

CAMINOS RITUALES Y MONTAÑAS SAGRADAS. ESTUDIO DE LA VIALIDAD INKA EN ADORATORIOS DE ALTURA DEL NORTE ARGENTINO.

(Artículo para el Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, septiembre de 2007)

ROADS FOR RITUALS AND SACRED MOUNTAINS. A STUDY OF THE INKA ROAD SYSTEM IN HIGH ALTITUDE SHRINES IN THE NORTH

Christian Vitry

Arqueólogo

Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, Carrera de Antropología, Cátedra de Arqueología Argentina.

Investigador del Museo de Arqueología de Alta Montaña (Salta – Argentina)

Email: chvitry@gmail.com

Resumen

Durante el proceso de creación y resignificación de nuevos espacios anexados al Tawantinsuyu, los Inkas se apropiaron y potenciaron antiguos cultos y creencias relacionados con las montañas, otorgándoles mayor importancia y jerarquía. Los caminos inkaicos no solo fueron erigidos para el traslado de productos de toda índole entre diferentes regiones; también se construyeron vías, con un alto grado de inversión energética, con fines rituales como el caso del nevado de Chañi, donde registramos la presencia de caminos desde la base hasta las cumbres ubicadas cerca de los seis mil metros de altura.

El presente artículo se refiere al estudio sistemático de caminos rituales en los adoratorios de altura y aborda tanto la materialidad como el simbolismo en el contexto de una topografía sacralizada, donde los Inkas ejercieron el poder de múltiples formas, entre ellas mediante la manipulación del espacio y la narrativa del paisaje.

Abstract

During the process of creation and revision of new spaces annexed to the Tawantinsuyu, the Inkas appropriated and fostered old cults and beliefs related to the mountains, to give them more importance and a different hierarchy in their culture. The Inka roads not only were designed for the transportation of all kinds of products between different regions but also for the performances of ceremonies and rituals. These roads built by the Inkas, demanded high human effort and sacrifice, as the case of snow-capped Chañi Mountain. Here we noticed the existence of roads from the bottom to the summit of the mountain which is almost six thousand meters high.

This article makes reference to the systematic study of the roads used for rituals which are in high altitude shrines. It also deals with the nature and symbolism in the context of a sacred topography where the Inkas exercised their power in different ways as for example the manipulation of the space and the narrative of the landscape.

Palabras claves

Caminos inkas, montañas sagradas, arqueología de alta montaña, simbolismo, paisajes arqueológicos.

Key words

Inka roads, sacred mountains, high mountain archaeology, symbolism, archaeological landscapes.

Introducción

En los últimos años los estudios de la vialidad inka se vieron intensificados por el aporte de numerosos investigadores que, sistemáticamente, fueron cubriendo zonas que estaban inexploradas y otras que poseían escasa información (Aldunate, et al. 2001; Berenguer et al. 2005; Sanhueza 2004a y b, Vitry 2000a, b y 2005a y b; Martín 2005; Bárcena 2002 y 2005; Raffino et al. 2001 y 2004; González Godoy 2007; García 2004; Sánchez 2004; Michielli 2000; Michielli et al. 2005; Espinosa Reyes 2002; Coello 2000; entre muchos otros). Asimismo, se debe citar la cuantiosa información generada en el marco del Proyecto Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino desde el año 2002 por parte de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. De todos estos países, Perú, debido a una política de estado y derivación de fondos específicos, es el que más información ha publicado a través de los informes de campaña del Instituto Nacional de Cultura.

El estudio de la vialidad inka no se ve limitado al abordaje de su materialidad ya que los caminos no solo fueron erigidos para el traslado de productos de toda índole entre diferentes regiones; también se construyeron vías, con un alto grado de inversión energética, con fines rituales como el caso del nevado de Chañi que será objeto de la presente entrega, donde registramos la presencia de caminos desde la base hasta la cumbre de esta montaña ubicados a casi seis mil metros de altura.

Esta circunstancia que nos pone frente a caminos con un contenido de carácter simbólico, nos conduce a un abordaje diferente, donde debemos intentar comprender a las montañas como objetos de culto.

Los seres humanos somos constructores de paisajes y de un lenguaje espacial, le damos vida y contenido a las manifestaciones de la naturaleza, significamos cada elemento que nos rodea, edificamos un andamiaje de nombres e historias sobre los lugares cuya narrativa influye sobre nuestro accionar.

En este contexto nos damos a la tarea de 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 y Van de Guchte 1992: 359-371); un mundo dinámico de objetos inanimados con vida y sentir, cuyo estudio representa un desafío intelectual y físico.

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 (Niles 1992:347-

357; Bauer 2000; Sanhueza 2004b). 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 (fig. 1).

La adoración a las montañas está 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 1986:249-273; Montero 1988 y 1992:213-250), 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 1997:16-23).

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 volcán Misti (Perú) tuvo una erupción hacia 1440-1450 que produjo grandes daños a la Arequipa prehispánica, por tal motivo Inca Yupanqui realizó ofrendas para aplacar la ira del Apu (Chávez Chávez, 2001:283-288). 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 volcán (Beorchia Nigris 2001: 281-317).

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: 27-62). 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.

En la cordillera de los Andes se registraron a la fecha 199 montañas con restos arqueológicos (fig. 1), 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 algunos autores (Gentile 1999).

Uno de los rituales más importantes del calendario Inka fue la *Capacocha* o *Capac Hucha* que puede traducirse como “obligación real”. 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 y Van de Guchte 1992:369).

Se tiene conocimiento de 29 cuerpos 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 de 3700 kilómetros. De quince montañas se extrajeron veintisiete cuerpos ofrendados en contextos de *capacocha*, la mayoría de éstas en alturas entre los 5.000 y los 6.700 metros.

Las grandes distancias recorridas, las horas de trabajo invertidas 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 necesidad de organizar el espacio a través de la significación religiosa, adaptando y construyendo nuevos paisajes acorde a la cosmovisión que se estaba imponiendo en nuevos territorios, esta construcción del paisaje está lejos de ser solo una cuestión conceptual, ya que se erigieron mojones, pilares, apachetas en el espacio inkaizado (Sanhueza 2004a:481-492; Vitry 2002:177-191), además de caminos formalmente construidos hasta las altas cumbres (Astuhuamán Gonzáles 1999:127-147; Vitry 2005b)

Este espacio geográfico construido intencionalmente con determinadas significaciones, es un reflejo del poder del grupo étnico dominante que, como una de las tantas estrategias de dominación manipularon la narrativa del paisaje aprovechando el poder que tiene el espacio en la idiosincrasia andina y creando un espacio de poder.



Figura 1: Distribución espacial de los adoratorios de altura en los Andes y su relación con la vialidad inka. En el recuadro superior derecho se muestra la ubicación del nevado de Chañi en el noroeste argentino junto a otras montañas mencionadas en el texto.

