

La poética del extrañamiento: el dominio incaico como delegación, pérdida, captura, entrega y negación del ser. Un repaso de la arqueología de alta montaña surandina.

Pablo Mignone

Becario doctoral CONICET. Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología, Universidad Nacional de Salta.

*Amar es ser para dejar de serlo,
pues se pierde el ser al entregarlo,
y a aquél perdido ser, recuperarlo,
con aquél ser que nos llevó a perderlo.*

Clara Saravia Linares de Arias

Resumen

La arqueología de alta montaña busca perfilarse como una disciplina autónoma con sus propias metodologías, aproximaciones teóricas y técnicas. Para ello ha creado una forma de estudiar el pasado incaico descuidando las relaciones interétnicas suscitadas durante su expansionismo y el rol de las comunidades no estatales.

La arqueología a secas es entendida por esta corriente como una actividad cómoda y fácil, mientras que la especialidad de montaña, a fuerza de piernas, es la única cuyo desarrollo aporta no al estudio del pasado en sí, sino a la relación entre los “incas y la montaña”, de la misma forma en que se suceden uno a uno escritos donde lo que resalta es la relación íntima que se establece entre “el arqueólogo con la montaña”, el “arqueólogo con el inca” y, en conclusión necesaria, “del arqueólogo consigo mismo”.

Planteamos luego de un estudio de las principales obras de referencia de esta especialidad en Argentina, que la “arqueología de alta montaña” es, en algunos casos, antes que un estudio del pasado, un reflejo del exitismo del montañismo del presente, situando la temática dentro del campo de los deportes extremos antes que de los desafíos intelectuales de la arqueología o de la antropología.

Introducción

Salvando la distancia de la analogía, aunque poniendo en peligro las reglas de la métrica, cambie el lector

el verbo en infinitivo por un adjetivo en voz pasiva a elección, tomado de la adjetivación del *otro* dentro del discurso arqueológico de alta montaña en Argentina (ser dominado, ser esclavo,

ser obrero, ser trabajador, ser constructor, ser campesino, ser vencido, etcétera), y logrará com-pendiar en un verso gran parte de las proposiciones teóricas sobre la presencia incaica en los Andes Meridionales y la invisibilidad del ámbito local dentro de los escritos respectivos.

Una vez hecho esto, considere que muchos estudios se centran en el dominio Inca y la variedad de matices que toma en el sur andino, dejando de lado la capacidad de acción del dominado a nivel teórico (1ª negación), la falta de importancia del registro material que dé cuenta de ella (2ª negación) y la relativa a la ontología del mundo material-montaña y paisaje, tomados como productos de una construcción social (3ª negación). En consecuencia necesaria, una revisión del discurso científico arqueológico muestra que lo *local* no existe por su propio valor, sino porque el Inca llegó, conquistó y el arqueólogo estimó conveniente su estudio.

Este vacío ha sido ocupado por una gran producción escrita sobre ob-jetos, patrones arquitectónicos y momias incas, de proferida-preferida suntuosidad y de férrea salvaguarda en el ámbito patrimonial, mientras que, provenientes de los mismos contextos y más numerosos, la evidencia de la presencia de grupos autóctonos se vuelve alóctona en el discurso Cuzco-céntrico y se pierde en la intemperie de sitios saqueados y en los humedales de las colecciones ignotas.

El repaso tomará en cuenta el discurso científico desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, evaluando la manera en que la matriz explicativa tradicional en arqueología de alta montaña ha estado centrada en la mo-

numentalidad, el exitismo deportivo y la valorización estética de los objetos materiales.

Arqueología de alta montaña en Argentina. Clave crítica.

Con respecto al paisaje arqueológico, la historia de la arqueología de alta montaña muestra un predominio (salvo excepciones que marcaremos) de estudios en las cumbres; en lo que respecta al marco histórico-temporal, su visión es predominantemente sincrónica, centrada en el Estado incaico, aunque hace uso de estudios etnográficos, pero para señalar las reminiscencias de las prácticas culturales introducidas por los cuzqueños. En cuanto a la teoría social, se sostiene el predominio del poder desde el Estado hacia las comunidades locales, matizado con interpretaciones sobre experiencias de resistencia a la dominación. La evidencia arqueológica que se interpreta como diagnóstica, es el resultado de excavaciones de tumbas (cuerpos humanos y objetos suntuarios).

