

Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos.

Christian Vitry

Universidad Nacional de Salta, Cátedra de Arqueología Argentina
Área de Investigación del MAAM (Museo de Arqueología de Alta Montaña)

Publicado en: Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escola de Belas Artes. Carlos Terra y Rubens Andrade editores. (pp 47 – 65). Año 2008.

Introducción

Existen lugares, donde los paisajes y muchas de sus geoformas, parecen haber ejercido una particular influencia sobre las personas. Tal es el caso de la cordillera de los Andes, especialmente, durante los siglos XV y parte del XVI, momento en el cual estuvieron en su apogeo los Incas.

La política expansiva del Tawantinsuyu (estado inca), permitió un dominio territorial que se extendió, desde el sur de Colombia hasta el sur de Santiago de Chile y el norte de la provincia de Mendoza en Argentina, ocupando una superficie aproximada de dos millones de kilómetros cuadrados.

La conquista territorial incaica, no sólo fue de índole política – económica, sino también, simbólica – religiosa. Tampoco fue exclusivamente “horizontal”, sino que tuvo un componente “vertical” muy importante, pues se sabe de dos centenares de montañas que fueron ascendidas y, sobre las cuales, se construyeron recintos ceremoniales. En algunas de ellas se realizaron ofrendas humanas a más de 6.700 metros de altitud. (Figura 1)

Los seres humanos nos encargamos de construir paisajes. Le otorgamos vida, contenido y significado a las manifestaciones de la naturaleza, creando un universo simbólico en cada rincón que habitamos.

Al considerar al paisaje como una construcción social, dotado de componentes simbólicos que definen e identifican a una cultura y un momento de la historia, contemplamos otras herramientas de análisis que exceden al campo específico de la arqueología, tales como la geografía cultural, semiótica, historia de las religiones y la antropología.

Estos abordajes implican principios en el que, el registro arqueológico, es conceptualizado dentro de un proceso de generación continua, donde, agentes naturales y culturales lo afectan, generando patrones de registro específicos que permiten definir la estructura del paisaje (Butzer, 1982; Schiffer, 1987, Peña et al., 1992; Morales et al, 2003).

Además de las variables descriptas anteriormente, consideramos que los paisajes arqueológicos son un producto socio-cultural creado por la objetivación, sobre el medio y en términos espaciales, de prácticas sociales de carácter material como ideal. Esto implica que las espacialidades están impregnadas de significados culturales y sociales, que se expresan mediante la cultura material, desde lo arquitectónico paisajístico, hasta en objetos mobiliarios de pequeñas dimensiones. Entre estos objetos se encuentran algunas figurillas confeccionadas en concha

marina del género *Spondylus*, proveniente de la costa cálida ecuatoriana. El *Spondylus*, conocido también como “mullu”, fue un molusco con una gran importancia religiosa y fue motivo de intenso tráfico e intercambio durante miles de años.

Analizar el mundo andino prehispánico donde lo natural y cultural formaban una unidad indisoluble, donde las montañas fueron apus o dioses con los cuales las personas se relacionaron a través de un diálogo diferido mediado por las ofrendas, un mundo en el cual se creía que las piedras tenían almas, los espíritus habitaban en los manantiales y donde la muerte de un niño podía restaurar el equilibrio del universo (McEwan et al., 1992).

Donde la tierra y el mar se manifestaban como deidades femeninas (Pachamama y Mamacocha), un mundo dinámico de objetos inanimados con vida y sentir. El estudio de tal mundo es un desafío intelectual y físico que muchas personas adoptamos y nos apasionamos con lo que popularmente se conoce bajo el nombre de arqueología de alta montaña.

Organización geopolítica de los Inkas

Antes de introducirnos en el tema de las montañas como objetos de culto y la construcción de paisajes sacralizados, es necesario contextualizar brevemente a los actores y responsables de este capítulo de la historia regional.

Hace poco más de cinco siglos uno de los numerosos grupos sociales florecientes de los Andes Centrales, logró consolidarse y expandir sus fronteras a miles de kilómetros de su lugar de origen. Para concretar tal expansión, que cubrió una superficie aproximada de dos millones de kilómetros cuadrados, los Inkas tuvieron desde sangrientas confrontaciones bélicas hasta alianzas y acuerdos pacíficos con los grupos sometidos e incorporados al proceso de unificación política, económica y religiosa.

Se estima que en el momento de máxima expansión había una población total aproximada de seis a doce millones de habitantes, todos bajo un estricto sistema de tributos y burocracia creados por los Inkas, utilizando e imponiendo la lengua quechua en casi todo el ámbito de su dominio, conformando uno de los estados más extensos y poblados de la América prehispánica. (Stehberg, 1995; D'Altroy, 1987).

El área ocupada por los Inkas se desarrolló a lo largo de la cordillera de los Andes en el continente sudamericano, desde el sur de Colombia hasta el río Maipo en la cuenca de Santiago en Chile (Silva, 1986:46) y el valle de Uspallata, al Norte de la provincia de Mendoza en Argentina, cubriendo una longitud aproximada de 6.000 kilómetros de norte a sur (Bárcena, 1991-92). En sentido Este - Oeste, se puede decir que su extensión coincidió con la cordillera andina, con algunos sitios ubicados próximos a la costa pacífica hacia el Oeste y al Este, sobre la faja ecológico cultural que forma el ecotono de las yungas y las florestas amazónicas que marcan el fin de la cordillera de los Andes. (Raffino, 1981; Raffino y Stehberg, 1993).

El espacio geográfico de los Inkas estaba concebido y dividido en cuatro unidades geopolíticas o suyus, conformando un todo denominado Tawantinsuyu (las cuatro partes), con un centro en el Cusco, donde convergían cuatro grandes regiones. Al noroeste del Cusco se ubicaba el Chinchaysuyu formada por la costa y sierra nor-

peruana y el Ecuador. El Antisuyu estaba ubicado al nordeste e incluía las laderas del Este de los andes sur-centrales y las altas cuencas del río Amazonas. Hacia el sudeste y comprendiendo al lago Titicaca, la mayor parte del actual Bolivia, como también el norte de Chile y noroeste de Argentina, se encontraba ubicada el Kollasuyu. Finalmente, el Cuntisuyu, se encontraba hacia el Sur y sudoeste del Cusco comprendiendo la costa sur-central peruana y Arequipa. Cada uno de estos suyus recibía el nombre del grupo étnico más poderoso de la unidad geopolítica respectiva. (Bauer, 1996:42)

Mucho antes de la expansión Inkaica, el espacio andino estaba ocupado por etnias, dirigidas por Hatun Curaca, que eran los jefes o grandes señores, que gobernaban numerosos curacazgos de menor jerarquía y tamaño variable, llegando en algunos casos a formar macroetnias. "El modelo sociopolítico del ámbito andino se presentaba como un mosaico de diversos caciques agrupados bajo la hegemonía de jefes mayores. (Rostworowski, 1988:181)

