

LOS SANTUARIOS DE ALTURA INCAICOS Y EL ACONCAGUA: ASPECTOS GENERALES E INTERPRETATIVOS

Juan Schobinger (*)

RESUMEN

Se efectúa una somera revista de los materiales hallados en 1985 en el filo sudoccidental del contrafuerte "Pirámide" del Cerro Aconcagua en la provincia de Mendoza, a 5300 metros de altura. Se relaciona este enterratorio ritual incaico (niño de 7 años, envuelto en numerosos textiles y rodeado de seis estatuillas) con otros sitios altoandinos que contenían momias conservadas por congelamiento. Se menciona su distribución, relación con los caminos que cruzaban la Cordillera, ocasión en que se realizaban (una forma especial de capacocha o sacrificio solemne de personas jóvenes, organizado por el Estado en su faz religiosa y eventualmente también política), y aspectos del simbolismo concomitante. Se señala la contribución de la arqueología de alta montaña para conocer mejor la cosmovisión andina, a través de las prácticas rituales asociadas a la veneración de las altas montañas dotadas de una especial sacralidad. Con las investigaciones de los últimos años se ha afianzado el reconocimiento de que el factor simbólico-religioso ha jugado un papel importante en la expansión imperial incaica.

ABSTRACT

This paper offers a brief review of the archaeological evidence found in 1985 at 5300 meters altitude in the southwestern edge of the «Piramide» backdrop of the Aconcagua Mountain (province of Mendoza). This Inka ritual burial (a seven year old boy wrapped in numerous textiles and surrounded by six statuettes) is compared with other high Andes sites containing frozen, and thus preserved, mummies. The paper discusses their distribution, their relation to the roads crossing the Cordillera, occasion during which they were placed there (a particular capacocha or solemn sacrifice of young people, organized by the State as part of its religious component or perhaps even political) and aspects of related symbolism. The contribution of high mountain archaeology to better understand the Andean cosmovision is highlighted here by the ritual



(*) Profesor Emérito de Arqueología de la Universidad Nacional de Cuyo. (Mendoza). Socio Honorario de la Sociedad Argentina de Antropología.

practices associated with the veneration of high mountains which were imbued with particular sacredness. Research in recent years has strengthened the idea that the symbolic-religious factor played an important role in the expansion of the Inka Empire.

COMENTARIO SOBRE EL ENTERRATORIO DEL CERRO ACONCAGUA

El enterratorio incaico del Aconcagua – cuyas circunstancias de hallazgo y rescate en 1985 a 5300 m de altura fueron relatadas en otras publicaciones (Schobinger, 1986, 1995 b) – constituye un eslabón importante en la cadena de santuarios de altura que en forma ininterrumpida jalona la Cordillera de los Andes desde el sudoeste del Perú hasta el centro de Chile y el oeste de la Argentina. Señalamos brevemente algunos aspectos salientes de este hallazgo.

Al hablar de nuestra expedición ya mencionamos los indicios que apuntan a un “simbolismo del Camino”. El carácter de *elegido* para este viaje queda claramente sugerido por algunas de las vestimentas: manto y tocado de plumas, sólo utilizado por monarcas y personajes muy importantes; los tres mantos finos (*cumbi*) con decoración bordada que apunta a una tradición de la costa peruana; la lámina de oro enrollada; el collar de piedras multicolores: elementos hasta ahora únicos en momias de altura. Habría un solo elemento paralelizable: el tocado plumario que ostentaba la segunda de las recientemente encontradas en el Nevado de Ampato (Reinhard 1996). Dichos mantos, más el calzado tipo *llanke*, constituyeron a su vez un interesante indicio acerca de la posible procedencia del individuo de la región costera del Perú. Sin embargo, el estudio paleodietario ha demostrado su origen en un ambiente andino mesotérmico (Fernández y Panarello 1999). Abandonamos así la “hipótesis costera” por esta otra: se escogió a un andino para revestirlo de galas de origen costeño, con algunos agregados selváticos (material plumario) y altiplánicos (piedras del collar), acompañado de estatuillas de factura típicamente cuzqueña, y luego llevarlo al extremo sur del Imperio para ser sacrificado en la contraparte montañosa del santuario colla-incaico de *Ancocahua*...

La existencia de material cultural de tradición Chancay es sin duda notable, y caso único entre los santuarios de altura hasta ahora conocidos; pero por otro lado no debería sorprender demasiado, ya que, como dice Kaulicke (1988:137), “hay que considerar la posibilidad de que muchos de los objetos preciosos del Cuzco provengan de manufactura costeña (del botín de expediciones militares o de artesanos trasladados a la capital imperial)”; sin excluir, naturalmente, el propio proceso de intercambio y redistribución que signaba buena parte de la vida del imperio Incaico.

Sobre la forma exacta en que se provocó la muerte del individuo, debe decirse que en ninguno de los casos conocidos de sacrificios de alta montaña ha alcanzado a lograrse una total seguridad. El paso del sueño (provocado por un golpe en la cabeza o por la ingestión de droga o de bebida alcohólica) a la muerte por congelamiento, es poco más que una hipótesis bien fundada en los casos del Plomo y del Toro, y de la segunda momia del Ampato. Más segura parece la suposición de una muerte instantánea por un fuerte golpe en la sien, surgida del examen de la primera momia del Ampato y de la del Sara-Sara según datos preliminares publicados por Reinhard (1996 y 1998, datos preliminares).

En el caso del Aconcagua, el análisis físico efectuado por el Dr. Carlos De Cicco, hace pensar en una secuencia que comenzaría por la ingestión del líquido rojizo detectado en el intestino; luego –ya en el sitio–, desvestimiento del niño, dejando puesto sólo el collar, las sandalias y el *uncu* color beige, seguido del acto de sacrificio producido por un golpe en el cráneo para provocar la pérdida de conocimiento o, más probablemente, la muerte misma.¹

De inmediato (¿o al mismo tiempo?), fuerte presión lateral para ahogarlo; tan fuerte que provocó la fractura de dos costillas. La crisis provocada por este doble acto de violencia provoca, por un lado, vómito, y por otro, defecación, registrados en el *uncu* y en dos de las mantas sobre las cuales debía estar colocado en posición sentada. Se le coloca el segundo *uncu* (marrón) –ambos sin



Figura 1. El Aconcagua visto desde el comienzo de la quebrada de Horcones. A la izquierda se distingue la "Pirámide", en cuyo filo se hizo el hallazgo. (Foto del autor).



Figura 2. El enterratorio ritual del Aconcagua (5300 m). Al fondo, el cerro Tolosa (5400 m). Los expedicionarios observan el fardo funerario, antes de iniciar su excavación. (Se distingue el cráneo, con una rotura central). (Foto del autor).

pasar los brazos por el orificio lateral— y se lo envuelve en los mantos, fuertemente sujetos por las amarras, una en la zona del pecho y otra a la altura del cuello. Se rellena el fardo con otras prendas (uncus, huaras, cordones), se colocan las telas *cumbi* bordadas, y se corona la operación con una verdadera “corona” formada por el gran tocado de plumas y su continuación el manto de plumas engarzadas que le cubre la espalda. Cubierto luego con el relleno de tierra, protegido de los vientos por la pirca semicircular, provisto de alimento y con sus acompañantes de oro, plata y *mullu*, el *elegido* inicia su viaje al Más Allá, en misión sacralizante y pacificadora, como lo hace también su pequeño compañero enterrado —poco antes o poco después— en el cercano Cerro El Plomo. Ambas montañas quedan así consagradas como los grandes *apus* del extremo sur del Imperio Incaico, garantizadores del agua y de la fertilidad (es decir de la vida cósmicamente estabilizada) de los valles de los ríos Aconcagua, Mapocho y Maipo, del que posteriormente se llamaría “Reyno de Chile”. Quedan, también, como protectores del más meridional de los caminos que cruzan la Cordillera dentro del dominio imperial.

El enterratorio del Aconcagua está asociado a esta importante senda incaica, borrada en la región cordillerana pero bien visible en el valle de Uspallata, en donde existen tres *tambos* hoy bien estudiados (Schobinger y Bárcena 1972-1973, Bárcena 1988 y 1993-1998). Una asociación directa está dada por un “explazo” o rectángulo ceremonial ubicado en la cima del Cerro Penitentes (4356 m), al S.E. de Puente del Inca, cuyos lados mayores están orientados hacia el sitio del enterratorio visible hacia el N.W. Aunque no hemos encontrado cerámica asociada, también puede tener una relación un pequeño grupo de recintos circulares de pirca, en el sector central de la Quebrada de Horcones llamado Confluencia. Que por aquí pasó y descansó el reducido séquito sacrificador está indicado por una pequeña estatuilla femenina de *Spondylus*, hallada superficialmente en la zona por Jorge Suárez en el curso de una exploración botánica. Se halla fragmentada, ya que faltan las piernas. Aparentemente, la perdieron los incas durante la aproximación al Cerro. Su conservación y su hallazgo constituyen dos raras casualidades.