Los inicios de esta historia, se caracterizan por escritos centrados en la descripción de la arquitectura y los objetos encontrados, acompañados de algunas interpretaciones sobre el origen cultural de estas manifestaciones.

Pertenecen a estos momentos las contribuciones de San Román en sus tareas de peritaje para establecer las fronteras entre Chile y Argentina. Si bien su formación de geógrafo y sus disquisiciones sobre geología, recursos naturales y ambiente forman el grueso de su obra de 1896, relata un ascenso a la cumbre del cerro Chuculai (5.420 m.), ubicado en la Puna de Salta, a 10 kilómetros al norte de Llu-

llaillaco, donde encuentra un cuchillo de cobre, relatando su hallazgo de la siguiente manera:

Larga i penosa fue la as-censión, i una vez mas, al llegar a la cumbre, tuve ocasión de comprobar lo ántes dicho respecto de lo frecuente que es encontrar signos de la presencia del hombre indígena aun en las mas inesperadas alturas, siendo, en esta ocasión, un cuchillo de cobre el objeto encontrado (San Román 1896: 145).

Seis años más tarde, Eric Boman publica un artículo llamado “Hallazgo arqueológico á 6100 metros de altura” que trata sobre el Nevado de Chañi (Salta-Jujuy, Argentina), en donde relata los resultados alcanzados por sus compañeros de la expedición sueca en su ascensión a dicho cerro y el hallazgo de material cerámico decorado que lo lleva a afirmar sin lugar a dudas la filiación precolombina de las construcciones de su cima, realizadas para adoración del sol (Boman 1903, en Vitry 2003). Sobre esta expedición Eric von Rosen publicará en 1916 “En förgangen värld” (Un mundo que se va), relatando el ascenso al Chañi por parte de algunos miembros de la expedición sueca (Rosen 1957).

Podemos situar en este último el comienzo de los lugares comunes del discurso académico sobre la arqueología de alta montaña, remarcando ante toda posibilidad, el carácter “supersticioso” aborígen y la rígida estructuración social sobre la cual aparenta asentarse el ritual:

Es posible que la cima más elevada del Chañi haya sido un lugar de sacrificios, ya que tanto los muros de piedra, como la leña de cardón, los fragmentos de alfarería y la cuenta así

lo indican. También el miedo supersticioso con que la población actual mira a esta cumbre, es un indicio que habla a favor de esta suposición. Pero un lugar de sacrificios ubicado a tal altura y de tan difícil acceso no debe haber sido destinado a todo el pueblo. Seguramente ascendieron hasta allí solamente los miembros principales de la tribu para hacer sus ofrendas y sus rogativas en fechas memorables (Rosen 1957: 143).

Otro elemento de interés que acompaña a lo largo de la historia de la disciplina es el exitismo deportivo, por el cual el meritorio aporte del hallazgo es su originalidad: el haber sido el resultado de la primera vez en que un cerro es ascendido por un explorador europeo o europeizado, en contraste con la superstición de los lugareños:

Antes de la llegada de nuestra expedición ningún explorador europeo había logrado llegar hasta la cumbre del altísimo cerro de Chañi. Algunas tentativas habían fracasado y se consideraba que el aire muy enrarecido en las altas cimas del mismo, sería un obstáculo invencible para quien tratara de llegar hasta la cumbre. Los indios del lugar aseguraron, además, que la poderosa diosa Pachamama tiraba bloques de piedra sobre el que trataba de subir... (Rosen 1957: 134).

Los aportes a la disciplina se sucederán por las excavaciones de aficionados en las cumbres. Durante la misma época Federico Reichert descubre en las laderas del volcán Socompa (en 1905 a 6.031 m. en Salta) “una gran pila de madera dura”. En el mismo año, en el Nevado de Chañi, el Teniente Coronel E. Pérez, ubica un enterratorio con el cuerpo momificado de

un niño de aproximadamente 5 años, junto a piezas textiles (dos ponchos, dos fajas tejidas en colores, una bolsa adornada con plumas) un peine de caña, un tubo de madera con decoración pirograbada y un disco de barro cocido (Beorchia Nigris 1984: 210).

