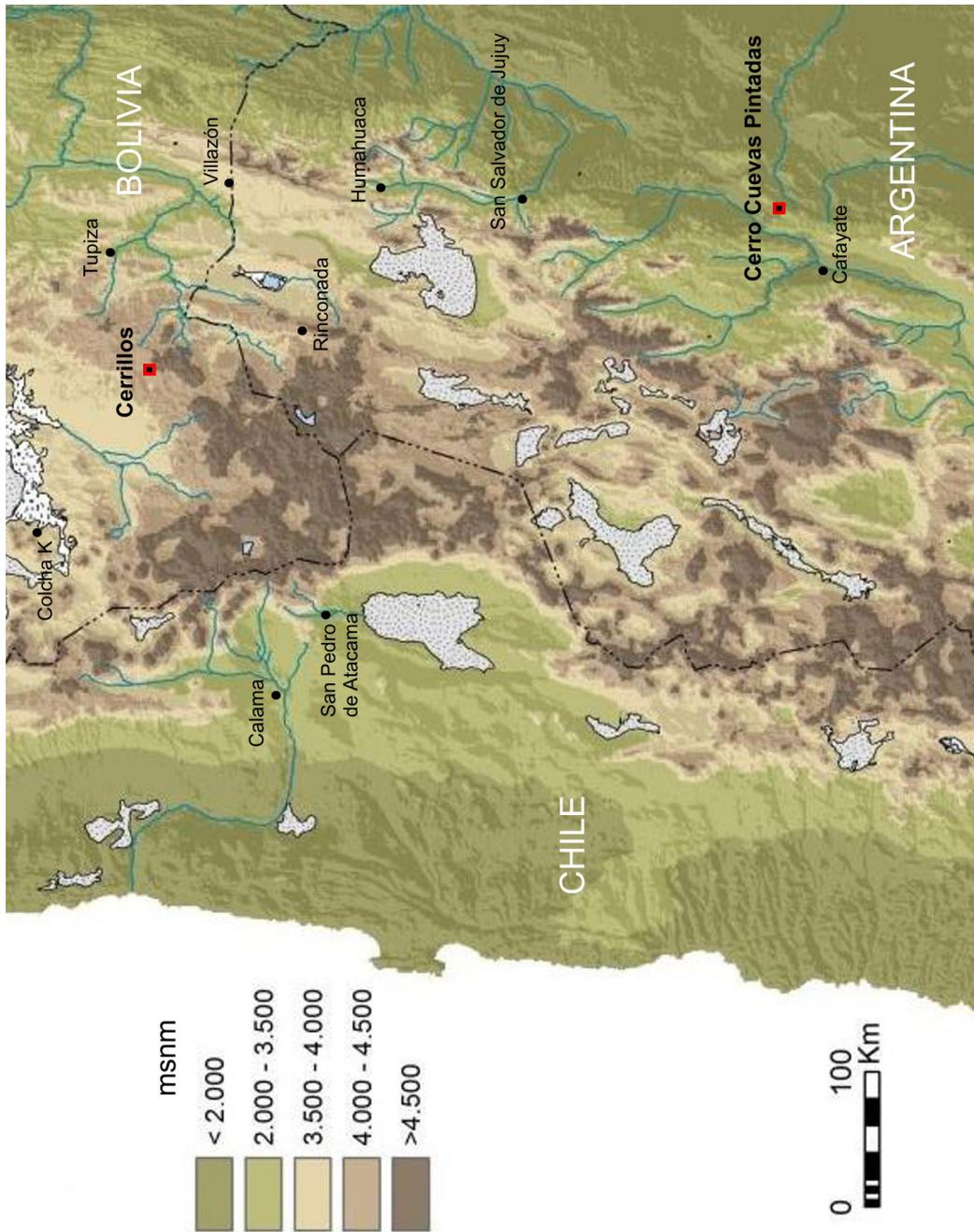


Figura 1. Ubicación de los dos casos de estudio.  
 Location of the two case studies.

que permiten a cada grupo doméstico acceder a zonas de pastura lo suficientemente extensas y variadas para garantizar el sustento de sus rebaños. La otra se relaciona con su falta de autarquía (Khazanov 1994), que lleva a los pastores a combinar la cría de animales con el cultivo -cuando las condiciones ambientales lo permiten-, pero sobre todo a vincularse con otros grupos a través del intercambio de productos (carne, cueros, fibra, sogas, tejidos) mediante el tráfico caravanero.

Indagar sobre los elementos que pudieron sustentar una identidad colectiva entre los pastores, sin embargo, nos obliga a pensar el pastoreo no solo como sistema productivo, sino como un modo de vida que compromete también dimensiones sociales y simbólicas que lo distinguen en ciertas áreas y en situaciones históricas concretas (Dransart 2002; Lane 2006). Así entendidos, los pastores son individuos, grupos domésticos o colectivos más abarcadores que organizan sus vidas -tanto a nivel de prácticas como de representaciones- en torno a la cría de animales domésticos, más allá de que incorporen en sus estrategias económicas otras actividades, incluyendo la caza, la recolección, la agricultura y, más recientemente, el trabajo temporario o el empleo público. Pastores son, ante todo, quienes se conciben y comportan como tales. Desde esta perspectiva, hay dos aspectos de la relación entre los pastores andinos y su ganado que merecen destacarse, puesto que probablemente expresan premisas ontológicas ampliamente compartidas desde los orígenes de este modo de vida y que los diferenciaron de otros grupos o sectores, a saber, la concepción de los camélidos domésticos como personas particularmente cercanas al ser humano y la noción de que el bienestar del ganado depende de la intervención de múltiples agencias no humanas con las cuales los pastores deben relacionarse socialmente mediante el rito (sensu Nielsen et al. 2017).

El trato personal y amoroso que mantienen los pastores andinos con el ganado ha sido reiteradamente señalado en la literatura etnográfica (Arnold y Yapita 1998; Bugallo y Tomasi 2012; Dransart 2002; Flores Ochoa 1979; Palacios Ríos 1988; Van Kessel 1998, entre otros). El concepto aymara de *uywaña*, que refiere a la crianza como un diálogo entre seres sintientes, sintetiza la naturaleza de esta relación que involucra nutrición, protección y empatía (Haber 1999; Martínez 1989; Van Kessel y Condori Cruz 1992), además de predación (Arnold 2022; Bugallo 2020). Algunos indicios sugieren que este vínculo simbólico y afectivo podría tener gran profundidad temporal (Dedenbach-Salazar 1990; González Carvajal et al.

2021; Núñez et al. 2017; Yacobaccio et al. 2018), lo que permitiría pensar el pastoreo andino como una milenaria relación de “especies compañeras” (Haraway 2003), un colectivo multiespecie en el que humanos y camélidos se moldearon recíprocamente y compartieron un destino común bajo circunstancias históricas cambiantes (Nielsen 2024).

El segundo principio mencionado se refiere al modo en que se concibe el pastoreo en el marco de la ontología animista andina, según la cual todos los seres pueden ejercer facultades agenciales, a saber, conciencia, poder y capacidad para comunicarse, elegir y afectar a otros -humanos incluidos- de acuerdo con sus intereses y disposiciones (Allen 2015). Cuando los llameros de Lípez explican de qué depende el éxito en la cría de sus rebaños, por ejemplo, a menudo mencionan la importancia de la suerte, aunque no se refieren a las fuerzas ciegas y azarosas que se asocian a este término en la concepción moderna del mundo, sino a la intervención intencionada de diversas personas no humanas cuyo favor deben negociar de acuerdo a protocolos rituales específicos (p.ej., cerros, Pachamama, animales predadores, lugares peligrosos, etc. [Nielsen 2016]). Ciertamente, hay variaciones en las agencias que los pastores de distintos rincones de los Andes consideran importantes para el bienestar de su ganado y en el modo de relacionarse con ellas (cf. Arnold y Yapita 1998; Bugallo 2020; Martínez 1989; Ricard Lanata 2007), ideas que indudablemente cambiaron a lo largo de su historia. Sin embargo, la literatura histórica y arqueológica también sugiere que, aunque las características que les atribuyen puedan haber variado, algunos de estos seres han mantenido su protagonismo a lo largo del tiempo, por ejemplo, los manantiales, los cerros, el rayo, los felinos y ciertas aves, entre otros (Aschero 2006; Berenguer 2017; Berenguer y Martínez 1989; Dedenbach-Salazar 1990; Dransart 2002; Duviols 1973).

¿Qué prácticas y escenarios permitirían, eventualmente, reproducir sentidos de comunidad basados en estos intereses y formas de entender el mundo? La copresencia e interacción directa entre sus integrantes (o algunos de ellos), en ámbitos donde se referencian explícitamente los principios que dan identidad y cohesión al grupo, son frecuentemente señaladas como prácticas fundamentales para la reproducción de comunidades. Según Yaeger y Canuto, “las comunidades generan y son generadas por interacciones supra-domésticas estructuradas y sincronizadas por un conjunto de lugares durante cierto lapso temporal” (Yaeger y Canuto 2000:5).

La identificación arqueológica de comunidades pastoriles plantea un desafío en este sentido, teniendo en cuenta el ya mencionado patrón de residencia disperso y la alta movilidad que distinguen su modo de vida. Algunos de los elementos del paisaje mencionados anteriormente (p.ej., cerros, manantiales, peñascos), sin embargo, atraen periódicamente a los pastores para renovar los contratos con las agencias no humanas que rigen su destino, creando situaciones excepcionales de copresencia entre miembros de distintos grupos domésticos que son propicias para la cristalización de identidades colectivas y la negociación de asuntos en común. En ciertas coyunturas históricas, estos encuentros podrían ser también cruciales para la movilización de estas comunidades en defensa de sus intereses frente a otros grupos o sectores. En los próximos apartados, desarrollo esta hipótesis a partir del análisis de dos de estos lugares y discuto su potencial para investigar la dimensión política e ideológica del pastoreo surandino en distintas épocas.