Los paisajes sagrados como espacios de poder

Los Inkas, en un período breve de tiempo comprendido entre los siglos XV y principios del XVI, extendieron sus fronteras y dominio sociopolítico desde el Cusco a lo largo de la cordillera de los Andes, conformando uno de los estados más extensos y poblados de la América prehispánica. Este espacio de poder, donde millones de personas de diferentes grupos étnicos y lingüísticos estuvieron bajo un estricto sistema de tributos y burocracia creado por los Inkas, asumió necesariamente una dimensión espacial-territorial, plasmada en el paisaje y materializada en el espacio (Sánchez 1992), de manera tal que se puede percibir una utilización y manipulación de los elementos simbólicos preexistentes por parte del poder y a favor de una reestructuración social y espacial.

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, iniciada 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 no es neutro, por el contrario, está plasmado de significaciones en tanto significantes espaciales, los que se refieren a la inscripción de la sociedad en el espacio, tomando elementos de la naturaleza o a las intervenciones artificiales; como significados culturales que es la lectura que la sociedad hace del espacio. Ambos tipos de significaciones generan puntos de referencia específicos, hitos marcados 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. 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).

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).

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.

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, 1992:347-357). 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 reproducir en el vasto territorio y a menor escala “nuevos cuscos” (Farrington 1998:53-59) 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.), morfología 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 o "lugar antropológico" está referida 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 identificatorios, relacionales e históricos." (Augé 1995:58).

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 1992:20). 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.

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. Esta construcción social del espacio es una constante en las diferentes culturas del mundo, quienes crean y recrean el "Centro del Mundo", traspolando y reproduciendo este modelo o imagen de mundo ideal de sí mismo en diferentes escalas y paisajes. (Elíade 1994:38).

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 collicas, caminos 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 gentes y lugares, a circular productos exóticos nunca antes vistos, poblados enteros fueron trasladados a lugares lejanos e impensados, se sumaron nuevas fiestas, rituales, ceremonias y lenguas nunca escuchadas entraron en escena.

Las montañas, que habían sido veneradas desde tiempos inmemoriales pero no ascendidas por ser morada exclusiva de los apus o deidades, fueron escaladas por los inkas y resignificadas con nuevas y valiosas ofrendas, hecho que debió contribuir al refuerzo del dominio religioso, ya que a la vista de los grupos dominados, los Inkas entablaron una

comunicación directa con los apus. Un mundo convulsionado, de permanentes cambios, donde una nueva dinámica social y espacial dejó sus huellas en el paisaje y en la memoria colectiva, panorama sumamente complejo y difícil de imaginar en su totalidad, donde los inkas intentaron plasmar en el paisaje una imagen refleja de sí (Olivera 1998:189-201) ejerciendo el poder de múltiples formas, entre ellas, la manipulación del espacio y la narrativa del paisaje.

Estudio de Caminos hacia los adoratorios de altura

Los adoratorios de altura se investigan hace un poco más de medio siglo y el sistema vial inka desde antes, sin embargo, los caminos ceremoniales que ascienden a las montañas con sitios arqueológicos poseen escasos antecedentes.

Su presencia fue mencionada en algunas publicaciones (Rebitsch 1966:51-80; Niemeyer y Rivera 1983:91-193; Nuñez 1981:49-57; Reinhard 1983:27-62 y 1997:105-129; Schobinger, 1986:297-317; Beorchia 1987; Hyslop 1992; Lynch 1996:187-203; Ceruti, 2003; Castro et al. 2004:439-451; entre otros), sin embargo, no fueron objeto de estudios sistemáticos hasta hace relativamente poco tiempo cuando las investigaciones de los adoratorios de altura se empezaron a integrar al sistema vial Inka de una manera más detallada y contextual, abordando el estudio de los caminos ceremoniales de las altas montañas como elementos de importancia para la comprensión de la geografía sagrada y el paisaje cultural andino (Astuhamán Gonzáles 1999; Vitry 2000b, 2005b y 2006).

En base a la información publicada y complementada con nuestras investigaciones de campo, tenemos que sobre un total de 199 montañas con evidencias arqueológicas en la cordillera de los Andes, en 32 de ellas (16%) se registraron hasta el momento la presencia de caminos en sus laderas y/o cerca de las cumbres y en la base o proximidades de 45 montañas (22,6%) pasa el Qhapaq Ñan o camino troncal (fig. 1).

Los caminos que ascienden por las escarpadas laderas hasta las cimas de las montañas sagradas de los tiempos prehispánicos, no fueron solo vías que conducían a esos lugares donde se celebraban los ritos propiciatorios, se trata de caminos ceremoniales o caminos sagrados (Castro et al. 2004:439-451; Vitry 2005b), connotados de un simbolismo religioso especial y utilizados por una elite en circunstancias que el estado consideraba especiales. Fueron los canales de comunicación y acercamiento con los apus, a quienes se les propiciaban valiosas ofrendas con fines tanto religiosos como políticos.

Algunas de las preguntas que nos hacemos frente al estudio de esta temática es si ¿hay algún patrón constructivo que diferencie los caminos rituales de los comunes?, ¿cuáles son los elementos o estructuras asociadas a los caminos rituales?, ¿tienen las montañas que poseen caminos alguna característica en común?, ¿todas las montañas con ofrendas humanas poseen caminos?, ¿los caminos ceremoniales de las montañas guardan relación con los caminos troncales y/o con las comunidades próximas?, estas entre tantos cuestionamientos que nos surgen y surgirán son los ejes de nuestro trabajo en los caminos de las montañas.

Caminos arqueológicos del Nevado de Chañi

El Nevado de Chañi es un complejo orográfico que se halla encuadrado aproximadamente entre los meridianos de 65°42' y 65°48' Long. Oeste, y entre los paralelos de 24°00' y 24°10' Lat. Sur. Su cumbre principal, de 5.896 metros s.n.m., y localizada a los 24°03' Sur y 65°44' Oeste, constituye la máxima elevación de la provincia de Jujuy, y una de las más altas de la provincia Salta (fig. 1).

Esta montaña forma parte de una larga sierra a la que da nombre, y que sirve de límite entre las provincias de Salta y Jujuy, la que tiene una dirección general NNO – SSE, aunque su disposición no es lineal. En esta cadena se destacan otros cerros de más de 5.000 metros de altura, distribuidos entre los Departamentos General Belgrano en Jujuy, y Rosario de Lerma en Salta, tales como el Cerro Cortaderal de 5.463 m; el Cerro Paño, de 5.517 m y el Nevado de Castillo, de 5.565 m.

Casi todas las vertientes del Chañi presentan evidencias de actividad humana en diferentes tiempos de la historia, siendo la ladera occidental o puneña la más estudiada y donde mayor concentración de restos materiales existe.