Los Inkas, emplearon un sistema centralizador, con base en la antigua organización de los ayllus, y respetando las particularidades locales, proyectaron sus propias categorías e intentaron armonizar las instituciones precedentes en un esquema unificador. Utilizaron los principios de cooperación vigentes en el mundo andino, pero adaptándolos para su propio beneficio (Wachtel, 1973:96). De esta forma ejercieron un control sobre los recursos y producción de cada nivel o piso ecológico, conformando archipiélagos verticales según el modelo de Murra. Este investigador propuso que las sociedades andinas establecieron colonias en regiones ecológicas distantes y no contiguas con la finalidad de acceder a los productos y alimentos producidos en ellas. De esta forma diversificaban los recursos sin tener que desarrollar el intercambio con otros grupos étnicos, conformando lo que se caracterizó como un ideal cultural andino, que es la economía autosuficiente. (Murra, 1975)

La circulación de bienes a través del Tawantinsuyu estaba asegurada por el tributo. Se tributaba al Inka y a toda la jerarquía de curacas, estando asegurado el flujo continuo de bienes y tributarios por el sistema vial, que incluía numerosos edificios distribuidos a lo largo del camino, que cumplían diferentes propósitos tales como depósitos, vigilancia, control, peaje, religiosos, ceremoniales, domésticos y administrativos en general (Raffino, 1981).

Las montañas como objetos de culto

Las etnias prehispánicas andinas en general y los Inkas en particular, parecen haber estado definidos en función del espacio habitado y la sacralización del paisaje (Bauer, 2000). Gran variedad de accidentes topográficos fueron transformados culturalmente en deidades o mitos que sirvieron para organizar los lugares cada vez más distantes y distintos del Cusco. Dentro de este esquema geográfico caracterizado por la variedad de formas y tamaños, donde todo lo natural parece haber sido objeto de culto, las montañas tuvieron un lugar de privilegio, especialmente si tenemos en cuenta la cantidad de energía invertida en los casi doscientos cerros de la cordillera donde se localizaron evidencias arqueológicas.

Las montañas como objetos de culto están lejos de ser un fenómeno particular de

los Andes, por ejemplo, en el año 1519 Hernán Cortez, con el afán de impresionar a los aztecas ordenó a sus soldados que conquistaran la cima del volcán sagrado del imperio, el Popocatepetl de 5.432 metros (Echevarría, 1999).

Hoy sabemos por las investigaciones arqueológicas realizadas en las montañas de México que el culto a los volcanes y cerros fue más importante de lo que se pensaba, habiéndose registrado numerosos hallazgos de objetos y estructuras arqueológicas en casi todas las montañas mexicanas (Iwaniszewski, 1986; Montero, 1988 y 1992), como también cultos relictuales que se conservan hasta la actualidad (Broda, 1997).

En Estados Unidos de Norteamérica se produjeron hallazgos arqueológicos en 29 montañas de las Rocallosas y en 3 de la Sierra Nevada de California (Echevarría, 1999).

En otros continentes también hay montañas sacralizadas, en Grecia los montes Olimpo, Licaón, Parnaso, Helicón, Citerón; en la India el Monte Meru; en Irán el Haraberezaiti; el Monte de los Países en Mesopotamia; en Turquía el Monte Nemrut, en Palestina el Monte Gerizín; en Africa el Kilimanjaro, el Meru y el Kenia; en el Tibet el Monte Kailas y la mayoría de las montañas del Himalaya, y sabemos que los ejemplos continúan (Vitry, 1997).

Las culturas americanas antes del apogeo de los inkas veían a las montañas como la materialización de sus deidades, por tal motivo y desde siempre le rindieron tributo, brindándoles ofrendas y plegarias, pero al parecer sin ascenderlas.

Cuando el estado Inka empezó a florecer y extender sus fronteras durante el siglo XV, hicieron propio este culto y construyeron en las elevadas cimas (*huacas*), pequeños edificios o recintos destinados a la religión y que hoy se los conoce bajo el nombre de “adoratorios de altura”.

En estas construcciones los “sacerdotes” locales o provenientes del Cusco se encargaban de establecer el contacto con los *apus* o divinidades y, de acuerdo a las circunstancias sociales, políticas o religiosas del estado realizaban sus ofrendas, en algunos casos, humanas.

El término “apu” significa en quechua señor grande, juez superior, curaca principal o rey (González Holguín, [1608] 1989); en la religiosidad andina prehispánica representaban a las deidades tutelares personificadas en diversos elementos de la naturaleza, principalmente montañas, que controlan los fenómenos meteorológicos y la vida de las personas de las aldeas vecinas, quienes le rendían culto y propiciaban ofrendas acorde a las necesidades y exigencias del apu, por ejemplo, los fenómenos asociados a la actividad volcánica eran muy temidos y respetados.

El volcán Misti (Perú) tuvo una erupción hacia 1440-1450 que produjo grandes daños a la Arequipa prehispánica, por tal motivo Inka Yupanqui realizó ofrendas para aplacar la ira del apu (Chávez, 2001). Excavaciones arqueológicas

efectuadas en la cima del volcán dieron como resultado dos enterratorios, uno masculino y otro femenino, con tres cuerpos cada uno que fueron ofrendados al apu del Misti (Beorchia Nigris, 2001).

Los adoratorios poseían una existencia material y estaban relacionados con elementos concretos de la naturaleza como la fertilidad de los campos y fenómenos meteorológicos (Reinhard, 1983). Resulta interesante para el análisis antropológico este sincretismo entre el espacio geográfico, las geoformas, las estructuras artificiales y las concepciones culturales, elementos que hoy concebimos y analizamos separadamente y que, otrora, estuvieron conceptualmente unidos.

Los adoratorios de altura y las ofrendas humanas

En la cordillera de los Andes se registraron a la fecha 192 montañas con restos arqueológicos, de las cuales el 96% se localizan al sur del Cusco, la desproporción se puede deber, entre otras explicaciones, a que históricamente las investigaciones se concentraron en el sector meridional, especialmente Argentina, Chile y Perú o bien, a que la adoración de las montañas y ofrenda de niños es mucho más antigua en esta región, tal como lo sugieren algunas fuentes (Gentile, 1999), (Figura 1). En relación a esta última interpretación no podemos dejar de lado la perspectiva que plantean algunos autores, respecto a la manipulación o reutilización de algunos elementos de la historia andina, en tal sentido Meyers en su artículo denominado: “Los incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco?” expresa críticamente que “...*el gran y sorprendente éxito de los incas no fue debido tanto a su capacidad guerrera como a su habilidad para revitalizar antiguos valores perdidos, desde la simbología religiosa hasta un campo tan profano como el uso de la tierra, dando a los pueblos sometidos un nuevo sentido social en un contexto que sólo podemos captar deficientemente con nuestros modelos tradicionales de “estado” o “imperio”. En este sentido eran un renacimiento de Tiahuanaco pero, como ya dijésemos, ellos lo trascendieron proyectando sus orientaciones religiosas básicas a una nueva esfera, dándole nuevas perspectivas a la población.*” (Meyers, A. 2002: 533).