A comienzos de los años 1920 se produce en Salta, en el Nevado de Chuscha, el hallazgo de un enterratorio demarcado por muros en la cima. Tras dinamitar el espacio, lugareños descubrieron el cuerpo de una niña junto a piezas de cestería, textiles, plumas, colgantes de caracoles, peines y piezas de oro, plata y bronce (Scho-binger 2004).

Volveremos a ver las consideraciones vertidas por los autores de los hallazgos como resultado de la expedición al Cerro Morado de Iruya realizada por Eduardo Casanova, dirigiendo a su vez la excavación a 5.200 msnm de construcciones que presentaron asociados fragmentos de cerámica y piezas incaicas, además de láminas de oro y plata y 30 cuentas de collar de malaquita y lapislázuli. Aunque somera lo más interesante de su obra es, según nuestra perspectiva, su inferencia sobre el origen local de la evidencia arqueológica:

Dejando sentada nuestra opinión de que la cima del Cerro Morado, ha sido utilizada para rendir culto a dioses primitivos y celebrar ceremonias religiosas, agregamos que, a través del material extraído y de su comparación con el de los yacimientos de la Quebrada de Humahuaca, surge la idea de que se trata de culturas muy semejantes –quizá idénticas- especialmente con el tipo Pucará; probablemente, (dados los hallazgos en Titiconte, que

ya tienen otras características), esta zona del Morado marca el límite oriental de las civilizaciones de la Quebrada de Humahuaca (Casanova 1930: 40).

Muy posteriormente, en 1966 se publica un resumen de las expediciones realizadas por Mathias Rebitsch, montañista austríaco, desde 1956 hasta 1965 en montañas de Argentina como Llullaillaco, Gallan, Ojos del Salado. También relata hallazgos arqueológicos en el cerro Azufre o Copiapó, éste último en Chile.

Es este autor quien rompe con la “tradición” localista cuando ésta se encontraba en su estado germinal e influencia de ahí en más la construcción discursiva acerca de la preeminencia incaica en la organización y realización del culto a los cerros.

Vemos en sus consideraciones sobre los restos materiales cumbreños y precumbreños de las montañas en cuestión, la certeza de su origen estatal, reforzada por la consulta que realiza a especialistas de esa época: María Delia Millán de Palavecino, quien además publica en el mismo volumen que Rebitsch sus impresiones sobre el origen de los textiles encontrados, y Osvaldo Menghin, quien caracteriza como cuzqueña la cerámica que este aficionado le entrega.

Nuestra tarea está cumplida; en el estado en que fueron encontradas, las construcciones fueron, según todos los indicios, un santuario sencillo y local de los incas. Quizá superpuesto a un santuario prehistórico, mucho más antiguo. Con fuegos de sacrificio, con animales sacrificados, “Intis”, más cercanos al dios Sol (Rebitsch 1966: 58).

Es también notable en él la génesis

del pensamiento contemporáneo sobre los santuarios de altura, en lo que respecta a la asociación entre lo “histórico” con lo Inca y lo “prehistórico” con lo no Inca, independientemente de su contemporaneidad. Es de pensar que la ausencia de escritura en ambos mundos no es óbice para negar, en el autor, la inclusión de la *capacidad organizativa* del estado en la historia:

...¿Qué llevó al Indio a estas alturas, donde la respiración se hace casi imposible y el frío casi nunca sobrepasa los cero grados? ¿La fuerza religiosa, o también razones militares? ¿Transmisión de noticias? ¿La inapelable orden del Inca? (Rebitsch 1966: 63-64).

Para su erección eran necesarios -¿junto a las fuerzas de la fe?- también un orden inflexible y una organización, de las cuales suponemos que solamente los Incas había sido capaces (Rebitsch 1966: 77).