El nevado de Chañi tiene importantes antecedentes en relación con la arqueología de montaña. A diferencia de muchos otros, este cerro fue visitado en tiempos modernos por investigadores ligados a la arqueología y no al montañismo como ocurrió históricamente en este tipo de sitios, surge entonces la primera publicación de carácter científico sobre la arqueología de alta montaña realizada por Eric Boman en 1903 en la revista “Historia”, titulada: “Hallazgo arqueológico á 6100 metros de altura”, sobre la cual nos referimos en otro trabajo (Vitry 2003:337-344). Por otra parte, una expedición militar dirigida por un Teniente Coronel de apellido Pérez, en 1905 extrajo de la cumbre el cuerpo de un infante de filiación inka que fue donado al Museo Etnográfico de Buenos Aires, constituyéndose en el primer hallazgo arqueológico de este tipo en los Andes (Beorchia 1987). Otras investigaciones dieron un panorama completo de los sitios arqueológicos situados en diferentes cotas altitudinales del nevado, desde la base hasta la cima (Fernández 1975:8-13; Beorchia 1987; Ceruti 2001:279-282) y recientemente un estudio de la red vial regional y de la montaña en particular (González y Vitry 2006) que es una primera versión del presente trabajo.

El Chañi posee más de diez sitios arqueológicos ubicados en diferentes cotas altitudinales que salvan un desnivel cercano a los dos mil metros. Todos estos sitios están relacionados con el antiguo camino, el cual puede ser observado en diferentes estados de conservación, elemento que utilizaremos para describir el tramo en dos segmentos (fig. 10). El primer segmento desde la base (4280 m) hasta el Abra de Chañi (5.400 m); el segundo segmento desde éste último sitio hasta la cima (5.890 m).

Primer segmento

El camino se hace visible desde el sitio arqueológico conocido como Pueblo Viejo o Casa Mochada (fig. 2). Posee un ancho constante de 1,2 metros, una inclinación que no supera los 5° y con frecuentes zigzag marcados en sus curvas por pequeños mojones. Algunos

bordes poseen muros de contención de hasta tres hiladas de rocas y se observaron refuerzos laterales de los caminos en zonas de carcavamiento (fig. 6).

Este camino fue utilizado permanentemente con diferentes motivos, fundamentalmente por la actividad minera que se desarrolló en el área desde la época de los jesuitas en el siglo XVIII hasta la década de 1980, que funcionó una mina en la base de la montaña. Los militares y andinistas también lo frecuentaron históricamente durante todo el siglo XX hasta la fecha. Sin embargo, se puede decir que del camino arqueológico ha quedado el trazado y quizá algunos segmentos relictuales de la vía original.

En este segmento el camino pasa por tres sitios arqueológicos:

Casa Mochada: puesto ubicado en la base de la montaña a 4.280 m, próximo al campamento minero que fuera abandonado a fines de la década de 1970 (fig. 2). El puesto es habitado actualmente por la familia Chuchuy y está localizado sobre un sitio arqueológico donde en la última campaña de 2006 pudimos relevar su arquitectura y analizar el material cerámico que corresponde a estilos inkas. Este lugar es conocido también como Pueblo Viejo.



Figura 2: Vista del puesto “Casa Mochada” o “Pueblo Viejo”, ubicado a 4.280 m en la base del nevado de Chañi, lugar donde el camino empieza a ser visible.

Jefatura de los Diablos: Situado a 4.920 m conocido también como Mesada Grande (figs. 1-3). Se trata del sitio de mayores dimensiones y sobre el cual existen numerosas referencias bibliográficas. Consta de 16 recintos rectangulares y 35 circulares de acuerdo a la descripción de Beorchia (1987:67) y está asociado a un par de profundos socavones mineros ubicados un centenar de metros más arriba. Si bien el lugar fue reutilizado -no sabemos bien desde cuando-, muchos cimientos, estructuras y cerámica en superficie son de

filiación inka, tal como lo comprobaron los numerosos investigadores que se refirieron al sitio.



Figura 3: Jefatura de los Diablos, sitio arqueológico e histórico ubicado a 4.920 metros de altura sobre la ladera occidental del nevado de Chañi.

Mina Histórica I: Sitio ubicado a 4.830 m en una quebrada paralela a la de Jefatura de los Diablos en dirección Sur, que denominamos Quebrada del Medio, se encuentra un antiguo campamento minero que fue localizado en 1997 por los andinistas Emilio González Turú y Facundo Juárez, y finalmente relevado en nuestra última campaña de 2006. El sitio se emplaza en un lugar protegido de los fuertes vientos y está provisto de agua (figs. 1-4).

El camino se desvía desde Jefatura de los Diablos hacia el Sur y faldea la ladera de la montaña manteniendo la cota altitudinal. Hallamos en superficie restos de instrumentos líticos arqueológicos (lascas, raspadores y puntas de proyectil) y fragmentos cerámicos ordinarios sin decoración o morfología diagnóstica.

Se trata de cinco recintos en forma de “L” con tres habitaciones en el eje mayor y dos en el menor. Las técnicas constructivas reflejan la tradición prehispánica que se continuaron practicando durante la época colonial y más tarde también, esto es visible en los muros y vanos trapezoidales de las puertas de acceso. Los artefactos arqueológicos hallados en superficie indican que el lugar fue ocupado en épocas prehispánicas, sin embargo, respecto a las estructuras no tenemos la certeza que lo sean.



Figura 4: Mina Histórica I situada a 4.830 m de altura. Está relacionada con evidencias arqueológicas en superficie y se encuentra ubicada a menos de 2.000 metros al sur de Jefatura de los Diablos.

Abra del Chañi: Este sitio se localiza muy cerca del Abra de Chañi a 5.400 m y consta de dos estructuras de planta rectangular. Hasta este lugar el camino y mojones demarcatorios fueron mantenidos, por lo que son muy visibles (figs. 1-5).



Figura 5: Mojón ubicado al costado del camino en un cambio de pendiente en las proximidades de Jefatura de los Diablos.



Figura 6: camino ubicado en la base del nevado de Chañi, a una altura de 4.500 metros, el trazado es arqueológico pero es mantenido hasta la actualidad por los habitantes de la zona.

Segundo segmento

Desde el Abra de Chañi (5.400 m) hasta la cumbre de la montaña (5.890 m). Aquí el camino es visible en pequeños segmentos que van desde los dos metros hasta cincuenta metros lineales. Posee un ancho promedio de 0,80 metros y la inclinación oscila entre los 3° y los 15°. Localizamos cinco mojones colapsados de baja visibilidad y, por encima de los 5.500 metros, algunos maderos demarcatorios de caminos (fig. 12). Pocos muros de contención se conservaron (fig. 8). Su planta es rectilínea y quebrada en zigzag de acuerdo a la topografía del lugar que atraviesa. En las proximidades de la cumbre el camino fue visible gracias a la acumulación de nieve que lo evidenció (fig. 9). Este segmento incluye seis sitios arqueológicos (fig. 1).