Uno de los rituales más importantes del calendario Inka fue la *Capacocha* o *Capac Hucha* que puede traducirse como “obligación real”, se realizaba entre abril y julio se hacían fiestas y ofrendas de reconocimiento y de gratitud. De las cuatro direcciones del estado Inka algunos poblados enviaban uno o más niños al Cusco, para luego de las ceremonias allí oficiadas, regresar y ser ofrendados bajo la tierra. La ceremonia abarcaba montañas, islas y otros adoratorios o huacas que se localizaban en toda la extensión del Tawantinsuyu y servía para unir el espacio sagrado con el tiempo ancestral (McEwan et al., 1992).

Los datos arqueológicos indican que hasta el momento se extrajeron 29 cuerpos ofrendados en este contexto, los mismos están localizados en diferentes latitudes, desde la Isla de la Plata en las costas ecuatorianas hasta el nevado El Plomo en Santiago de Chile, separados por una distancia lineal de 3.700 kilómetros. De este total de ofrendas humanas, a excepción de los dos cuerpos de la Isla de la Plata,

el resto fue localizado en catorce montañas, la mayoría de ellas en alturas que superan los 6.000 metros.

Según la creencia Inka, los niños ofrendados no morían, sino que se reunían con sus antepasados, quienes observaban las aldeas desde las cumbres de las altas montañas.

Las ofrendas humanas se realizaban solo en las huacas o adoratorios más importantes del Tawantinsuyu, en ocasiones especiales como la muerte de un Inka, quien emprendía su viaje hacia el tiempo de los antepasados. Las vidas ofrendadas eran retribuidas con salud y prosperidad, servían además para estrechar los lazos entre el centro del estado y los lugares más alejados, como también entre los hombres y los dioses o apus (McEwan et al., 1992).

Uno de los rasgos que llama la atención en los Andes y caracteriza en cierta forma la ideología inkaica fue no solo la reverencia al paisaje sagrado, sino su estructuración formal a través de una disposición radial con centro en el Cusco, desde donde partían líneas imaginarias o ceques que iban uniando numerosos lugares sagrados o huacas hacia los cuatro suyus del Inkanato (Bauer, 2000); la construcción de numerosos emplazamientos en toda la extensión del imperio que recreaban la planimetría básica de la capital y que fueron denominados por algunos autores como "Nuevos Cuscos" (Farrington, 1998); las rocas esculpidas en el paisaje; la canalización de vertientes; y los adoratorios de altura de las montañas, entre otros elementos, son muestra suficiente para atisbar la importancia que le dieron los inkas a la estructuración formal del paisaje, conformando un mapa de sitios sagrados donde se ubicaban aguas y tierras de cada panaca y ayllu, quienes tenían la responsabilidad de los ritos y ofrendas de las huacas regionales (Sherbondy, 1986).

Realizando un análisis distribucional de las ofrendas humanas en la cordillera de los Andes observamos que existen tres agrupaciones de montañas ubicadas en diferentes latitudes, en el sur de Perú, el noroeste argentino y la cordillera central argentino-chilena.

La mayor concentración de montañas con ofrendas humanas se localiza en Arequipa, ciudad ubicada a 315 kilómetros en línea recta al sur del Cusco, allí se encuentra el volcán Misti con 6 ofrendas humanas, el Pichu Pichu con 3 y el Chachani con 1. Hacia el Noroeste está el Nevado de Ampato donde se localizaron 4 ofrendas humanas y más lejos el Coropuna y el Sara Sara con una ofrenda humana cada una. En estas montañas situadas entre 250 y 330 kilómetros del Cusco, los Inkas cedieron la vida de 16 niños en capacochas. (Fifura 1:A)

Otra concentración de montañas con ofrendas humanas se localiza en el Noroeste argentino, a 1.300 kilómetros del Cusco, allí se encuentran el volcán Lullillaco con 3 ofrendas humanas, el volcán Quewar, el Nevado de Chañi y el Cerro Chuscha, con una ofrenda humana cada montaña (Vitry, C. 2001).

Finalmente, las dos montañas más meridionales con ofrendas humanas son el Aconcagua y el Nevado El Plomo, con un cuerpo cada una. El Plomo (Chile) es la montaña con este tipo de ofrenda más lejana del Cusco, ubicada a 2.193 kilómetros a línea de vuelo.

Entre estas agrupaciones quedan dos montañas con ofrendas humanas, al norte, entre el sur de Perú y el noroeste argentino está el cerro Esmeralda, con dos cuerpos, y al sur, entre el noroeste argentino y la cordillera central se emplaza el cerro El Toro, con una ofrenda humana. (Figura 1)

Las grandes distancias recorridas, las horas de trabajo invertidas construyendo recintos pircados en condiciones extremas propias de la alta montaña, las ofrendas humanas de niños y sus ajuares suntuosos, entre muchos otros elementos, dan cuenta de la organización del espacio a través de la significación religiosa, donde los inkas adaptaron y construyeron socialmente nuevos paisajes acorde a la cosmovisión que se estaba imponiendo en los territorios conquistados. Este espacio geográfico es un reflejo del poder de un grupo dominante que lo manipula para materializarse en el paisaje. Un espacio de poder que se aprovecha en función del poder simbólico del espacio, al que pocos tienen la posibilidad de generarle cambios conceptuales o físicos de significación.

Poder del espacio y legitimación del poder

Los Inkas extendieron sus fronteras desde el Cusco a lo largo de la cordillera de los Andes, llegando a conformar un espacio de poder, donde millones de personas de diferentes grupos étnicos y lingüísticos estuvieron bajo un dominio político común, asumiendo necesariamente una dimensión espacial-territorial, plasmada en el paisaje y materializada en el espacio (Sánchez, 1992), con una utilización y manipulación de los elementos simbólicos preexistentes a favor de una reestructuración social y espacial (Meyers, 2002).

En este esquema de refuncionalización espacial, o en otro sentido, resignificación territorial, una clara evidencia de esta necesidad puede ser constatada en el proceso de colonización de un territorio, cuando se inicia por la desestructuración espacial de una sociedad anterior y su reestructuración de acuerdo con el modelo social del colonizador o grupo dominante (Godelier, 1978).

De esto se desprende que el espacio geográfico no es neutro, por el contrario, está plasmado de significaciones en tanto significantes espaciales, que se refieren a la inscripción de la sociedad en el paisaje, tomando elementos de la naturaleza o a las intervenciones artificiales realizadas como significados culturales, que se traducen en la lectura que la sociedad hace de ese espacio manipulado.