Remarcaremos algo que también, adelantamos, podrá leerse de aquí en más en el discurso académico como apelación a lo extraordinario para valorar la cultura material cuzqueña:

Después del regreso, las figuras fueron examinadas por destacados científicos. Los hallazgos fueron considerados, entre otras cosas, como “extraordinariamente valiosos para la historia de la cultura”, y su origen incaico y mi hipótesis de un lugar de sacrificio fueron confirmados (Rebitsch 1966: 58).

Comienza aquí el mito del estado *fundacional*, quien inaugura una nueva época del mundo andino: una cultura extraordinaria, de arte valioso, de ordenamiento político inflexible y de organización efectiva; fundamento de un linaje de hombres que anteceden, incluso, a los europeos en sus escala-

das de altura:

En realidad, se ha iniciado un nuevo capítulo en la historia del andinismo. ¡Las altas cumbres de la Puna de Atacama fueron escaladas ya siglos antes de que despertara el alpinismo entre los europeos! (Rebitsch 1966: 65).

Nos han hecho notar¹ certeramente la relación entre este discurso y el llamado “racismo cultural involuntario” que Curtoni y Politis (2006: 99-100) identifican como característico de la mayor parte de la arqueología americana del siglo veinte, llegando incluso hasta los años de 1960 y 1970.

Caracteriza esta postura la dicotomía entre el centro y la periferia o el área marginal. El centro o núcleo cultural fue visto como el origen de toda innovación gracias al mayor desarrollo social y económico de las culturas superiores y más civilizadas de los Andes, en oposición a las tribus marginales y rudimentarias:

The technological and material culture of the marginal people was rudimentary and ‘generally lacked the developed agriculture, building arts, and manufacturing processes found among other South American Indians’ (Steward 1949: 672). On the contrary, the central Andean people (‘civilized’) had the most developed agriculture systems, the densest population, most efficient transportation, true urban centres, metallurgy: ‘excellence of its products, and finer goods were produced by special craftsmen for the upper classes’ (Steward 1949: 674). This form of organizing archaeological material culture followed, used as late as

¹ Agradecemos la recomendación de un evaluador anónimo de incluir la lectura del artículo de Curtoni y Politis, erróneamente obviado en la versión original de este escrito.

the 1960s and 1970s² (Curtoni y Politis 2006: 100).

La dicotomía centro-periferia trascenderá pero con altibajos. Por ejemplo, matizará esta postura la labor del Dr. Juan Schobinger, quien interpretará los hallazgos desde su trasfondo filosófico, buscando la noción de regularidad y universalidad del fenómeno religioso.

Pone entre paréntesis el desarrollo anterior para inaugurar un nuevo giro discursivo donde incluirá a las comunidades locales como forma plausible de la explicación del hallazgo, gracias al hallazgo y estudio de la momia del Cerro El Toro en 1964 y su publicación en conjunto. En la obra actuaron por igual estudios textiles, filosófico-culturales y biomédicos (Schobinger comp. [1966] 2008), como antecedentes metodológicos y teóricos más relevantes para el desarrollo posterior.

La participación de Schobinger en el estudio de los hallazgos del Toro, del Aconcagua y del Chuscha, le permitirá encontrar entre ellos cierta variabilidad material difícilmente atribuible a la usanza cuzqueña, como la edad de

2 La cultura material y tecnológica de los pueblos marginales era rudimentaria y “carecía generalmente de agricultura desarrollada, arte constructivo y procesos de manufactura encontrados entre otros indios sudamericanos” (Steward 1949: 672). Por el contrario, las poblaciones andinas centrales (“civilizadas”) tuvieron los más desarrollados sistemas agrícolas, la población más densa, los transportes más eficientes, verdaderos centros urbanos, metalurgia: “los artesanos especializados produjeron para las clases altas productos excelentes y bienes más finos para las clases altas” (Steward 1949: 674). Esta forma de organizar la cultura material fue continuó siendo usada tan tardíamente como los años de 1960 y 1970. Traducción nuestra.

muerte de los individuos (joven adulto en el caso del cerro El Toro), los textiles con motivos Chancay (presentes en la momia del Aconcagua) y los artefactos de difícil adscripción incaica (momia del Chuscha), guiándolo inicialmente a definir los dominios de lo local dentro de la expansión estatal.