El Mirador (5.750 m) ubicado sobre el filo del abra de Chañi donde hace la inflexión hacia la cumbre en dirección Este, donde hay una estructura semicircular y un muro. Desde este punto se tiene una alta visibilidad del entorno. Desde este punto observamos un camino zigzagueante que asciende hasta la cima.

Plataforma del filo de la cumbre (5.780 m). Se trata de un aterrazamiento artificial de forma rectangular ubicado sobre el filo cumbre, son muy notables los muros para la

nivelación del terreno. Fue mencionada por algunos autores y publicada con el nombre de “sitio de la estructura rectangular” (Ceruti 2001:279-282)

Plataforma de la precumbre (5.790 m), Plataforma nivelada con muros con una planta rectangular de características similares a la anterior y ubicada a pocos metros de la cima (fig. 7).



Figura 7: Plataforma de la precumbre del nevado de Chañi, posee muros de contención de un metro de altura.

Recinto circular (5.850 m), posee muros bajos casi imperceptibles entre tantas rocas.

Plataforma rectangular (5.870 m). Posee muros para la nivelación y es similar a las que se encuentra algunos metros más abajo, se aprecian restos de muros derruidos (fig. 7).

Sitio de la cumbre (5.890 m). Ubicado en una parte aplanada del filo a una decena de metros de la estrecha cima del Chañi. Se trata de dos plataformas rectangulares separadas por una distancia de 5 metros, niveladas con muros que, en determinados sectores son bien visibles. Se supone que de este lugar se extrajo el cuerpo del infante en 1905, sin embargo no hay ninguna documentación o dato arqueológico que lo pruebe.



Figura 8: muro de contención de un segmento de camino ubicado a 5.800 metros, cerca de la cumbre del nevado de Chañi.



Figura 9: La nieve destaca un segmento del camino a una altura de 5.700 metros que se dirige a la cumbre del nevado de Chañi.

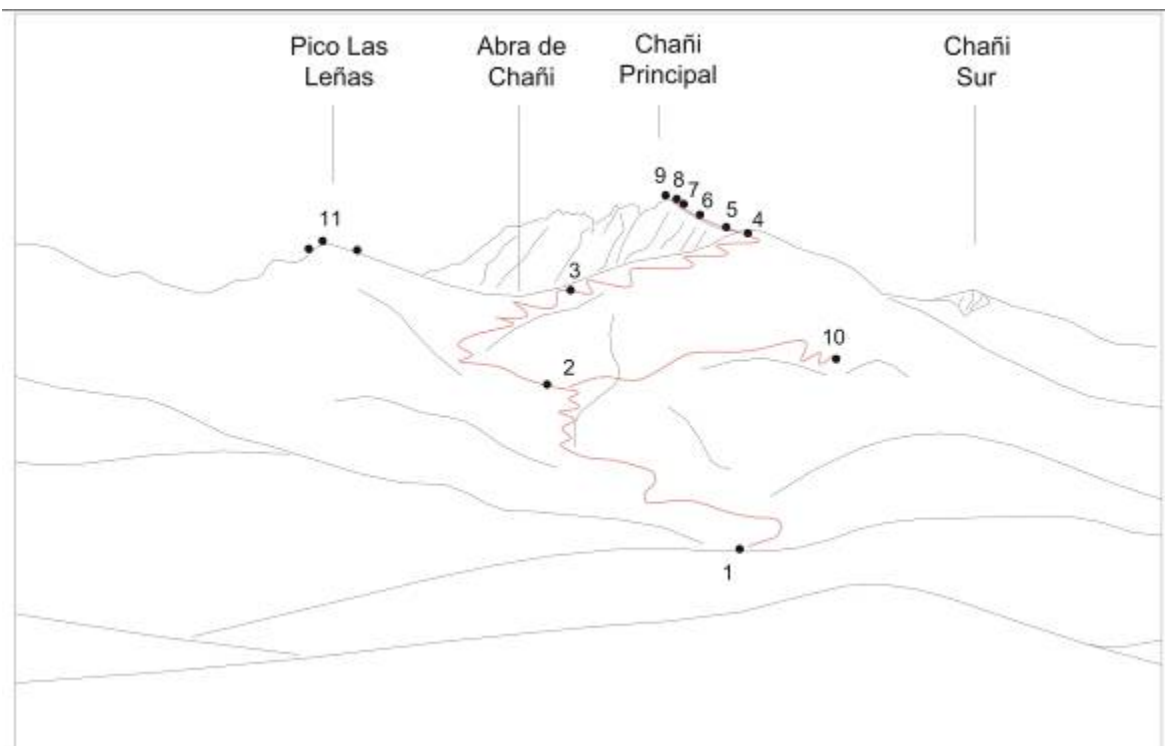


Figura 10: Dibujo de la cara Oeste del Chañi indicando la localización de los sitios arqueológicos y el camino que los vincula. 1) Casa Mochada, 2) Jefatura de los Diablos, 3) Abra de Chañi, 4) El Mirador, 5) Plataforma del filo de la cumbre, 6) Plataforma de la precumbre, 7) Recinto circular, 8) Plataforma rectangular, 9) Sitio de la cumbre, 10) Mina Histórica I, 11) Sitio de cumbre del Pico Las Leñas.

Materialidad de los caminos rituales

En los últimos años hemos observado numerosos segmentos de caminos en diferentes montañas de los Andes, en tres de ellas (Lullaillaco, Cachi y Chañi) pudimos realizar un estudio sistemático de la vialidad desde la base a la cima (Vitry 2000b, 2005b y 2006). Esta experiencia nos permitió observar algunas regularidades que nos orientan en las actuales prospecciones y sirven como referencia para las investigaciones futuras.

Estamos en condiciones de dar respuesta a algunas de las preguntas que nos hiciéramos anteriormente, respecto a si existe alguna diferencia constructiva o arquitectónica entre los caminos ceremoniales y los comunes.

Los caminos ceremoniales de las montañas poseen una construcción formal, en tal sentido no fueron hechos “naturalmente” por el tránsito de personas o animales, sino que ha mediado una intencionalidad. Esto puede observarse en el ancho constante de la vía, la nivelación del terreno donde hizo falta tal intervención, la disposición de muros de contención en las pendientes laterales fuertes, el trazado general y la elección de lugares propicios teniendo en cuenta la topografía e hidrología del lugar sugieren una planificación previa. En tal sentido podemos decir que poseen todas las características de los caminos

comunes, por lo que no hay rasgos distintivos en tanto arquitectura o construcción, solo el esfuerzo físico que implica su construcción en las condiciones extremas de la alta montaña.