### Etnoarqueología de *Spiritu*

Cerrillos es una comunidad de pastores especializados o *llameros* de la Provincia Sud Lípez (Potosí, Bolivia), situada en un ambiente de puna seca (3.900-4.630 msm) que prácticamente no admite el desarrollo de cultivos (Figura 1). A comienzos de la década de 1990 -cuando se realizaron los trabajos de campo en que se basa este apartado (Nielsen 2000)- la integraban unas 180 personas quechua hablantes, organizadas en 39 grupos domésticos, que criaban rebaños mixtos de llamas y ovejas y obtenían una parte significativa de los productos agrícolas que consumían mediante el tráfico de sal entre el Salar de Uyuni y el Valle de Tarija. Vivían dispersos, desplazándose estacionalmente entre sus bases residenciales o casas y un número variable de puestos temporarios o estancias. Además de estos asentamientos, cuando se crearon el cantón y su escuela (1984), se construyó un pueblo, donde casi todas las familias poseen vivienda, pero muy pocos residen. Hacia 1993 vivían permanentemente solo dos familias que contaban con un salario estatal, los maestros y los niños en edad escolar; los demás solo paraban allí de manera transitoria, en ocasión de ciertas celebraciones (fiestas patrias, patronales) o reuniones de la asamblea comunal. Esta asamblea, de la que participan miembros de todos los grupos domésticos, se reúne tres veces al año y decide sobre los principales asuntos de interés común (destino del

impuesto territorial, organización de faenas comunales, asignación de áreas de pastoreo, etc.).

Los pastores acceden a los recursos básicos para la ganadería (p.ej., pastizales, aguadas) en virtud de su pertenencia a la comunidad, que actúa como mediadora entre las deidades (de quienes dependen en última instancia esos recursos) y la gente. Como contrapartida, todos los miembros del grupo deben cumplir ciertas obligaciones, a saber, pagar anualmente una tasa por el uso del pasto, trabajar en proyectos colectivos (faena), desempeñar cargos de autoridad y practicar la hospitalidad ritual, agasajando a sus vecinos en fiestas domésticas (p.ej., enflorada) o financiando en calidad de *alférez* alguna de las celebraciones tradicionales o *costumbres* necesarias para mantener el favor de las deidades.

Como en otros territorios indígenas de Bolivia, se superponían<sup>1</sup> en Cerrillos dos sistemas de autoridad, uno estatal, el otro originario. Dentro del primer sistema, la máxima autoridad cantonal era el corregidor, quien desempeñaba funciones ejecutivas y ocupaba el nivel más bajo en la jerarquía centralizada del Estado. Las autoridades originarias, en cambio, se relacionaban con las jerarquías segmentarias de *ayllus* (Cereceda et al. 2009; Nielsen 2006; Platt 1987), estructuras políticas de raíz prehispánica de las que solo queda una vaga memoria en la región. En Cerrillos, las responsabilidades del *kuraka* en la década de 1990 se limitaban a la recaudación del impuesto territorial, la organización de ciertas fiestas y, en general, todo lo relacionado con las costumbres. Tanto el corregidor como el *kuraka* eran elegidos por el voto de los comunarios y se renovaban anualmente.

*Spiritu* es una costumbre con sacrificio de animales (*wilancha*) dedicada al cerro tutelar de la comunidad, Tres Cerrillos, como *pago* o rogativa por el *multiplico* y bienestar del ganado y de la gente<sup>2</sup>. Se realiza cada año, para Pentecostés, la fiesta del Espíritu Santo (de allí su nombre), entre fines de mayo y principios de junio, momento que marca una inflexión en el calendario pastoril, entre la estación lluviosa -temporada de nacimientos y empadres, cuando los rebaños necesitan el mayor cuidado- y la seca, cuando el ganado sufre la escasez de pasto y los hombres junto con los llamos capones parten en caravanas con sal a los valles en busca de maíz y otros bienes. A mediados del siglo XX había dejado de celebrarse, hasta que, en la década de 1980, un vecino (don CH) que vivía al pie del cerro retomó la costumbre siguiendo las enseñanzas de su padre. En la actualidad participan de ella quienes viven en los alrededores, principalmente, incluidos vecinos

del adyacente cantón Viluyo que, junto con Cerrillos, formaba parte del *ayllu* de Polulos hasta su subdivisión en distintas jurisdicciones.

En todo caso, quienes necesariamente deben estar presentes son las autoridades originarias, que además son responsables de asegurar un alférez que financie la celebración aportando los animales para los sacrificios y demás insumos, a cambio del favor del cerro y el respeto de los demás comunarios. Distinguen al *kuraka* sus emblemas: el poncho, la chalina, el lazo y el *Tata Rey* o vara de mando (Figura 2). Las facultades de algunos de ellos exceden lo puramente simbólico; en manos de la autoridad legítima, por ejemplo, el “Rey” tiene el poder de inmovilizar a vecinos que pretendan huir para evadir el tributo, limpiar una vivienda atacada por el rayo o curar ciertas afecciones. Se revela así

una concepción distribuida del poder político, en la que la autoridad se entiende como una facultad emergente de un ensamblaje (Hamilakis y Jones 2017) que, además de la persona que pasa cargo, involucra a ciertas deidades, a emblemas animados y a los comunarios que les prestan legitimidad. Una situación que presencié en 1995 muestra elocuentemente esta visión de las cosas. Aquel año no hubo *kuraka* en Cerrillos; según decían, nadie quería aceptar un cargo que requería “disfrazarse” y cuya autoridad ya pocos respetaban. Llegado el día de *Spiritu*, al preguntarle a don CH cómo procederíamos al no contar con esta presencia, respondió: “Tenemos los Tata Reyes, no hacen falta *kurakas*”. De hecho, llevó al cerro las dos varas heredadas de su padre y fue colocándolas en los distintos lugares donde normalmente debía situarse la autoridad a lo largo del rito.



Figura 2. (a) *Kuraka* de Cerrillos portando los emblemas del cargo; (b) *Tata Reyes* alimentados con la sangre de la llama sacrificada en *Spiritu*.

(a) *Cerrillos' kuraka* with his emblems of office. (b) *Tata Reyes* fed with the blood of the llama sacrificed in *Spiritu*.

La ceremonia comprende tres fases que se desarrollan en lugares diferentes. La primera es la preparación de las ofrendas durante la noche de la víspera en la vivienda del alférez o de un vecino cercano al cerro que presta su casa cuando aquel vive lejos de allí. La segunda abarca todo el día y se desarrolla en el “lugar de costumbre”, una instalación distribuida entre la precumbre del cerro y dos de sus cimas, donde se realizan los sacrificios y se depositan las ofrendas. La tercera es el banquete en el que se comparten los animales sacrificados; se desarrolla en la misma vivienda durante la segunda noche y hasta la madrugada, cuando los participantes regresan a sus domicilios llevando consigo los restos del festín.

### La preparación de las ofrendas

Al atardecer de la víspera se reúnen en casa del alférez (o de quien sirve de anfitrión) algunos parientes y allegados convocados para colaborar en la elaboración de las ofrendas, además del *kuraka*. Los preparativos se realizan en el *cawildu* de la casa, sala donde se guarda la parafernalia ritual, se recibe a visitantes y se celebran las fiestas. Sobre una manta extendida en el piso se disponen los ingredientes y grandes fuentes donde se van colocando las ofrendas. En una fuente (dedicada a las llamas) se colocan ocho docenas de *virauñas*, figurinas de camélidos hechas con harina de maíz blanco (*llompaqa*) y grasa del vientre de la llama (*tujtuca*), que se disponen por pares amarrados con lana roja. Junto a ellas se agregan cuatro *kichiras*, pericardios de llama rellenos con pequeños cortes de distintas partes del animal, que se dejan secar para ser empleadas como ofrenda en distintas costumbres. A veces se incluye también un feto de llama (*sulli*). Otro recipiente, destinado al altar o *mesa*, lleva dos docenas de pares de *virauñas* y dos *kichiras*. La tercera fuente, para los corderos, contiene dos docenas de pares de *virauñas* semejantes a este animal. Además, en un cuenco se coloca una *virauña*-vicuña confeccionada con *ancañuca* (una raíz silvestre que ocasionalmente se consume) y grasa de este animal, envuelta en su lana. Las *virauñas* van acompañadas de igual número de pares de pequeños conos (*chukas*) confeccionados con la misma masa. En cada recipiente, las figurinas se encierran en un “corral” de lana blanca y roja y se acompañan con *k’owa*, hojas de coca y *suplicos* (placas de azúcar que llevan estampadas imágenes alusivas a lo que se desea). El conjunto se cubre con papel picado y hojas de coca (Figura 3a).

Mientras tanto, los asistentes mascan coca y, cada tanto, pasan sus *ch’uspas* a la persona sentada a la derecha en la ronda, repitiendo este gesto hasta que la bolsa vuelve a su dueño. Cada tanto, el alférez distribuye coca para que todos rellenen sus *ch’uspas*. Durante toda la noche, una persona sirve chicha, alcohol fino y otras bebidas por turno a cada uno de los presentes, quienes antes de tomar comparten con la Pachamama (dejando caer unas gotas al suelo), con el Tata Rey instalado en un rincón de la sala, así como con Tres Cerrillos y otros cerros poderosos de la región, nombrándolos y levantando el vaso en la dirección correspondiente. También se realizan ofrendas a las almas de los abuelos y de los *chullpas* (*waki*), vertiendo alcohol y hojas de coca en sendos recipientes, cuyo contenido se vierte luego afuera de la casa, en dirección al poniente. A medianoche se ofrece la cena y al amanecer, concluida la tarea, se sirve un *khalapari* o sopa cocinada con piedras calientes.

### Los sacrificios

Tras la salida del sol, se inicia el ascenso al “lugar de costumbre”. Algunos cargan las ofrendas a la espalda envueltas en tejidos o *awayos*, otros arrear el rebaño de llamas del alférez hacia el cerro, puesto que también los animales deben participar y presenciar los sacrificios. En el trayecto, que puede durar entre una y tres horas según la ubicación de la casa donde se prepararon las ofrendas, otros comunarios (hombres y mujeres adultos) van uniéndose a la comitiva.

Tres Cerrillos debe su nombre a los tres picos que lo coronan y que distinguen su silueta en el horizonte local (Figura 3b). Los altares se distribuyen entre la precumbre y dos de los picos a los que se accede por empinados senderos. En la precumbre se encuentra una instalación formada por cinco rasgos alineados de oeste a este: un parapeto semicircular de pirca seca a cuyo interior se adosan rocas planas a modo de banqueta, donde se sientan los participantes para protegerse del viento; una plataforma rectangular de piedra o *mesa*; un gran bloque rocoso sobre el que se insertan grandes lajas con forma de camélido (*enqas* [Flores Ochoa 1974]), formando así un “rebaño lítico” que marcha hacia el naciente; un bloque de cuarzo blanco o *wak’a*; y un área donde se enciende fuego (Figura 4).