Sin embargo, queda esta esfera subsumida a lo estatal y el eje centrado en las momias, siendo el ritual concebido como una imposición incaica, signo religioso de la apropiación espacial que reproduce costumbres estatales:

...se escogió a un andino para revestirlo de galas de origen costeño, con algunos agregados selváticos (material plumario) y altiplánicos (piedras del collar), acompañado de estatuillas de factura típicamente cuzqueña, y luego llevarlo al extremo sur del Imperio para ser sacrificado en la contraparte montañosa del santuario colla-incaico del *Acconcahua*... (Schobinger 2001: 415).

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

hombres en los lugares más altos accesibles por éstos (Schobinger 2001: 431-432).

Debemos hacer un alto en este recuento, y remontarnos hacia el pasado nuevamente para estudiar otra figura de la arqueología de alta montaña, el montañista italiano naturalizado argentino Antonio Beorchia Nigris.

Uno de sus aportes más conocidos es la excavación y posterior publicación de hallazgos del “cementerio”, un conjunto de construcciones cercanas a la base del volcán Llullaillaco (4910 m snm) halladas en el año 1972 por una expedición del Club Andino Tucumán.

Beorchia excava el lugar en 1974 junto a otros miembros del CIADAM (Centro de Investigación de Alta Montaña, San Juan), exhumando 16 individuos junto a piezas textiles, cerámica y madera (Beorchia 1984).

De este y otros estudios, en los que se conjugan experiencias personales, publicaciones de otros investigadores y comunicaciones personales, Beorchia (1984) reúne en una sola fuente (posee otras publicaciones, aunque esta es la más completa sobre santuarios de altura) la información relativa a 113 montañas de todo el ámbito andino, convirtiéndose en una fuente de consulta ineludible.

De su lectura se desprende que, si bien no podemos negar la presencia estatal en la evidencia material en montaña, existe una gran variabilidad en ella, que debiera llamarnos la atención sobre la inclusión de poblaciones autóctonas en los rituales.

Así, por ejemplo, su obra nos muestra que de casi 70 santuarios de altura que flanquean el límite occidental de nuestro país ni siquiera el 10 por ciento presenta cuerpos humanos entre sus

ofrendas. Presentan, sin embargo estatuillas antropomorfas y zoomorfas, atados de troncos, roedores, (cuya presencia en esos contextos es difícil de dilucidar), tiestos cerámicos, textiles y demás. A los ojos de los investigadores, todos estos hallazgos han presentado determinadas características distintivas (como los rectángulos ceremoniales del cerro el Toro, Lullaillaco, Misti, el Plomo, Quimal, Nevado Tambillos, cerro Tórtolas, entre otros) además de objetos de neta filiación incaica como miniaturas y sus finos atavíos, prendas textiles *cumbi*, que permitieron corroborar los escritos de las fuentes históricas y su directa relación con las prácticas religiosas del Inca.

Sin embargo, no existió una única manera de disponer los objetos en las tumbas, algunas de las construcciones no siguen los llamados patrones arquitectónicos típicos (plataforma o “ex-plazo” ceremonial) e incluso es numerosa la presencia de objetos no incas dentro de esta, paradójicamente considerada, “ceremonia totalmente regulada por el estado inca” (Ceruti 2003).

Es así como la niña encontrada en el Nevado de Chuscha (Salta-Argentina) contaba con una vincha y penacho nada femeninos (según la indumentaria incaica) de plumas multicolores, un collar con cuentas de malaquita, ónix y rodocrosita, bolsas pendiendo de su cuello conteniendo hojas de coca y trozos de peines, cañas atadas en cruz, un cesto tejido de fibras vegetales, una pinza de depilar de metal, 28 caracoles marinos en un *puco*, restos de un tejido *Chimú* de algodón, con restos de un bordado de monos en lana animal (Schobinger 2004).

Este cuerpo, junto con las ofrendas fue encontrado dentro de un espacio

pircado semicircular de 6 m de diámetro. A diferencia de los niños del Llullaillaco, ésta niña murió de una herida fruto de punción en el tórax que pudo haber provocado la fractura de costillas (Cruz 2004: 96).