Para una clasificación morfológica del sitio del enterratorio del Aconcagua, siguiendo a Ceruti, debemos tener en cuenta que hay, básicamente, dos categorías de santuarios de altura. “La gran mayoría de los sitios rituales se encuentran ubicados en las partes más altas de las montañas, aunque tratándose siempre de emplazamientos accesibles sin medios técnicos de escalada. Su localización en la cumbre o precumbre de la montaña elegida, depende de la morfología, topografía y extensión en superficie del espacio disponible para su emplazamiento. Cuando la cumbre es amplia y plana (como ocurre en muchas montañas del N.O.A.), allí suele encontrarse el santuario; en tanto que las evidencias suelen estar ausentes cuando la cima es abrupta o de reducida extensión. En muchos de esos casos, se ha preferido aprovechar las áreas precumbreras más llanas y extensas (Chuscha, Quéhuar). O bien se ha debido aterrizar artificialmente la cumbre, como ocurre en el Nevado de Chañi, o rellenarla, como en el Cerro Las Tórtolas.

“El hecho de que el emplazamiento de la mayoría de los sitios rituales ocurra en explanadas llanas y extensas, permite inferir que se habría privilegiado la capacidad para contener gente, por sobre la visibilidad y amplitud del campo visual del escenario del ritual. Por lo que cabe suponer que se trataba de ceremonias que contaban con la asistencia de cierta cantidad de público. Por otra parte, las atinadas elecciones de los emplazamientos de los sitios rituales, denotan que los Incas poseían un conocimiento acabado de cada una de las montañas, antes de proceder a la construcción de sus santuarios y complejos ceremoniales.

“Existen también, aunque en menor cantidad, localidades de altura en las que los sitios rituales se ubican en cumbres o filos abruptos, careciendo prácticamente de estructuras arquitectónicas. Dichas localidades no presentan habitualmente instalaciones logísticas de apoyo, todo lo cual sugiere participación de un escaso número de personas en las ceremonias allí realizadas. Reúnen estas condiciones los sitios en los cerros Aconcagua, Galán, Bertrand, Collaguaima, entre otras. Todos los indicadores sugieren que fueron ascendidas en una sola ocasión, sin haberse previsto su reutilización ulterior.

“El caso del Aconcagua es muy particular: el enterratorio de la momia se encontraba sobre un filo abrupto y de difícil acceso, a 5300 m.s.n.m., en la base del contrafuerte Pirámide, 1600 metros debajo de la cumbre. No hemos encontrado vestigios prehispánicos a lo largo de la ruta normal que lleva a la cima del Aconcagua por la vertiente noroeste. De modo tal que inferimos que los Incas no llegaron a conocer acabadamente la montaña, sino que intentaron abordarla por la primer ruta que les pareció factible: el filo sudoccidental.

“Al llegar a la base del contrafuerte Pirámide, y encontrar que los paredones de roca y hielo les impedían proseguir con la ascensión, debieron decidir efectuar allí mismo el sacrificio. El sitio no parece haber sido construido con vistas a una ulterior reutilización. Aparentemente se trató de un evento único de ascensión, en el marco de los primeros acercamientos a una montaña desconocida.” (Ceruti 1999:25-26).

Coincidimos con esta interpretación, señalando únicamente otro posible factor que llevó al establecimiento del enterratorio en el filo S.W.: desde la base en la Quebrada de Horcones (sector Confluencia-Playa Ancha) no se ve la cumbre del Aconcagua, tapada por la “Pirámide” que impresiona así como un cerro propio. ¿Percibieron los súbditos incaicos un simbolismo especial en esa forma geométrica?



Figura 3. Momia del cerro Aconcagua, después de la extracción de los textiles que la recubrían. (Foto del autor).

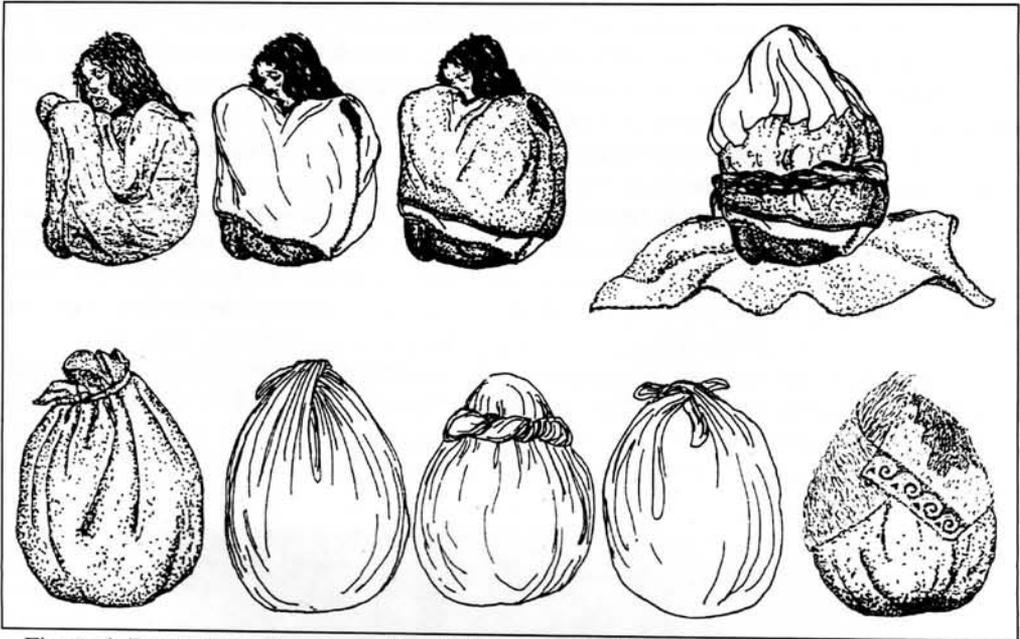


Figura 4. Reconstrucción esquemática de la secuencia del enfardamiento del niño de 7 años sacrificado en el Aconcagua. (Según C. Abal de Russo, 1999, a quien agradecemos autorización para su inclusión en este artículo. Dibujo Julio O. Ferrari).

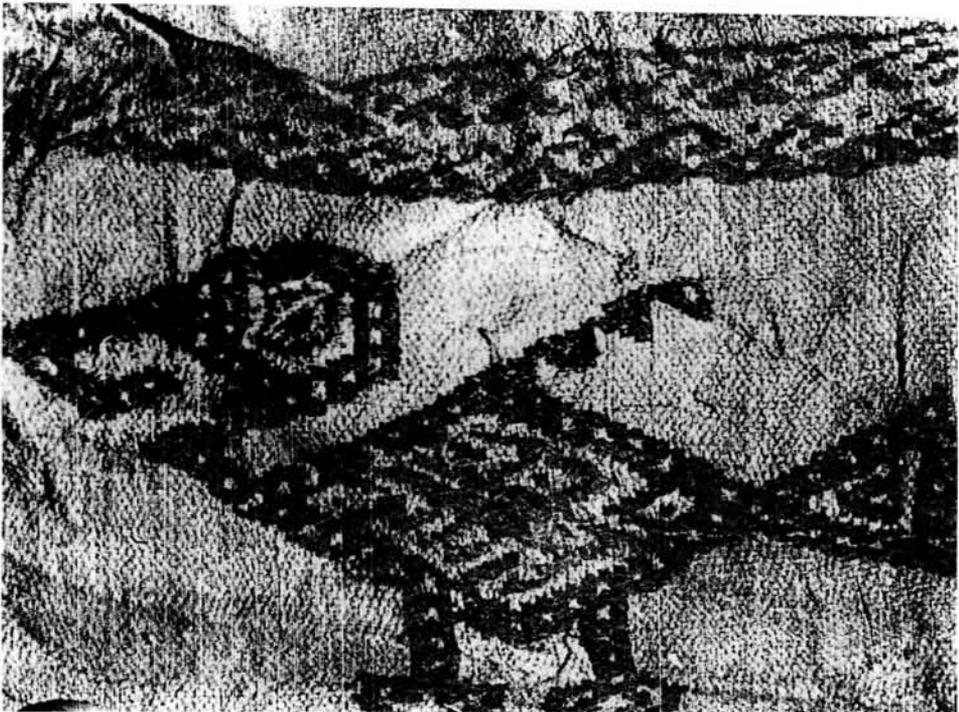


Figura 5. Detalle muy ampliado de una de las aves (inspirada en los cormoranes de la costa peruana), que junto con una guarda aparecen bordadas en el borde superior y en el inferior de un gran manto de algodón. Tradición cultural Chancay. (De un diapositivo del autor).

