Callegari, A; De Acha, S; Soto, D. (2020) El centro ceremonial Chañarmuyo 2, norte de la provincia de La Rioja. Análisis del comportamiento ritual. Revista Chilena de Antropología 42: 169-189
https://doi.org/10.5354/0719-1472.2020.60489

# El centro ceremonial Chañarmuyo 2, norte de la provincia de La Rioja. Análisis del comportamiento ritual

**Ceremonial centre Chañarmuyo 2, north of La Rioja Province. Analysis of ritual behaviour**

**Adriana B. Callegari**
Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina) acallega@gmail.com

**Silvia de Acha**
Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina) sdeacha@gmail.com

**Daiana M. Soto**
Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
(Buenos Aires, Argentina) daiana.m.soto@gmail.com

**Resumen**

En este trabajo se presenta el sitio Chañarmuyo 2 que, de acuerdo a sus características formales, escala, ubicuidad, visibilización, visualización y monumentalidad, habría actuado como un espacio público destinado al culto a los nevados de la Sierra de Famatina. A partir del análisis de estos atributos se avanza en la comprensión del comportamiento ritual llevado a cabo en este escenario. Se consideran también los espacios semipúblicos de las aldeas Cerro La Cruz 1 y 2, emplazadas en la margen opuesta del río Chañarmuyo. Por último, y a fin de establecer recurrencias y diferencias en el comportamiento ritual dentro de la localidad arqueológica, se realizan comparaciones con otros espacios públicos reconocidos en el sitio Aguada La Cuestecilla.

**Palabras clave**: centro ceremonial, Chañarmuyo, paisaje sagrado, ritual, La Cuestecilla.

**Abstract**

In this manuscript, Chañarmuyo 2 site is presented which, according to its formal properties, scale, ubiquity, visibility, visualization and monumentality, would have served as a public space destined to host Famatina Mountains snowy peaks cult activities. Based on the analysis of the aforementioned attributes, an advance has been made in the comprehension of the ritual behavior taking place in this scenario. Semipublic spaces belonging to Cerro La Cruz 1 y 2 sites, located in Chañarmuyo River's opposite riverbank, are also taken into consideration. Lastly, with the goal to establish ritual behavior similarities and differences in the archaeological locality, comparisons with other public spaces recognized in La Cuestecilla Aguada site are made.

**Key words**: ceremonial centre, Chañarmuyo, sacred landscape, ritual, La Cuestecilla.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las investigaciones desarrolladas en el noroeste riojano, más precisamente en la Localidad Arqueológica La Cuestecilla, han permitido reconocer la relevancia que tuvo el ceremonialismo y el ritual para los pobladores que habitaron la zona entre *ca*. 0 y 1250 d.C. (Callegari 2006; Callegari, Spengler y Aciar 2015, entre otros). No obstante, la mayor parte de su ocupación corresponde a las sociedades Aguada del Período Medio o de Integración Regional.

La construcción de espacios ceremoniales públicos y semipúblicos, que responde a un particular patrón arquitectónico, habría actuado como una estrategia de apropiación del paisaje. Los primeros presentan rasgos de monumentalidad mientras que los segundos muestran un módulo constructivo que los replica en dimensiones más reducidas, el cual fue reconocido a lo largo de *ca*. 20 km entre las actuales localidades de Pituil y Angulos (Callegari, Soto y De Acha 2017). Este patrón indica que estas poblaciones compartieron una cosmovisión e identidad, hecho que además se manifiesta en el uso de un repertorio iconográfico común vinculado a cierta ideología religiosa. Estas evidencias nos han llevado a plantear que en los espacios públicos se habrían desarrollado ceremonias de carácter comunal mientras que, en los semipúblicos, ubicados en los grupos domésticos, se habrían ejecutado rituales a nivel interfamiliar. Considerando que la *performance* del rito está íntimamente asociada con la matriz arquitectónica en la que se desarrolla, a través del análisis de los monumentos se realiza una aproximación al comportamiento ritual llevado a cabo en estos escenarios.

En esta oportunidad nuestro objetivo principal es presentar un centro ceremonial enfocado al culto de los nevados del Famatina, Chañarmuyo 2, sitio destacado por sus amplias dimensiones, sus características formales e impacto visual. Asimismo, se comentan dos sitios contiguos con espacios semipúblicos ubicados en la misma quebrada, Cerro La Cruz 1 y 2. El emplazamiento estratégico del primero permite obtener una visual particular de estas cumbres que superan los 6000 msnm (Figura 1).

A fin de establecer recurrencias y diferencias, en la segunda parte del trabajo se realizan comparaciones con otros espacios públicos y semipúblicos identificados con anterioridad en esta localidad arqueológica (Callegari 2006; Callegari et al. 2015; Callegari et al. 2013).

## 2. CONSIDERACIONES TEÓRICAS

La teoría de la Acción Social sostiene que es el hombre el agente principal del cambio y el responsable de la construcción social del espacio (Joyce 1999; Love 1999; Ortner 1984). Son los agentes, a través de las prácticas, los que crean los patrones de comportamiento social que modifican o reproducen la estructura dando lugar a escenarios para futuras acciones que se materializan en áreas del discurso diferenciadas (Hutson 2002; Moore, 2004, 2005; Nielsen 1995, 2006; Troncoso 2001).

En las últimas décadas, con el advenimiento del postprocesualismo, surgieron una multiplicidad de enfoques que perciben al espacio significativamente construido, no como un territorio continente de recursos naturales. Es así como desde diferentes marcos teóricos fueron apareciendo nuevas propuestas para el estudio de los paisajes culturales que, a pesar de su diversidad, son incluidas dentro del concepto de “Arqueología del Paisaje”.

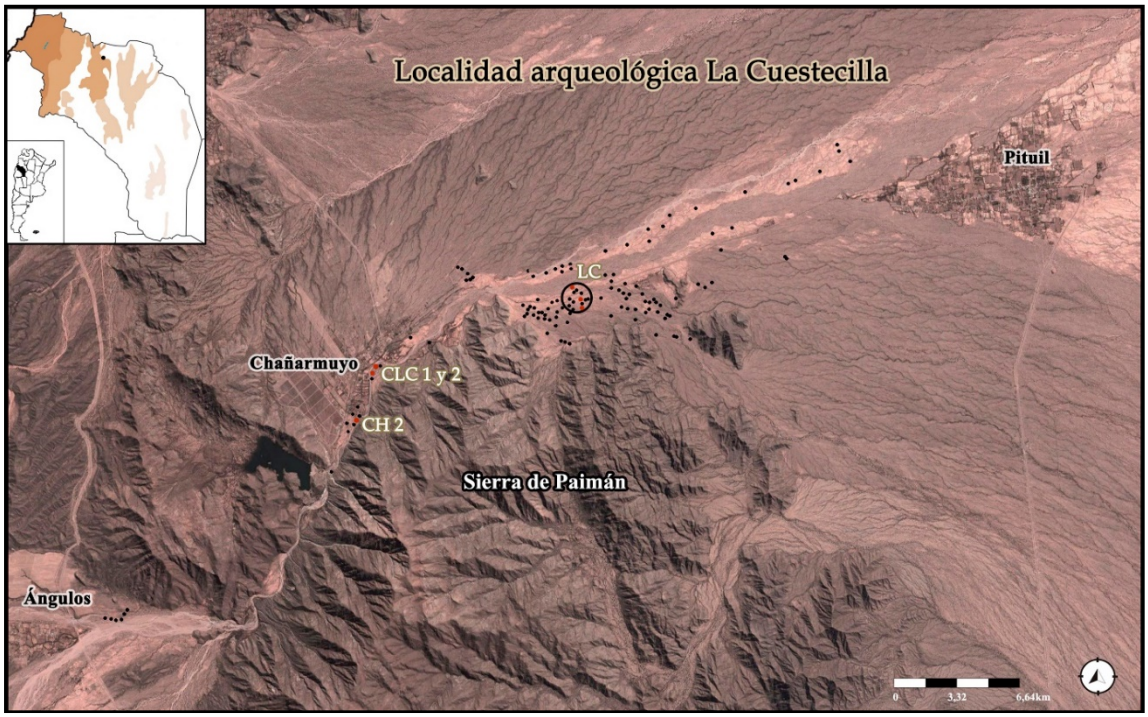


**Figura 1**. Localidad Arqueológica La Cuestecilla.
**Figure 1**. Archaeological locality La Cuestecilla.

En líneas generales se considera que los paisajes, al estar atravesados por el accionar humano, responden a diferentes esquemas de pensamiento y códigos de uso del espacio (Anschuetz, Wilshusen y Scheik 2001; Criado Boado 1999; Tilley 2008), y son el resultado de las representaciones producidas, significadas y resignificadas históricamente (Ingold 1993, 2000; Thomas 2001). Dentro de estas propuestas teóricas, exponemos brevemente aquellas que han tenido más repercusión en la academia.

En la perspectiva de Tilley (1996) se entiende al paisaje como un concepto holístico de relaciones espacio-temporales que abarca gran cantidad de vivencias y experiencias, constituyéndose en el medio primario de sociabilización. Centrado en la noción de especificidad histórica del paisaje, lo considera además un recurso para la producción y recreación del poder. Según este autor, el ritual y la eficiencia simbólica de los monumentos son de vital significación en la creación y reproducción de la autoridad, como así también en la relación entre los especialistas del ritual y aquellos a los que instruyeron (Tilley 1994).