Junto con los objetos mencionados, se pusieron textiles y materiales cerámicos que sí encontramos en otros eventos ceremoniales como los del Llullaillaco y Sara-Sara.

En 1985, en Aconcagua, se excavó un semicírculo del que se extrae el cuerpo de un niño, junto a él dos bolsas tejidas conteniendo leguminosas, más seis estatuillas incas, envuelto el cuerpo en textiles de lana y algodón; calzaba sandalias (no mocasines como en Plomo, Llullaillaco y Ampato) y tenía en su cuello dos collares, uno de semillas y el otro de malaquita (Gentile 1999).

El conjunto fue terminado con los textiles cubriendo el cuerpo a modo de fardo, siendo cubierto por dos camisetas, mantos lisos y con guardas, tres *uncu* rayados, dos taparrabos, un segundo par de sandalias y dos cordones, uno de ellos con una borla de pelo humano; todo ello cubierto con un manto de plumas rojas y amarillas (Gentile *op. cit.*).

Dicho niño presentaba un golpe y fractura de sus costillas, probable causa de muerte. Su cuerpo fue pintado de rojo y estuvo más de un día sin probar alimento (a diferencia de los niños del Llullaillaco que comieron hasta un poco antes de su muerte). Lo único que ingirió fue una sustancia roja, preparada con achiote (*Bixa orellana L.*) (Gentile *op. Cit.*).

El volcán Galán (Catamarca-Argentina) presentaba en su cima, además de tumbas sobreelevadas de 1,3 m

x 1,6 m y 1 m de altura, 3 estatuillas antropomorfas, 1 zoomorfa de *spondylus* y 3 hachas líticas, similares a las que Grete Mostny relaciona con la propiciación de la fertilidad en campos de cultivo de Atacama (1958 en Beorchia Nigris 1984).

El típico “explazo” ceremonial está ausente en Guana Guane (5050 m, Atacama-Chile), y en su lugar se encontró una plataforma elíptica artificial de 9,3 m x 5,8 m. También en Illakata (4327 m, Nazca-Perú), la cima fue coronada por una plataforma circular, y un triángulo ceremonial, de 3,8 m dos de sus lados y 4,1 su base, en el volcán Isluga (5530 m, Atacama-Chile) (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

Tampoco se lo encuentra en el cerro Janatalla (4700 m, Iquique-Chile), donde fue hallada una pirca circular de 0,65 m de altura y 2,4 m de diámetro, además de una pirca de una sola hilera de piedras y una rectangular con una roca afilada y recta dispuesta de manera vertical al centro de la construcción. Brilla por su ausencia en el volcán Pili (6060 m, Atacama-Chile) por ejemplo, y no presenta una plataforma sino cuatro unidas entre sí a modo de trébol. Presenta también, maderas, restos de postes, mechones de pelo, mariposas y dos estatuillas antropomorfas, una femenina de plata y una masculina de *Spondylus* (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

Volviendo a las piedras centrales erguidas, lejos de ser excepcionales, se repiten también en el volcán Licancabur (5921 m, Atacama-Chile), donde también fue hallada una piedra volcánica pulida similar a la del volcán Galán, interpretada como deidad de los cultivos; en el Paniri (5946 m, Atacama-Chile), de 11 estructuras de la cumbre, una tenía en su centro una

roca de río; en el nevado Tambillos, en san Juan (5747 m), un círculo de la cumbre presentaba también en su centro una roca, cubriendo una camiseta andina, la cual envolvía plumas blancas atadas a sogas vegetales y sustancias aromáticas de color oscuro sin identificar. Muy cerca de dicho conjunto, una pirca elíptica, de 5 m x 6 m poseía otra piedra central (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

A estos conjuntos se le suman una plataforma a 60 m de la cumbre, de 7 x 12 m, un idolito antropomorfo de piedra, de 0,2 m, un paralelepípedo de piedra de 0,18 m (similar a las deidades de los cultivos ya mencionadas) y un cuchillón de madera (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