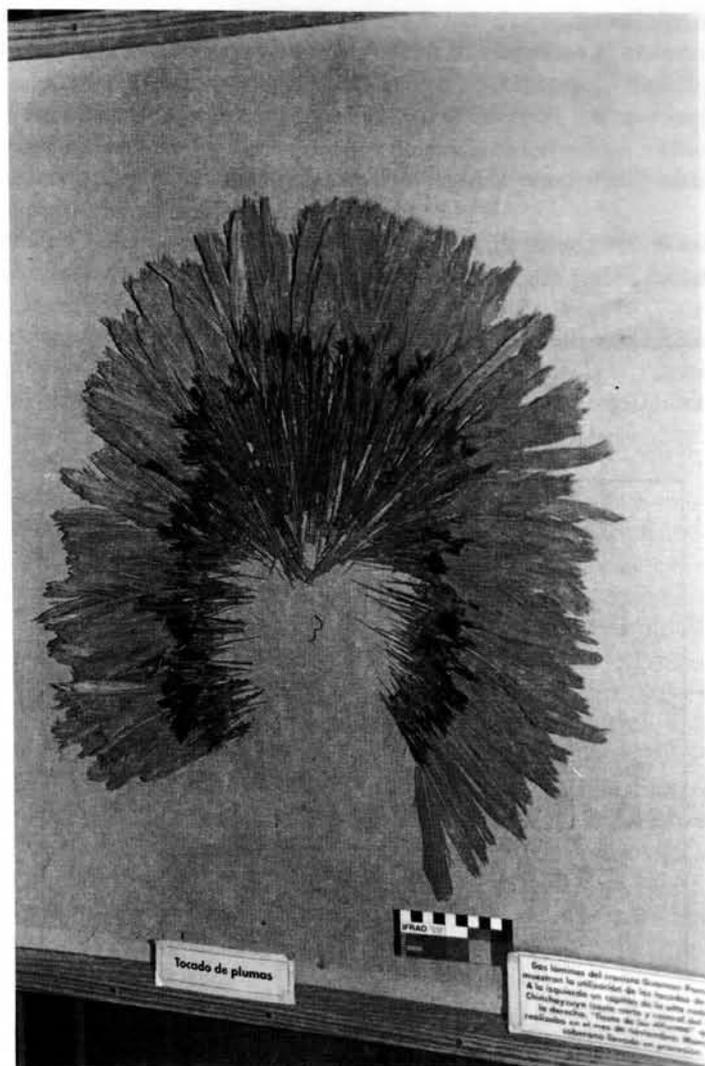


Figura 6. Tocado de plumas amarillas (de guacamayo) y negras (de tucán), tras su parcial restauración por C. Abal y J. Ferrari. Actualmente en exhibición en el Museo Arqueológico de la U. N. de Cuyo. (Foto del autor).

LOS SANTUARIOS DE ALTURA: CANTIDAD Y DISTRIBUCIÓN

En 1985 había 115 localidades arqueológicas de alta montaña registradas (Beorchia Nigris 1987); desde entonces se han agregado alrededor de 30 más, sobre todo en el extremo norte de la Argentina. En algunos sitios sólo se ha encontrado un atado de leña, un rectángulo o una pirca semicircular; otros constituyen grandes complejos ceremoniales de altura. Es importante señalar que últimamente algunos han sido objeto de excavación sistemática, proporcionando hallazgos muy notables.² Se hallan escalonados en cumbres o laderas de altos cerros desde los volcanes peruanos Sara-Sara (5505 m, 15° 19' S) y Coropuna (6415 m, 15° 35' S) hasta el Cerro El Plomo en la zona central de Chile (5425 m, 33° 14' S), en una extensión de casi 2500 km.

El aspecto más llamativo y de mayor potencialidad antropológica es el de los enterratorios. Hasta 1995 se conocía la existencia de nueve enterratorios de altura. Damos la lista por orden cronológico de descubrimiento (las cifras de altura son aproximadas):

1) Chachani (sur del Perú, 6000 m): hallazgo precursor, realizado entre 1896 y 1898, saqueado y perdido.

2) Momia del Chañi (norte de Argentina, 5900 m), infantil: hallazgo precursor efectuado en 1905.

3) "Momia de los Quilmes", que hoy llamamos "del Nevado de Chuscha o del Cajón" (noroeste argentino, 5200 m). Fue extraída hacia 1922 pero quedó perdida hasta su redescubrimiento en 1991.³

4) Momia del Cerro El Plomo (Chile central, 5400 m), 1954; fue la primera en ser objeto de estudios científicos.

5) Momia del Cerro El Toro (oeste de la Argentina, 6150 m), 1964.

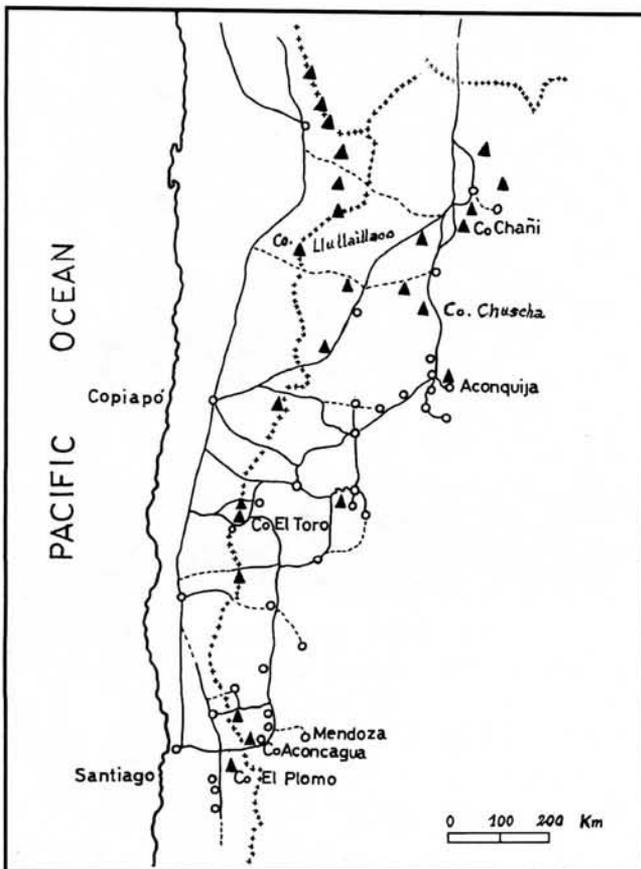


Figura 7. La red de caminos incaicos en el extremo sur del Imperio: norte y centro de Chile (al oeste de la actual línea límite indicada con cruces) y N. W. y oeste de la Argentina. Los círculos indican algunos de los poblados y *tambos* conocidos arqueológicamente; los triángulos corresponden a los principales cerros en los que se han efectuado hallazgos arqueológicos. Se nombran aquellos en los que se encontraron enterratorios de altura con cuerpos congelados (Chañi, unos 5900 m; Lullailaico, 6700 m; Chuscha o Cajón, 5200 m; El Toro, unos 6200 m; Aconcagua, 5300 m; El Plomo, 5400 m). (Diseño del autor).

6) Pichu-Pichu (sur del Perú, 5600 m), 1963-1965. (Un segundo esqueleto de mujer joven se habría excavado hacia 1991, y otro en 1996).

7) Coropuna (sur del Perú, 6400 m): momia extraída de sus faldas en 1965 por un lugareño en un sitio no localizado.

8) Quehuar (norte de la Argentina, 6100 m): momia observada en 1974, posteriormente destruida por desconocidos en un intento de saqueo. (A principios de 1999 se lograron rescatar partes de esta momia que habían quedado en el terreno).

9) Aconcagua (oeste de la Argentina, sitio ubicado a 5300 m), 1985.

A partir de aquel año los hallazgos se multiplicaron, y además fueron hechos en el curso de excavaciones sistemáticas:

10) Ampato (sur del Perú), 1995: dos momias y un esqueleto en ubicación diversa, entre 5800 y 6300 m. (En 1997 se descubrió otro fardo funerario).

11) Sara-Sara (suroeste del Perú, 5500 m), 1996.

12) Misti (sur del Perú, 5800 m): por datos preliminares sabemos que en 1998 se encontraron 6 cadáveres mal conservados, con su correspondiente ajuar.

13) Agregamos a último momento el hallazgo, en el sitio con ruinas más alto del mundo (Llullaillaco en la Puna argentina, 6720 m), en marzo de 1999, de tres momias excelentemente conservadas (dos niños y una mujer joven), con rico y abundante ajuar; todo del clásico estilo incaico.

Los santuarios-enterratorios conocidos suman, pues, 13; y la cantidad de momias o esqueletos de altura suman 25. Hasta mediados de 1995 eran 9, tratándose de hallazgos aislados efectuados por circunstancias azarosas y extraídos por no especialistas (salvo dos casos: El Toro y Aconcagua).⁴ En sólo tres años y medio (septiembre 1995 – marzo 1999) se multiplicaron notablemente tanto las prospecciones sistemáticas como los hallazgos de momias y sus ajuares, que, como ya dijimos, fueron el producto de investigaciones planificadas realizadas por profesionales, complementadas con estudios teóricos y de gabinete. Se justifica así nuestro dicho: la arqueología de alta montaña ha pasado definitivamente, del estadio deportivo y de salvataje, al científico. Pasará así a tener un lugar importante en los tratados de arqueología andina.

En relación con la distribución de los sitios, parece significativa una observación efectuada mientras consultábamos una publicación referida a una de las grandes erupciones volcánicas de los Andes y sus efectos psico-sociales (Buysse-Cassagne 1984, con cita de Simkin et al., *Volcanos of the world*, 1981). La mayor concentración de volcanes –algunos activos, la mayoría extinguidos– se corresponde casi exactamente con la de los sitios arqueológicos de altura dentro de los límites del imperio incaico. La inexistencia de éstos más al sur del paralelo 34° S constituye, de paso, un indicio corroborante de la tesis de que el límite efectivo de la dominación incaica no iba más allá de la cuenca del río Cachapoal ya que en el área araucana o mapuche siguen los volcanes; no hay santuarios de altura, pero aquéllos son venerados y eventualmente temidos como asiento de las fuerzas del mitológico *Pillán*.