Al llegar aquí, mientras algunos prenden el fuego, el *kuraka* coloca las varas junto a la *wak’a* y



Figura 3. (a) Preparación de las ofrendas; (b) Tres Cerrillos con la casa de la alferez (2016) en primer plano.  
(a) Preparation of offerings. (b) Tres Cerrillos with the alferez' house (2016) in the front.

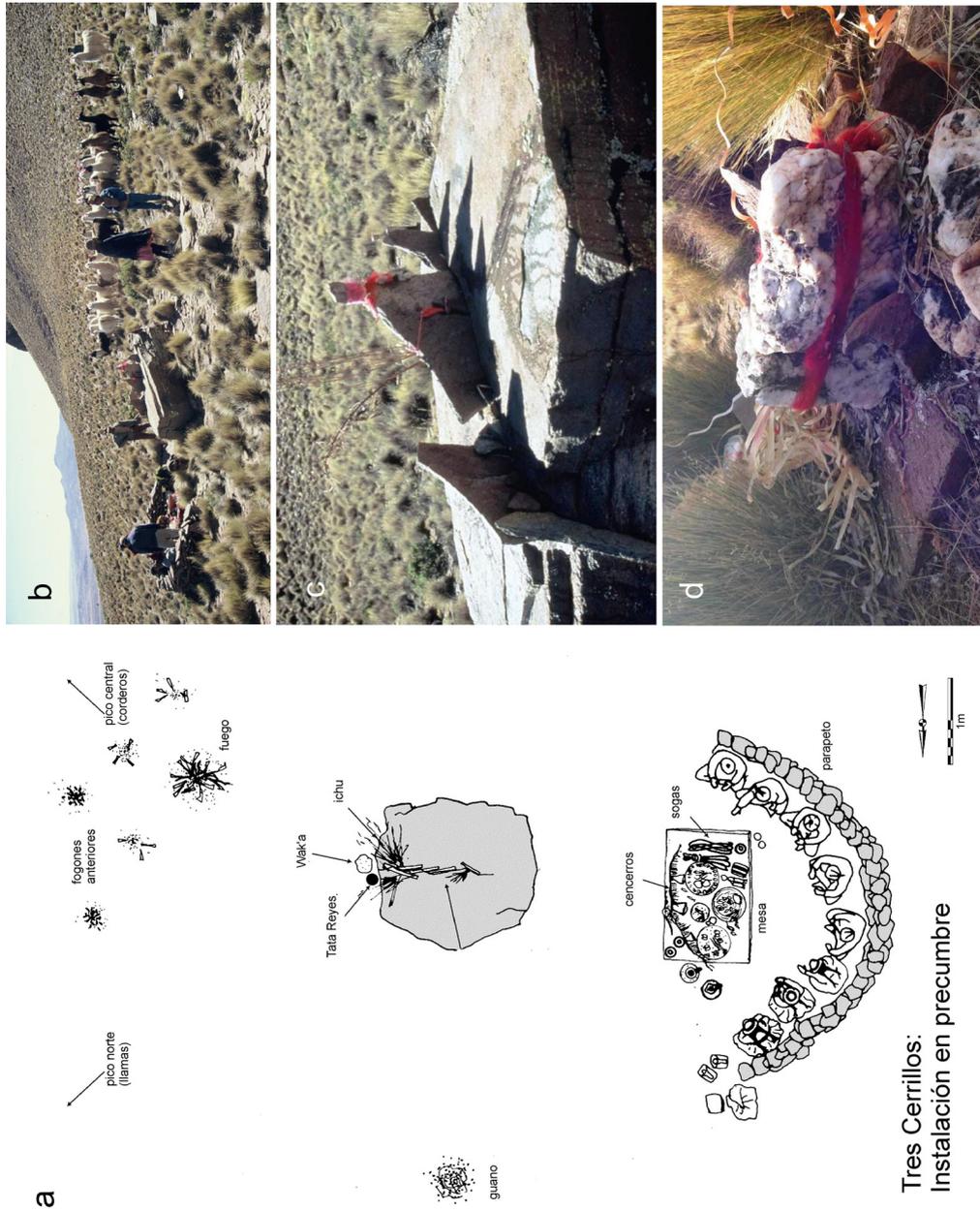


Figura 4. Lugar de costumbre en la precumbre de Tres Cerrillos. (a) Planta de la instalación; (b) vista general con el rebaño al fondo; (c) Llamas de piedra; (d) wak'a enflorada.

“Place of custom” near the Summit of Tres Cerrillos. (b) General view with the herd in the background. (c) Stone llamas. (d) Wak'a.

los demás preparan la mesa; se la cubre con *unkuñas* y, sobre ellas, se despliegan las ofrendas, trozos de cuarzo, fragmentos de mica y la parafernalia caravanera perteneciente al alférez, a saber, cencerros, costales y sogas. A medida que van llegando, otros comunarios agregan sus propios cencerros a la mesa. Antes de comenzar, cada persona rodea tres veces la instalación en sentido antihorario, la primera rociando *llompaqa*, la segunda sahumando e invocando a cada uno de los cerros poderosos visibles en el horizonte (Tres Cerrillos, Bonete, Cerro López, Cubincho), la tercera rociando alcohol. A continuación, el alférez selecciona del rebaño una llama y, entre todos, atan un costal vacío sobre su lomo y un cencerro al cuello (simulando el comienzo de un viaje), le anudan “flores” de lana roja en diferentes partes del cuerpo y le dan de mascar hojas de coca. Tras expresar visiblemente su dolor y pedir disculpas al animal, el alférez lo degüella y extrae el corazón palpitante que, envuelto en un *awayo*, se deposita en una fuente con las *ch’uspas* de todos los participantes y se coloca junto a las varas de mando. La sangre se recoge en un recipiente y se mezcla con *llompaqa*; una parte se vierte sobre las varas y el resto se arroja en dirección a los diferentes picos del cerro. Mientras una persona limpia las entrañas del animal al norte del altar<sup>3</sup>, los demás se juntan en parejas que se envuelven con un poncho, se arrodillan alrededor de los Tata Reyes y van pasándose la fuente con el corazón del animal sacrificado, que cada pareja eleva en dirección al pico septentrional recitando en voz baja sus pedidos. El cuerpo trozado se envía de regreso a la casa, donde algunas de las personas que asisten al alférez se ocupan de cocinarlo.

A continuación, siete de los asistentes (incluido el alférez y el *kuraka*) ascienden a la cumbre norte, dedicada a las llamas, cargando las ofrendas correspondientes y un cuy silvestre (*Cavia tschudii*) traído hasta el cerro en una caja. En la cima se encuentra un pequeño mojón donde se instalan los Tata Reyes, un fogón que se enciende al llegar y tres pozos de ofrenda marcados por círculos de piedras. Se rodea la cumbre rociando *llompaqa* y se realizan siete circumambulaciones de rodillas en torno a los Tata Reyes. Luego se abren los tres pozos. En el primero, donde se encuentran los huesos y la piel de los animales depositados en años anteriores, se sacrifica el cuy; en el segundo se coloca la *virauña*-vicuña y se le corta el cuello, mientras los presentes gesticulan y gritan como si trataran de evitar que el animal escape; en el tercero se deposita el corazón

de la llama sacrificada, espolvoreándolo con *llompaqa* (Figura 5). A continuación, se queman las ofrendas (*virauñas*, *sulli*, etc.). Concluidas estas acciones, regresan a la precumbre, donde los demás permanecen alrededor de la mesa mascando coca y bebiendo, sin dejar de compartir el alcohol con el cerro y de alimentar las ofrendas con *llompaqa*, hojas de coca y bebidas.

Para entonces, el rebaño de ovejas del alférez ha sido arreado hasta la precumbre. El mismo grupo de siete personas carga un cordero hasta la cima del pico central, donde hay un mojón, un fogón y un pozo de ofrenda. Una vez allí, se enciende el fuego, se instalan las varas y se realizan los giros de rodillas en torno a ellas. El alférez sacrifica el animal y entierra su corazón en el pozo, cubriéndolo con sangre y *llompaqa*. Luego de quemar las ofrendas correspondientes, se limpian los intestinos, se cocinan expeditivamente sobre el fuego y son compartidos entre los presentes. El grupo retorna entonces a la precumbre cargando el cuerpo del animal sacrificado. Mientras cae la tarde, se brinda con alcohol fino en los cencerros, que se hacen sonar enérgicamente luego de beber. Al anoecer todos regresan a la casa, onde los colaboradores han cocinado los animales sacrificados para el festín.

### El banquete

Todos se reúnen nuevamente en el *cawildu*. Detrás de la mesa, donde se despliegan los emblemas caravaneros (cencerros, sogas, costales), se ubican el alférez y el *kuraka*, los demás se distribuyen alrededor de la sala. Al centro, sobre una manta desplegada en el piso, se exhibe la comida, fuentes colmadas de maíz y papas coronadas con trozos de carne asada (Figura 6). A continuación, el alférez y el *kuraka* se turnan para hablar a los presentes, destacando el esfuerzo realizado para llevar a cabo la costumbre y los gastos que esto significó, expresando el deseo de haber cumplido con Tres Cerrillos y con la comunidad, deseándoles a todos que disfruten de los manjares allí desplegados. Terminados los discursos, se comparte la comida, luego se pone música y se baila hasta el amanecer. Los invitados regresan entonces a sus casas llevando consigo las sobras del banquete como testimonio de la generosidad del alférez. Este último regresa al altar de la precumbre a quemar los huesos de los animales sacrificados que, idealmente, deben mantenerse enteros.



Figura 5. Cumbre norte. (a) Sahumado de los Tata Reyes; (b) circumambulación en torno a los Tata Reyes; (c) rociando *llompaqa* sobre el corazón de la llama sacrificada en el pozo de ofrendas. Northern peak. (a) Smoking the Tata Reyes. (b) Circumambulating the Tata Reyes. (c) Sprinkling *llompaqa* over the heart of the sacrificed llama in the offering pit.



Figura 6. Discurso de la autoridad antes de comenzar el banquete.