Algo semejante presenta el Nevado Mercedario (6770 m, San Juan-Argentina) a 6500 m, en el extremo E de una plataforma. Un pequeño monolito de piedra blanda, rojiza, clavada en el suelo y pintada de blanco. Posee desde su base un torzal lana que se extiende al muro que forma la contención. A él se le adosan 2 círculos ceremoniales. En estos conjuntos fueron hallados también plumas, pasto y totora (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

La piedra parada central de los espacios ceremoniales vuelve a repetirse en el cerro Tórtolas (6323 m, San Juan-Argentina), de la cual se desprendían tres hiladas de piedra hasta dividir la plataforma en tres sectores; también corona la cima del volcán Antofalla (6100 m, Salta- Argentina), en una plataforma artificial elíptica, de 6 m de diámetro, con un centro formado por tres piedras verticales yuxtapuestas, y sobre el conjunto un “menhir” (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

Por su parte, el cerro Huanacauri

(4089m), en Cuzco, presentaba cerámica Chanapata, pre-Inca, en su cumbre (Reinhard 2005).

Hacia el Este del anterior, en Arequipa, Perú (5596 m), la cima presentaba una cuenta de jade, una piedra blanca alisada, de río con trazos de ocre y un envoltorio de tela fina con hojas de coca picada, además de una estatuilla antropomorfa femenina de oro (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

También en Arequipa, del Misti, de 5596 m, junto a los rectángulos ceremoniales, se recuperó una piedra volcánica, rojiza y cilíndrica, de 15,5 x 9 x 7 m, similar a las propiciadoras de cultivo anteriores. Reinhard (2005) destaca también la presencia de objetos “amontonados” al costado de un fardo funerario: dos miniaturas de camélidos, de plata y oro, además de proyectiles de cuarzo y piedras redondas. Fueron ofrecidos en su cima un niño y una persona mayor. Por encima de ellos una mujer, un adulto y un bebé (Reinhard Nigris 1984).

Ya en Chile, en el Plomo (5425 m, Santiago), al célebre hallazgo del niño y los objetos “claramente incaicos” se le suma un petroglifo dispuesto sobre su cabeza cuyo análisis no ha trascendido por lo que desconocemos mayores detalles del mismo (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

En el mismo país, en el cerro Los Puntiudos (2000 m, La Serena) fue recuperado un collar de 36 láminas discoidales de plata, de 15 mm de diámetro, con agujeros de suspensión, cuyo origen es incierto, junto a estatuillas de valva, dos femeninas y masculina la tercera (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

También en Chile, el cerro Quimal (4300 m, San Pedro de Atacama), presentaba en su cumbre pircas, miniaturas de camélidos de plata, 6, 7 de valva

y 2 antropomorfos masculina y femenina, de valva también, junto a una “petaquita” de cuero de 0,1 x 0,01 x 0,04 m y 6 pequeños envases de piedra blanca, identificada como liparita, con tapas del mismo material (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

El cerro Toro (6380 m, San Juan-Argentina), lugar del hallazgo de un cuerpo humano en los años 1960, poseía la característica de un pircado rectangular de 7 x 12 pasos y 0,5 m de alto, con sus lados mayores con orientación norte-sur. En la esquina norte, un círculo de piedras contenía el cuerpo en su centro. Este hallazgo se aleja de la norma, debido a las características mismas del acompañamiento mortuario con ausencia de cualquier elemento vinculante al Estado Inca (Beorchia Nigris *op. Cit.*; Schobinger 2008).

Continuando con la lista de objetos recuperados de santuarios de altura, una llamativa alineación de piedras esféricas, de distinto tamaño, fueron encontradas en la cima del cerro Académico, situado en Chile. Estas piedras se encontraban alineadas en orden decreciente según sus diámetros (Beorchia Nigris 1984).