Hacia el norte, la zona volcánica se reanuda en la actual República del Ecuador. Si bien hasta allí llegó con fuerza el dominio de los monarcas cuzqueños, salvo un caso dudoso no se sabe de la existencia de ningún santuario de altura. Este sorprendente hecho podría explicarse por la inexistencia de un sustrato cultural en el que se podrían haber originado dichas prácticas.

La comprobación de que su área de hallazgos corresponde sólo a dos de los cuatro *suyus* del imperio “de las cuatro regiones” sigue tan vigente como hace treinta años, en el inicio de nuestros estudios (Schobinger 1966). Ya no parece que se trate sólo de una circunstancia casual: tanto los andinistas –ahora más conocedores de la existencia de la arqueología de alta montaña– como los arqueólogos han continuado sus ascensiones, y sólo en esas regiones (Contisuyo y Collasuyo) se han hecho numerosos nuevos e importantes hallazgos.

Observando otro mapa, esta vez cultural, se ve con claridad que los sitios ceremoniales en general y los enterratorios de altura en particular, se hallan asociados a tramos altos de la red de caminos incaicos. Dicho en términos funcionales: en donde una senda transversal conectaba ambas

vertientes cordilleranas, se buscaba un cerro alto y destacado y se lo elegía para ascensiones rituales que dejaron como vestigio lo que llamamos santuarios de altura. Ejemplos de ello son, entre otros, los cerros Ampato y Chachani (camino Cuzco-Arequipa), Pichu-Pichu (camino Hatun Colla y lago Titicaca-Arequipa), Licancabur (altiplano boliviano-San Pedro de Atacama), Azufre o Copiapó (alta cuenca del río Abaucán-valle de Copiapó), El Toro (norte de San Juan-valle del río Huasco), Las Tórtolas (norte y centro de San Juan-valle de Elqui), Mercedario (valle de Calingasta en el sur de San Juan a los sitios del alto río Choapa), y Aconcagua, relacionado como ya se dijo con el tramo más meridional del "camino real" incaico, que, al igual que la actual ruta internacional, conectaba el valle de Uspallata con Chile central.⁵

BREVE VISIÓN DE CONJUNTO Y ASPECTOS INTERPRETATIVOS

Los hallazgos de alta montaña son notables no sólo por su contenido sino también para lo que significó para los indígenas con sus escasos medios técnicos el llegar hasta esas alturas (en dos casos, el Llullaillaco y el Mercedario, hasta unos 6700 metros) y aún realizar construcciones, ceremonias y sacrificios en las mismas. Para ubicarlos mejor culturalmente conviene decir dos palabras en relación con la expansión incaica en los Andes meridionales.

Siguiendo datos etnohistóricos, se admite corrientemente que el extremo sur del Collasuyo quedó integrado al imperio en tiempos del Inca Tupac Yupanqui (1471-1493). Estos territorios quedaron unidos entre sí y con el Cuzco mediante la admirable red de sendas y caminos (*Capacñan*) que modernamente ha sido objeto de estudios detallados (Hyslop 1984; Stehberg 1995). En el noroeste y oeste argentino y en Chile se conservan a veces estas sendas, muchas veces de largos tramos rectilíneos, jalonadas de tambos (*tampu* = posta o albergue) que hoy día se presentan como pequeñas ruinas de recintos pircados. Numerosos ramales cruzaban la Cordillera u otras serranías altas como el Famatina en la provincia de La Rioja. Otro caso es el del Aconquija, algo más al norte, en donde un ramal del camino que asciende desde el valle de Santa María (provincia Catamarca) cruza esa alta serranía y termina en un notable grupo de construcciones situadas a 4200 m. Incluye grandes plazas de ceremonias —una de ellas con *ushnu* lateral— y se halla coronado por un recinto o plaza también de carácter simbólico o ceremonial en la cumbre del cercano Cerro Las Cuevas, a casi 5000 metros (Hyslop y Schobinger 1991). Se supone que sitios como éste debieron estar asociados a yacimientos mineros, en especial de metales, cuya búsqueda y dominio fue sin duda una de las razones de la expansión incaica.

Si bien parte de la población local era utilizada como mano de obra, en general los pueblos dominados conservaron su autonomía en lo cultural, y se conocen pocos casos en que se dan mezclas o influencias detectables por la arqueología, al menos en el lado que hoy es argentino. Aquí lo incaico se da sólo a lo largo de los caminos y sitios asociados, y también en algunos sitios fortificados (*pucará*), que sólo existen desde la provincia de Catamarca hacia el norte. En cambio en el lado chileno la presencia incaica es más fuerte y permanente, existiendo poblaciones relativamente grandes como Copiapó, Ovalle, Quillota y Santiago, así como fortificaciones en el Cerro Mercachas (frente a la entrada del camino hacia Mendoza), en Cerro Chena al sur de la actual ciudad de Santiago (que vigilaba el valle del río Maipo), y en el Cerro de la Compañía en la cuenca del río Cachapoal, recientemente descubierto y estudiado (Stehberg y Planella 1998). Esta fue la última zona efectivamente dominada, luego de lo cual comenzaba el ámbito de los mapuche o araucanos.

La red de santuarios de altura, que como dijimos se extiende a lo largo de un área de más de 2000 kilómetros desde el sur del Perú hasta el centro de Chile y oeste de la Argentina, constituye una prueba impresionante del dominio incaico sobre estas regiones, como lo es también la organizada red de caminos, instalaciones y tambos, que estaba sobre todo al servicio del comercio, del transporte de minerales, de los movimientos de tropas, y de los *chasquis* o mensajeros.

También, en ciertas ocasiones, eran recorridos por los séquitos ceremoniales.⁶ A través de su relación con los santuarios de altura, los caminos incaicos reflejan también la importancia del factor religioso en la expansión y en la vida de este último gran imperio andino.

Ocasión en la que fueron erigidos los principales sitios ceremoniales de altura.

Habiéndose avanzado mucho en los últimos años en la investigación sobre la presencia incaica en la Argentina y Chile, actualmente se trata de profundizar en los aspectos culturales y religiosos, lo que incluye naturalmente la interpretación de los enterratorios cordilleranos. Las conclusiones son todavía provisionales y sujetas a nuevos hallazgos que se realicen en el futuro.

Como observación previa, digamos que para esta labor son de utilidad los datos etnohistóricos y folklóricos; aunque muy escasamente para las regiones que hemos estudiado –oeste de la Argentina–, ya que los primeros corresponden fundamentalmente al sector del Imperio Incaico que coincide con el Área Andina Central, y los segundos no llegan más al sur de la Puna de Jujuy. Tres de los principales santuarios con enterratorios (El Toro, Aconcagua, El Plomo), a los que se agregan sitios complejos aunque sin enterratorios (Tambillos, Tórtolas, Mercedario), se hallan en el extremo sur del Imperio y fuera del ámbito de esos datos, y por lo tanto su interpretación debe hacerse sobre la sola base arqueológica y comparativa.

Muy brevemente, podemos decir lo siguiente, en relación sobre todo con la momia del Aconcagua: tal como se ha pensado respecto a los anteriores y posteriores hallazgos de este tipo, se trataría de una *capacocha* (o, en escritura más correcta, *capac hucha*), es decir, el sacrificio ritual de un niño de menos de 12 años (que según las crónicas debían ser “hermosos, puros y sin manchas”), o de 14 años, en el caso de mujeres, en ceremonias que eran dirigidas por el poder del Estado. Esto formaba parte de actos realizados en ocasiones especiales, tanto ocasionales como cíclicas. En el primer caso podía tratarse de terremotos o erupciones volcánicas, epidemias, eclipses de sol, etc., y también cuando moría un soberano, con la idea subyacente de acompañarlo al Más Allá. En el segundo se trataba de las grandes festividades anuales: Inti-Raymi, solsticio de invierno en junio, y Capac-Raymi, solsticio de verano en diciembre. Si bien hay numerosas referencias etnohistóricas (estudiadas entre otros por Díaz Costa 1966, Velasco 1978, Duviols 1976), son algo vagas y a veces contradictorias, y teñidas naturalmente por la mentalidad del conquistador europeo que las ha transmitido. Si bien para un intento de explicación de estas prácticas podemos guiarnos por lo que puede extraerse de datos etnohistóricos, debe decirse, sin embargo, que son escasos los datos sobre las creencias de ultratumba en la época anterior a la invasión española. Kaulicke (1998) ha sistematizado lo referente a los ritos funerarios de los soberanos, cuya momificación era expresión material de supervivencia en su calidad de *Hijos del Sol*. “Trascendente es el complejo ritual relacionado con la muerte, ya que es requisito para la conversión del Inca en dios o antepasado cuya presencia ubicua en esta nueva calidad da legitimidad al poder de su sucesor, y garantiza el bienestar de su pueblo y del mundo” (p. 140). “Según Cieza de León, la transformación del muerto se llama “illa”. El concepto complejo escondido detrás de este término se cristaliza en generador y portador de energía vital, del principio de fertilidad generalizada que garantiza el bienestar de la sociedad y su economía agropecuaria, tal como el Sol garantiza el bienestar del Universo. El Inca muerto y el Sol se complementan en mantener el orden del Universo. Ambos, sin embargo, necesitan la regeneración de esta energía: dependen de la retribución de la sociedad y de su intermediario, el Inca vivo, en forma de sacrificios y de atención constante” (p. 163). ¿Podría pensarse que los seres sacrificados en alta montaña cumplían “en pequeño” una función similar? El que se trate de niños (salvo algunas excepciones para las que no tenemos explicación) puede explicarse porque “aparentemente el ideal de la juventud está basado en el principio de la regeneración y del carácter cíclico de la vida. Para garantizar esta regeneración se requiere la identificación del muerto con el sol, que rejuvenece

después de cada noche para pasar luego por la adultez y la senilidad, lo que es expresado también por términos de parentesco como hijo, hermano y padre, y por las estaciones, marcadas por el curso del sol" (Kaulicke:160).