Los caminos que se dirigen hacia los adoratorios poseen la particularidad de estar asociados a mayor cantidad de mojones o marcadores espaciales (fig. 12). Estas estructuras pueden ser las clásicas torrecillas de forma tronco cónica cuya altura oscila entre los 0,50 m y 1,20 m. Pueden también estar formadas por una base de rocas que apuntalan una vara de madera de una longitud promedio de 0,70 m; o bien lajas paradas con una base de rocas que la sustentan; incluso pueden ser estos mojones o marcadores sólo piedras colocadas sobre rocas grandes del lugar. Este último tipo de marcador espacial suele encontrarse en lugares donde hay mucho material de derrubio y es difícil hacer un camino entre las grandes rocas que los arrieros suelen denominar “ronque”.

Los otros tipos de mojones se localizan por lo general en a) las curvas, b) las bifurcaciones de camino, c) cuando un camino recto y largo atraviesa una ladera por la misma cota o salvando muy poco desnivel, se suelen observar a los costados del mismo estos marcadores o mojones, d) en los cambios de pendiente y e) cuando se quiere señalar algo en particular como un lugar con agua, un refugio, una cueva o alero u otra cosa.

Los maderos dispersos en las laderas son indicadores de caminos, salvo que se encuentre cerca algún recinto y sean parte de la techumbre trasladada por la reptación del suelo y la gravedad (fig. 11). Cuando el explorador Mathías Rebitsch (1966:63) observó estos leños en el Lullaillaco expresó: “Hemos llegado a un camino derruido, con viejas murallas de sostén, colocado en zig-zag. Vemos uno que otro trozo de leña, que alguna vez dejó caer un agotado cargador indígena”. Maderos asociados a las curvas de los caminos hallamos en el volcán Lullaillaco, el Nevado de Chañi, Nevado de Cachi, Volcán Socompa, Volcán Quewar, Nevado de Acay, y volcán Arakar, cerros ubicados en la puna argentina y cordillera oriental. Este breve listado precedente nos sugiere que la presencia de caminos no está necesaria ni exclusivamente relacionada con aquellas montañas con capacochas. Por ejemplo en el cerro Chuscha ubicado al sur de la provincia de Salta, de donde en 1920 se extrajo una momia inka, no hemos observado hasta el momento ninguna evidencia de camino en sus laderas.

Si bien la mayoría de estos caminos tiene un trazado en zigzag bien notorio y, como dijimos anteriormente, con mojones en cada una de las curvas (fig. 11), muchos de ellos no son geométricos sino más bien geomórficos, adaptándose a los cambios del relieve.

Los caminos en las montañas donde realizamos las investigaciones están relacionados a recintos o “refugios” ubicados entre 300 y 700 metros de desnivel entre uno y otro. Tales estructuras no presentan un patrón constructivo formalizado y están emplazados en lugares visibles, sobre filos o laderas donde las condiciones lo permiten, pocas veces en quebradas o lugares que no sean fáciles de ubicar con la vista.

Los emplazamientos o tambos de mayores dimensiones (más de 10 recintos) ubicados en la base de las montañas, que funcionaron como “campamentos base”, están localizados en quebradas y lugares protegidos, sin importar en estos casos la visibilidad, tal como

podemos observar en Jefatura de los diablos en el Chañi (4.920 m); el Tambo del volcán Llullaillaco (4.900 m); y el Tambo del Nevado de Cachi (4.900 m).

En los recintos o “refugios” ubicados en diferentes cotas altitudinales que están asociados a los caminos se encuentran dos tipos de constructivos, uno con mayor grado de inversión de trabajo y otro con una construcción más “expeditiva”.

El primer tipo de estructura es de clara filiación inka, con alto grado de inversión energética y con las siguientes características: planta rectangular, vanos trapezoidales, muros dobles rellenos, rocas seleccionadas y parcialmente canteadas, plataformas, banquetas de refuerzo de muros, asociación con el camino y relación con ítems artefactuales de filiación inka en superficie.

El segundo tipo se trata de estructuras de planta subcircular y subrectangular con una arquitectura “expeditiva”, con muros simples, sin relleno, de escasa altura. Se encuentran aisladas o asociadas a las anteriores pero ocupando espacios diferenciados, sin relación directa al camino (cuando están aisladas) y sin presencia de ítems artefactuales de filiación inka visibles en superficie.

Al respecto pensamos que las diferencias constructivas pueden estar relacionadas con una diferenciación social y/o jerárquica, entre los inkas y los posibles mitayos encargados de la construcción, mantenimiento y abastecimiento de edificios y caminos en momentos previos a las peregrinaciones y durante el desarrollo de las ceremonias de ofrendas en las montañas (Vitry 2005b).

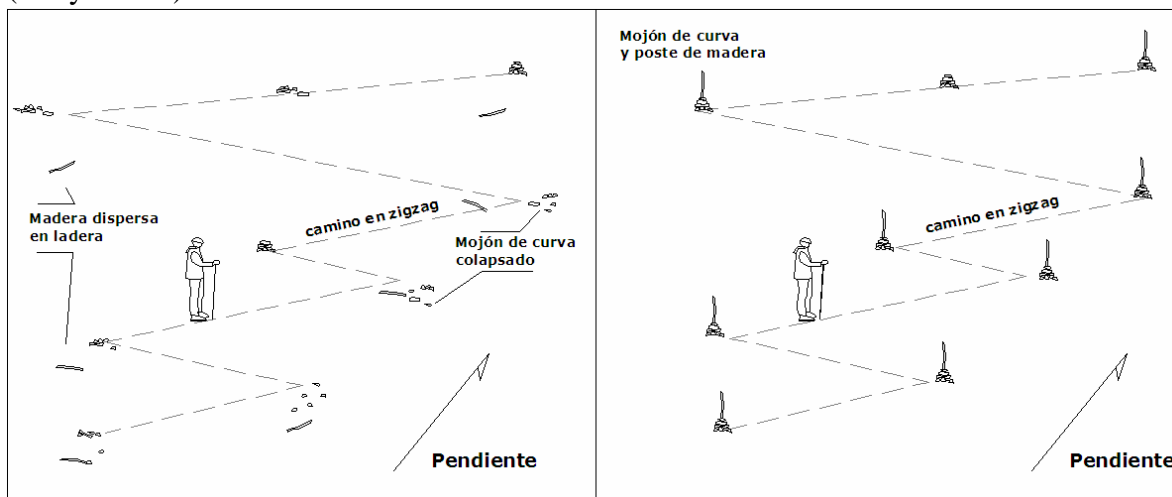


Figura 11: esquema de un camino en zigzag con mojones demarcatorios en las curvas y parte media del camino. A la izquierda una representación de cómo se encuentra el registro arqueológico y a la derecha una reconstrucción en su estado original.