Por su parte Bradley (2002) piensa que algunos de estos espacios culturales habrían sido diseñados para preservar una visión particular del pasado y proyectarla hacia el futuro. Dado que es imposible transmitir la información en el tiempo de manera precisa y completa, sostiene que se habrían realizado enmiendas a fin de mantener la integridad de ciertas creencias, aunque sabemos que en pocas ocasiones esto se pudo lograr.

Desde una visión fenomenológica, Ingold (1993, 2000) enfocándose tanto a nivel doméstico como comunitario, entiende al paisaje como un campo relacional fluctuante resultado de la acción y de las historias previas, producto del proceso de habitarlo.

Asimismo, Thomas (2001, 2008) sostiene que los paisajes culturales están integrados por una red de sitios relacionados e incorporados a la memoria, que a través de las interacciones y las acciones cotidianas se convierten en "lugares". Además, este autor propone la interpretación y reinterpretación de las estructuras como un texto, proveyendo de un espacio para la creatividad individual.

Probablemente la propuesta de Criado Boado (1993a, 1993b, 1999) ha sido una de las que más repercusión ha tenido dentro de la Arqueología del Paisaje. Particularmente nos interesa explayarnos en sus conceptos ya que es la que consideramos más redituable para el análisis de los monumentos o espacios públicos de la Localidad La Cuestecilla.

Este autor considera que en tanto producto social, el paisaje está configurado por tres tipos de dimensiones: el espacio físico o matriz ambiental, el entorno social o medio construido y el entorno pensado o medio simbólico, y que su interrelación constituye la base para comprender la apropiación de la naturaleza por el hombre. Mediante la aplicación de una práctica deconstructiva propone identificar códigos de regularidad espacial o patrones de racionalidad a través de un mecanismo de zoom, que den cuenta de la existencia de relaciones de compatibilidad estructural (Criado Boado 1999).

Con este objetivo sugiere el uso de una serie de herramientas, de las cuales detallaremos aquellas que se relacionan con los casos que abordamos en este trabajo.

En primer término, el análisis formal, que se ocupa de las formas del paisaje, naturales o construidas, incorporando para las últimas, estudios de diseño y de sintaxis espacial. Especialmente se enfoca en la configuración espacial concreta, el patrón de emplazamiento, la articulación interna del espacio, el movimiento y el acceso, que le permiten generar diagramas de permeabilidad y sentido del movimiento. Además, enfatiza en la identificación de lugares significativos que podrían dar cuenta de puntos básicos en la organización del espacio circundante.

En nuestro caso, nos resultaron de especial utilidad los análisis de visibilidad y visibilización que permiten reconocer la manera en que es visto un elemento arqueológico. El primero hace referencia a la panorámica que se domina desde un elemento, mientras que el segundo establece la relación visual entre distintos elementos, sean o no arqueológicos. Estos datos permiten generar mapas y diagramas de visibilidad, intervisibilidad y definición de cuencas visuales o panorámicas, entre otros aspectos.

Nos interesa especialmente volver al concepto de visibilización, pues es el que nos permite acceder a la racionalidad y a la representación del mundo que tuvo la comunidad en estudio. Sobre esta base el autor propone cuatro estrategias: ocultación, inhibición, exhibición y monumentalización, donde la intención de enfatizar u ocultar puede ser tanto consciente como inconsciente. Los individuos operan en un contexto donde existen funciones ideológicas en las que prevalece la visibilidad o la invisibilidad. En las estrategias de inhibición no hay voluntad ni de ocultar ni de exhibir los productos o efectos de la acción social. En la de ocultación hay una expresa intención de invisibilizar. En la de exhibición hay una visibilidad proyectada espacialmente, enfatizando la naturaleza de los productos sociales. Por último, en la monumentalización se aplica la estrategia anterior, pero buscando su proyección en el tiempo, siendo siempre el resultado de una acción intencional (Criado Boado 1999).

La racionalidad de cierta formación económico-social determina qué rasgos son visibles y cuáles no. La cultura material se puede proyectar de dos maneras, visibilidad en términos espaciales episódicos o en un término temporal a largo plazo. A su vez en cuanto a su carácter podemos distinguir dos grupos, por la reutilización de elementos naturales o por construcciones artificiales (Criado Boado 1993a).

Por último, enmarcado en los mismos lineamientos de la propuesta anterior, destacamos un nuevo proyecto que se centra en el análisis de los paisajes construidos, fundamentalmente en la arquitectura, al que se denominó "Arqueotectura" (Mañana Borrazás, Blanco Rotea y Ayán Vila 2002). Desde esta perspectiva, la arquitectura es entendida como un escenario destinado a la comunicación, donde el tamaño y la organización del espacio construido en relación con las posibilidades de la perspectiva humana son relevantes para su análisis. Su objetivo es generar herramientas conceptuales y operativas para el estudio del registro arquitectónico, a fin de acceder a los sistemas sociales como producto de la cultura material. En concordancia con ese objetivo se pone especial énfasis en los análisis de proxémica y sintaxis espacial (Gordillo 2014).

Concluyendo entendemos que la arquitectura actúa como un medio eficaz en la organización y apropiación del espacio (Mañana Borrazás et al. 2002; Parker Pearson y Richards 1994; Steadman 1996) y, en consecuencia, el estudio de las tramas arquitectónicas nos puede ayudar a interpretar la naturaleza de la interacción (Mañana Borrazás et al. 2002; Moore 2004; Nielsen 1995), acercándonos a la comprensión del comportamiento ritual llevado a cabo en estos escenarios. Específicamente pensamos a los espacios públicos como el producto resultante de una percepción compartida por los integrantes de una sociedad, ámbitos en los que se dirimen relaciones de poder, conflictos, emociones y vivencias (Criado Boado 1993a, 1993b; Thomas 2001; Tilley 1994; Mañana Borrazás et al. 2002). Asimismo, estimamos que estos espacios fueron pensados y diseñados para sostener la *performance* del ritual en el cual se materializaron y recrearon mitos que fortalecieron el sentimiento de pertenencia e identidad de los participantes del evento (Moore 1996).

Coincidiendo con Criado Boado (1993a, 1993b, 1999), consideramos que las actividades desarrolladas en un espacio determinado están organizadas de manera coherente con la representación del mundo que tiene la comunidad que las realiza, adjudicando especial importancia a la visibilización como categoría determinante para comprender la racionalidad de cada grupo social. Entendemos que las cuatro estrategias propuestas por este autor se relacionan con una determinada racionalidad cultural y pueden ser empleadas como una escala valorativa dentro del espacio construido.

Dentro de esta lógica de pensamiento, la arquitectura, considerada como un escenario montado para la comunicación, nos permite indagar acerca de la organización del espacio construido, sus dimensiones y su relación con las posibilidades perceptivas humanas, entrando así en el terreno de la proxémica, recorrido fértil habitualmente transitado por los arqueólogos (Callegari 2006; Gordillo 2005, 2006, 2014; Hamilton et al. 2006; Moore 1996; Sanders 1990, entre otros).

En síntesis, el enfoque conceptual propuesto imposibilita separar la práctica social del paisaje, reconociendo su carácter polisémico y su rol activo en la producción, reproducción y transformación social. El paisaje social, en su especificidad histórica, consiste en un conjunto de relaciones entre sujetos y lugares que brinda el contexto necesario para la vida diaria y es una entidad relacional constituida por las personas en su compromiso con el mundo (Thomas 2001). Desde esta perspectiva un lugar es una

clase especial de objeto cargado de significados, y un espacio es una red de lugares y objetos que las personas pueden experimentar directamente a través del movimiento, del sentido de dirección y de su localización relativa con respecto a otros objetos y lugares (Delgado Mahecha 2003).

## 3. LAS MONTAÑAS SAGRADAS

Todos los grupos humanos, en mayor o menor medida, mantenemos una relación singular con el entorno geográfico que nos hace ser en el mundo y que contribuye a sentirnos dominadores del espacio y seguros en él. De este modo, cada comunidad busca en la matriz ambiental que le rodea los elementos sobre los cuales componer sus mitos, ubicar sus divinidades y localizar hacia dónde dirigir sus oraciones. En este sentido, el espacio físico deja de existir como mero entorno geográfico al ser transformado irremediablemente en espacio social, de acuerdo con la particular racionalidad cultural de cada grupo y, consecuentemente, convertido en paisaje (Gil García 2012). Los seres humanos, como constructores de paisajes, le damos vida y contenido a las manifestaciones de la naturaleza, significando cada elemento que nos rodea y creando una serie de historias sobre los lugares cuya narrativa influye sobre nuestro accionar (Vitry 2007). Todos los pueblos no solo han construido sus paisajes en base a su cosmovisión particular, sino que además los han connotado de sus mitos, metáforas, deseos y miedos.

Pensando el modo en que las comunidades prehispánicas materializaban sus relaciones con las entidades no humanas del entorno, destacamos la importancia de ubicarnos dentro de un paisaje animado de entidades no humanas omnipresentes, a veces ancestrales, con volición, intencionalidad, necesidades, sentimientos y caprichos. La identificación de los cerros con poderosas entidades tutelares parece haber sido una creencia muy extendida en los Andes, en ocasiones ligada fuertemente a vínculos de parentesco, ancestralidad y jerarquías. Como materializaciones de entidades no humanas, los cerros eran considerados huacas, especialmente venerados y homenajeados, por entenderlos tanto lugar de origen o morada de los ancestros de una comunidad como lugar de retorno de sus integrantes. Estos rasgos naturales del paisaje actuaban como conectores entre los dominios celeste, terrenal y el mundo de abajo (Ferrari 2019). Sin lugar a dudas, para los habitantes de los Andes, las altas y nevadas cumbres de la cordillera, constituyeron un punto de referencia destacado desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad (Gil García 2012). La omnipresencia de las montañas en el mundo andino ha marcado fuertemente el pensamiento cultural de su gente, dominada por cerros y nevados que se constituyeron en referentes culturales de primer orden (Gil García y Fernández Juárez 2008).