Continuando con las acertadas palabras de este autor, ritualmente hay una obligación de alimentar a los agentes de estos cambios para garantizar su curso debido, que culmina en sacrificios calificables de alimenticios, entre los cuales se cuenta como lo más valioso el ofrecimiento de niños cuya vitalidad es absorbida por los ancestros, y por el propio Sol. Este concepto, basado en una fuerte vivencia de la dependencia del hombre respecto a las fuerzas vivientes del Cosmos, se halla sin duda en la base de la *capacocha*. Efectuada ésta en un alto cerro, su eficacia se potencia.

Lo dicho puede complementarse por los datos de la moderna Historia Comparada de las Religiones, los que sugieren que el fin primordial de los sacrificios era el de propiciar el restablecimiento del orden del universo y de la vida alterado por alguna causa natural o moral. Los sacrificandos eran seres "elegidos" en calidad de *ofrendas* para el mundo de los dioses, o como un "mensajero para el Más Allá". Esto explicaría, como ya hemos visto, los detalles que insinúan su carácter de "viajeros de alta alcurnia".

No debemos aplicar nuestra mentalidad racionalista al juzgamiento de estas prácticas. Para el tipo de *mentalidad arcaica* en el que se hallaban los pueblos de las Altas Culturas Andinas, la filosofía subyacente podría expresarse esquemáticamente así: la comunidad se desprende de uno de sus integrantes, ser valioso y puro, para "salvarse" y poder continuar normalmente su vida en armonía con el universo y los dioses.

Lo dicho se combina a veces con una función de carácter político. Por ejemplo, se sabe de un caso en que un jefe local peruano quedó confirmado en su cargo, integrado ahora al orden imperial incaico, después de haber ofrecido a su hija en sacrificio al Sol, la divinidad imperial.⁷ En el caso de los santuarios-enterratorios de altura del sector más meridional del Collasuyo, pensamos que tuvieron relación con la toma de posesión del mismo por parte del rey Tupac Yupanqui, o más probablemente en ocasión de la consolidación del dominio de Chile central por parte de su hijo y sucesor Huayna Capac, que reinó entre 1493 y 1525 (Gentile 1996). A ello apunta también un reciente fechado radiocarbónico obtenido para la momia del Aconcagua, que tiende más al final del dominio incaico que a la etapa inicial, fecha calibrada, sobre muestra de fragmento óseo de la momia: ca. 1550 ± 70). El dominio sobre un nuevo territorio debió considerarse como una hazaña de los Incas como Hijos del Sol, y debía ser inaugurado mediante una *capac hucha* en los más altos y difíciles Centros de Poder.⁸

Possible sustrato pre-incaico

Sin duda hubo tránsito transcordillerano antes de la existencia del imperio Incaico, así como hubo poblaciones de alta cultura adaptadas desde milenios al ámbito altiplánico y altoandino. Teniendo en cuenta la cuasi universalidad de la veneración de las altas montañas como sitios sagrados, centros de fuerza, asiento de divinidades o de antepasados míticos, etc.,⁹ podemos dar por muy probable la existencia de la veneración de los altos cerros (en especial los volcánicos) antes de la expansión incaica en el área andina, sobre todo en la gran región altiplánica que constituiría luego el corazón del Collasuyo. Creemos que las observaciones de J. Reinhard (1983) en cuanto a su relación con los cultos del agua (como dadora de vida) y de la fertilidad, basadas sobre todo en supervivencias modernas, pueden aplicarse ya a tiempos preincaicos.¹⁰ En su expansión los incas habrían reelaborado e "imperializado" estas prácticas, integrándolas dentro del culto solar. Lo que pudo comenzar como una práctica local y hasta cierto punto "popular", terminó convertido en ceremonias de significación tanto religiosa como política, realizadas en las mismas regiones del sustrato y que, de acuerdo con la sabia práctica incaica de respetar los cultos locales, no fueron trasladadas a zonas más septentrionales del Imperio. En cambio, fueron trasladadas a zonas del

S.W. y del extremo sur, fuera de la región altiplánica, y llama la atención que aquí aparezcan con singular magnificencia en sitios más difíciles e inhóspitos que la mayoría de las cumbres puneñas, con la gran excepción, ahora, del Lullaillaco. ¿Se quiso con ello contribuir a la uniformización político-cultural de toda la región del Collasuyo?

Surge otra pregunta: ¿Estaban incluidos en el mencionado sustrato ideológico los sacrificios humanos? Por el momento no es posible contestar a esta pregunta. Hay un antecedente proporcionado recientemente por las excavaciones en el Akapana de Tiahuanaco. No los conocemos en cambio en el ámbito de los reinos altiplánicos del último Período Intermedio; aunque una fuente etnohistórica proveniente de un nieto de Huayna Capac dice que los incas tomaron la costumbre de sacrificar niños, de los collas.¹¹

En los enterratorios de altura se combina así la práctica del sacrificio humano con una antigua veneración de los altos cerros nevados, en especial los que presiden un valle proporcionándole el agua necesaria para el riego, o que se hallan cerca de los pasos cordilleranos transitados por los súbditos incaicos. Como dijimos, la *montaña* ha sido percibida como centro de poder o de energías, tanto en el Tahuantisuyo como en muchas otras culturas del mundo. En el altiplano sudperuano-chileno-boliviano ello permanece vigente hasta la actualidad. (“Si crees, los Apus te curan”: frase de los médicos tradicionales de los alrededores de Cuzco). Las tumbas de los *elegidos* pasaban a tener carácter de *Huaca* (lugar sagrado), y su ubicación en terrenos congelados (permafrost) era sin duda intencional, con miras a la conservación del cuerpo. Las momias de los sacrificados eran veneradas, tal como lo eran las momias intencionalmente preparadas de los soberanos incaicos.

Como dato arqueológico relacionado con el tema, puede señalarse que el único caso documentado en la Argentina de sacrificio ritual de un párvulo, conservando la soga con la que fue estrangulado, en un sitio que no es santuario de altura, pertenece a un contexto incaico. Se trata de la “momia de Salinas Grandes”, encontrada en la puna de Jujuy a principios de siglo (Millán de Palavecino 1966).

La “teoría del conflicto”

Influida por algunos modernos enfoques antropológico-sociales, y por sus propias observaciones sobre la funcionalidad de los grandes santuarios del extremo Noroeste argentino, María Constanza Ceruti ha intentado aplicar a su respecto la llamada “teoría del conflicto”. Así, por ej., al haber algunos sitios en los que era factible la presencia de “fieles” como participantes pasivos de las ceremonias, se deduce que éstas podrían enmarcarse en una “estrategia de dominación” atribuida a la expansión incaica (lo que no implica negar la existencia, también, del factor religioso). “Hay que tener en cuenta que no sólo en la ejecución de las prácticas rituales, sino asimismo en su preparación, pueden encontrarse implicadas estrategias de reproducción o transformación de la interacción social. La construcción de un escenario cívico monumental puede estar encubriendo estrategias de disciplinamiento de mano de obra. Otro tanto puede llegar a advertirse en relación a los niveles de especialización artesanal requeridos para la producción de los ítems artefactuales, destinados a ser luego eliminados (quemados, enterrados, destruidos, etc.) en la instancia del ritual”. (Ceruti 1999:47).

“No sólo la apropiación de los cerros y volcanes en ocasión de la actividad ritual puede ser interpretada en términos de lucha por el poder, entre los distintos actores sociales involucrados. También la construcción de los santuarios habría sido una instancia propicia para la implementación de estrategias sociales de dominación. (...) Las inferidas e estrategias de disciplinamiento de mano de obra, eliminación de bienes costosos, exhibición de ofrendas y sacrificios, orientadas a la legitimación y sustento de la dominación incaica, no pueden, sin embargo, terminar de dar cuenta de la elección de las altas cumbres andinas como escenario sacralizado. Después de todo, tanto los *mitayos* como los *mitimás* podrían haber sido disciplinados exclusivamente en la construcción de

obras públicas de infraestructura, y la exhibición y eliminación de bienes como ofrendas también podría haberse llevado a cabo exclusivamente en santuarios urbanos”.