*Discourse of the authority before the banquet.*

### Dimensiones políticas de la costumbre

Aunque *Spíritu* haya perdido gran parte de su relevancia política, hay razones para pensar que celebraciones de este tipo fueron fundamentales para la vida comunitaria de los pastores en el pasado. Primero, porque tratándose de poblaciones dispersas y móviles, el encuentro en la costumbre convierte al grupo en una experiencia tangible y ofrece una oportunidad excepcional para tratar cara a cara asuntos de interés común, celebrar acuerdos y resolver disputas. La norma que prescribe la participación de las autoridades originarias en la ceremonia pone de manifiesto la institucionalidad que enmarca las interacciones en este contexto, aun cuando las atribuciones que antiguamente detentaban los *kurakas* (p.ej., mediación en conflictos, organización de faenas, asignación de áreas de pastoreo, relación con otras comunidades) hayan sido cooptadas por funcionarios y organismos estatales (corregidor, asamblea, etc.). Particularmente importante es el protagonismo que asumen los emblemas como símbolos de la comunidad y su gobierno. El lugar central que ocupan los Tata Reyes

y la veneración que se les dispensa en todo momento pueden ser entendidos como prácticas de subordinación-autorización (Smith 2011:421) que legitiman el poder institucional, diferenciándolo de los individuos que ocupan de manera circunstancial el cargo. Lo mismo cabe decir de los discursos pronunciados en distintos momentos por el *alférez* y el *kuraka*.

Por otra parte, cuentan que antiguamente, durante la ceremonia de investidura de las nuevas autoridades cada 6 de enero, los *kurakas* de todos los cantones de Sud LÍpez, presididos por el *mallku* o autoridad general del ayllu mayor de San Pablo, celebraban costumbre en el Cerro Bonete, una de las mayores cumbres del horizonte local. Esta práctica refiere a una lógica territorial diferente a la actual, vinculada tanto a las dinámicas segmentarias como a un paisaje poblado de poderosas personas no humanas que participaban activamente de la vida política (Cruz 2009). No es casual que el término “*mallku*” designe tanto a los cerros tutelares como a las autoridades étnicas de mayor jerarquía. La gente de Cerrillos también recuerda que *kurakas* de otros distritos o *ayllus* participaban de *Spíritu* y asistían a costumbres semejantes en las

principales montañas de la región. Estas referencias permiten pensar, entonces, una estructura política capaz de articular un número de comunidades locales o grupos de parentesco relativamente autónomos y dispersos en un amplio territorio, reproducida a través de un calendario político-ritual asociado a las deidades del paisaje.

Como sucede en otras costumbres, *Spíritu* recapitula performativamente la comprensión que tiene la gente de Cerrillos del pastoreo como una permanente negociación con seres sintientes de diversa naturaleza. De esta forma, los participantes expresan y reproducen -sin enunciarla- una lógica práctica que los identifica y diferencia de otros grupos. Según esta lógica (Nielsen 2016), el pastoreo involucra interacciones entre cuatro clases de personas que son reiteradamente referenciadas en el rito y en la instalación que le sirve de escenario: los pastores, los rebaños, la comunidad y las deidades. El alférez, como patrocinador de la ceremonia y principal beneficiario del prestigio y la suerte que propicia, ocupa el lugar central del pastor, papel que todos los comunarios asumen por turnos una o más veces en sus vidas. Del mismo modo, su rebaño toma el lugar del ganado en general, aunque este último se encuentra también referenciado por las prototípicas *enqas* que coronan el gran peñasco situado al centro del altar. Las autoridades, los emblemas y los demás vecinos dan cuenta de la presencia de la comunidad instituida, depositaria del derecho a la tierra, con quien el pastor debe negociar los recursos básicos para la subsistencia de su grupo doméstico, rebaño incluido. En cuanto a las deidades, las más evidentes son Tres Cerrillos y la *wak'a* de cuarzo. El primero pone la semilla del ganado, su alma o ánimo, por lo que gobierna su reproducción o *multiplico* y sus cualidades (color, tamaño, carácter). El poder de las *wak'as*, en cambio, se relaciona con el rayo, que puede enfermar o matar a los animales y a la gente. A ellos hay que agregar a Pachamama, los antepasados y *chullpas* invocados en el *waki*, además de otros cerros poderosos de la región.

También las relaciones entre estas personas se representan mediante ciertos objetos, sustancias y gestos que se reiteran en esta y otras costumbres (Nielsen 2000). Desde el punto de vista arqueológico, la repetición de estos actos estrictamente pautados genera “depósitos estructurados” (Joyce y Pollard 2010; Richards y Thomas 1984; Walker 1995) potencialmente reconocibles que, junto con la instalación ritual en su conjunto, son susceptibles de ser analizados

como registro de una red de interacciones sociales (Nielsen et al. 2017). Como se señaló anteriormente, la relación entre humanos y animales domésticos combina el cuidado amoroso y la predación, una dualidad que se repite en el modo de entender la relación con las deidades -que crían a los humanos, pero eventualmente los consumen- y con otros seres que son parte de la vida de los pastores, como zorros y felinos, criados por los cerros y Pachamama, que pueden ser tanto predadores como protectores del ganado (Arnold 2022; Bugallo 2020; Rivet 2020). Esta ambigüedad queda también plasmada en *Spíritu*. Por un lado, se trata de un evento manifiestamente predatorio, un banquete en el que los seres humanos no solo consumen los animales que han criado, sino que también alimentan con ellos a las divinidades y otros agentes no humanos (evitando así ser ellos mismos devorados), como Tata Reyes, *enqas*, *wak'a*, Tres Cerrillos y Pachamama, que reciben su sangre, corazones, grasa, huesos, *kichiras* y *sullis* que son *challados*, rociados, enterrados o quemados. Pero otros objetos y gestos que se repiten a lo largo de la costumbre denotan el cuidado y afecto que los pastores también dispensan a su ganado, por ejemplo, las “flores” de lana roja que se anudan al cuerpo de la llama, los recaudos adoptados al momento de sacrificarla, el enérgico tañer de los cencerros para guiar su *ánimu* hasta Tres Cerrillos o la limpieza de sus entrañas en el mismo lugar para mantener la tropa unida, entre otros.

Otros elementos refieren a los deseos humanos que son parte de la rogativa y a los vínculos que mantienen unida a la comunidad. Los primeros se expresan, por ejemplo, en las imágenes estampadas en los *suplicos*, en las sogas, costales y cencerros como emblemas de las caravanas o en el ubicuo maíz (*llompaqa*) que se obtiene en esos viajes. Otros gestos manifiestan ritualmente la solidaridad que une a la comunidad, como el intercambio de *ch'uspas*. La generosidad del alférez, que se enfatiza de manera reiterada en los discursos y los asistentes ostensiblemente aceptan al participar, forma parte de un sistema de reciprocidad generalizada por el que todo comunario mantiene su derecho a usufructuar las pasturas de propiedad común y a participar en las decisiones sobre asuntos de interés colectivo.

A continuación, se analiza un escenario de congregación ritual de época prehispánica que, según se argumenta, cumplió un papel análogo a los altares de *Spíritu* en la reproducción de antiguas comunidades pastoriles.

## Rito y Comunidad en el Cerro Cuevas Pintadas

El Cerro Cuevas Pintadas (CCP), ubicado a 1.800 msn en el Valle de Las Juntas (departamento Guachipas, Provincia de Salta, Argentina), es un gran afloramiento de arenisca roja donde se han registrado casi un millar de motivos rupestres distribuidos en 23 *loci* correspondientes a paredes, oquedades y aleros (Figura 7). Además del arte rupestre, se encuentran allí varias intervenciones arquitectónicas, incluyendo muros que cierran total o parcialmente la boca de algunos aleros (N = 5), cinco explanadas o espacios de congregación artificialmente nivelados y cuatro corrales. Estos elementos, sumados a 27 morteros y superficies de molienda y a una considerable cantidad de desechos cerámicos, líticos y óseos demuestran que el CCP fue escenario de diversas actividades que involucraban la presencia de numerosas personas y rebaños de camélidos.

El arte rupestre del CCP comprende al menos cuatro grupos estilísticos con implicancias cronológicas: Inicial, Temprano, Tardío e Inca (Podestá et al. 2023). El grupo inicial, de cronología aún incierta, consiste en grabados no figurativos y representa el 2% de los motivos. El temprano (27% de los motivos), atribuido al primer milenio DC, emplea pinturas de trazos anchos y mezclas pigmentarias espesas en tonos blanco-crema, principalmente; se trata de motivos abstractos y, con menor frecuencia, figurativos antropomorfos y zoomorfos, incluyendo felinos, aves y algunos camélidos aislados. El grupo más numeroso (70% de los motivos, N = 653), ubicado (21 de 23 *loci* con arte rupestre) y de mayor interés para este trabajo es el tardío; comprende pinturas en blanco, negro, rojo y amarillo, mayoritariamente figurativas, que representan sobre todo antropomorfos y camélidos, además de otros animales (felinos, aves, cánidos) en menor cantidad. Algunas imágenes de este grupo muestran elementos que remiten a la iconografía incaica (p.ej., uncus ajedrezados, camélidos con indicación de autopodios), aunque es probable que durante la época Inca continuaran plasmándose motivos del periodo anterior, por lo que conviene tratar a todo este conjunto como un grupo tardío-Inca correspondiente al PPT (1000-1600 DC).

Distintas líneas de evidencia muestran una transformación substancial en los usos del CCP durante el PPT. Si bien el arte rupestre revela que el sitio era regularmente visitado desde el primer milenio, por lo menos, la ausencia de dataciones, desechos o construcciones anteriores al 1000 DC

indica que recién durante el Tardío se convirtió en un lugar de congregación periódica y escenario de múltiples actividades. Estas últimas comprendían la reducción lítica y la talla expeditiva de instrumentos en materias primas locales, la confección de ornamentos en pizarras de colores, la molienda de plantas (maíz, algarrobo, chañar), el procesamiento de camélidos (el principal taxón identificado en las muestras arqueofaunísticas del sitio) y la preparación y consumo de comidas y bebidas, probablemente en forma colectiva, entre otras. También por esta época se creó un sendero que recorre los principales *loci* y del que aún se conservan segmentos en distintos puntos del afloramiento (Nielsen, Podestá et al. 2022). Estos cambios se correlacionan con el mencionado giro en la iconografía rupestre, que durante el Tardío se focaliza en los camélidos -específicamente llamas, a juzgar por las referencias al carácter doméstico de los mismos (mantos de distintos colores, escenas de tiro, etc.)- y en personajes antropomorfos con indicación de atuendos y emblemas, lo que pone de manifiesto la relevancia que asumió por esta época el CCP, tanto en relación al pastoreo como al poder político.