En las comunidades andinas, dentro de ese protagonismo imaginario, los cerros siempre jugaron un papel destacado ya que la riqueza estuvo asociada a un bien esencial para la vida, el agua, ya sea de manantial, proveniente del deshielo, de lluvia, o en ocasiones muchas veces atraída o llamada por los propios cerros o desde sus espacios sagrados (Gil García 2012). Algunas montañas y sus cumbres nevadas eran consideradas responsables de las aguas y de todo aquello que ella nutría con su discurrir. En consecuencia, eran responsables de las personas, los animales y las plantas, es decir, eran dueñas de todo aquello que la cumbre tenía a la vista y de todo aquello que regaba (Ferrari 2019). Por eso la gente de los Andes siempre ha invocado a los cerros a fin de propiciar la multiplicación de ganados y cultivos, y lograr la mejor calidad de vida de sus habitantes (Gil García 2012).

Al mismo tiempo los cerros, entidades vivas dentro de su imaginario, sirvieron de base a cosmologías y mitologías. En torno a ellos se han generado creencias, se han desarrollado prácticas rituales y es a ellos

a quienes se ha ofrecido todo tipo de sacrificios (Gil García y Fernández Juárez 2008). En la lógica del pensamiento andino, basada en el concepto de reciprocidad, las montañas fueron el escenario idóneo para el ritual y el sacrificio, y fueron por lo tanto beneficiarias de ofrendas y pagos de distinta naturaleza (Gil García 2012).

Es por eso que las sociedades andinas siempre han puesto tanto esmero en llevarse bien con los dueños de sus cerros. Si bien todas las montañas son potencialmente peligrosas, especialmente las que albergaban riquezas minerales en su interior eran consideradas cerros bravos, ya que en ellos se creía que habitaba el diablo, creencia que quizás se relacione con la conquista espiritual del mundo andino o que puede provenir de las políticas coloniales de extirpación de idolatrías (Gil García 2012). Cada comunidad andina ordenó y jerarquizó sus cerros (Morissette y Racine 1973) en función del poder atribuido a cada uno, eligiendo a sus favoritos, ya que ellos se comportan al estilo de las personas a las que tutelan, reproduciendo su manera de ejercer la autoridad comunitaria (Gil García 2012).

## 4. EL CENTRO CEREMONIAL CHAÑARMUYO 2 (CH 2)

Está integrado por un amplio espacio público de claros fines escenográficos emplazado en el interior de la quebrada homónima que comunica el amplio valle de Antinaco con el área de confluencia de los ríos Blanco y río Seco de Rambiones (28º 36´56.7´´ Lat. S y 67º 37´12.7´´ Long. O) (Figura 2).

Como todo paisaje ceremonial se destaca por el cuidado en su construcción, presenta una masa sólida que permite que sea visto a la distancia, una escala que excede la función práctica y una capacidad suficiente como para albergar a una audiencia que pudo provenir desde diferentes ámbitos (nivel local, subregional, regional).

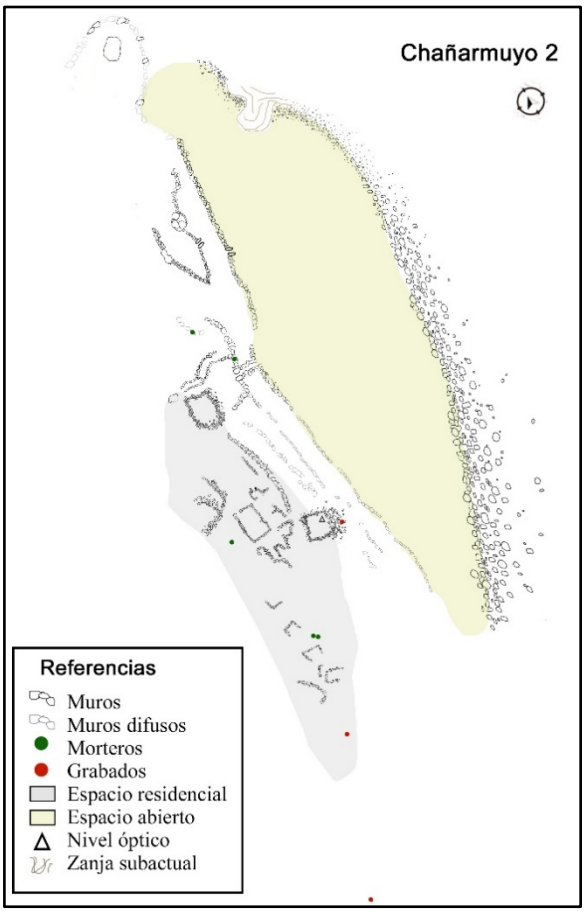


**Figura 2**. Plano del sitio Chañarmuyo 2.
**Figure 2**. Blueprint of the site Chañarmuyo 2.

Fue construido aprovechando una elevación natural del terreno cuya altura oscila entre 12 y 15 m, la cual fue acondicionada con cuatro hileras de muros subparalelos que corren de manera transversal a la pendiente, otorgándole el aspecto de una estructura escalonada. En dos sectores de sus recorridos se identificaron dos pequeños accesos de *ca.* 50 cm delimitados por vanos de piedras clavadas en el terreno de manera vertical. Coronando la elevación se construyeron dos pequeñas plataformas alineadas (Figura 3) que, hacia el interior de la quebrada, enmarcan los picos nevados más altos de la Sierra de Famatina (Figura 4). Tal disposición y visual remite a los cultos andinos a las principales cumbres montañosas.

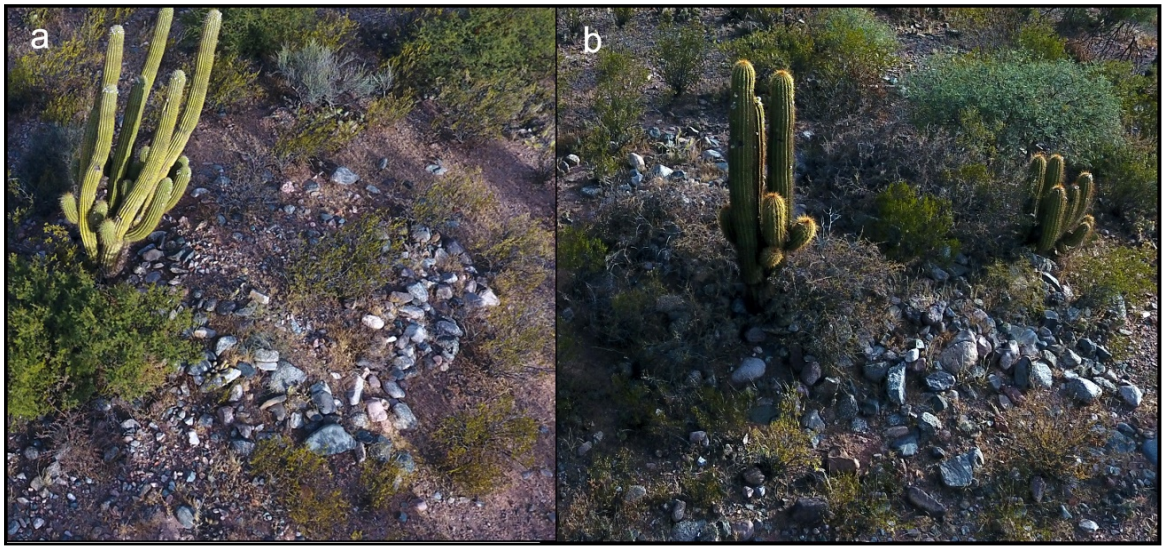


**Figura 3**. Chañarmuyo 2. Imágenes de la Plataforma 1 (a) y Plataforma 2 (b).
**Figure 3.** Chañarmuyo 2. Images of Platform 1 (a) and Platform 2 (b).

**Figura 4**. Vista panorámica de Chañarmuyo 2, con detalle de los nevados de Famatina.
**Figure 4**. Panoramic view of Chañarmuyo 2, with Famatina's snowy peaks in the background.

A un nivel inferior, y enfrentando la elevación natural intervenida, hay un gran espacio abierto de aproximadamente 91 m de largo máximo por 27 m de ancho máximo que cubre un área de *ca* 2076 m$^2$. Su superficie fue despedrada y delimitada por un muro de piedras de 116 m de longitud que lo contiene de un abrupto barranco que da hacia el río posiblemente construido con las rocas obtenidas del despedre (Figura 5).