Discusión y comentarios finales

Luego de abordar la materialidad de estos caminos y de analizar el entorno sacralizado de los mismos, nos resta vincular ambas partes y hacer el intento de aproximarnos al simbolismo de estas particulares vías de comunicación.

Los caminos son los elementos de vinculación entre puntos que van articulando y entretejiendo una trama –material y simbólica– de relaciones entre personas y regiones

distantes y distintas. Ahora bien, estos puntos son lugares que fueron significados, por lo que estamos hablando de espacios cualitativamente fuertes, independientemente que el motivo de la significación sea religiosa o social de otra índole.

Para los andinos toda la naturaleza es sagrada, pero no todos los lugares fueron escogidos como objeto de culto. En este sentido los paisajes son heterogéneos, están diversificados en tanto graduación de poder simbólico, fueron construidos con diferentes grados de significación.

Cuando hablamos de un adoratorio, huaca o santuario, sin duda estamos refiriéndonos a lugares con una modificación sensible en la percepción del espacio. Modificación conceptual que sirvió para dar fin a un estado de relativa indefinición. El espacio sagrado se conforma a través de puntos de significación y caminos que los vinculan formando una especie de frontera entre lo sagrado-significado y lo profano-desconocido claramente trazada.

Los caminos localizados en las montañas que unen lugares bajos con las altas cumbres también representarían la materialización del vínculo entre dos puntos significados del espacio, solo que uno de estos puntos posee connotaciones simbólicas trascendentes. A diferencia de los restantes caminos que se articulan e interconectan con varios puntos, los caminos rituales culminan en las cimas de las montañas, en contacto con las deidades celestiales, es el fin del espacio terrenal y punto de contacto con el celestial.

Al observar los caminos ceremoniales notamos que los mismos poseen un alto grado de inversión en trabajo, quizá algunas montañas u ofrendas depositadas en ellas funcionaron como oráculos, razón por la cual fueron frecuentados cíclicamente por los sacerdotes (Gentile 1999).

Como mencionamos más arriba, la montaña como objeto de culto parece ser un fenómeno de carácter universal, casi todas las mitologías tienen una montaña sagrada. La montaña debido a su cercanía con el cielo posee una significación religiosa dado que participa del simbolismo espacial de la trascendencia (“alto”, “vertical”, “supremo”), además de ser el dominio por excelencia de las manifestaciones sagradas atmosféricas y morada de los dioses, razón por la cual las regiones superiores están saturadas de fuerzas sagradas (Elíade 1974:129), y los caminos son las vías que aseguran la vinculación entre lo profano y lo sagrado. Esto sugiere que las personas que ascendían por esos caminos e ingresaban en una zona sagrada, trascendían su condición humana, ya sea por la consagración ritual o por la muerte (Elíade 1974:131).

Dada la sacralidad de estos lugares, debieron ser privativos de una elite religiosa que se encargaba de los rituales y del “contacto” con las deidades, idea que se contrapone a la de otros autores que sugieren una escenificación y segregación espacial, en función de las diferencias de rol y status social de los participantes de la comitiva de ascensión. (Ceruti, 2003:209)

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 dialogo entre lo cultural y lo natural lo primero humaniza lo segundo y surgen manifestaciones como “alimentar la tierra”, “purificar los cerros a través de la quema de pastizales”, un sinnúmero de diagnósticos y sus correspondientes terapéuticas para “curar” o darle lo que solicita el espacio.

En el ejemplo que escogimos para el estudio de los caminos rituales vemos que las vías tienen importancia de acuerdo al lugar donde fueron construidas, en este sentido, el nevado de Chañi posee numerosos elementos materiales y simbólicos que lo distinguen del resto de las montañas vecinas. Se encuentra en una ubicación transicional de dos espacios geográficos diferentes, al Oeste está la agreste Puna con sus salares, que durante milenios fueron frecuentados por los hombres para extraer su materia prima como elemento de consumo y moneda de cambio; hacia el Este sus estribaciones rematan en las selvas montanas de la cuenca del Río Grande, un lugar donde abunda la vida natural además de ser la puerta de acceso a la Quebrada de Humahuaca; en sus faldas occidentales existen antiguas minas de cobre y oro; su geoforma, que proyecta numerosas y enormes agujas de granito hacia el cielo, representan una rareza en la topografía de toda la región (fig. 13), caracterizada por las formas suaves; algunas de sus laderas siempre tienen nieve acumulada y los arroyos que nacen de esta montaña poseen agua todo el año.

El Qhapaq Ñan pasa por su base hilvanando de Norte a Sur numerosos tambos y asentamientos de diferentes tamaños; un camino transversal pasa por el Abra de Chañi en sentido Oeste-Este uniendo la Quebrada del Toro con la de Humahuaca; en su cumbre los inkas ofrendaron la vida de un infante en una de las ceremonias más importantes del calendario incaico, con lo cual reforzaron y sellaron la sacralidad de la montaña la que quizá se haya transformado en un oráculo y ese haya sido el motivo por el cual recibió ofrendas en forma permanente, hecho que justificaría la construcción y mantenimiento del camino y una serie de estructuras o refugios desde la base a la cima. Estos elementos, entre tantos otros que escapan a nuestra comprensión o estado actual de las investigaciones, son suficientes para considerar al Chañi como uno de estos lugares saturados de sacralidad, que vinculaban lo terrenal con lo celestial a través de los caminos que hoy intentamos comprender.