Las prospecciones efectuadas en la microrregión Las Juntas (MRLJ; Nielsen, Falchi et al. 2022) y los estudios realizados en la vecina Pampa Grande (Ambrosetti 1906; Baldini et al. 2003; González 1972) proporcionan algunos indicios que ayudan a entender el contexto en que se produjeron estos cambios en el CCP. Los testimonios de ocupación más antiguos fehacienteente identificados hasta ahora en la zona corresponden al periodo Temprano o primer milenio DC, cuando la población habitaba en caseríos dispersos a lo largo de los cursos de agua permanente y practicaba una economía basada en la cría de llamas y el cultivo de plantas (maíz, quinoa, calabazas, porotos) a temporal, suplementados con la recolección (algarrobo, chañar) y, probablemente, la caza. Las pinturas de esta época se encuentran en 10 de los 11 sitios con arte rupestre registrados en la MRLJ, donde generalmente se concentran en uno o dos puntos, excepto en el CCP, donde ya ocupan 19 de los 23 *loci* con pinturas. Esto significa que, si bien el arte rupestre fue una práctica relativamente común en el valle, el CCP se destacó desde momentos tempranos como un lugar de singular importancia en el contexto regional.

Durante el periodo Tardío continuó la ocupación de caseríos dispersos -a menudo los mismos del periodo anterior-, pero se construyeron además sitios en geofomas elevadas, con gran visibilidad del

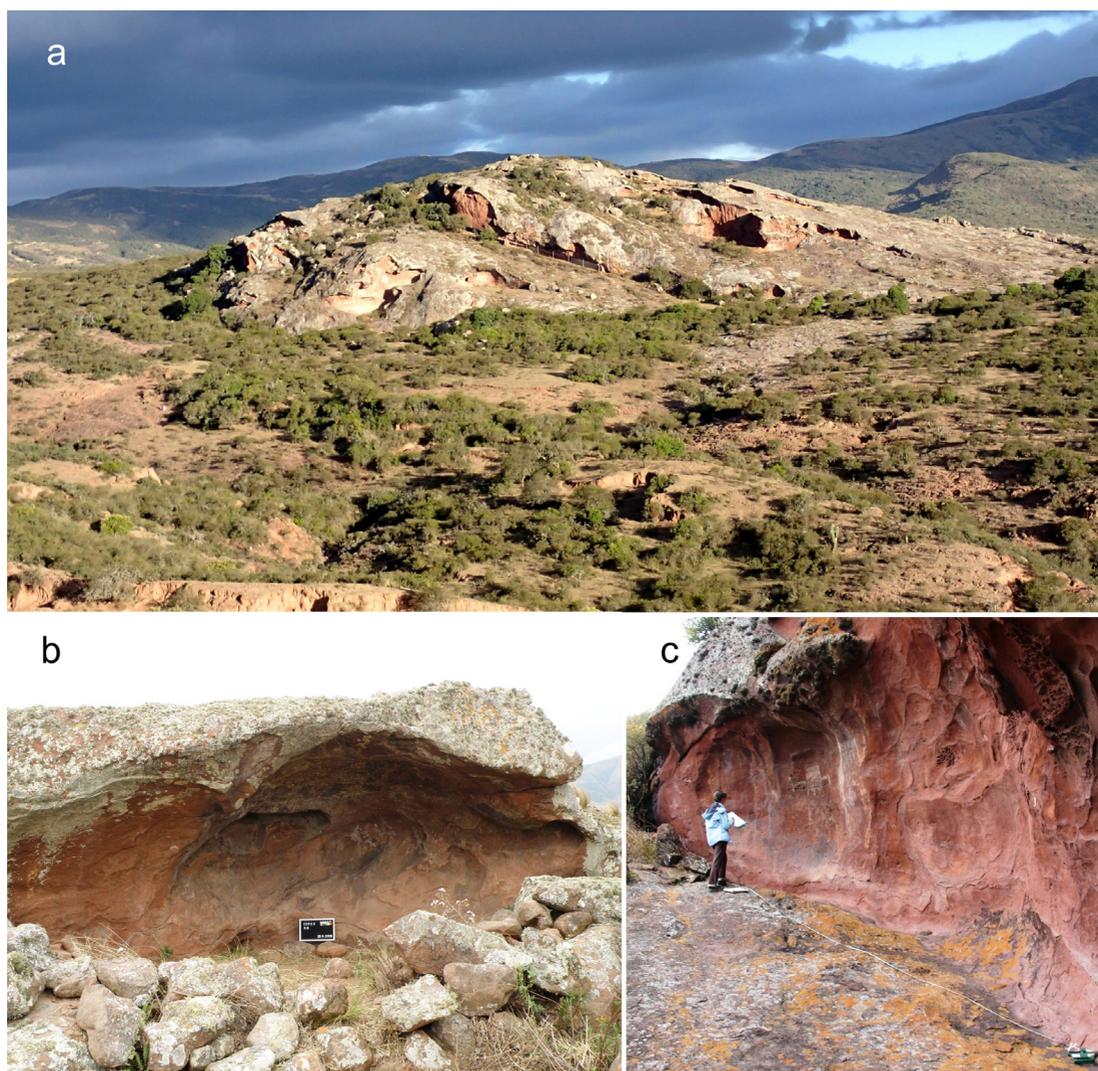


Figura 7. Cerro Cuevas Pintadas. (a) Vista general del afloramiento; (b) alero con pinturas y muro de cierre en la cumbre; (c) pared con pinturas y explanada asociada.

*Cerro Cuevas Pintadas. (a) General view of the outcrop. (b) Rock shelter with paintings and wall closing the opening. (c) wall with paintings and associated esplanade.*

entorno. Estos sitios, también registrados en Pampa Grande (Ambrosetti 1906), constan de uno o más corrales, a veces rodeados por terrazas en las que se construyeron expeditivamente refugios de piedra. Son reductos defensivos donde los pastores del valle podían refugiarse con sus rebaños en tiempos de inseguridad, una expresión local del clima de tensiones que se vivió en las tierras altas del sur andino durante los siglos XIII y XIV. Situaciones de violencia se encuentran explícitamente referenciadas en el arte rupestre tardío del CCP, que incluye antropomorfos exhibiendo armas y escenas de enfrentamiento.

En otras regiones del sur andino, la inseguridad precipitó procesos de concentración poblacional e integración que culminaron con la emergencia de estructuras políticas segmentarias capaces de movilizar múltiples comunidades locales y de parentesco. Como parte de este proceso, surgieron al interior de algunos conglomerados espacios de congregación y comensalismo público vinculados al culto a los antepasados, fundamento ideológico del nuevo orden político (Nielsen 2006). Cabe pensar que el CCP tuvo un papel similar -como escenario de congregación ritual y reproducción política- para una comunidad

dispersa y fuertemente identificada con el pastoreo, teniendo en cuenta el protagonismo que asumen las llamas en el arte rupestre tardío y los temas a que refieren estos motivos (Figura 8), que no dejan dudas sobre la importancia simbólica que tenía la ganadería para quienes se congregaban en este lugar, más allá de que practicaran también la agricultura, la caza y la recolección.

Como en el caso de *Spíritu*, se encuentran en el CCP indicios tanto de la dimensión política de los ritos allí celebrados como de una concepción del pastoreo como fruto de la interacción entre personas de diversa especie. La utilización del cerro como escenario de

congregación y comensalismo público es un primer indicador de la importancia política que asumió para la población local a partir del periodo Tardío. La elección de este lugar no es accidental, teniendo en cuenta la memoria social allí acumulada a través de siglos de prácticas rupestres. También resulta relevante la cantidad y ubicuidad de personajes con atuendos y emblemas distintivos, especialmente los escutiformes u hombres-hacha (Montt y Pimentel 2009), más numerosos aquí que en ningún otro sitio conocido (Podestá et al. 2013). Como las varas de mando en *Spíritu*, estos íconos ocupan lugares destacados en la mayoría de los *loci* del CCP (Figura 9), revelando



Figura 8. Camélidos en el arte rupestre tardío-inca del CCP. (a y b) Grupos; (c) hileras.

Camelids in the Late-Inca period rock art at CCP. (a and b) Groups. (c) Rows.