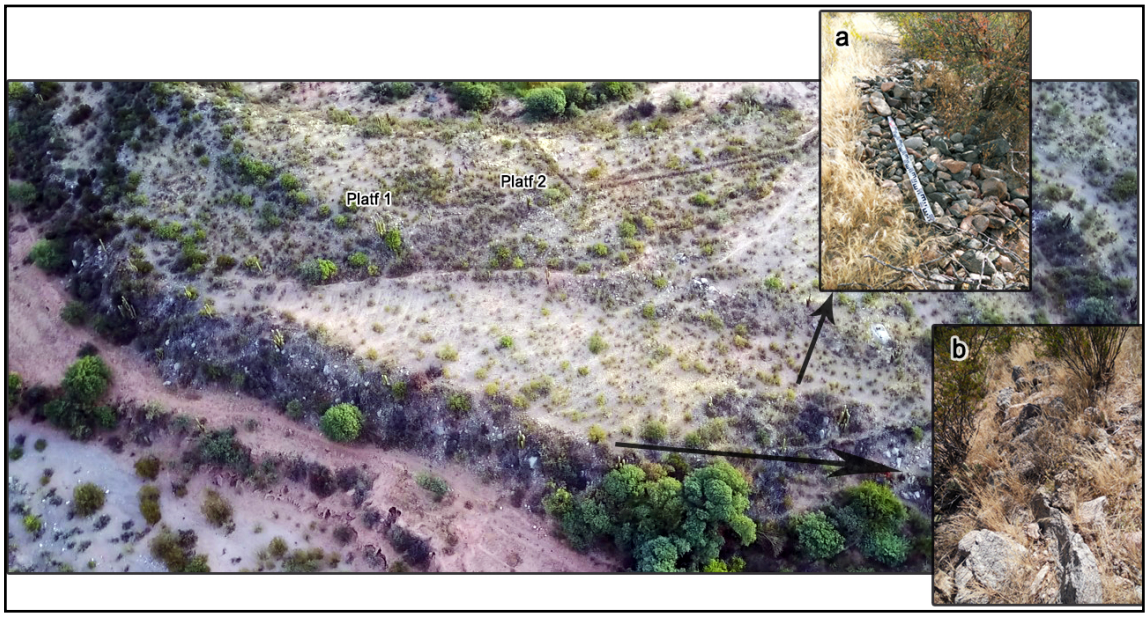


**Figura 5**. Imagen del espacio abierto. Detalle del muro construido con rocas de tamaño pequeño (a). Vista del muro que da al barranco construido con grandes rocas (b).
**Figure 5**. Image of the open space. Detail of the wall built with small sized rocks (a). View of the wall built with big rocks that leads to the ravine (b).

En el sector norte del espacio abierto, donde comienza la elevación, se registraron tres muros de 33, 27 y 17 m de longitud, observándose que dos de ellos convergen y que uno incluye en su recorrido, cerca de una abertura de 30 cm, un conjunto de rocas de grandes dimensiones cuya disposición permitió crear una pequeña estructura subcircular cerrada por rocas de menores dimensiones que habrían sido acomodadas intencionalmente. En principio no le encontramos una función práctica a esta construcción, aunque interpretamos que por allí, como parte del ritual, habrían accedido los oficiantes a la parte superior de la elevación para desarrollar la ceremonia. A lo largo de la trayectoria de estos muros también se individualizaron dos pequeños accesos de similares dimensiones a los ya descriptos.

Considerando sus características formales, proponemos que los rituales desarrollados habrían sido fundamentalmente de carácter observacional, ubicándose los oficiantes en la parte superior de la elevación y/o sobre las dos pequeñas plataformas, mientras que los espectadores en un nivel inferior se distribuían en el espacio despedrado a manera de platea. Tanto los pequeños accesos identificados en algunos de los muros de la elevación, como los reconocidos en el conjunto inferior habrían estado destinados para la circulación de los oficiantes del ritual y no así para los espectadores que habrían mantenido una actitud pasiva.

Si consideramos su ubicación estratégica enfocando y enmarcando a los picos más altos de la Sierra de Famatina, sostenemos que en este espacio se habrían desarrollado ceremonias destinadas al culto de estas cumbres (Figura 6).

**Figura 6**. Reproducción del centro ceremonial Chañarmuyo 2 con los picos nevados al fondo.
**Figure 6**. Representational drawing of the ceremonial centre Chañarmuyo 2 with the snowy peaks in the background.

De acuerdo con sus características estructurales y a las variables métricas obtenidas, se realizaron una serie de cálculos que nos permitieron avanzar en la comprensión de la *performance* del ritual (Moore 1996, 2004, 2005).

La altura de los monumentos y la distancia del observador generan diferentes ángulos de incidencia visual, "isovistas", que definen umbrales de percepción de monumentalidad creciente. A partir de la isovista más distante de 18º se comienzan a percibir estos atributos. La isovista siguiente, de 27º, llena el rango de la visión del espectador y dentro de la isovista de 45º, la más cercana al monumento, se obtiene una comunicación de tipo social percibiéndose los detalles (Higuchi 1983; Moore 1996). A los fines de nuestros cálculos estimamos en 14,50 m la altura de la elevación intervenida, 27 m el ancho máximo del espacio abierto tomados desde la base de la elevación hasta la muralla exterior, y consideramos un espectador con un plano horizontal de visión de 1,50 m (altura de los ojos).

De acuerdo con esto, la isovista de 45º se ubicó a 13 m y la de 27º a 25 m, mientras que la de 18º quedó por fuera de la superficie del espacio considerado. De acuerdo con los resultados obtenidos podemos sostener que en su construcción se buscó una estrategia de monumentalización, no obstante, al no entrar la isovista de 18º el impacto visual de la monumentalidad habría sido de carácter más transversal entre los espectadores (Figura 7).

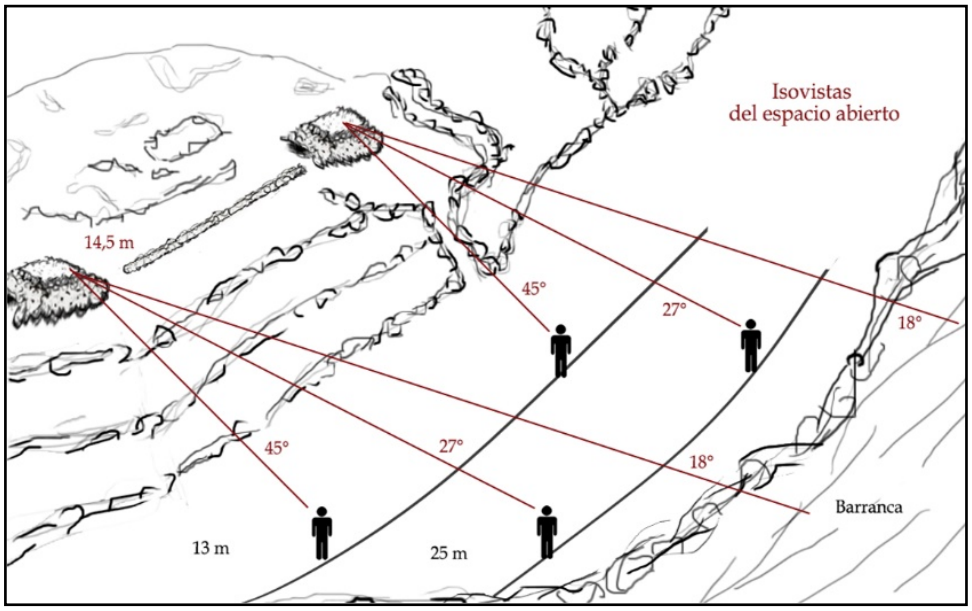


**Figura 7**. Gráfico de las isovistas del espacio público Chañarmuyo 2.
**Figure 7**. Isovists graph of Chañarmuyo 2 public space.

Además, en base a la superficie del espacio abierto despedrado, 2076 m$^2$, realizamos cálculos estimativos de capacidad en relación a la audiencia que este podría haber albergado. A tal fin, y con ciertas modificaciones, consideramos los valores dados por Moore (1996) y Burguer (1987) para espacios públicos de los Andes Centrales. De acuerdo con este análisis, estimando un área de 0,50m$^2$, 1,50m$^2$ y 3,50m$^2$ por individuo, concluimos que el espacio abierto podría haber albergado 4152, 1384 y 593 personas respectivamente, por lo que el público asistente pudo haber alcanzado un nivel subregional.

Las características formales de la arquitectura pública y los límites de la percepción humana generan áreas de comunicación diferenciadas, donde la información es percibida de distinta manera, así entre 0 y 1 m la comunicación es íntima-personal, entre 1 y 4 m es de tipo social, entre 4 y 8 m es pública-cercana y más allá pública-lejana (Callegari 2006; Gordillo 2006; Hall 1966; Moore 1996). Dado que el ancho máximo del espacio abierto alcanza a 27 m, claramente podemos distinguir entre una audiencia cercana con mayor acceso a la información de otra más lejana.

Por detrás de ambas plataformas se extiende una superficie relativamente plana, de 1292 m$^2$, donde se identificó un espacio residencial de reducidas dimensiones, en el que se registraron una serie de recintos, morteros, uno de ellos comunal, habiendo sido algunos reutilizados e incorporados a los muros de los recintos y, también, manifestaciones de arte rupestre consistentes en grabados (Callegari et al. 2017). Una posible interpretación es que en este sector hubiesen morado los personajes encargados de oficiar el culto a las altas cumbres.

La recolección de material cerámico realizada en superficie (n=240) permitió reconocer los siguientes estilos cerámicos: Aguada 43,33%, Ordinarios 26,25%, Inclusiones finas 22,08%, Allpatauca 4,58%, Ciénaga 2,92%, Sanagasta 0,42%, Indeterminados 0,42%. Este resultado es coincidente con el obtenido en el resto de la localidad arqueológica (Callegari et al. 2015) en donde predomina la cerámica de filiación Aguada.