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

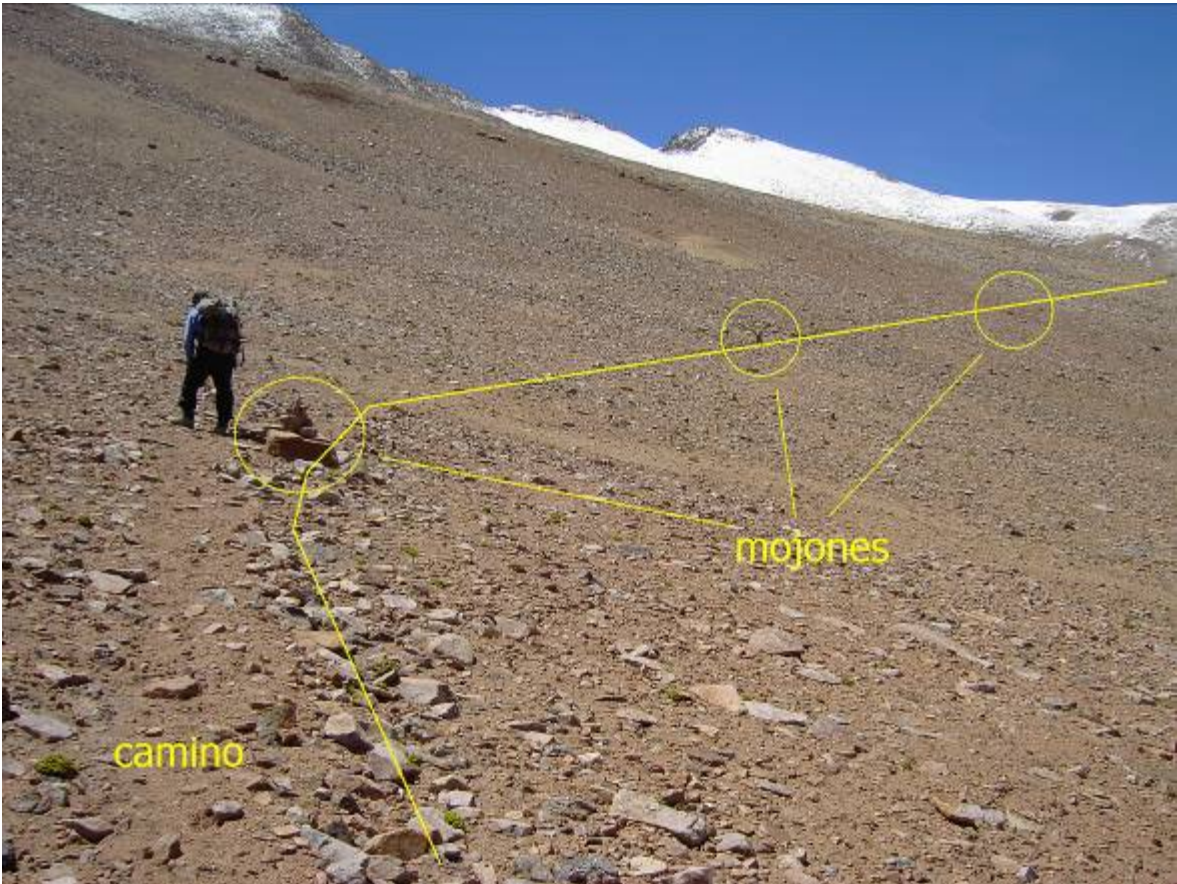


Figura 12: Camino ceremonial del nevado de Chañi a una altura superior a los 5.000 metros, se observan mojones demarcatorios a los costados de la vía.



Figura 13: El nevado de Chañi visto desde el Pico Las Leñas, cumbre inferior donde registramos evidencias arqueológicas relacionadas con los rituales prehispánicos.

Bibliografía

- ALDUNATE, C. y L. CORNEJO (Eds.), 2001. *Tras la huella del Inka en Chile*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino /Bando de Santiago.
- ASTUHUAMÁN GONZALES, C., 1999. El "Santuario de Pariacaca". *Alma Mater* N° 17 (p 127-147) Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- AUGÉ, M., 1995. *Los 'no lugares'. Espacios del anonimato*. Barcelona. España. 2° edición. Gedisa.
- BÁRCENA, R., 2002. Perspectivas de los estudios sobre la dominación inka en el extremo austral-oriental del Kollasuyu. Lima. *Boletín de Arqueología PUCP* 6:277-300.
- BÁRCENA, R., 2005. Avances 2002/2003 sobre el conocimiento arqueológico y etnohistórico de la dominación Inka en el centro oeste argentino. Mendoza. *Xama*, 15-18: 119.149.
- BAUER, B., 2000. *El Espacio Sagrado de los Inkas. El Sistema de Ceques del Cuzco*. Perú. Editorial de Centro Bartolomé de las Casas.

- BEORCHIA NIGRIS, A., 1987. El Enigma de los Santuarios Indígenas de Alta Montaña. San Juan, Argentina. En *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM)*. Tomo 5. U.N.S.J.
- BEORCHIA NIGRIS, A., 2001. Inventario de los objetos descubiertos en los adoratorios indígenas de altura. San Juan, Argentina. En: *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM)*. Tomo 6º, años 1987-1999: pp. 281-317.
- BERENGUER, J., CÁCERES, I., SANHUEZA, C., y P. HERNÁNDEZ, 2005. El Qhapaqñan en el Alto Loa, norte de Chile: un estudio micro y macromorfológico. San Pedro de Atacama. Chile. *Estudios Atacameños*, 29: 7-39. Universidad Católica del Norte,
- BRODA, J., 1997. El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros. México. En: *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. El Colegio Mexiquense. Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASTRO, V., VARELA, V., ALDUNATE, C. y E. ARANEDA, 2004. Principios orientadores y metodología para el estudio del Qhapaq Ñan en Atacama: desde el portezuelo del Inka hasta Río Grande. Chile. En: *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, volumen 36, N° 2, pp. 439-451.
- CERUTI, M. C., 2001. La capacocha del nevado de Chañi una aproximación preliminar desde la arqueología. Chile. *Chungará (Arica)*, jul. 2001, vol.33, no.2, p.279-282. ISSN 0717-7356.
- CERUTI, M. C., 2003. *Llullaillaco. Sacrificios y ofrendas en un Santuario Inca de Alta Montaña*. Argentina. EUCASA. Universidad Católica de Salta.
- CHÁVEZ CHÁVEZ, J. A., 2001. Investigaciones arqueológicas de alta montaña en el Sur del Perú. Chile. *Chungara*, vol.33, N°2: 283-288.
- COELLO, A., 2000. El camino inca en el Distrito de San Damián (Provincia de Huarochirí- Perú). En *Caminos Precolombinos*. Bogotá. pp.167-193. ICAH. Edit. Leonor Herrera.
- DUNCAN, J. S., 1990. *The cityas Text: the Politics of Landscapes Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ECHEVARRÍA, E., 1999. *Chile andinista: su historia*. Chile. Edición final ampliada. Talleres gráficos Claus von Plate.
- ELÍADE, M., 1974. *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid. Tomo I. Ediciones cristiandad.
- ELÍADE, M., 1994. *Lo sagrado y lo profano*. Colombia. 9º edición. “Colección Labor” 2º edición Labor.
- ESPINOSA REYES, R. 2002. *La Gran Ruta Inca. El Capaq Ñan*. Petróleos del Perú. Lima.
- FARRINGTON, I., 1998. The concept of Cusco. Camberra. En *Tawantinsuyu*, (5):53-59. Brolga Press Pty Ltd. Australia. Australian National University.
- FERNÁNDEZ, J., 1975. Arqueología del Nevado Chañi. San Juan, Argentina. *Revista del CIADAM* 2: 8-13.