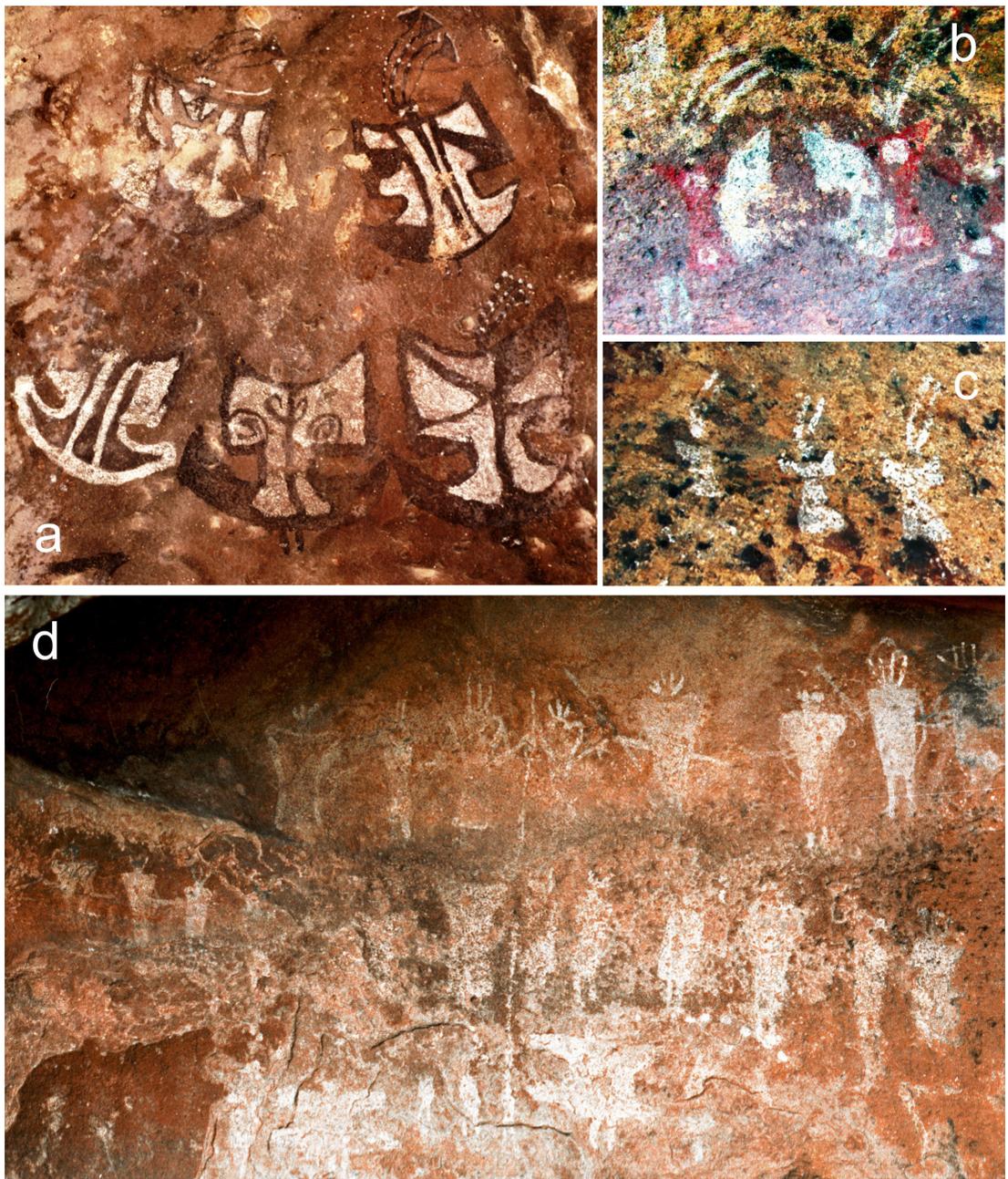


Figura 9. Motivos antropomorfos en el arte rupestre tardío-inca del CCP. (a y b) Escutiformes u “hombres-hacha”; (c y d) antropomorfos con atuendos y emblemas.

*Anthropomorphic motifs in the Late-Inca period rock art at CCP. (a and b) Shields or “ax-men”. (c and d) Anthropomorphic motifs with garments and emblems.*

la estrecha relación que existía entre las acciones allí realizadas y la reproducción del orden político. Más aún, la yuxtaposición de estos emblemas a imágenes anteriores en los mismos espacios de representación puede interpretarse como una forma de legitimar

ese orden, anclándolo en antiguas mito-lógicas. La construcción de un sendero interpretativo por la misma época podría tener un sentido ideológico similar, al prescribir uno entre otros recorridos y lecturas posibles de esta compleja instalación.

Pasando a las lógicas de reproducción representadas, se reconoce la presencia de las cuatro clases de personas que conforman la red social del pastoreo (Nielsen 2016:figura 2). La participación de las llamas en las celebraciones se encuentra testimoniada por los corrales y por las imágenes rupestres de estos animales, que se encuentran en 16 de los 21 *loci* con pinturas tardío-incas. Como se argumenta en otro trabajo (Nielsen 2024), las homologías que se advierten entre el tratamiento plástico de camélidos y antropomorfos parecen expresar una concepción de ambas especies como estrechamente relacionadas.

La comunidad instituida se hace también presente a través de los antropomorfos con atuendos y emblemas, igualmente ubicuos. Estos íconos suelen aparecer en cantidades que se repiten (dos, tres) o en hileras de personajes con atuendos semejantes (Figura 9b-d); si existía cierta relación entre estos motivos y los sistemas de autoridad que representaban, cabe pensar que estas repeticiones referenciaban estructuras políticas segmentarias similares a las documentadas por la etnohistoria y la etnografía, caracterizadas por la integración de unidades relativamente autónomas y dotadas de sus propios liderazgos (mitades, *ayllus* mayores y menores, etc. [Cereceda et al. 2009; Platt 1987]). Si esta interpretación es correcta, los ritos celebrados en el CCP podrían congrega a miembros de distintos grupos con sus autoridades y -tal vez- rebaños, teniendo en cuenta la presencia de cuatro corrales adosados a la base del afloramiento. Una segmentación similar del espacio público ha sido observada en casos etnográficos y en algunas plazas de conglomerados residenciales contemporáneos en los Andes circumpuneños (Nielsen 2006).

Las montañas constituyen la primera categoría de deidades claramente referenciadas en el CCP. En el *locus* D, por ejemplo, se trazó con notable exactitud el perfil de los tres cerros que flanquean el Valle de Las Juntas por el norte, tal como se los divisa desde el lugar (Figura 10a-b). En la cumbre del afloramiento, se construyó una explanada frente a uno de los pocos aleros orientados al sur, en cuyo horizonte se recorta la silueta de los cerros Pirgua. La importancia de estos picos para las poblaciones prehispánicas está demostrada por las numerosas inhumaciones en cuevas allí realizadas durante el primer milenio DC (González 1972), así como por los testimonios históricos, según los cuales estas montañas eran conocidas como “Pirgua del Sol” por “ser dicha altura el primer punto que en dicha serranía toca el sol en su nacimiento y ocaso; este lugar era un

adoratorio de las tribus Guachipas que se extendían hasta Colalao y Abra de Taffi” (Santoni y Xamena 1997). Otras agencias referenciadas en el sitio se relacionan con el “mundo interior” o *ukhupacha* (Bouysse-Cassagne y Harris 1987); así lo sugieren oquedades naturales en distintas partes del cerro en cuyo interior se aplicó pintura o algunos aleros donde la disposición de los motivos crea la ilusión de que camélidos y antropomorfos literalmente “emergen” de las profundidades de la roca (Figura 10c). Podría argumentarse que el propio CCP, con sus innumerables oquedades de tamaño diverso (tafoni), reúne en una misma entidad el doble carácter de cerro y vía de acceso al mundo interior. También se representaron algunos animales que, entre los pastores actuales al menos, se consideran criados por las divinidades (felinos, zorros).

Los estudios realizados hasta ahora brindan también algunos indicios sobre las interacciones entre quienes se congregaban en el CCP y las agencias no humanas allí presentes. Los restos óseos de camélidos (único taxón recuperado en las excavaciones), por ejemplo, dan testimonio del consumo de estos animales en el lugar, probablemente tanto por los humanos como por las deidades. En varios sondeos se detectaron niveles de carbón sin rasgos asociados (*locus* B, K, L y M) tal vez relacionados con la quema de ofrendas, mientras que en algunos puntos se observan surcos, que a veces comunican oquedades naturales o artificiales, posiblemente empleados en el manejo ritual de líquidos. Por cierto, la reconstrucción de las prácticas rituales realizadas en el sitio requerirá profundizar considerablemente las investigaciones.

## Discusión y Conclusiones

A lo largo de este trabajo se argumentó que los rituales públicos asociados a rasgos del paisaje de relevancia cosmológica han sido centrales para la reproducción de las comunidades pastoriles surandinas y su movilización política. Primero, porque ofrecen instancias excepcionales de encuentro e interacción cara a cara entre grupos domésticos que habitualmente viven dispersos; segundo, porque las acciones allí realizadas sintetizan en forma práctica la concepción que los pastores tienen de la cría del ganado como una trama de interacciones sociales entre agencias y personas de diversa especie, una lógica de reproducción ampliamente compartida que los diferencia de colectivos basados en otros criterios, por ejemplo, la vecindad, el parentesco o la etnicidad. Dichos lugares,



Figura 10. (a) Silueta de tres cerros junto a antropomorfos con cabeza de felino (*locus D*); (b) vista de los tres cerros que flanquean el valle desde el *locus D*; (c) escutiformes “emergiendo” de una grieta (*locus C*).

(a) Contour of three mountains next to anthropomorphic figures with feline heads (*locus D*). (b) View of the three mountains that flank the valley from *locus D*. (c) Ax-men “emerging” from a crevice (*locus C*).

por lo tanto, ofrecen una valiosa oportunidad para investigar sobre la organización sociopolítica de los pastores y sus fundamentos ideológicos. Esta hipótesis fue discutida a través del análisis de dos casos que, aunque carecen de una relación genealógica directa y poseen importantes diferencias en términos de economía y contexto ambiental, muestran analogías en relación al papel de las congregaciones rituales en la vida política de los pastores. Para cerrar, se sintetizan las semejanzas y diferencias entre ellos, teniendo en cuenta los argumentos de relevancia planteados en el primer apartado y poniendo énfasis en los aspectos materiales, de modo de precisar los alcances de la analogía propuesta y facilitar el reconocimiento de otros ejemplos arqueológicos.

Comenzando por las semejanzas, en los dos casos poblaciones que habitan de forma dispersa se reúnen excepcionalmente en geoformas destacadas del paisaje local, lugares que han sido acondicionados mediante sencillas instalaciones que comprenden imágenes rupestres de camélidos, sendas y otros rasgos (fogones, muros, pozos o cavidades de ofrenda, etc.) que organizan la acción ritual, las transacciones con las deidades. Aunque los grupos involucrados difieren en sus bases productivas -pastores especializados los primeros, agropastores los segundos- la orientación pastoril de ambos se evidencia en la centralidad que asumen las representaciones de llamas en las dos instalaciones (*enqas* y pinturas rupestres), en el sacrificio y consumo de estos animales, en la participación directa de los rebaños en el rito, en las referencias al tráfico caravanero (cencerros, sogas y bolsas en *Spíritu*, hileras de camélidos en el arte rupestre del CCP) y en una ritualidad que interpela a agentes no humanos que, de acuerdo con la arqueología, la historia y la etnografía, desempeñan un papel central en el bienestar y multiplicación del ganado, como los cerros, rocas de formas singulares y las fuerzas del mundo interior, entre otros.