## 5. LOS ESPACIOS SEMIPÚBLICOS DE CERRO LA CRUZ 1 (CLC 1) Y CERRO LA CRUZ 2 (CLC 2)

Sobre la explanada de la margen opuesta del río Chañarmuyo, que a lo largo de la quebrada corre de manera encajonada, se ubican las aldeas CLC 1 (28° 36’ 37,69’’ Lat. S y 67° 35’ 0,34’’ Long. O) y CLC 2 (28|°36’34,11’’ Lat. S y 67° 34’ 59,7’’ Long. O).

Existe una solución de continuidad entre estas dos aldeas dada por sus campos de cultivos. En ambas se han identificado espacios semipúblicos conformados por pequeñas plataformas cuyas alturas oscilan entre 1 y 1,50 m con un espacio abierto enfrentándolas. Excavaciones realizadas en varias de estas estructuras nos permitieron constatar que fueron construidas mediante el agregado de capas sucesivas de canto rodado y tierra. En las inmediaciones se registró una serie de rocas formatizadas por picado en sus extremos que habrían actuado como menhires y manifestaciones de arte rupestre grabado (Callegari et al. 2017).

Dado que la altura de las plataformas coincide con la visual horizontal no habría existido una estrategia de impacto visual o monumentalización en su construcción. Interpretamos que estos espacios habrían estado destinados al desarrollo de ritos de carácter familiar e interfamiliar, es decir, de una comunicación de tipo interpersonal (Callegari et al. 2013, 2015). Específicamente nos interesa centrarnos en la Aldea CLC 1, donde una de las pequeñas plataformas que conforma el espacio semipúblico enfoca y enmarca las cumbres nevadas del Famatina (Figura 8), hecho que nos lleva a plantear que en este caso los ritos interfamiliares también habrían involucrado a estas cumbres. A pesar de no existir una estrategia de monumentalidad en su construcción, el telón de fondo conformado por los nevados del Famatina en cierta medida habría conseguido tal impacto visual.

En estas aldeas, los materiales cerámicos colectados en superficie arrojaron los siguientes resultados: CLC 1 (n=74) Aguada 40,54%, Inclusiones finas 20,27%, Ordinarios 16,22%, Allpatauca 16,22%, Ciénaga 5,40%, Sanagasta 1,35% y CLC 2 (n=309) Aguada 45,95%, Ordinarios 26,54%, Inclusiones finas 18,12%, Ciénaga 6,80%, Allpatauca 2,59%.

## 6. COMPARACIÓN CON LOS ESPACIOS PÚBLICOS DEL SITIO LA CUESTECILLA

En este acápite nos interesa remarcar las similitudes y diferencias entre el centro ceremonial CH 2 y otros espacios públicos del sitio La Cuestecilla, de los que nos hemos ocupado en otras publicaciones (Callegari 2006; Callegari et al. 2015; Callegari et al. 2010). Estos están integrados por un Montículo, una Plaza y una Plataforma de grandes dimensiones emplazados en el fondo del amplio valle de Antinaco y claramente fueron alineados con una dirección norte-sur (Figura 9). Sin embargo, ninguno de ellos enfoca hacia un hito destacado del paisaje como identificamos en CH 2. Un rasgo que comparten es que todos ellos fueron construidos acondicionando formaciones naturales del paisaje, que habrían sido elegidas ya sea por sus características formales que favorecieron la *performance* del ritual o por su carga simbólica.

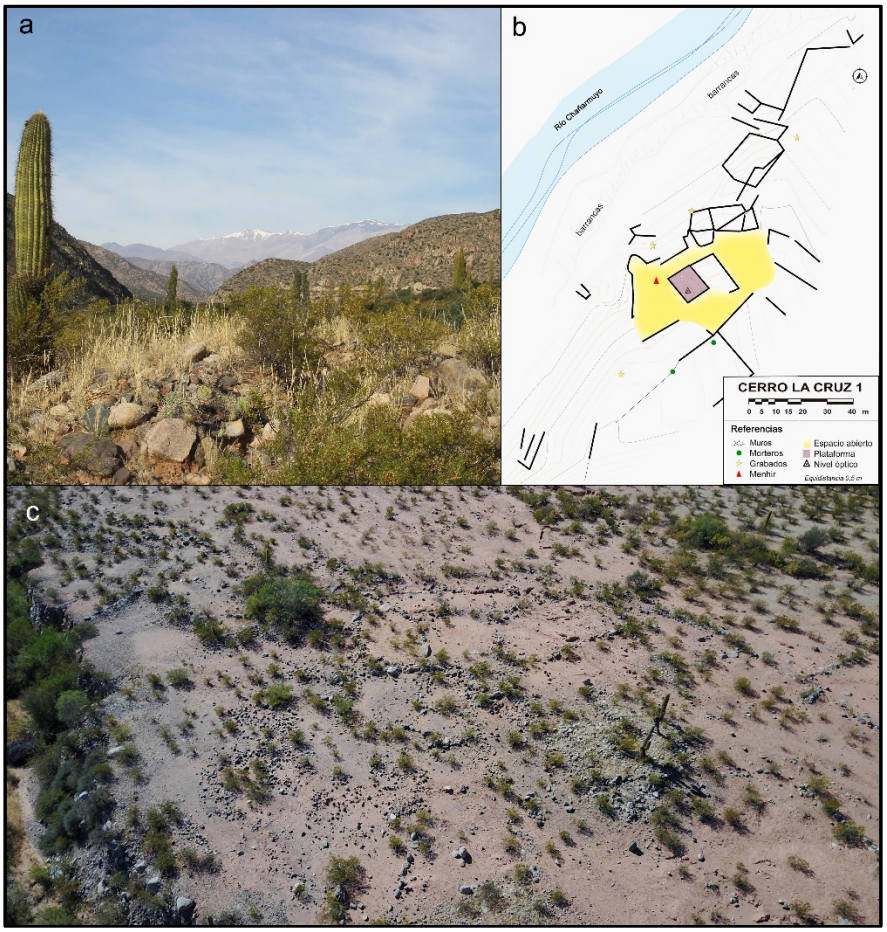


**Figura 8**. Cerro La Cruz 1. Vista de los nevados del Famatina desde la plataforma (a). Plano del sitio (b). Vista aérea de la plataforma y del espacio abierto (c).
**Figure 8**. Cerro La Cruz 1. Sight of the Famatina's snowy peaks from the platform's point of view (a). Blueprint of the site (b). Aerial view of the platform and the open space (c).

**El Montículo** se emplaza sobre uno de los brazos del actual río Chañarmuyo, que en el transcurso de los años fue devastando la mitad norte de la estructura. En su construcción se aprovechó una elevación natural de *ca*. 95 m de largo (E-O), 20 de ancho y 5.5 m de altura que fue recubierta de piedras (Figura 10). Como vimos, para la construcción del espacio público de CH 2, también se acondicionó una geoforma con cuatro hileras de pircas subparalelas transversales a la pendiente. En ese caso, la altura del monumento duplica la del Montículo, acrecentándose considerablemente la monumentalidad y ubicándose las isovistas a mayor distancia.

De acuerdo con sus características formales en ambos monumentos se habrían desarrollado rituales de carácter observacional, cayendo el foco visual de los participantes en la parte superior de las elevaciones acondicionadas. Dado que enfrentando al Montículo no se registró ningún tipo de construcción que delimite el espacio donde se ubicaron los espectadores, bien porque no haya existido o porque haya desaparecido en el transcurso de los años por la acción de los agentes erosivos, no fue posible realizar un cálculo estimativo de audiencia.

Un fechado $C^{14}$ de una muestra de carbón tomada de esta estructura arrojó como resultado 790 ± 70 AP -1186-1288 DC.

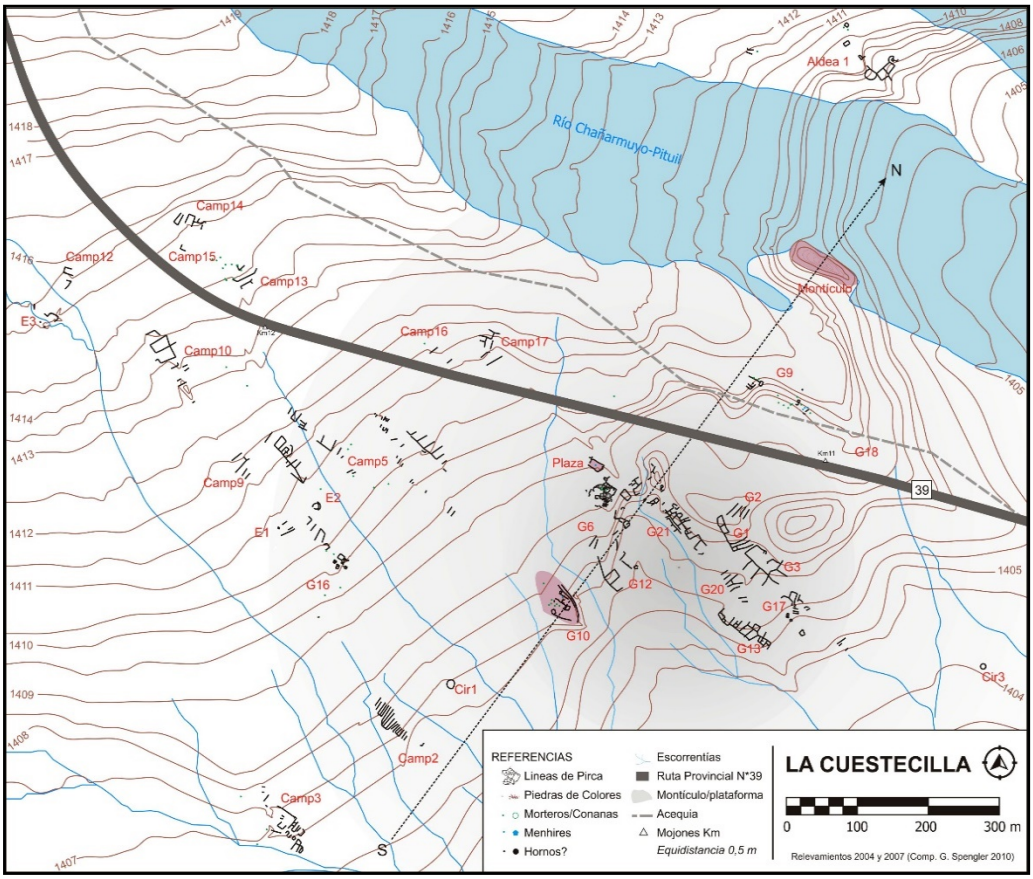


**Figura 9**. Plano de La Cuestecilla. Se marca la alineación de los espacios públicos: Montículo, Plaza y Gran Plataforma.
**Figure 9**. Blueprint of La Cuestecilla. The alignment of the public spaces is highlighted: Mound, Square and Large Platform.