“La explicación de emplazamientos de tan baja accesibilidad y de apropiación tan costosa, puede vincularse a estrategias de legitimación de la dominación por “diacronización de lo sincrónico” (*sensu* Miller y Tilley). Tratándose de un imperio de enorme extensión territorial y de escasa profundidad temporal, es posible que los incas seleccionaran como escenarios para la realización de las actividades legitimadoras de su dominación, soportes materiales que connotasen perdurabilidad y trascendencia, como ocurre con las altas montañas. Esto no implica que la ocupación de las cumbres andinas no haya sido asimismo, y en gran medida, un ejercicio de *violencia simbólica* sobre las etnias conquistadas, destinado a sustraer los cultos a los cerros del ámbito doméstico o local, y a institucionalizarlos en el marco de ceremonias periódicas organizadas por el estado Incaico (*Capacochas, Inti Raymi, Capac Raymi*)”. (Ceruti 1997:84-85).

La arqueología de alta montaña necesita recurrir a diversos indicios y fuentes para tratar de develar el misterio que entraña. El enfoque de “dominación y resistencia” que acabamos de mencionar constituye sin duda un aporte interesante y que puede tener su cuota de verdad para muchos casos. Sin embargo, nos preguntamos: ¿No es esto una visión demasiado “occidentalista” de la realidad psicológico-social antigua? ¿No es minimizar todo el contenido simbólico de dichas ceremonias y en especial de la *Capacocha* el considerarlas como un mero instrumento de dominación imperialista? Además, ¿cómo considerar a los numerosos santuarios de altura en donde no se practicaron sacrificios humanos ni se dejaron ofrendas importantes? Por lo demás, en ninguna fuente etnohistórica se deja traslucir una finalidad extrarreligiosa (en sentido amplio) de la *capacocha*. En el caso de la joven Tanta Carhua (ver nota 7), ésta es sacrificada voluntariamente por su padre con una finalidad política (adhesión al Sol y al Inca), pero sobre todo económica (apertura de un nuevo canal de riego) y religiosa (fundación de una Huaca protectora y oracular).

De cualquier modo, esa teoría no parece aplicable al extremo sur del Collasuyo, en donde los incas no tropezaron con grandes resistencias. No hay fortalezas en el lado argentino, y los recintos descubiertos en Chile central (cerros Chena y de la Compañía) probablemente estaban más dirigidos a las poblaciones araucanas situadas al sur, que a los pacíficos *picunches* de los valles centrales. Ya vimos que los santuarios de altura de esta zona – desde el Toro hasta el Plomo – no presentan grandes explanadas o recintos que podrían contener una cantidad de “fieles”, hallándose en lugares más o menos abruptos, y sobre todo, sin una relación geográfica directa con núcleos poblacionales (salvo el Plomo). En el caso del sitio del Aconcagua, ya señalamos que no parece haber sido un santuario visitado con alguna asiduidad, y menos por grupos más o menos grandes de personas. Se halla lejos tanto del valle del río Aconcagua como del de Uspallata, y aún del propio “camino real” incaico. No olvidemos, por lo demás, que en estas zonas no existió el sustrato ideológico de culto a las montañas, en la misma forma en que se dio –y en cierto modo aún se da– en las regiones altiplánicas. Por lo tanto, no habría necesidad de proceder aquí a una “apropiación ritual de las cumbres” con la finalidad de legitimar la dominación imperial.

Brevemente, digamos que para el santuario-enterratorio del cerro Aconcagua no creemos que pueda aplicarse la “teoría del conflicto” como explicación de su existencia. Posibilidad que no negamos, como elemento asociado al factor religioso, para los sitios más septentrionales.

Aproximación al simbolismo

Sobre las relaciones culturales y el rico y variado simbolismo que se trasunta en los numerosos elementos textiles del fardo funerario, remitimos a las interesantes conclusiones –y también interrogantes– del trabajo de C. Abal (1999). Agreguemos sólo dos palabras sobre las estatuillas.

Se ha intentado desentrañar el simbolismo de las estatuillas sobre base etnohistórica, con

escaso éxito. Después de un largo análisis, el único aporte concreto de P. Dransart (1995) es la existencia de estatuas, mayormente de oro, que a modo de “doble” se habrían mandado hacer los soberanos incas (*huauqui* = “hermano”), sea para llevarlas consigo en expediciones guerreras, sea para colocarlas en las tumbas: ¿podrían las estatuillas constituir una reproducción en pequeño de las mismas? ¿Podría el material de que están hechas relacionarse con determinadas divinidades, jerarquías del imperio o clases sociales? ¿Podría haber una relación con los cuatro elementos? A diferencia de las ofrendas humanas, el simbolismo de las estatuillas sólo puede inferirse sobre la base de los propios hallazgos arqueológicos.

Antes del hallazgo del Aconcagua, sólo en dos casos había estatuillas asociadas a enterratorios (El Plomo y Pichu-Pichu). En cambio, la mayoría de las estatuillas –humanas y de llamitas– habían aparecido en sitios en donde no se registraban sacrificios humanos. Diez yacimientos según la lista de A. Beorchia Nigris 1985, desde el Mismi y el Licancabur hasta el Mercedario, sin contar los cerros “bajos” Esmeralda y Puntudos en el norte de Chile. Esto hizo surgir la hipótesis del “sacrificio sustitutivo” (sugerida por primera vez por Schobinger 1966:13-207). Esto implicaba que, en ciertos casos, o en una etapa más reciente dentro del período incaico, los seres humanos reales fueron sustituidos por estatuillas en función de “mensajeros para el Más Allá”.

Sin descartarla del todo (hay indicios etnográficos), pensamos actualmente que, habiendo ya varios enterratorios importantes acompañados por estatuillas tanto humanas como animales, su interpretación debe ser formulada en forma más amplia: las estatuillas tuvieron un uso múltiple y un simbolismo más complejo de lo que imaginamos. (No hay que olvidar que también se han encontrado en sitios “de abajo” en toda la extensión del Imperio Incaico, aunque generalmente sin conocerse las condiciones de hallazgo). Postulando su carácter religioso –indicado por los metales preciosos y el *mullu* (*Spondylus*) tan valorado desde las etapas formativas, utilizados como materia prima– podemos interpretar a las estatuillas humanas como viajeros que de algún modo acompañaban al personaje sacrificado en su tránsito al Más Allá celeste y luminoso (como lo habría sido, más modestamente, el roedor que integraba el ajuar del joven inhumado en el Cerro El Toro). Lo dicho también se da, en forma aún más contundente, en los recentísimos hallazgos del Misti y del Lullaillaco.

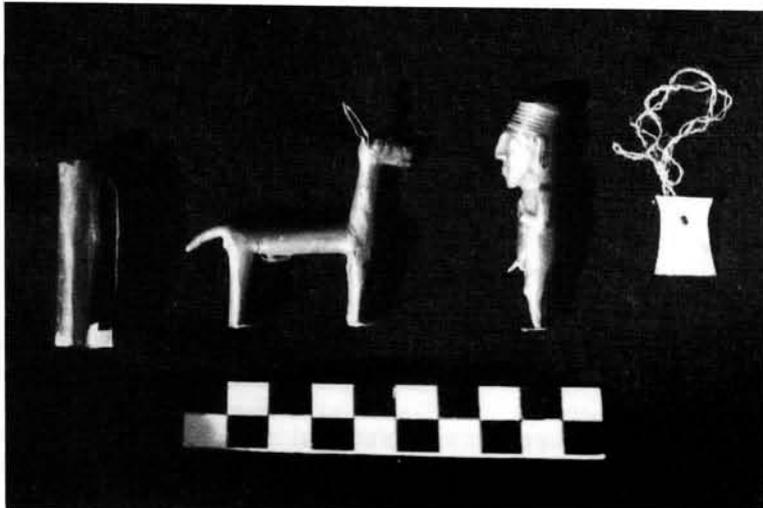


Figura 8. Las piezas de oro asociadas a la momia del Aconcagua: laminilla enrollada (hallada dentro de uno de los mantos); llamita de oro laminado (que se hallaba acompañada de otras dos, hechas en valva *Spondylus*); estatuilla de oro laminado (que como la anterior se halló por fuera del fardo junto con otras dos, una de ellas metálica y la otra en *Spondylus*); fina plaquita que colgaba de su hombro. (Foto del autor).

Por qué en algunos casos las estatuillas son femeninas, (¿simbolizando tal vez a la Pachamama y a través suya a la fecundidad?), acompañando en un caso a una mujer (Pichu-Pichu) y en otro a un varón (Plomo), y por qué en otro caso son todas masculinas, acompañando también a un varón (Aconcagua), no lo sabemos. En el caso de este último sitio, su carácter de viajeros, preparados para enfrentar el trabajoso cruce de la Cordillera, es sugerido por la pequeña chuspa con hojitas de coca que llevaban colgada de los hombros, y por la representación del *acullico* o bolo de coca que produce en los que lo mastican un ligero ensanchamiento en una de sus mejillas (la palabra "coca" se deriva del idioma aymara, significando originariamente "alimento de viajeros"). Las llamas, a su vez, acompañan a los hombres (al menos en el Aconcagua, en donde había 3 y 3).