Teniendo en cuenta estos elementos en común y los argumentos de relevancia planteados en el primer apartado, esperamos que ambas celebraciones asumieran también connotaciones políticas, una expectativa que se verifica en los dos casos, por ejemplo, a través de los banquetes que los acompañan o el protagonismo que muestran las autoridades y/o sus emblemas en todo su desarrollo. Sin embargo, la forma específica que adquieren dichas acciones (p.ej., qué asuntos comunes se negocian y cómo, los intereses corporativos que se reivindican frente a otros sectores) y las ideologías que las enmarcan son contingentes respecto a las

circunstancias históricas de cada caso. La analogía relacional (sensu Hodder 1982:26) propuesta se limita a señalar la relevancia de esta clase de lugares y, por lo tanto, su potencial para indagar sobre la intervención de los pastores en los procesos políticos y sobre las ideologías asociadas, investigaciones que deben recurrir a evidencias etnográficas o arqueológicas específicas. En el caso de *Spíritu*, tanto la ceremonia como las autoridades originarias responsables por su organización han perdido gran parte de las funciones que tuvieron en el pasado, por ejemplo, en la negociación de derechos de pastoreo o en las relaciones entre comunidades, atribuciones que hoy corresponden a la asamblea comunal y al corregidor, respectivamente. A pesar de todo, las “costumbres” continúan reproduciendo concepciones tradicionales de la comunidad, la ganadería y el mundo que revisten un claro valor político-identitario, por ejemplo, frente a las demandas del Estado o a la imposición de lógicas económicas modernas (Bolton 2006).

La transformación del CCP en un escenario de congregación ritual de alcance regional, en cambio, parece relacionarse con procesos de integración política segmentaria semejantes a los que han sido documentados en otras regiones del sur andino durante el PPT (Nielsen 2006; Platt 1987). Estos cambios se relacionarían con las reiteradas mega-sequías y los conflictos territoriales que caracterizaron los siglos XIII-XIV (Morales et al. 2012; Thompson et al. 1985). Los pastores se verían particularmente afectados por la inseguridad reinante, teniendo en cuenta que su dependencia del uso extensivo de la tierra (dispersión y movilidad) y del intercambio de larga distancia los hace particularmente vulnerables en un clima de violencia y ruptura de acuerdos intergrupales. La movilización política de identidades colectivas centradas en el pastoreo y su articulación interregional, entonces, podrían ser entendidas como formas de defender las condiciones necesarias para la reproducción de su modo de vida que la coyuntura histórica ponía en peligro.

Asimismo, en ambos casos se identificaron transacciones entre las cuatro clases de personas que integran la red social del pastoreo (pastores, llamas, comunidad y deidades), lo que permitiría postular una base ontológica común, pero también existen diferencias en los programas rituales, en los materiales empleados y (seguramente) en sus significados y aristas ideológicas, particularidades que deben ser investigadas en cada caso a partir de evidencias pertinentes. Puesto que estos aspectos

exceden la analogía propuesta, la ausencia de vínculos genealógicos entre los ritos celebrados en el CCP y *Spíritu* o el grado de continuidad que pueda existir entre esta costumbre y sus antecesoras prehispánicas (si es que existieron) son irrelevantes.

Otras diferencias reflejan la situación de cada lugar en los procesos históricos regionales. El escenario de *Spíritu* en la precumbre de Tres Cerrillos, por ejemplo, es relativamente simple, no muestra mayores asimetrías en términos de participación, reúne a grupos relativamente reducidos del ámbito local y solo parece haber sido utilizado en tiempos recientes. El CCP, en cambio, es una instalación compleja donde se alternan espacios públicos (paredes y explanadas) y restringidos (oquedades, aleros cerrados con pircas), construida en un curioso afloramiento cuya importancia religiosa ya estaba firmemente establecida -teniendo en cuenta la riqueza del arte rupestre inicial y temprano- y que durante el periodo Prehispánico Tardío congregó a grupos numerosos, probablemente procedentes de un ámbito regional amplio.

Quisiera concluir señalando dos vías para desarrollar esta propuesta. Una de ellas se refiere a la identificación de otros lugares de congregación ritual de pastores en el ámbito surandino y, especialmente, a la caracterización de sus variaciones. Sería importante analizar desde la perspectiva aquí planteada algunas localidades que muestran concentraciones

excepcionales de arte rupestre tardío focalizado en temas pastoriles y se sitúan en zonas favorables para la cría de camélidos (p.ej., Angiorama et al. 2021; Aschero 2000; Yacobaccio et al. 2020). Otra vía se refiere a la posible articulación entre estas localidades, cuyo arte rupestre experimentó una relativa unificación temática durante el PPT sin perder ciertas idiosincrasias estilísticas locales (Aschero 2000). ¿Qué prácticas darían cuenta de la circulación de información entre estos lugares y grupos distribuidos en distintos sectores del sur andino? ¿Qué elementos en común y qué diferencias muestran estos sitios? ¿Cómo se relacionarían estas comunidades pastoriles con otros colectivos o sectores basados en criterios e intereses diferentes? Creo que la búsqueda de respuestas a estas preguntas nos permitirá avanzar significativamente en la comprensión del papel de los pastores en los procesos sociales surandinos.

*Agradecimientos:* Agradezco a S.D. deFrance por la invitación a participar del Taller del IAR realizado en julio de 2023 en Arica, donde pude discutir una primera versión de este trabajo. A M. Podestá y M.P. Falchi por la invitación a participar de las investigaciones en el CCP, a M. Vázquez por su asistencia en la elaboración de las figuras y a tres evaluadores anónimos, cuyos comentarios contribuyeron a mejorar el texto.

## Referencias Citadas

- Allen, C. 2015. The whole world is watching: New perspectives on Andean animism. En *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, pp. 23-46. University of Colorado Press, Boulder.
- Ambrosetti, J.B. 1906. Exploraciones arqueológicas en la Pampa Grande (Provincia de Salta). *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 5.
- Angiorama, C., S. Rodríguez Curletto y M.S. Lauricella 2021. Movilidad y ritualidad pastoril: propuesta de identificación de arte rupestre performado por pastores locales en el sur de Pozuelos, 900-1535 DC (Puna de Jujuy, Argentina). *Andes* 32 (1):1-42.
- Arnold, D. 2022. Animal rearing, hunting, and sacrifice in the Andes: rethinking reciprocal relations between humans and mountains. En *Cultures in Mountain Areas. Comparative Perspectives*, editado por T. Voos y D. Salvucci, pp. 57-88. Bozen-Bolzano University Press, Bozen-Bolzano.
- Arnold, D. y J. D. Yapita 1998. *Río de Vellón, Río de Canto. Cantar a los Animales, una Poética Andina de la Creación*. Hisbol - ILCA - UMSA, La Paz.
- Aschero, C.A. 1999. El arte rupestre del desierto puneño y el Noroeste Argentino. En *Arte Rupestre en los Andes de Capricornio*, editado por J. Berenguer, pp.97-135. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Aschero, C.A. 2000. Figuras humanas, camélidos y espacios en la interacción circumpuneña. En *Arte en las Rocas. Arte Rupestre, Menhires y Piedras de Colores en la Argentina*, editado por M.M. Podestá y M. de Hoyos, pp. 15-44. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Aschero, C. A. 2006. De cazadores y pastores. El arte rupestre de la modalidad Río Punilla en Antofagasta de la Sierra y la cuestión de la complejidad en la Puna meridional argentina. En *Tramas en la Piedra. Producción y Usos del Arte Rupestre*, editado por D. Fiore y M. Podestá, pp.103-140. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- Baldini, M., I. Baffi, M. Salaberry y M. Torres 2003. Candelaria: una aproximación desde un conjunto de sitios localizados entre los cerros de Las Pirguas y El Alto del Rodeo (Dpto. Guachipas, Salta, Argentina). En *La Mitad Verde del Mundo Andino*, editado por G. Ortiz y B. Ventura, pp. 131-152. EDIUNJU, San Salvador de Jujuy.
- Berenguer, J. 2004a. *Caravanas, Interacción y Cambio en el Desierto de Atacama*. Sirawi Ediciones, Santiago.

- Berenguer, J. 2004b. Cinco milenios de arte rupestre en los Andes atacameños: imágenes para lo humano, imágenes para lo divino. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 9:75-108.
- Berenguer, J. 2017. *Taira, el Amanecer del Arte en Atacama*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Berenguer, J. y J.L. Martínez 1989. Camelids in the Andes: Rock art, environment and myths. En *Animals into Art*, editado por H. Morphy, pp. 390-416. Unwin Hyman, Londres.
- Bolton, M. 2006. Genetic defects or generative prototypes? Competing models for livestock improvement in southern Bolivia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12:531-549.
- Bouysse-Cassagne, T. y O. Harris 1987. Pacha: en torno al pensamiento aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 11-59. Hisbol, La Paz.
- Browman, D. 1980. Tiwanaku expansion and Altiplano economic patterns. *Estudios Arqueológicos* 5:107-120.
- Browman, D. 1990. High Altitude Camelid Pastoralism of the Andes. En *The World of Pastoralism: Herding Systems in Comparative Perspective*, editado por J.G. Galaty y D.L. Johnson, pp. 323-352. The Guilford Press, New York.
- Bugallo, L. 2020. Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del sur. En *Ensayos de Etnografía Teórica: Andes*, editado por O. Muñoz Morán, pp. 115-162. Nola editores, Madrid.
- Bugallo, L. y J. Tomasi 2012. Crianzas mutuas: el trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana* 42:205-224.
- Capriles, J.M. 2014. Mobile communities and pastoralist landscapes during the formative period in the Central Altiplano of Bolivia. *Latin American Antiquity* 25:3-26.
- Cereceda, V., R. Quispe, S. Pórceles y O. Sullca 2009. *Los Tata Sombras. De las autoridades originarias en los ayllus de T'inkipaya*. ASUR Antropólogos del Sur Andino, Sucre.
- Clarkson, P., C. Santoro, T. Levy, L. Núñez, A. Nielsen, S. Rosen, F. Förster, J. Capriles, A. Khazanov, M. Frachetti, D. Valenzuela, V. Standen, B. Cases, G. Pimentel, P. Lecoq, X. Medinacelli, L. Briones, A. Wink, N. Tripcevich, H. Riemer, E. O'Ryan, X. Loayza, T. Lynch y H. Woldekiros 2017. A worldwide network for comparative studies on caravans: past, present and future. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 49 (3):297-307.
- Cruz, P. 2009. Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* 38:55-74.
- Dedenbach-Salazar Sáenz S. 1990. Inkapachaqlamanpawillaynin. *Uso y Crianza de los Camélidos en la Época Incaica. Estudio Lingüístico y Etnohistórico Basado en las Fuentes Lexicográficas y Textuales del Primer Siglo Después de la Conquista*. Bonner Amerikanistische Studien, Bonn.
- Dransart, P. 2002. *Earth, Water, Fleece and Fabric: An Ethnography and Archaeology of Andean Camelid Herding*. Routledge, London.
- Duviols, P. 1973. Huari y Ilacuz: agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional* 39:153-191.
- Ferguson, Y. y R. Mansbach 1996. Political space and Westphalian states in a world of "polities": Beyond inside/outside. *Global Governance* 2:261-287.
- Flores Ochoa, J. 1974. Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico religiosos entre pastores. *Journal de la Société des Américanistes* 63:245-262.
- Flores Ochoa, J. 1979 [1968]. *Pastoralists of the Andes: The Alpaca Herders of Paratía*. Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.
- González, A.R. 1972. Descubrimientos arqueológicos en la serranía de "Las Pirguas" (Provincia de Salta). *Revista de la Universidad Nacional de La Plata* 24:388-392.
- González Carvajal, P., F. Gili Hanisch, G. Bravo Aedo y P. López Mendoza 2021. Instrumentos musicales de viento del sitio El Olivar: actores, contexto y relaciones simbólicas. *Revista de Arqueología Americana* 38:233-264.
- Grant, J.L. y K. Lane 2018. The political ecology of late South American pastoralism: An Andean perspective AD 1000-1615. *Journal of Political Ecology* 25 (1):446-469.
- Haber A.F. 1999. Uywaña, the house and its indoor landscape: Oblique approaches to, and beyond, domestication. En *The Prehistory of Food. Appetites for Change*, editado por C. Gosden y J. Hather, pp. 75-98. Routledge, London.
- Hamilakis, Y. y A. Jones 2017. Archaeology and assemblage. *Cambridge Archaeological Journal* 27:77-84.
- Haraway, D. J. 2003. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Harris, O.J. 2014. (Re) assembling communities. *Journal of Archaeological Method and Theory* 21:76-97.
- Hodder, I. 1982. *The Present Past. An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. Batsford, London.
- Izeta, A.D. 2007. *Zooarqueología del Sur de los Valles Calchaquíes (Provincias de Catamarca y Tucumán República Argentina)*. Análisis De Conjuntos Faunísticos del Primer Milenio AD. BAR, Oxford.
- Joyce, R.A. y J. Pollard 2010. Archaeological assemblages and practices of deposition. En *Oxford Handbook of Material Culture Studies*, editado por D. Hicks y M. Beaudry, pp. 289-304. Oxford University, Oxford.
- Khazanov, A. 1994. *Nomads and the Outside World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Laguens, A., G. Figueroa y M. Dantas 2013. Tramas y prácticas agro-pastoriles en el Valle de Ambato, Catamarca (siglos VI y XI dC). *Arqueología* 19:131-152.
- Lane, K. 2006. Through the looking glass: re-assessing the role of agro-pastoralism in the north-central Andean highlands. *World Archaeology* 38:493-510.
- Martínez, G. 1989. *Espacio y Pensamiento. I: Andes Meridionales*. Hisbol, La Paz.