**La Gran Plataforma (Grupo 10, G 10)** de una superficie de 5100 m$^2$, se emplaza en el límite sur del sitio y sus dimensiones son 85 m de largo en sentido este-oeste, 60 m de ancho y una altura de 6 m. El área fue nivelada y la sección norte fue reforzada con dos contrafuertes, accediéndose a su parte superior a través de dos rampas que culminan en una jamba conformada por dos piedras de grandes dimensiones. Sobre su superficie se emplazan dos pequeñas plataformas, restos de paredes de posibles recintos, un menhir caído, algunos morteros y otras materialidades (Figura 11).

Un fechado C$^{14}$ de una muestra de carbón tomada de esta estructura arrojó como resultado: 1150 ± 60 AP- 909-976 DC.

De acuerdo con la altura de la estructura y considerando que el público se habría ubicado por debajo de la plataforma, sin acceder a su parte superior, las isovistas se emplazarían más cercanas a su base que en CH 2. Ahora, si consideramos la posibilidad que los participantes accedieran sobre la superficie de esta gran estructura y los oficiantes se ubicaran sobre las dos pequeñas plataformas de 1,50 m de altura aproximadamente, no habría existido una estrategia de monumentalización en su construcción, ya que la visual de los espectadores coincide con la altura de las pequeñas plataformas, en consecuencia, la

información habría circulado de manera más igualitaria. En este caso también se trataría de rituales de tipo observacional, aunque más participativos pues la distancia entre los oficiantes y los espectadores habría sido menor. Además, al coincidir el foco visual con la altura de las pequeñas plataformas no se habrían generado isovistas de monumentalidad que forzaran al espectador a elevar la cabeza y los ojos en un gesto de respeto como claramente sucede en CH 2 y en el Montículo.

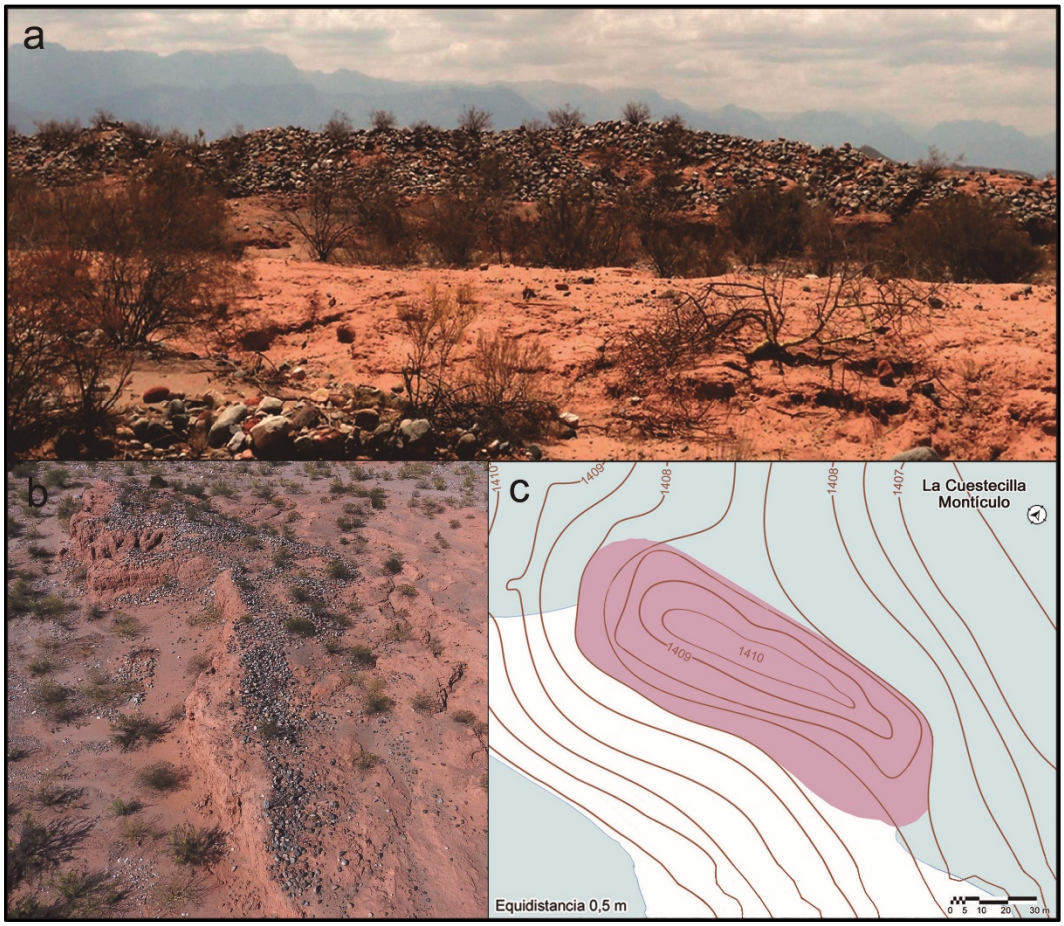


**Figura 10**. El Montículo. (a) Vista, (b) fotografía aérea, (c) plano.
**Figure 10**. The Mound. (a) View, (b) aerial photography, (c) blueprint.

Puesto que la superficie de la Gran Plataforma supera holgadamente a la del espacio abierto de CH 2, 5100 $m^2$ y 2076 $m^2$ respectivamente, la capacidad de audiencia del primero habría duplicado a la del segundo.

Otro rasgo que señalar es que en el diseño de ambos monumentos se incluyeron pequeñas plataformas, como las registradas en los espacios semipúblicos tanto del sitio La Cuestecilla como en algunas aldeas circundantes. No obstante, en la Gran Plataforma, al no existir una isovista de monumentalidad la información se democratizó entre los participantes, mientras que en CH 2 habría funcionado como una estrategia para acrecentar la monumentalidad y la distancia entre los actores y el público.

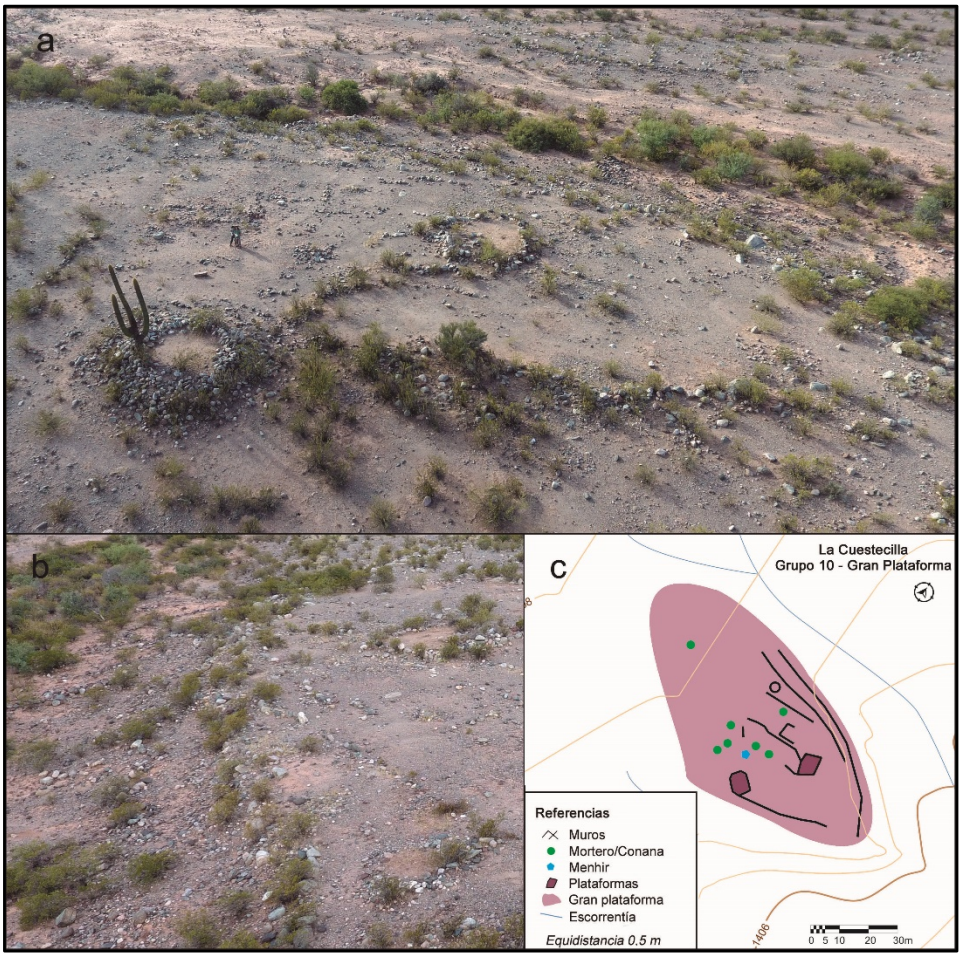


**Figura 11**. La Gran Plataforma. Fotografías aéreas panorámicas (a) y (b) y plano (c).
**Figure 11**. The Large Platform. Aerial panoramic photographs (a) and (b), and blueprint (c).