Ambos tipos de significaciones generan puntos de referencia específicos, hitos marcados materialmente o significados en el terreno, que tienen la finalidad de organizar y ordenar el espacio. (Greimas, 1980).

Se puede decir que la cultura está conformada por términos y conceptos, que se encargan de decodificar lo real para recortarlo, estructurarlo y organizarlo. Vemos que estos signos poseen un valor descriptivo, pues nombran los lugares, la vida, la

técnica, los seres, los fenómenos naturales, adquiriendo con el tiempo un contenido de carácter emotivo (Duncan, 1990).

El espacio que frecuentan los hombres no está limitado al espectro de la observación, por el contrario, suele estar acompañado de dobles o modelos con encantos y virtudes superiores al entorno familiar (Claval, 1999). Surgen entonces los mundos perfectos, libres de males y manchas de lo real, los paraísos perdidos, la utopía, la tierra sin mal, la edad de oro y otras idealizaciones temporales y espaciales (Elíade, 1965).

En este sentido y quizás con el objeto de legitimar la conquista, los inkas sacralizaron los espacios, creando un orden simbólico en el paisaje, otorgando a los elementos de la naturaleza una relevancia social diferenciada, a través de la demarcación de puntos fijos como las montañas y con diferente grado de significación.

Esta creación social del espacio es una constante en las diferentes culturas, quienes crean y recrean el "Centro del Mundo", traspolando y reproduciendo este modelo o imagen de mundo ideal en diferentes escalas y lugares (Elíade, 1994).

La expansión territorial inkaica y su consolidación en tan breve período de tiempo, fue posible, entre otras cosas, gracias a la flexibilidad en cuanto a la adaptación de las estrategias empleadas en cada lugar, con la consecuente adopción de los espacios sagrados de los grupos incorporados al Tawantinsuyu.

Cuando los inkas ocuparon el espacio sagrado de los kollas adoptaron su historia como propia y las modificaciones del espacio expresaron las concepciones de ambos (Niles, 1992). Asimismo hicieron del Cusco algo más que una ciudad central por ser la capital o sede del poder político, fue el centro del cosmos inkaico, la zona sagrada por excelencia, la residencia de las huacas de todo el Tawantinsuyu, por ello, se preocuparon por reproducir en el vasto territorio y a menor escala "nuevos cuscos" (Farrington, 1998) o centros administrativos y religiosos de variado porte, repitiendo en ellos los elementos básicos de la arquitectura y la disposición espacial.

Gran cantidad de signos, íconos, símbolos fueron plasmados en el paisaje con la finalidad de transmitir un mensaje, conformando una unidad geopolítica del poder, plasmada en una serie de formas de ocupación del espacio, diseños arquitectónicos (kallancas, hornacinas, adoratorios de altura, etc.), morfologías estandarizadas de vasijas, textiles, ofrendas, ceremonias y caminos, entre otros elementos que trascienden al lenguaje escrito y se vinculan con la oralidad, generando puntos de referencia específicos, hitos construidos o significados en el terreno y en el cuerpo social, que introdujeron un orden y facilitaron la comunicación entre los hombres y el mundo sobrenatural (Bauer, 2000).

Esta construcción social del espacio es denominada por Augé "lugar antropológico" está referido a *"...lugares cuyo análisis tiene sentido porque fueron cargados de sentido, y cada nuevo recorrido, cada reiteración ritual refuerza y confirma su necesidad. Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes.*

Se consideran (o los consideran) identificatorios, relacionales e históricos." (Augé, 1995).

Esta organización o construcción del espacio representa una de las prácticas colectivas e individuales que se manifiestan en el interior de un grupo social, generada por los hombres y entendida como estructuras de significación socialmente establecidas (Geertz, 1992). Un sistema donde los signos interpretables o símbolos, interactúan, son aprendidos, aprehendidos y transmitidos por las culturas que los generaron, utilizando un espacio relativamente acotado en un tiempo determinado.

Pero espacio y tiempo son elementos dinámicos, de allí que las acciones sociales de cada tiempo se acumulan en el espacio y, a través de la perspectiva histórica, las sociedades recrean y legitiman la narrativa del paisaje.

Las montañas fueron veneradas antes de la expansión inka en casi toda la cordillera, lo que cambió con el advenimiento del Tawantinsuyu fue la manera de hacerlo y, en parte, el significado.

Los sentidos informan que la montaña en su materialidad no se modificó, nada aparentemente la distingue de la anterior o las demás. Pero, para quienes la sacralizaron, su realidad de montaña se transforma en realidad sobrenatural, dejando de ser lo que era y cobrando connotaciones particulares. Ya no está en el caos del universo, está marcando un punto fijo, un lugar en el espacio (Elíade, 1994). Se transformó en un lugar antropológico donde las personas se identifican, relacionan y comparten una historia común.

El nuevo mundo creado por los inkas fue relativamente uniforme, empezaron a reproducirse formas arquitectónicas novedosas en muchos lugares alejados, edificios como las Kallancas, variedades de collcas, caminos formalmente contruidos y estructuras asociadas a los mismos, entre otros.

Los habitantes de lugares más distantes del Tawantinsuyu como puede ser Santiago de Chile, Mendoza (Argentina) o Pasto (Colombia), empezaron a recibir noticias de personas y lugares desconocidos, a circular productos exóticos nunca antes observados, poblados enteros fueron trasladados a lugares lejanos e impensados, se sumaron nuevas fiestas, rituales, ceremonias y lenguas nunca antes escuchadas entraron en escena.

Las montañas, morada exclusiva de los apus o deidades y que habían sido veneradas desde tiempos inmemoriales desde su base, fueron ascendidas por los inkas y resignificadas con nuevas y valiosas ofrendas, lo que en cierta forma contribuyó al refuerzo del dominio religioso, ya que a la vista de los grupos dominados, los Inkas entablaron una comunicación más directa con los apus. El nuevo orden político generó un mundo convulsionado, de permanentes cambios, donde una nueva dinámica social y espacial dejó sus huellas en el paisaje y en la memoria colectiva.

Un panorama sumamente complejo y difícil de imaginar simultáneamente en los Andes, donde los inkas intentaron plasmar en el paisaje una imagen refleja de sí (Olivera, 1997) ejerciendo el poder de múltiples formas, manipulando el espacio y

la narrativa del paisaje a través de rituales como la capacocha, controlando a las diversas comunidades y legitimando sus actos mediante reconstrucciones arquitectónicas y reconfiguraciones espaciales.

El espacio de las capacochas en las montañas

Se localizaron un total de 27 ofrendas humanas en contextos de capacochas, de las cuales 17 (63%) eran de sexo femenino y 10 (37%) de sexo masculino, estos cuerpos provinieron de 14 montañas.

Si analizamos comparativamente el patrón arquitectónico de los sitios arqueológicos de estas montañas podemos advertir que los elementos no son suficientes como para establecer una similitud o regularidad constructiva entre todos ellos, pese a tratarse de un mismo contexto político religioso y de contener ofrendas similares, tanto humanas como artefactuales.