- Maryański, J.M. y A.E. Nielsen 2023. Pastoreo y caza en las economías corporativas del Río Grande de San Juan, Andes Centro-Sur (800-1450 dC). *Latin American Antiquity* 34 (4):703-722.
- Mercolli, P. 2011. El truco está en la diversidad: estrategias de manejo pastoril en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, Argentina, entre el 900 y el 1.200 AD. *Arqueología* 17:81-95.
- Montt, I. y G. Pimentel 2009. Grabados antropomorfos tardíos. El caso de las personificaciones de hachas en San Pedro de Atacama (norte de Chile). En *Crónicas sobre la Piedra. Arte Rupestre de las Américas*, editado por M. Sepúlveda, L. Briones y J. Chacama, pp. 221-233. Ediciones Universidad de Tarapacá, Arica.
- Morales, M.S., D.A. Christie, R. Villalba, J. Argollo, J. Pacajes, J.S. Silva, C. Alvarez, J. Llancabure y C. Soliz Gamboa 2012. Precipitation changes in the South American Altiplano since 1300 AD reconstructed by tree-rings. *Climate of the Past* 8:653-666.
- Murra, J.V. 2002. *El Mundo Andino. Población, Medio Ambiente y Economía*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Nielsen, A. E. 2000. *Andean Caravans: An Ethnoarchaeology*. Ph.D. dissertation in Anthropology, University of Arizona, Tucson. University Microfilms, Ann Arbor.
- Nielsen, A.E. 2006. Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños* 31:63-89.
- Nielsen, A.E. 2016. Home-making among South Andean pastoralists. En *The Archaeology of Andean Pastoralism*, editado por J.M. Capriles y N. Tripcevich, pp. 231-243. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Nielsen, A.E. 2024. Herders and llamas, companion species in the Southern Andes during the last three millennia. En *Nature/s in Construction: Ethnobiology in the Confluence of Actors, Territories and Disciplines*, editado por M.L. Pochettino, A. Capparelli, P. Stampella y D. Andreoni, pp. 501-517. Springer, New York.
- Nielsen, A.E., C.I. Angiorama y 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.A. Rosenfeld y S.L. Bautista, pp. 241-266. University Press of Colorado, Boulder.
- Nielsen, A.E., M.P. Falchi, M.L. López, M. Vázquez, J.C. Avalos y M. Podestá 2022. Arqueología del valle de Las Juntas (Guachipas, Salta, Argentina): el contexto microrregional del Cerro Cuevas Pintadas. *Intersecciones en Antropología* 23:83-97.
- Nielsen, A.E. y J.M. Maryański 2018. Los pastores y sus caravanas en la era del Tawantinsuyu. En *El Imperio Inka*, editado por I. Shimada, pp. 473-512. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Nielsen, A.E., M.M. Podestá, M.P. Falchi, J.C. Avalos, M.L. López y M.M. Vázquez 2022. Contextos sociales del arte rupestre del Cerro Cuevas Pintadas (Las Juntas, Salta, Argentina). *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 47:1-26.
- Núñez, L., I. Cartajena, C. Carrasco, P. López, P. de Souza, F. Rivera y B. Santander 2017. Presencia de un centro ceremonial formativo en la circumpuna de Atacama. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 49 (1):3-33.
- Núñez, L. y T.S. Dillehay 1979. *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Palacios Ríos, F. 1988. Pastores de llamas y alpacas. En *Raíces de América: El Mundo Aymara*, editado por X. Albó, pp. 133-151. Alianza Editorial, Madrid.
- Platt, T. 1987. Entre ch'axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara. En *Tres Reflexiones sobre el Pensamiento Andino*, editado por T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, T. Platt y V. Cereceda, pp. 61-132. Hisbol, La Paz.
- Podestá, M.M., M.P. Falchi y A.E. Nielsen 2023. A lo largo del tiempo... Secuencia cronológica del arte rupestre en Guachipas (Salta, Noroeste, Argentina). *Boletín de la SIARB* 37:40-69.
- Podestá, M.M., D. Rolandi, M. Santoni, A. Re, M.P. Falchi, M. Torres y G. Romero 2013. Poder y prestigio en los Andes Centro-Sur. Una visión a través de las pinturas de escutiformes en Guachipas (Noroeste Argentino). *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 18:63-88.
- Ricard Lanata, X. 2007. *Ladrones de Sombra: El Universo Religioso de los Pastores del Ausangate (Andes Surperuanos)*. Institut Français d'Études Andines, Lima.
- Richards, C. y J. Thomas 1984. Ritual activity and structured deposition in later Neolithic Wessex. *Neolithic Studies* 133:189-218.
- Rivet, M. C. 2020. Un león entre la hacienda. Relaciones entre animales y humanos a partir del estudio de pumas embalsamados en la Puna de Jujuy (Argentina). *Diálogo Andino* 63:137-150.
- Santoni, M. y M. Xamena 1997. Pirguas del Sol. Espacios sagrados y pinturas rupestres en Guachipas, Salta, Argentina. [https://rupestre.equiponaya.com.ar/articulos/rup04.htm#google\\_vignette](https://rupestre.equiponaya.com.ar/articulos/rup04.htm#google_vignette)
- Smith, A. T. 2011. Archaeologies of sovereignty. *Annual Review of Anthropology* 40:415-432.
- Thompson, L.G., E. Mosley-Thompson, J. Bolzan y B. Koci 1985. A 1500-year record of tropical precipitation in ice cores from the Quelccaya ice cap, Peru. *Science* 229:971-973.
- Van Kessel, J. 1998. *Tecnología Aymara: Un Enfoque Cultural*. CIDA, Puno.
- Van Kessel, J. y D. Condori Cruz 1992. *Criar la Vida. Trabajo y Tecnología en el Mundo Andino*. Vivarium, Santiago.
- Walker, W.H. 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.
- Wenger, E.C. y W.M. Snyder 2000. Communities of practice: The organizational frontier. *Harvard Business Review* 78 (1):139-146.
- Wylie, A. 1985. The reaction against analogy. En *Advances in Archaeological Method and Theory*, editado por M. Schiffer, vol. 8, pp. 63-111. Academic Press, New York.
- Yacobaccio, H., C. Madero, M. Malmierca y M.C. Reigadas 1998. Caza, domesticación y pastoreo de camélidos en la Puna Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 22:389-418.

Yacobaccio, H.D., C. Samec, G. Marcoppido y B. Vilá 2018. Domesticación de camélidos y patologías óseas: un caso de estudio de la Puna argentina. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano - Series Especiales* 6 (2):71-79.

Yacobaccio, H.D., P. Sola, B. Oxman, M. Morales, R.G. Huguin, C. Samec, M. Pirola, M. Rouan Siroli, H. Mamani,

J. Merler Carbajo y P. Kohan 2020. *Camélidos, Caravanas y Guerreros: El Arte Rupestre de Barrancas (Jujuy, Argentina)*, San Salvador de Jujuy.

Yaeger, J. y M. Canuto 2000. Introducing an archaeology of communities. En *The Archaeology of Communities. A New World Perspective*, editado por M. Canuto y M. Yaeger, pp. 1-15. Routledge, London.

### Notas

- <sup>1</sup> Me refiero al periodo 1991-1995, cuando se realizaron los trabajos de campo aquí informados.
- <sup>2</sup> Participé de esta ceremonia en tres oportunidades, en 1995, 1997 y 2016.
- <sup>3</sup> Allí se encuentra una pila de guano acumulado por la reiteración de esta práctica año tras año. La norma de vaciar

siempre los intestinos de los animales sacrificados en un mismo sitio se respeta también en los contextos domésticos y se relaciona con el hábito de los camélidos de marcar sus dormitorios con concentraciones de guano; se piensa que, de no respetarla, el ganado se dispersaría.