- GARCÍA, E. A., 2004. El registro incaico precordillerano en el extremo suroeste del Collasuyu (32° -33° S). Río Cuarto. Córdoba. *Resúmenes del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*.
- GEERTZ, C., 1992. *La Interpretación de las Culturas*. España. 5° reimpresión. Gedisa.
- GENTILE, M., 1999. *Huacca Muchay – Religión Indígena*. Argentina. Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.
- GODELIER, M., 1978. The concept of 'social and economic formation': the Inca example. En *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge University Press, 1974: 63-69.
- GONZÁLEZ TURU, E. y C. VITRY, 2006. *Nevado de Chañi*. Salta, Argentina. Artes Gráficas.
- GONZÁLEZ GODOY, C., 2007. Qhapaq Ñan en el extremo meridional del despoblado de Atacama, Chile. XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Jujuy. (Ms)
- GREIMAS, A. J., 1980. *Semiótica y Ciencias Sociales*. Fragua.
- HYSLOP, J., 1992. *QHAPAQÑAN. El sistema vial incaico*. Perú. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- IWANISZEWSKI, S., 1986. La arqueología de alta montaña y su estado actual. México. En: *Estudios de cultura Nahuatl* 18:249-273, UNAM.
- LYNCH, T., 1996. Inka roads in the Atacama: Effects of later use by mounted travellers. Chile. En *Diálogo Andino*. 14/15, 1995-1996. Pp. 187-203. Universidad de Tarapacá.
- MARTÍN, S., 2005. Caminos Incaicos “principales” y “secundarios” en la Sierra de Famatina (La Rioja – Argentina): Actualización y revisión conceptual. Mendoza, Argentina. *Revista Xama*, Unidad de Antropología. 15-18, 2002-2005: 21-35. ISSN 0327-1250.
- MC EWAN, C. y M. VAN DE GUCHTE, 1992. El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico. En: *The ancient Americas: Art from sacred landscapes*, ed. Richard F. Townsend, pp. 359-371. The Art Institute of Chicago.
- MICHIELI, C., T. A. VARELA y M. G. RIVEROS. *Investigaciones arqueológicas y protección de las instalaciones incaicas de la Quebrada de Conconta (San Juan, Argentina)*. San Juan, IIAM "Prof. M. Gambier" UNSJ, 2005. (Publicaciones 27 - nueva serie-).
- MICHIELI, C. T., 2000. Tambos incaicos del centro de San Juan: su articulación regional. Barcelona. En: *Scripta Nova* (Rev. Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales), v. IV, nº 70. Barcelona, Universidad de Barcelona. <http://www.ub.es/geocrit/sn-70.htm> [citado en 20/01/07].
- MONTERO GARCÍA, I. 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, I. A., 1992. Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña en México Central. Mendoza. En *Anales de Arqueología y Etnología*. 46/47: 213-250. Universidad Nacional de Cuyo.

- NIEMEYER, H. y M. RIVERA, 1983. Un camino inca en el des poblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria de Chile*. Santiago. 9: 91:193. Departamento de Ciencias Sociológicas y Antropológicas, Universidad de Chile,
- NILES, S., 1992. La arquitectura incaica y el paisaje sagrado. En: *The ancient Americas: Art from sacred landscapes*. ed. Richard F. Townsend, pp. 347-357.
- NUÑEZ HENRIQUEZ, P., 1981. El camino del Inca. En: *Revista CRECES*, Vol. 2:49-57.
- OLIVERA, F. R., 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*. España. Ariel S.A., Barcelona.
- RAFFINO, R., METHFESSEL, C., VITRY, C. y D. GOBBO, 2001. Rumichaca: el puente Inka en la cordillera de los Chichas (Tarija – Bolivia). Argentina. *Investigaciones y Ensayos 51*. Academia Nacional de la Historia. Buenos Aires.
- RAFFINO, R., VITRY, C. y D. GOBBO. 2004. Inkas y Chichas: identidad, transformación y una cuestión fronteriza. Perú. *Boletín de Arqueología PUCP*, N° 8, 247-265. ISSN: 1029-2004.
- REBITSCH, M., 1966. Santuarios en altas cumbres de la Puna de Atacama. Mendoza. *Anales de Arqueología y Etnología* 21 (1966): 51-80. Universidad Nacional de Cuyo.
- REINHARD, J., 1983. Las montañas Sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. Chile. En *Cuadernos de Historia*. (3): 27 - 62. Universidad de Chile.
- REINHARD, J., 1997. Llullaillaco: Investigación del yacimiento arqueológico más alto del mundo. Mendoza, Argentina. *Anales de Arqueología y Etnología*. (49/49): 105-129, años 1993/1994. Universidad Nacional de Cuyo.
- SÁNCHEZ, J. E., 1992. *Geografía Política*. España. Colección Espacios y Sociedades, Serie N° 23. Síntesis.
- SÁNCHEZ, R., 2004. El Tawantinsuyu en Aconcagua (Chile central). Chile. *Revista Chungará*, vol. 36, n° 2:325-336. Arica.
- SANHUEZA, C., 2004a. Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara* 36 (2): 481-492
- SANHUEZA, C., 2004b. La organización del espacio como estrategia de poder. El Tawantinsuyu en la región del des poblado de Atacama. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia, mención Etnohistoria. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- SANHUEZA, C., 2005. Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los Incas en el des poblado de Atacama. Santiago. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. Vol. 2: 51-77.

- SCHOBINGER, J., 1986. La red de Santuarios de Alta Montaña en el Cuntisuyu y el Collasuyu: Evolución general y Problemas interpretativos. Córdoba, Argentina. En *Comechingonia*. (Número Especial): 297 - 317.
- VITRY, C., 1997. Arqueología de alta montaña. Argentina. En *Yachayruna* Revista de divulgación científica. Grupo de Estudios de Ciencias Sociales. Facultad de Humanidades. UNSa. Año 1, N° 1 pp 16-23.
- VITRY, C., 2000a. *Aportes para el Estudio de Caminos incaicos. Tramo Morohuasi-Incahuasi*. Salta, Argentina. Salta, Argentina. Editorial Gofica.
- VITRY, C. 2000b. *El Nevado de Cachi*. Salta, Argentina. Editorial Gofica.
- VITRY, C., 2002. Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. En *Revista I. Escuela de Historia*. Año 1, vol 1, N° 1. pp. 177-191.
- VITRY, C., 2003. La expedición sueca y los primeros capítulos de la historia de la Arqueología de alta montaña. *Revista Pacarina* N° 3. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy. pp. 337-344.
- VITRY, C., 2005a. Propuesta metodológica para el registro de caminos con componentes inkas. *Revista Andes*. N° 15, pp 213-250, Año 2004. CEPIHA. Universidad Nacional de Salta.
- VITRY, C. 2005b. Contribución al estudio de caminos de sitios arqueológicos de altura. Volcán Lullailaco (6.739 m). Salta – Argentina. XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Río Cuarto, Córdoba. (en prensa).
- VITRY, C. 2006. Arqueología del Nevado de Chañi. En *Nevado de Chañi*. González, E. y C. Vitry. Ed. Artes Gráficas, Salta.