Si tratamos de establecer algún elemento en común entre estos adoratorios de altura, lo hallaremos en el análisis de las geoformas, donde la organización y distribución espacial de las estructuras en relación con el relieve y las cumbres de las montañas, conforman un paisaje similar en todos los casos.

Las 27 ofrendas humanas de los Andes, a excepción del cerro Esmeralda en Chile, nunca se efectuaron en la parte más alta de los cerros, siempre por debajo de la cumbre, ya sea unos pocos metros o centenares de ellos (Tabla 1). Muchos de los adoratorios de altura de la cordillera andina donde no se observaron hasta el momento ofrendas humanas poseen los recintos ceremoniales por debajo de la cima. Por lo general, en las cumbres se observan apachetas, mojones, leña u otros rasgos, pero rara vez los inkas invirtieron energía para construcciones de mayor porte en tales lugares (Vitry, C. 2002).

Montaña	Altura de la montaña	Altura hallazgo	Ubicación	Número cuerpos	Año del hallazgo
Chachani	6.057 m	5.851 m	(Arequipa / Perú)	1	1896*
Chañi	5.896 m	5.880 m	(Salta-Jujuy/Argentina)	1	1905
Chuscha	5.420 m	5.120 m	(Salta/Argentina)	1	1922*
El Plomo	5.425 m	5.400 m	(Santiago / Chile)	1	1954
Pichu Pichu	5.634 m	5.630 m	(Arequipa / Perú)	3	1963
El Toro	6.380 m	6.300 m	(San Juan/Argentina)	1	1964
Coropuna	6.415 m	5.000 m	(Arequipa / Perú)	1	1965
Qewar	6.130 m	6.100 m	(Salta/Argentina)	1	1974
Esmeralda	905 m	905 m	(Iquique / Chile)	2	1977
Aconcagua (Pirámide)	6.959 m (5.300 m)	5.250 m	(Mendoza / Argentina)	1	1985
Ampato	6.270 m	5.800 / 6.220 m	(Arequipa / Perú)	4	1995
Sara Sara	5.505 m	5.475 m	(Arequipa / Perú)	1	1996
Misti	5.596 m	5.500 m	(Arequipa / Perú)	6	1998
Llullaillaco	6.739 m	6.720 m	(Salta/Argentina, límite con	3	1999

			Chile)		
--	--	--	--------	--	--

Tabla 1: Montañas con ofrendas humanas en los Andes. (*) Año aproximado.

Esta forma de construir el espacio ceremonial en las montañas, estableciendo una diferenciación y relación entre una parte alta y otra baja es común en la arquitectura e ideología inkaica. Hipotetizamos estableciendo una relación cumbre – ushnu. El ushnu fue un altar consistente en una pirámide sólida, escalonada y trunca, cuya función fue exclusivamente religiosa, donde el inka o su prerepresentante de la nobleza se posaba, estableciendo una diferenciación espacial y altitudinal jerárquica, acentuando materialmente la distancia social del poder, siendo la parte más elevada privativa de la máxima autoridad política y religiosa.

Según Pedro Pizarro el ushnu de la Plaza Hawkaypata fue una roca redonda que juntamente a una pila de piedra, se levantaron sobre una plataforma pétreo labrada en medio de la plaza (Agurto Calvo, S. 1987).

En la región del noroeste argentino existen ejemplos donde se puede establecer la relación cumbre – ushnu, amén de las montañas con ofrendas humanas como el Llullaillaco, Qewar, Chañi y Chuscha, que, como mencionamos anteriormente poseen esta particularidad. (Figura 2 y 3)

Se podría pensar en la posibilidad que la ubicación de los ofrendatorios en lugares situados debajo de las cumbres sólo responden a una cuestión práctica, en busca de sitios no tan expuestos a los vientos, sin embargo, la experiencia en montaña indica que en tales altitudes no hay diferencia en cuanto a las condiciones atmosféricas, por ello, nos inclinamos a pensar en la intencionalidad de la elección y construcción de los paisajes sacralizados por los inkas, donde el ushnu está representado por la cima de la montaña. Estos lugares, privativos del común de la gente, debieron funcionar como el reflejo de otros espacios vividos y cargados de significaciones religiosas y políticas en otras latitudes y altitudes. El espacio se transforma en un atributo de la conducta humana, como producto de lo que las personas hacen, piensan, estiman y valoran.

Las ofrendas de las capacochas como reflejo del espacio

Así como las espacialidades fueron manipuladas y adaptadas en los adoratorios de altura, las materialidades también estarían interactuando con los demás elementos significados, conformando una totalidad en la narrativa del espacio – tiempo – cultura.

Los objetos que conforman los ajuares de los individuos ofrendados en contextos rituales de capacochas poseen características comunes, podríamos decir casi estandarizadas. Estos ajuares están integrados por estatuillas antropomorfas y zoomorfas confeccionadas en valva marina (*Spondylus* sp.), oro y plata, de ambos sexos (Figura 4). Las figurillas humanas están vestidas con textiles y otros accesorios como tocados de plumas, placas de metal, colgantes de valva, cordones y bolsas o chuspas (Figura 5). Se observan también diferentes tipos de recipientes de cerámica en miniatura, vasos de madera, peines, sandalias, valvas marinas enteras o molidas, chuspas con hojas de coca o alimentos varios (maní, papa, maíz, charqui, etc.), textiles de buena confección (cumbi), entre los

elementos más frecuentes, típicos de los contextos de capacocha.

Así como el paisaje refleja la idiosincrasia de quienes lo conceptualizaron y construyeron, las ofrendas también lo hacen y, a la vez, en algunos aspectos son un reflejo del espacio.

Entre la variedad de objetos que integran las ofrendas de las capacochas tomaremos como ejemplo las estatuillas antropomorfas, que son un elemento en común en los ofrendatorios de las montañas, hasta el presente se localizaron 78 de estas miniaturas en la cordillera de los Andes.

Diremos a modo de hipótesis de trabajo que, las estatuillas poseen elementos que reflejarían las diferentes regiones geográficas del territorio inka y fueron confeccionadas con materias primas de valor económico y suntuario, con la intención de transmitir a través de estos objetos los elementos culturales más característicos y preciados del Tawantinsuyu.

Si estas estatuillas hubiesen sido confeccionadas por artesanos locales en las regiones donde se hallaron, cada conjunto poseería características distintivas que las diferenciaría del resto, careciendo además de materias primas tan “exóticas” como las valvas marinas, procedentes exclusivamente del Ecuador, a miles de kilómetros de distancia de cualquiera de los adoratorios donde se localizaron estos objetos.

Al haber sido hechas por artesanos especializados del inkario poseen una serie de elementos estandarizados que, seguramente, tenían la finalidad de transmitir un mensaje, ya sea a los hombres, a las divinidades o ambos.