Otro simbolismo, interesante aunque altamente hipotético, surge de tener en cuenta la sacralidad con que los pueblos andinos (y las civilizaciones antiguas en general) revestían la realidad cósmico-geográfica en la que se hallaban inmersos; algo que llamamos "pensamiento hipostático". Más concretamente, si atribuimos una connotación simbólico-religiosa a los caminos incaicos —manifestada en su tendencia rectilínea (cuando el terreno lo permitía), heredada tal vez de los geoglifos lineales de Chíncha y Nazca, probables caminos ceremoniales que prefiguraban el sistema de los *zeques* cuzqueños— y recordando el "simbolismo del camino" en zonas montañosas en relación con el arte rupestre de culturas andinas preincaicas, podríamos decir lo siguiente: la asociación entre las sendas que cruzan la cordillera y los principales santuarios de altura (señalada más arriba) tiene también un simbolismo subyacente. El *camino*, en dirección general de Este a Oeste, era de algún modo percibido como hipóstasis o reflejo del camino solar, y el cruce por los altos pasos montañosos era sentido como imagen o paralelo de la "puerta" (*punku*) que separa el "más allá" del "más acá". Por eso, aún hoy, en forma inconsciente y como acto tradicional, se dejan ofrendas en muchos de esos sitios; por eso se han formado los amontonamientos de piedras llamados *apachetas* en muchos de los pasos actualmente transitados.

Por eso también es que, a fines del siglo XV, la extensión del Imperio hacia nuestras regiones meridionales relativamente "subdesarrolladas" era considerada como la toma de posesión de las mismas por parte de la divinidad solar (por intermedio de sus "hijos"), trayendo con ello ese *nuevo orden* socio-económico y religioso calificado a veces como la *pax incaica*. Como signo visible de ello es que se erigían los santuarios de altura, en particular aquellos que coronaban sus ritos con el sacrificio de un "elegido"... Dicho brevemente, se trataría de un signo visible de la presencia efectiva del dios imperial, quien para cumplir plenamente con su función protectora, ordenadora y fecundadora, debe recibir las ofrendas más valiosas de los hombres en los lugares más altos accesibles por éstos.

* * *

No es el propósito de este trabajo abundar en datos, consideraciones y teorías sobre todo lo referente a los santuarios de alta montaña. Ello ha sido abordado por otros autores, entre los que destacamos el reciente trabajo de conjunto de M.C. Ceruti 1999. Basta con lo dicho para dejar traslucir el interés y la importancia científica, museológica y patrimonial del hallazgo llamado la *Momia del Aconcagua*.

Aún falta mucho para comprender en profundidad la compleja cosmovisión del hombre andino. Los santuarios de altura erigidos por estos "escaladores místicos" (como los llamó Mario Fantin) constituyen una de sus manifestaciones más notables.

Nota: Este artículo corresponde, con pocas modificaciones, al capítulo final del libro El enterratorio incaico del Cerro Aconcagua (EDIUNC, Mendoza), que se halla en prensa.

AGRADECIMIENTOS

A todos –desde andinistas descubridores hasta científicos– quienes, con su desinteresada colaboración, hicieron posible un estudio integral del hallazgo aquí comentado. A las autoridades de la Sociedad Argentina de Antropología, que tuvieron la amabilidad de designarme Miembro Honorario, y de invitarme a preparar el presente artículo para su prestigioso órgano de difusión antropológica. A la señora Valeria Páez de Jorge por el paciente tipeado de este y otros textos.

NOTAS

- ¹ Lo dicho en su informe es elocuente, dentro de su brevedad: “Sutura fronto-parietal derecha cabalgada a expensas de existir un desplazamiento, un hundimiento hacia adentro del hueso frontal”.
- ² Ampato, en 1995 y 1997; Sara-Sara, 1996; Pichu-Pichu, 1996; Misti, 1998; Quehuar y Llullaillaco, principios de 1999; los tres primeros en el S.W. del Perú y los dos últimos en la Puna argentina. (Datos preliminares: Reinhard, 1996, 1998, 1999).
- ³ Corresponde a una momia con ajuar extraída hacia 1922 por lugareños de la zona de Cafayate en el sur de Salta. Fue observada y fotografiada por A. Sirolli en 1924 y sumariamente descrita por éste en 1977. Sufrió diversas peripecias y se la daba por desaparecida, hasta que fue redescubierta por Antonio Beorchia Nigris en un museo privado de Buenos Aires (cuyo poseedor J.C. Colombano la había rescatado de un remate), y estudiada preliminarmente por J. Schobinger (1995). En 1996 Christian Vitry y María Constanza Ceruti lograron identificar el sitio de hallazgo, en una precumbre del Nevado de Chuscha.
- ⁴ Sabemos también de la existencia de “santuarios de baja montaña”, cuyo ejemplo más notable lo constituye el Cerro Esmeralda en la Cordillera de la Costa, cerca de Iquique en el Norte Grande de Chile. En una elevación de sólo 905 m sobre el nivel del mar había un sitio similar a los de la Cordillera, con un enterratorio doble y un notable ajuar funerario integrado por elementos incaicos puros (Checura reproducido en Beorchia Nigris 1987:77-84). Algo similar (con hallazgo sólo de estatuillas) se da en los cerros Los Puntudos (aprox. 2200 m) y Juan Soldado, cerca de La Serena en el Norte Chico chileno. El enterratorio del Cerro Esmeralda es una de las pocas *capacochas* que se salvaron de las iras de los “extirpadores de idolatrías” del siglo XVI, a pesar de hallarse en una situación perfectamente accesible para ellos. A diferencia de lo que hacen otros autores, preferimos no incluir estos hallazgos en la categoría de “santuarios de altura”.
- ⁵ Excepcionalmente, el Cerro El Plomo no está asociado a un paso cordillerano, sino como tutelando el camino longitudinal entre la zona de las actuales ciudades de Los Andes y Santiago y los establecimientos incaicos situados en las mismas. Sin embargo, no puede excluirse una relación con una ruta secundaria, más difícil que la de los ríos Las Cuevas y Aconcagua, que partiendo de la zona de Santiago (valle del Mapocho) se dirige en dirección ENE para cruzar por el Paso Pircas (4800 m) y descender luego por el río Tupungato hasta su confluencia con el río Mendoza, entroncando allí con el camino principal. Ver H. Barrera, 1975). Investigadores chilenos han estudiado recientemente el antiguo camino que recorre el alto valle del río Aconcagua, documentando al menos tres tambos a lo largo del mismo: Salto del Soldado (1300 m), Ojos de Agua (2100 m) y La Calavera o Juncalillo (3200 m), así como un probable santuario de altura en el cerro “La Parva del Inca” (4800 m), ubicado a unos 20 km al norte de Ojos de Agua (Coros Cantín y Coros Vilca 1999).
- ⁶ Ver el detallado estudio sobre este aspecto del ceremonialismo de la *capacocha*, efectuado por Pierre Duviols 1976.
- ⁷ Se trata de Tanta Carhua, la bella hija del *curaca* de Ocros, lugar ubicado en un valle de la zona central del Perú. Rodrigo Hernández Príncipe, “extirpador de ídolos” del siglo XVI transmite un relato de esta ceremonia, transcrito y analizado por T. Zuidema (1978). Nos dice este autor: “Her sacrifice served a very complex whole of political, ritual, economic and calendrical purposes. Part of these were classified within

a male context of solar worship and government, part in a female and chthonic context related to shamanism and divination" (p. 143). La leyenda dice que el sacrificio de la princesa facilitó la construcción de un canal de irrigación en un lugar difícil. Se dice que fue enterrada viva en una tumba con paredes calzadas bajo tierra; el sitio era venerado por los lugareños y era utilizado a veces como oráculo. El enigmático término *capac hucha* suele traducirse como "gran vergüenza" o según Zuidema "royal sin" (pecado real). El nombre de *hucha* corresponde a la costumbre asignada al Chinchaysuyo (costa central y norte del Perú) de realizar una penitencia por faltas o pecados previamente confesados (p. 166). Según un informante moderno, "capacocha" significa en idioma aymara "gran sacrificio", lo que se corresponde mejor con los datos arqueológicos (Gentile 1996, nota 7).

Una excelente -y dramática- reconstrucción del proceso de una capacocha, tomando como base el enterratorio doble encontrado en 1976 en el Cerro Esmeralda (ubicado como vimos en la Cordillera de la Costa cerca de Iquique), ha hecho Antonio Beorchia Nigris ("Diario de Cuyo", 16.VIII.1987, San Juan).