**La Plaza** ubicada a 20 m al norte del grupo arquitectónico 6, consiste en un recinto subrectangular delimitado por piedras clavadas en el terreno y con accesos en dos de sus esquinas. Sus dimensiones son 9,5 m de largo por 4,5 m de ancho, ocupando una superficie de 42,75 $m^2$. En el centro aún hay un menhir en pie delimitado por piedras, en cuya cara ventral se puede observar una concavidad que por su forma parece representar unas fauces que emergen de la tierra, mientras que en su cara dorsal muestra una serie de circunferencias horadadas que recuerdan a las manchas del jaguar propias de la iconografía Aguada. Dado que es una estructura a nivel del terreno no existió una estrategia de monumentalización en su construcción (Figura 12).

El único rasgo que comparte con el sitio que acá nos ocupa, es el muro de piedras que delimita a la Plaza ya que es similar al que limita al espacio abierto de CH 2. No obstante, sus superficies son muy disímiles, 42,75 $m^2$ para la primera y 2076 $m^2$ para el segundo, cifras que indican que la plaza tuvo capacidad de albergar a una audiencia muchísimo más reducida, que habría procedido de un nivel local, probablemente los mismos habitantes del sitio La Cuestecilla. El desarrollo del ritual se habría focalizado en el menhir emplazado en el centro, siendo la comunicación de tipo interpersonal, compartida de la misma manera entre todos los participantes.

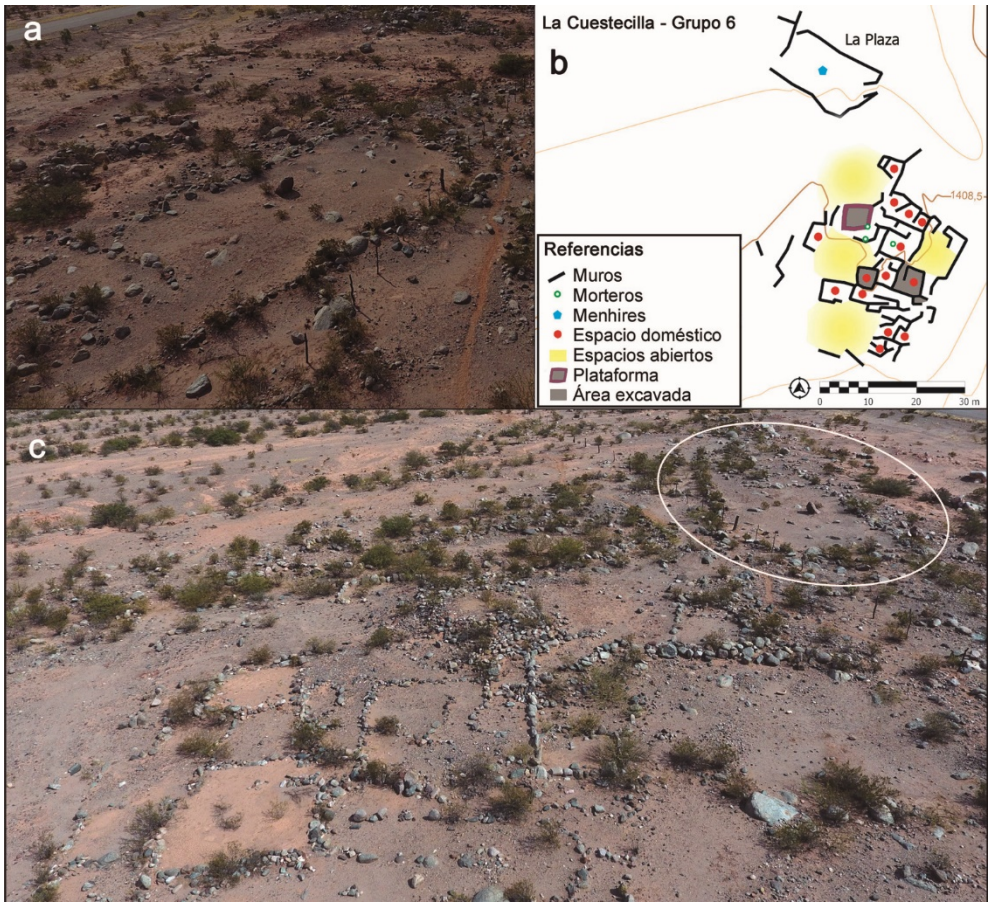


**Figura 12**. La Cuestecilla Grupo 6. Fotografías aéreas (a), (c) y plano (b).
**Figure 12**. La Cuestecilla Group 6. Aerial photographs (a), (c), and blueprint (b).

## 7. CONSIDERACIONES FINALES

En conclusión, sostenemos que en la Localidad Arqueológica La Cuestecilla se construyeron espacios públicos de diferentes características formales, los cuales habrían respondido a la *performance* del ritual que en estos se desarrollaron. No obstante, en todos ellos, salvo en la plaza, se buscaron como soportes elevaciones naturales del terreno que fueron acondicionadas de diferentes maneras (ya sea cubriéndolas de piedras, con pircados subparalelos y transversales a la pendiente, etc.) obteniendo, de este modo, un impacto visual de monumentalidad. Esta estrategia se ve especialmente potenciada en CH 2, cuya altura duplica holgadamente a la del Montículo y de la Gran Plataforma.

Como comentáramos en distintas oportunidades, uno de los rasgos arquitectónicos que caracteriza a los espacios semipúblicos es la presencia de una o dos pequeñas plataformas. En relación con ello es interesante señalar que, en dos de los espacios públicos, la Gran Plataforma y CH 2, los rasgos mencionados fueron incorporados a su estructura.

De acuerdo con lo planteado por Criado Boado (1993a, 1993b, 1999) en relación con que el accionar humano en el espacio es coherente con la representación del mundo que tiene la comunidad a la cual pertenece, coincidimos en que la visibilización es la categoría más importante para acceder a la

racionalidad de cada grupo social. Considerando las cuatro estrategias propuestas por el autor: ocultación, inhibición, exhibición y monumentalización, podemos decir que en la construcción del Montículo y del centro ceremonial CH 2 existió una clara intencionalidad de monumentalización mientras que en la Gran Plataforma habría existido una estrategia de exhibición, si los participantes se ubicaron sobre su parte superior, y de monumentalización, si se hubieran dispuesto por debajo de la estructura. A pesar de ello, este último efecto hubiese sido menor al logrado en los dos monumentos antes mencionados. En la construcción de la plaza se buscó una estrategia de exhibición, al igual que en los espacios semipúblicos conformados por el módulo constructivo integrado por una o dos pequeñas plataformas, un espacio abierto enfrentándolas o rodeándolas, y menhires. Es importante destacar que en ningún caso se registró una intención de ocultamiento en la construcción de los espacios públicos o semipúblicos de la Localidad Arqueológica.

El emplazamiento de los tres monumentos del sitio La Cuestecilla (Montículo, Plaza y Gran Plataforma) sigue una alineación norte-sur. Pensamos que hubo una expresa intención en dicha disposición, que estaría asociada con la cosmovisión y ceremonialismo de sus pobladores. En cambio CH 2 está orientado hacia el oeste enfocando claramente a los nevados del Famatina, hecho que nos llevó a plantear que habría sido construido con el objetivo específico de poner en escena ritos para rendir culto a estas importantes huacas. Su monumentalidad supera ampliamente la de los otros espacios públicos del sitio La Cuestecilla y, a su vez, se vería acrecentada por la omnipresencia de los nevados como telón de fondo. Estos atributos singulares, nos llevan a pensar que el público que asistió a estas ceremonias habría alcanzado el nivel local, incluso subregional, sin desestimar la posibilidad de superarlo. Tal fue la importancia de estas huacas, que uno de los espacios semipúblicos de la aldea CLC 1, que enfrenta a CH 2 sobre la otra margen del río homónimo, también enfoca a los nevados. En consecuencia, los rituales domésticos realizados por sus pobladores también habrían incluido la adoración a estas cumbres.

Consideramos que es importante señalar que las altas montañas del Famatina son las únicas cumbres con nieve perenne que se pueden visualizar desde los valles riojanos. Al respecto, conocemos la importancia de estos nevados para las poblaciones agropastoriles, como proveedores de agua para la vida cotidiana, imprescindibles también para la producción agrícola. Además, sabiendo que estos macizos cuentan con grandes reservas de oro, cobre y estaño, entendemos que por su riqueza mineral deben haber sido considerados como especialmente potentes y bravos, motivo por el cual era recomendable rendirles culto y promover su generosidad.