La materia prima de las estatuillas está formada por elementos de la naturaleza de origen mineral (oro, plata y aleaciones), animal (mamíferos, aves y moluscos) y vegetal (madera para el soporte de tocados y tinturas para los textiles). Esta materia prima no se encuentra concentrada en un solo lugar, sino dispersa en los Andes y sus alrededores, razón por la cual en ellos se ve reflejada las diferentes regiones de origen y, en el conjunto, la gran región del Tawantinsuyu (Figura 5).

Una de las consecuencias o derivados de la expansión inkaica fue la diversificación de recursos naturales y la obtención de elementos suntuarios para las ofrendas; a nuestro entender, la más original de todas las materias primas fue la valva marina del *spondylus*, conocida también como mullu. Original en el sentido de su localización endémica y distribución en un ámbito cordillerano, diametralmente opuesto a su lugar de origen.

Se trata de un molusco bivalvo de aguas marinas cálidas que habita en las costas ecuatorianas de Guayaquil y las del extremo norte del Perú. Fue considerado por las sociedades andinas prehispánicas como un elemento de prestigio social y poder simbólico-religioso. Los sacerdotes prehispánicos realizaban predicciones del tiempo con ellos, logrando saber con cuatro meses de anticipación las condiciones de la temporada de lluvias. La explicación de esas predicciones se basa en que el *Spondylus* es una especie con una elevada sensibilidad térmica. Habita exclusivamente en las aguas cálidas determinadas por las corrientes marinas. Toda la costa peruana está influenciada por la corriente fría de Humboldt, sin embargo, de manera cíclica, las corrientes oceánicas cálidas ecuatorianas

avanzan sobre las frías y con ellas un significativo cambio en las condiciones meteorológicas que afectan las actividades agrícolas, hoy conocidas como “fenómeno del niño” y caracterizado por la abundancia de precipitaciones. Por otra parte, si la corriente fría avanza demasiado sobre las cálidas se produce el fenómeno inverso, es decir que será un año de mucha sequía. Todo esto lo podían saber los sacerdotes gracias a la distribución y cantidad de moluscos recogidos por los especialistas, quienes inmediatamente llevaban las novedades. Esto les permitía a los gobernantes y administradores inkas postergar o cancelar el período de siembra, obteniendo así buenos resultados o bien evitando cuantiosas pérdidas. Podemos imaginar el poder simbólico que le otorgaba a los inkas ser portadores de esta información predictiva. (Figura 4)

De todos los elementos quizá el mullu sea el más significativo debido a su directa relación con el agua y por ende la fertilidad, característica que comparte con las montañas como grandes reservorios de agua.

Reflexiones finales

El proceso de expansión territorial de los inkas implicó la incorporación de numerosos espacios geográficos nuevos y desconocidos, que seguramente entraron en oposición con el territorio habitado, generándose la dualidad “nuestro mundo” versus “mundo extraño” (Elíade, 1994). En el universo andino fueron las montañas uno de los elementos estructurantes que contribuyeron a la transformación de los nuevos y desconocidos paisajes en medios cualitativamente diferentes, acorde a la cosmovisión del grupo étnico dominante y no muy diferente al de los dominados.

Las montañas representan una ruptura en la homogeneidad del paisaje, una proyección vertical en un mundo horizontal, un eje de relación entre lo alto y lo bajo, por tanto un elemento ideal para asociarlo a la casi universal concepción dual de lo terrenal-celestial.

El componente simbólico de las montañas fue potenciado por los inkas a través de nuevos ritos y ofrendas que, entre otras cosas, estuvieron orientadas a solicitar a los apus de los cerros la protección de las comunidades y la fertilidad de los suelos. Entre los rituales existentes, la capacocha fue el rito oficial del inkario, que definía la geografía sagrada y la política del imperio (Mc Ewan y Silva, 1989)

Bien sabemos que el agua es el elemento esencial para la vida, sostén y desarrollo de cualquier comunidad, y las montañas, son los grandes reservorios del líquido elemento. Este fenómeno natural de montañas nevadas y vertientes, cuyas aguas hicieron posible el desarrollo de la agricultura, ganadería y otras actividades de los grupos sociales andinos, en un medio tan agreste como la cordillera, convirtieron a las montañas en objetos de culto. La tradición popular indica que el poder de los cerros nevados radica en su capacidad de controlar los ciclos del agua, determinando y condicionando el futuro de las sociedades agrícolas, ya que se cree que las montañas toman el agua del cielo y la devuelven a la tierra a través de las vertientes. Pero el espacio no “es ni un sujeto ni un objeto sino una realidad social, es decir un conjunto de relaciones y formas” (Lefebvre, 1974), relaciones sociales que permiten la identificación de los grupos en un lugar y tiempo determinado; formas naturales con o sin intervenciones

artificiales, como las cumbres – ushnus de los adoratorios de altura; conforman un lugar antropológico (Augé, 1995), un paisaje dinámico y un espacio vivido, donde se pueden combinar material y simbólicamente las valvas marinas de las profundidades oceánicas con las nieves eternas de las altas cumbres.

El espacio geográfico que concebimos como un concepto construido y lo analizamos como tal, es ante todo, una noción vinculada con la dimensión espacial de la vida humana, que implica la elaboración social de la experiencia directa del proceso de socialización de la naturaleza en tanto acción ordenadora, y de la cual surgen relaciones espaciales (Ortega Valcarcel, 2000) y sociales con contenido histórico.

Esta indisolubilidad de lo natural y lo social se evidencia por ejemplo en materialidades como las ofrendas, cuyas materias primas provienen de diferentes lugares de Sudamérica y espacialidades como las cumbres de las montañas que fueron adaptadas material y/o conceptualmente.

En el paisaje cultural andino prehispánico, las montañas jugaron uno de los roles más destacados en la construcción social del espacio, tanto visual como conceptualmente hablando, marcando hitos estructurantes que contribuyeron a la creación, recreación y asimilación geocultural del nuevo orden impuesto por los inkas en un vasto territorio.