- ⁸ Que el niño del Aconcagua fuera nada menos que el hijo de Michimalonco, el jefe local de la zona central de Chile que aceptó formalmente pasar a ser súbdito imperial en ocasión de la visita de Huayna Capac, no deja de ser una hipótesis interesante, pero imposible de verificar. (Gentile 1996). En realidad, el análisis paleodietético sugiere algún valle andino mesotérmico, que en opinión del que escribe apunta más al Perú que a los valles chilenos o argentinos. Pero es materia opinable.
- ⁹ Asociado a veces a la noción del *axis mundi* y también a la del "centro u ombligo del mundo". Este simbolismo se articula en tres conjuntos solidarios y complementarios: 1) En el centro del mundo está la "montaña sagrada", en punto en que se unen el cielo y la tierra; 2) Todo templo o palacio, y por extensión, toda ciudad sagrada y toda residencia real son asimilados a una "montaña sagrada" y se convierten así en "centros"; 3) A su vez, el templo o la ciudad sagrada, por ser el lugar por el que pasa el *axis mundi*, son considerados como el punto de unión del cielo, la tierra y el infierno. (M. Eliade 1974).
- ¹⁰ "El Illimani controla el tiempo. Él es el jefe, a quien hay que pedirle favores. Le traemos ofrendas, a fin de proporcionar el agua necesaria para nuestros cultivos". (Estos *despachos* consisten en cerveza, fetos de llama, cigarrillos, incienso, pan, hojas de coca). Fueron palabras dichas por un campesino *yatiri* a Johan Reinhard en el lugar de la ceremonia, en el borde de un glaciar que baja por las faldas del cerro más sagrado de Bolivia. Otro le dijo: "Dios está distante; tenemos que tratar con sus intermediarios, las montañas". En el sur del Perú, otro dijo: "San Pedro tiene las llaves para entrar... al mundo de los muertos en el Nevado Coropuna". (Reinhard, 1992, pp. 92, 103).
- ¹¹ "De haberlo oído decir a sus antepasados, que el origen que tuvo esta orden de sacrificio, fue que cuando los Ingas comenzaron a conquistar esta tierra, vieron que los indios de la Provincia del Collao hacían el dicho sacrificio de los dichos niños a sus dioses, y entendieron que por esta causa no los podían vencer, y por esto los dichos Ingas comenzaron a hacer dichos sacrificios y los vencieron, y después de esto se había tomado costumbre de lo hacer...". (De la información mandada levantar por el Virrey Don Francisco de Toledo en 1571; citado por R. Díaz Costa, 1966, p. 153).

BIBLIOGRAFIA

- Abal de Russo, Clara M.
1999. Descripción y estudio del material textil. En *El enterratorio incaico del Cerro Aconcagua*, Mendoza. (En prensa).
- Astuhumán González, César W.
1999. La ruta de los dioses y el adoratorio de Pariacaca. SEQUILAO, Año 7 (12), pp. 1-15. Lima.
- Bárcena, J. Roberto
1988. Investigación de la dominación incaica en Mendoza. El tambo de Tambillos, la vialidad anexa y los altos cerros cercanos. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie I, Prehistoria, Vol. I, pp. 397-426. UNED, Madrid.

J. Schobinger – Los santuarios de altura incaicos...

1989. Pigmentos en el ritual funerario de la momia del Cerro Aconcagua. *Xama*, Vol. 2, pp.61-116. CRICYT, Unidad de Antropología. Mendoza.
- 1993-1998. El tambo real de Ranchillos, Mendoza, Argentina. *Xama*, Vol. 6-11:1-52. INCIHUSA, Unidad de Antropología. Mendoza.
- Barrera, Humberto
1975. Los antiguos caminos entre Santiago de Chile y Mendoza. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, N° 8, pp. 189-210. Mendoza.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse, et Philippe Bouysse
1984. Volcan indien, volcan chrétien. A propos de l'éruption de Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou méridional). *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 70, pp. 43-68. París.
- Beorchia Nigris, Antonio
1987 (1985). El enigma de los santuarios indígenas de Alta Montaña. CIADAM, t. 5. 414 pp. San Juan.
- Ceruti, María Constanza
1997. *Arqueología de alta montaña*. Salta.
1999. *Cumbres sagradas del Noroeste argentino. Avances en arqueología de alta montaña y etnoarqueología de santuarios de altura andinos*. EUDEBA, Buenos Aires.
- Coros Cantin, Carlos, y Carlos Coros Villca
1999. El camino del Inca en la Cordillera de Aconcagua y los tambos que allí existieron. Museo Arqueológico de Los Andes. *Revista Chaski*, I/1. 80 pp. Los Andes.
- Checura Jeria, Jorge
1977. Funebría incaica en el Cerro Esmeralda, Iquique. *Estudios Atacameños*, 5: 125-141. Universidad del Norte.
- Díaz Costa, Rogelio
1966. Prácticas religiosas en el incanato, en relación con la momia del Cerro El Toro. En: *La momia del Cerro El Toro* (J. Schobinger, ed.), pp. 124-167. Mendoza.
- Duviols, Pierre
1976. La Capacocha. *Allpanchis*, 9:11-57. Cuzco.
- Dransart, Penny
1995. Elemental meanings: symbolic expression in Inka miniature figurines. 58 pp. Institute of Latin American Studies, Londres.
- Eliade, Mircea
1974. *Tratado de Historia de las Religiones*, Tomo II. Madrid.
- Fernández, Jorge y Héctor O. Panarello
1999. The Inka mummy from mount Aconcagua: Decoding the geographic origin of the "messenger of the deities" by means of stable Carbon, Nitrogen and Sulphur isotope analysis. *Geoarchaeology*, Vol. 14, N° 1, pp. 27-46. John Wiley & Sons, Inc.
- Gentile, Margarita
1996. Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del Cerro Aconcagua. *Bulletin de l'Institut Français d' Etudes Andines*, 25 (1):43-90. Lima.
- González, Alberto Rex
1982. Las "provincias" Inka del antiguo Tucumán. *Revista del Museo Nacional*, t. XLVI, pp. 317-380. Lima.

Hyslop, John

1984. *The Inka road system*. Academic Press, New York.

Hyslop, John y Juan Schobinger

1991. Las ruinas incaicas de los Nevados del Aconquija (Prov. de Tucumán, Argentina). Informe preliminar. En: *El Imperio Inka*, Vol. II. Comechingonia, número especial, pp. 15-31. Córdoba.

Kaulicke, Peter

1998. La muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios y la escatología inca. *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, t. III, pp. 134-171. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Millán de Palavecino, María Delia

1966. Descripción de material arqueológico proveniente de yacimientos de alta montaña en el área de la Puna. *Anales de Arqueología y Etnología*, 21:81-100. Mendoza.

Mostny, Grete (editor)

1957. La momia del Cerro El Plomo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 27 (1). Santiago.

Reinhard, Johan

1983. Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *Cuadernos de Historia*, 3:27-62. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Santiago. (Hay versión inglesa: *Sacred Mountains: an ethno-archaeological study of High-Andean ruins. Mountain Research and Development*, 5 (4):299-317. Boulder, CO, 1985).

1992. Sacred peaks of the Andes. *National Geographic*, 181 (3):84-111. Washington, D.C.

1996. Peru's ice maidens. *National Geographic*, Vol. 189 (6), pp. 62-81. Washington D.C.

1997. The Temple of Blindness. An investigation of the Inca shrine of Ancocahua. *Andean Past*, Vol. 5.

1998. Research update: new inca mummies. *National Geographic*, Vol. 194 (1), pp. 128-135. Washington D.C. (Hay edición castellana)

1999. A 6700 metros niños incas quedaron congelados en el tiempo. *National Geographic*, edición en español, Vol. 5 (5), pp. 36-55.

Schobinger, Juan

1986. La red de santuarios de alta montaña en el Contisuyo y el Collasuyo: evaluación general, problemas interpretativos. En: *El Imperio Inka*, Comechingonia, Número especial, pp. 297-317. Córdoba.

1995. Informe sobre la relocalización de un hallazgo de alta montaña del Noroeste argentino: la llamada "momia de los Quilmes". *Comechingonia*, 8:47-67. Córdoba.

1995b. *Aconagua: un enterratorio incaico a 5300 metros de altura*. 46 pp. Ed. del autor. Mendoza.

Schobinger, Juan, y J. Roberto Bárcena

1972-1973. El tambo incaico de Tambillitos (Prov. Mendoza, Argentina). *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena* (Santiago, Octubre 1971), pp. 397-403. (*Boletín de Prehistoria*, Número especial). Santiago.

Schobinger, Juan (editor)

1966. *La "momia" del Cerro El Toro. Investigaciones arqueológicas en la Cordillera de la Provincia de San Juan*. 220 pp. Mendoza.

Sirilli, Amadeo Rodolfo

1977. *La momia de los Quilmes*. 15 pp. Salta.

Stehberg, Rubén

1995. *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Colección de Antropología. Santiago.

J. Schobinger – Los santuarios de altura incaicos...

Stehberg, Rubén, y María T. Planella

1998. Reevaluación del significado del relieve montañoso transversal de La Angostura en el problema de la frontera meridional del Tawantinsuyu. *Tawantinsuyu*, Vol. 5, pp. 166-169. Canberra/La Plata.

Velasco de Tord, Emma

1978. La K'apakocha: sacrificios humanos en el incario. *Etnohistoria y Antropología Andina*, pp. 193-199. Lima.

Zuidema, R.T.

1978. Shafttombs and the Inca Empire. *Journal of the Stewart Anthropological Society*, 9 (1-2): 133-178. Urbana.