Por último, y atendiendo a la propuesta de Bradley (2002) quien sostiene que algunos de estos espacios pudieron haber sido construidos para consagrar una particular visión del mundo y proyectarla hacia el futuro, y recordando las profundas raíces andinas de la “Cultura de La Aguada” (González 1961-64, 1982-83, 1998), especulamos que, tal vez, una sociedad Aguada del norte de La Rioja habría logrado proyectar la adoración a las wakas nevadas en el tiempo, atendiendo a que este culto se generalizó durante el período Inka pero es escasamente conocido para momentos anteriores.

**Agradecimientos**

A la Universidad de Buenos Aires, que a través del subsidio otorgado UBACyT 20020130100013 BA, nos permitió desarrollar los trabajos que acá presentamos.

**Bibliografía**

Anschuetz, K., Wilshusen, R. y Scheik C. (2001). An archaeology of landscape perspectives and directions. *Journal of Archaeological Research*, *9*(2), 157-211. https://www.jstor.org/stable/41053175

Bradley, R. (2002). *The past in prehistoric societies*. Routledge.

Burguer, R. (1987). Concluding remarks: early Peruvian civilization and its relations to the chavin horizon. En C. Donnan (Ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes* (pp. 269-289). Dumbartom Oaks.

Callegari, A. (2006). La Complejidad Social, el paisaje construido y los ritos de convalidación del poder en "La Cuestecilla". La Rioja (Depto. Famatina). En *Actas de la IV Mesa redonda La Cultura de la Aguada y su dispersión* (pp. 137-150). Ediciones Universidad Católica del Norte

Callegari, A., Gonaldi, M., Spengler, G. y Aciar, M. (2013). Construcción del paisaje en el valle de Antinaco, departamento Famatina, provincia de La Rioja (ca. 0-1300 AD), En I. Gordillo y J. M. Vaquer (Eds.), *Tradición e Identidad. Arqueología y espacialidad. Enfoques, métodos y aplicación* (pp. 303-344). Abya Yala.

Callegari, A., Gonaldi, M., Wisnieski, M. y Rodríguez, M. (2010). Paisajes ritualizados. Traza Arquitectónica del sitio Aguada La cuestecilla y su área de influencia (Dto. Famatina, La Rioja). En por J.R. Bárcena y H. Chiavazza (Eds.), *Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo Vol. II* (pp. 443-448). CONICET.

Callegari, A., Soto, D. y De Acha, S. (2017). El arte rupestre de la localidad arqueológica "La Cuestecilla". Norte de la provincia de La Rioja. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, *5*(1), 1-23. http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/cinapl-se/article/view/12232

Callegari, A., Spengler, G. y Aciar, M. (2015). Paisaje sagrado en La Cuestecilla (departamento de Famatina, La Rioja, Argentina). En Sociedad Chilena de Arqueología, *Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 101-107). Andros Impresores.

Criado Boado, F. (1993a). Visibilidad e interpretación del registro arqueológico. *Trabajos de Prehistoria 50*, 39-56. https://doi.org/10.3989/tp.1993.v50.i0.488

Criado Boado, F. (1993b). Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *SPAL Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla*, *2*, 9-55. http://institucional.us.es/revistas/spal/2/art_1.pdf

Criado Boado, F. (1999). Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la arqueología del paisaje. *CAPA*, *6*, 1-82. https://digital.csic.es/handle/10261/5698

Delgado Mahecha, O. (2003). *Debates sobre el espacio en la geografía contemporánea*. Unibiblos.

Ferrari, A. (2019). *Al encuentro con las Wak'as: entidades humanas y no humanas en las tierras altas del Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina)*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/117635

Gil García, F. (2012). La comunión de los cerros. Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del altiplano sur andino. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, *39*, 39-55. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371336249005

Gil García, F. y Fernández Juárez, G. (2008). El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso, *Revista Española de Antropología Americana*, *38*(1), 105-113. https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0808120105A

González, A.R. (1961-1964). La cultura de La Aguada del NOA. *Revista del Instituto de Antropología*, *2*, 2-21.

González, A.R. (1982-1983). El Noroeste Argentino y sus vínculos con el área Andina Septentrional. En Escuela Técnica de Arqueología, *Primer Simposio de Correlaciones Arqueológicas Andino-Mesoamericanas (Salinas 1971)* (pp. 405-435). Escuela Politécnica del Litoral.

González, A.R. (1998). *Cultura de La Aguada; Arqueología y Diseño*. Filmediciones Valero.

Gordillo, I. (2005). Dimensión temporal del sitio La Rinconada. Su interpretación y aportes a la historia del período Medio. En *La cultura de la Aguada y sus expresiones regionales* (pp. 159-171), Universidad Nacional de La Rioja.

Gordillo, I. (2006). Espacio y rito. Aproximaciones a la construcción del paisaje La Aguada. Su significación en el contexto general del sitio. En *Actas de la IV Mesa Redonda La Cultura de La Aguada y su Dispersión* (pp. 67-84). Ediciones Universidad Católica del Norte.

Gordillo, I. (2014). La noción de paisaje en arqueología. Formas de estudio y aportes al patrimonio. *Revista Jangwa Pana*, *13*, 195-208. https://doi.org/10.21676/16574923.1382

Hall, E. (1966). *The Hidden Dimension*. Doubleday.

Hamilton, S., Whitehouse, R., Brown, K., Combes, P., Herring, E. y Seager Thomas, M. (2006). Phenomenology in practice: towards a methodology for a `subjective' approach. *European Journal of Archaeology*, *9*(1), 31-71. https://doi.org/10.1177/1461957107077704

Higuchi, T. (1983). *The Visual and Spatial Structure of Landscapes*. MIT Press.

Hutson, E. (2002). Built space and bad subjects. *Journal of Social Archaeology*, *21*(1), 53-80. https://doi.org/10.1177/1469605302002001597

Ingold, T. (1993). The temporality of landscape. *World Archaeology*, *25*(2), 152-174. https://www.jstor.org/stable/124811

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays of livelihood, dewelling and skill*. Routledge.

Joyce, M. (1999). Men's and women's ritual in Formative Oaxaca. En D. Grove and R. Joyce (Eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks* (pp. 67-96). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Love, M. (1999). Ideology, material culture and daily practice in pre-Classic Mesoamerica: A Pacific coast perspective. En D. Grove and R. Joyce (Eds.), *Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks* (pp. 127-154). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Mañana Borrazás, P., Blanco Rotea, R. y Ayán Vila, A. (2002). Bases teórico-metodológicas para la Arqueología de la Arquitectura. *TAPA*, *25*, 11-92. http://hdl.handle.net/10261/6027

Moore, J. (1996). *Architecture and power in the Ancient Andes. The archaeology of public building*. Cambridge University Press.

Moore, J. (2004). The social basis of sacred spaces in the Prehispanic Andes: ritual landscapes of the dead in Chimu and Inka societies. *Journal of Archaeological Method and Theory*, *11*(1), 83-124. https://www.jstor.org/stable/20177493

Moore, J. (2005). *Cultural landscape in Ancient Andes. Archaeologies of place*. University Press of Florida.

Morissette, J. y Racine. L. (1973). La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua. *Recherches Amérindiennes au Québec*, *3*, 167-188.

Nielsen, A. (1995). Architectural Performance and Reproduction of Social Power. En J. Skibo, W. Wolker y A. Nielsen (Eds.), *Expanding Archaeology* (pp. 47-65). University of Utah Press.

Nielsen, A. (2006). Plaza para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. *Estudios Atacameños*, *31*, 63-89. https://doi.org/10.4067/S0718-10432006000100006

Ortner, S. (1984). Theory in anthropology since the sixties. *Comparatives Studies Society*, *26*, 126-166. https://doi.org/10.1017/S0010417500010811

Parker Pearson, M. y Richards, C. (1994). Architecture and order: special representation and archaeology. En M. Parker Pearson y C. Richards (Eds.), *Architecture and Order. Approaches to Social Space* (pp. 38-72). Routledge.

Sanders, D. (1990). Behavioral conventions and archaeology: methods for the analysis of ancient architecture. En S. Kent (Ed.), *Domestic Architecture and use of space. an interdisciplinary cross-cultural study*. *new directions in archaeology* (pp. 21-59). Cambridge University Press.

Steadman, S. (1996). Recent research in the archaeology of architecture: beyond the foundations. *Journals of Archaeological Research*, *4*(1), 51-93. https://www.jstor.org/stable/41053111

Thomas, J. (2001). Archaeology of place and landscape. En I. Hodder (Ed.), *Archaeological Theory Today* (pp. 165-186). Cambridge University Press.

Thomas, J. (2008). Archaeology, landscape and dwelling. En B.Davis y J. Thomas (Ed.), *Handbook of Landscape Archaeology* (pp. 300-306). Left Coast Press.

Tilley, C. (1994). *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*. Berg Publishers.

Tilley, C. (1996). The powers of the rocks. Topography and monument construction on Bodmin Moor. Sacred Geography. *World Archaeology*, *28*(2), 161-176. https://doi.org/10.1080/00438243.1996.9980338

Tilley, C. (2008). Phenomenological Approaches to Landscapes Archaeology. En J. Thomas. (Ed.), *Handbook of Landscape Archaeology* (pp. 271-276). Left Coast Press.

Troncoso, A. (2001). Espacio y poder. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, *32*, 10-23.

Vitry, C. (2007). Caminos rituales y montañas sagradas. Estudio de la vialidad inka en el nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, *12*(2), 69-84. https://www.redalyc.org/pdf/3599/359933356005.pdf

Recibido el 25 jun 2020
Aceptado el 13 sep 2020