Bibliografía

- Agurto Calvo, S. 1987. Estudios acerca de la Construcción, Arquitectura y planeamiento incas. Cámara Peruana de la Construcción, Colección del Constructor N° 24. Lima.
- Augé, Marc, 1995 - Los 'no lugares'. Espacios del anonimato. 2º edición. Gedisa. Barcelona. España.
- Bárcena, R. 1991-1992. Datos e interpretación del registro documental sobre la dominación incaica en Cuyo, *Xama* 4-5: 11-49, Mendoza.
- Bauer, B. 1996. El desarrollo del Estado Inka. En Estudios y Debates Regionales Andinos/96 del Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco, Perú.
- Bauer, Brian, 2000 - El Espacio Sagrado de los Inkas. El Sistema de Ceques del Cuzco. CBC. Perú.
- Beorchia Nigris, A. 1985. El Enigma de los Santuarios Indígenas de Alta Montaña . En: Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña . Tomo 5. U.N.S.J. San Juan.
- Beorchia Nigris, Antonio, 2001 - Inventario de los objetos descubiertos en los adoratorios indígenas de altura, in: Revista del C.I.A.D.A.M. Tomo 6º, años 1987-1999: pp. 281-317. San Juan, Argentina
- Broda, Johanna, 1997 - El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. En: Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica. El Colegio Mexiquense. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, Johanna. 1991 Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica. En: Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, pp. 461-500.
- Butzer, K.W., 1982 - Archaeology as Human Ecology: Method and Theory for a contextual Approach. Cambridge University Press, Cambridge.
- Chávez Chávez, José A., 2001 – Investigaciones arqueológicas de alta montaña en el Sur del Perú. Chungara, vol.33, N°2: 283-288.
- Clarke, David L., 1977 - Spatial Archaeology. Academic Press (pp. 1-32).
- Claval, Paul, 1999 - La Geografía Cultural. 1º edición. Eudeba.

- Criado Boado, Felipe 1993 - Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje. SPAL. (2): 9-55. Sevilla. España.
- Criado Boado, Felipe 1993 - Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje. SPAL. (2): 9-55. Sevilla. España.
- D'Altroy, Terence, 1987 - Introduction. En: Ethnohistory. (34):1. American Society for Ethnohistory.
- Duncan, James S., 1990 - "The cityas Text: the Politics of Landscapes Interpretation in the Kandyan Kingdom, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ebert, James, 1992 - Distributional Archaeological. University of Nuevo México Press.
- Echevarría, Evelio, 1999 - Chile andinista: su historia. Chile. Edición final ampliada. Talleres gráficos Claus von Plate.
- Eliade, Mircea, 1965 - Paradise and Utopia: Mythical geography and eschatology. Daedalus, Spring, pp. 260-280.
- Eliade, Mircea, 1994 - Lo sagrado y lo profano. 9º edición. "Colección Labor" 2º edición Labor.
- Farrington I. 1998. "The concept of Cusco", En Tawantinsuyu, volumen 5, Australian National University, Camberra.
- Geertz, Clifford. 1992 - La Interpretación de las Culturas. 5º reimpresión. Gedisa.
- Gentile, Margarita, 1999 - Huacca Muchay – Religión Indígena. Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.
- Godelier, Maurice, 1978 - The concept of 'social and economic formation': the Inca example, in Perspectives in Marxist Anthropology, Cambridge University Press, 1974: 63-69.
- González Holguin, Diego, 1989 - Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inka [1608]. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Editorial de la Universidad. Perú.
- Greimas, A. J. 1980 - Semiótica y Ciencias Sociales. Fragua.
- Hodder, Ian y Clive Orton, 1990 - Análisis Espacial en Arqueología. Crítica.
- Iwaniszewski, Stanislaw, 1986 - La arqueología de alta montaña y su estado actual. En: Estudios de cultura Nahuatl 18:249-273, UNAM.
- Lanata, Luis, 1997 - Los componentes del Paisaje Arqueológico. Revista de Arqueología Americana, 13:151-165. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- McEwan, C. y M.I. Silva I. 1989. ¿Qué fueron a hacer los Incas en la costa central del Ecuador? in J F Bouchard and M Guinea (eds) *Relaciones Interculturales en el Area Ecuatorial del Pacífico durante la Época Precolombina*, pp. 163-185. Proceedings of the 46th International Congress of Americanists, BAR International Series S503.
- McEwan, Colin y Maarten Van de Guchte, 1992 - El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico. En: The ancient Ameritas: Art from sacred ladscapes, ed. Richard F. Townsend, pp. 359-371. The Art Institute of Chicago.
- Meyers, A. 2002. Los incas: ¿bárbaros advenedizos o herederos de Tiahuanaco?. En El Hombre y los Andes, T. II, pp. 525-35. Pontífica Universidad Católica del Perú. Lima.
- Montero García, Ismael A., 1988 - Iztaccíhuatl, arqueología en alta montaña. Tesis para optar al grado de licenciado en arqueología por parte de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.
- Montero García, Ismael. 1991/1992. "Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña en México Central". En Anales de Arqueología y Etnología. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 46/47: 213- 250.
- Morales, Marcelo, Horacio Paradela, Marcia Bianchi Villelli, Marcelo Cardillo y Sandra Guillermo, 2003 - Fundamentos teórico-metodológicos para la evaluación del potencial arqueológico de áreas urbanas. En: Análisis, Interpretación y Gestión en Arqueología de Sudamérica. Serie Técnica N°2. R. Curtoni y M. I. Endere Edit. INCUAPA. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Olavarría. 219-242.
- Murra, J. 1975. Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino. Instituto de Estudios Peruanos. Perú.

- Niles, Susan. 1992. La arquitectura incaica y el paisaje sagrado. En: The ancient Americas: Art from sacred landscapes, ed. Richard F. Townsend, pp. 347-357. Nuñez Henríquez, Patricio 1981 - El camino del Inca. En: Revista CRECES, Vol. 2:49-57.
- Olivera, Francisco Roque, 1998 – Geografía cultural y tradición histórica de la perspectiva en dos obras de referencia sobre los espacios del poder y el poder del espacio. En: Doc. Anál. Geogr. 32. pp. 189-201.
- Ortega Valcárcel, J. 2000. Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía. Ariel S.A., Barcelona, España.
- Peña, J.L. y J.R. González 1992 - Modelo Evolutivo de los cambios en la dinámica geomorfológica del Braix Cinca y Segre (Depresión del Ebro) durante el Pleistoceno superior - Holoceno a partir de datos geoarqueológicos. Cuaternario y Geomorfología, 6:103-110.
- Raffino, R. 1981. Los Inkas del Kollasuyu. Ramos Americana editorial. La Plata. Argentina.
- Raffino, R. y R. Stehberg. 1997. "El Tawantinsuyu y sus fronteras". En XI Congreso Peruano el Hombre y la Cultura Andina "Augusto Cardich". Actas y Trabajos Científicos. Tomo I. Universidad Nacional "Herminio Valdizán" de Huánuco. Universidad Nacional de La Plata - Argentina. Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú. EDIGRAMA, Lima, Perú.
- Reinhard, Johan, 1983 - Las montañas Sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. En Cuadernos de Historia. (3): 27 - 62. Universidad de Chile.
- Rostworowski de Diez Canseco M. 1988. Historia del Tahuantinsuyu, IEP, Perú.
- Ruiz Zapatero y Francisco Burillo Mozota, 1988 - "Metodología para la investigación en arqueología territorial". Munibe (Antropología y Arqueología). Suplemento N° 6.
- Sánchez J-E. 1992. Geografía Política, Editorial Síntesis, Madrid.
- Sánchez, José E. 1992 - Geografía Política. Colección Espacios y Sociedades, Serie N° 23. Síntesis.
- Sanhueza, Cecilia, 2005 - Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los Incas en el despoblado de Atacama. Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Vol. 2: 51-77.
- Schiffer, Michael, 1987 - Formation process of the archaeological record. University of New Mexico Press.
- Sherbondy, Jeannette, 1986 - "Los Ceques: Código de canales en el Cusco incaico". Allpanchis. N° 27, AÑO XVIII. Volumen I.
- Silva, S. F. 1986. "El Reino Cuzmanco". Historia de Cajamarca. (Simposio), Cajamarca, Inst. Nac. de Cultura y Corporación del Desarrollo de Cajamarca. Perú.
- Stehberg L., R. 1993. Estrategia del dominio incaico en el Chile semiárido y la frontera sur occidental, Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena (Temuco) tomo 1: 317-332.
- Stehberg, R. 1995. Instalaciones Incaicas en el norte y centro semiárido de Chile. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Chile.
- Vitry, C. 1997. "Arqueología de alta montaña". En Yachayruna Revista de divulgación científica. Grupo de Estudios de Ciencias Sociales. Facultad de Humanidades. UNSa. Año 1, N° 1.
- Vitry, C. 2001. Santuarios de Altura de la Provincia de Salta. En REVISTA DEL CIADAM (Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña). Tomo 6°, años 1997-1999. San Juan, Argentina. Editorial y Talleres Gráficos de la Universidad Católica de La Plata, 2001.
- Vitry, C. 2002. "Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico". En Revista 1 Escuela de Historia. Año 1, Vol.1, N° 1, Año 2002. Facultad de Humanidades, UNSa. pp. 179 – 191.
- Wachtel, N. 1973. "Estructuralismo e historia: a propósito de la organización social del Cuzco". Sociedad e Ideología pp. 23-58. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

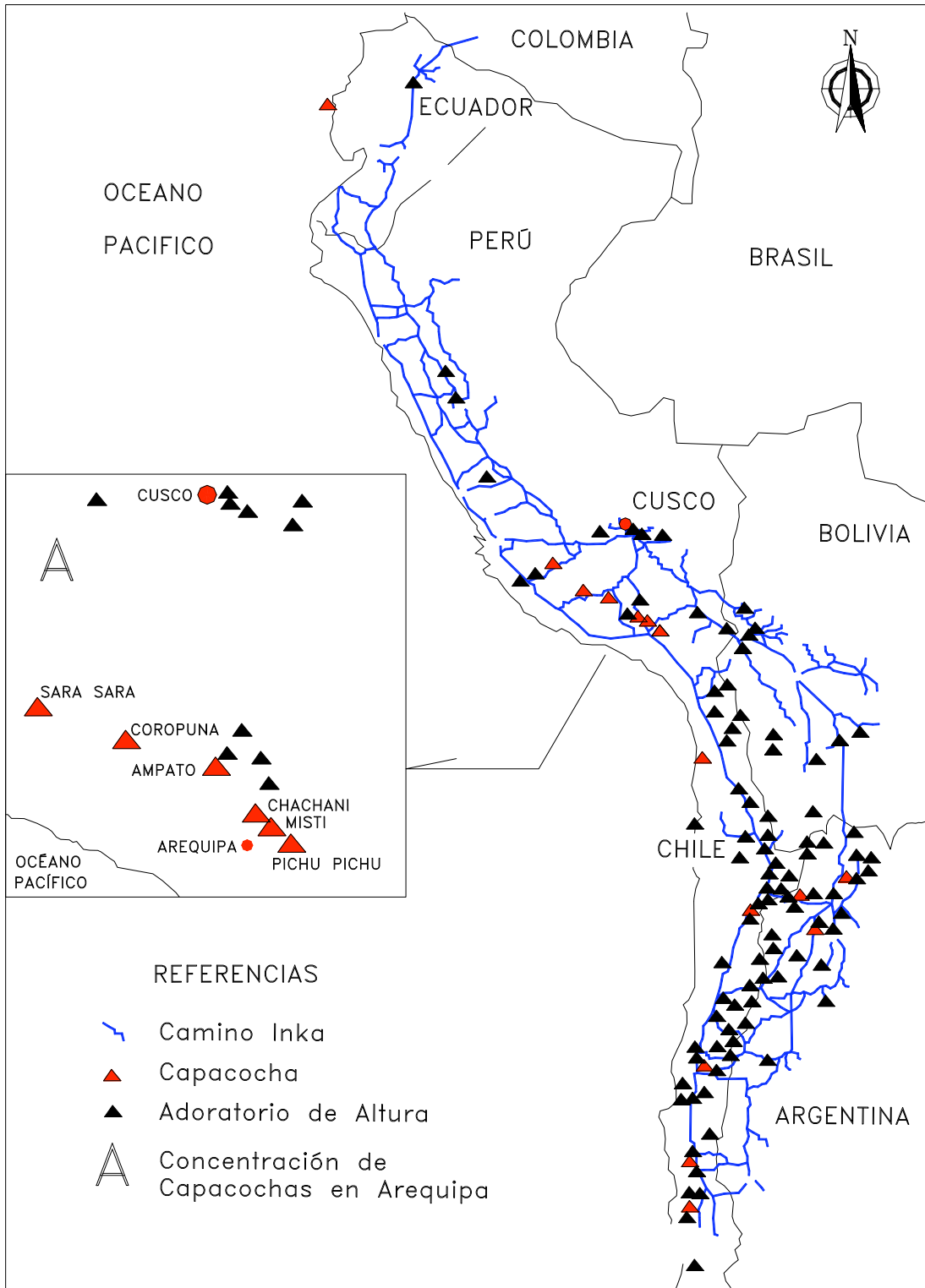


Figura 1: Distribución espacial de los adoratorios de altura en la Cordillera de los Andes y localización de las montañas donde se realizaron ofrendas humanas.



Figura 2: Volcán Lulluillaco (6.739 m) la máxima altura lograda por los Incas. En la cumbre de esta montaña se realizaron tres ofrendas humanas, acompañadas de cientos de objetos rituales, formados por materias primas de diferentes ambientes, ubicados a miles de kilómetros.



Figura 3: Arquitectura de lo sagrado: A pocos metros de la cumbre del Lulluillaco, se encuentran estas construcciones, en las mismas fueron preparados los niños incas antes del último ritual. Fueron enterrados en una plataforma artificial que se observa en la parte superior de la fotografía.



Figura 4: Valva marina (Spondylus) que jugó un importante rol en las ceremonias religiosas andinas. Fue manufacturada y trasladada a miles de kilómetros de distancia y miles de metros de altura.



Figura 5: Estatuilla masculina que formaba parte del ajuar funerario más alto del planeta, ubicado por arriba de los 6.700 m. Está confeccionada en oro laminado y su tamaño es inferior a los 10 cm. (Fotografía gentileza del Museo de Arqueología de Alta Montaña. Salta, Argentina)