Lo mismo fue visto en el cerro Bismarck (4670 m, Santiago-Chile): esferas de piedra de diferente diámetro, 9 en total, puestas en orden decreciente, encontradas muy cerca de la cima, en una pirquita de 0,3 x 0,4 m. Fueron interpretadas como posibles bolas de caza (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

Por su parte, el Nevado de Acay (5950 m, Salta-Argentina), presentaba puntas de proyectil en superficie, sobre su ladera oriental (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

En Perú, el Nevado Ampay (5224

m) tenía al borde de una morrena (5000 m) un hacha de piedra, en ausencia de otras evidencias, lo que lleva a Beorchia a dudar en calificarlo como santuario de altura. El Quéhuar (6130 m, Salta-Argentina) contaba, en construcciones cercanas a la plataforma de la cima, con estatuillas antropomorfas de cerámica, una roja y otra negra; un paralelepípedo de arenisca (0,15 x 0,1 x 0,07 m) de base plana, similar usado en los sembrados para ritos propiciatorios; un grano de maíz y espigas de trigo (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

En una estructura oval cercana a dicha construcción, fueron enterrados dos fardos, uno contenía el cuerpo de una niña, y otro contenía 2 pares de sandalias, 2 pequeñas bolsas de tela, 1 vasija con pedestal con restos de alimentos cocinados, 1 jarra pequeña, 1 par de platos de cerámica, 1 plato de madera y una cuchara de madera, 1 peine, carbón, maíz y chile (Beorchia Nigris *op. Cit.*).

El cerro Morado (5130 m, Salta-Argentina), poseía en los conjuntos de construcciones de la cima, 8 vasos de cerámica, de forma globular con asas laterales, junto a 40 fragmentos del mismo material. Estos conjuntos muestran la predominante presencia de estilos de la Quebrada de Humahuaca, del tipo reticulado. Algunos fragmentos corresponden a aríbalos. También campanitas de oro y fragmentos de vinchas metálicas (Casanova 1930).

El cerro Huaracante (5360 m, Arequipa-Perú) continúa la lista con 12 piedras de río subidas hasta la cumbre. Reinhard (2005), menciona la presencia de un mazo estrellado de bronce, al cual se lo relaciona con la forma de ultimar a golpes a las personas ofrecidas.

En el Nevado Hualca Hualca (6025

m, Arequipa-Perú), cien metros antes de la cima se encontró un cuero de puma con tres garras y sus uñas adheridas, cosido a modo de bolsa conteniendo semillas de coca. Reinhard (*op. cit.*) no registra construcciones notables, solo pedazos de madera, una piedra de mortero, pedazos de huesos y alineaciones rústicas de piedras.

El Chañi (6060 m Salta-Argentina) fue conocido por el hallazgo de un individuo infantil acompañado de dos “ponchitos”, uno rojo y otro claro, dos fajas de colores, un peine de caña, una bolsa con coca engarzada en plumas, un canuto de caña con decoración pirograbada, un disco de barro cocido y fragmentos de tejido. En construcciones cumbreras, cerámica Inca, Isla y Saxámar (Reinhard 2005).

El hallazgo cumbbrero de una lámina de cobre en forma de cuchillo (*tumi*) en el cerro Chuculai (5420 m, Salta-Argentina), termina con la lista de los hallazgos no-incas y de difícil adscripción realizados en el marco de expediciones no científicas (San Román 1896).

Existe por tanto una amplia variabilidad de objetos y espacios elegidos: en relación a la forma de disponerlos dentro y fuera de los fardos; las construcciones de diverso tipo conteniendo ofrendas, no todas ellas son la clásica plataforma rectangular (esta incluso no albergaba en algunos casos las ofrendas); a veces en la cima, otras veces en las laderas y pre-cumbres, otra en una cueva; la forma de terminar con la vida de los ofrecidos tampoco es homogénea, ahorcamiento, golpes, laceraciones, embriaguez y posible entierro en vida y demás.

Tal diversidad, es para Beorchia Nigris, un factor desconcertante en cierto

grado porque le induce a suponer que las comunidades aborígenes locales tuvieron un rol fundacional en los rituales de montaña:

¿Podemos afirmar que los santuarios de altura se construyeron *todos* en tiempos del incanato?...Afirmarlo sería temeridad.

De allí que el título de este libro diga “...santuarios indígenas de alta montaña” y no “incaicos”...Si los Incas ordenaron o nó la construcción de los primeros santuarios de altura, como lo sugiere Reinhard, es un detalle que pasa a segundo plano. Lo que interesa es *de dónde y cuando* surgió la idea del culto a las montañas.

Ciertamente no fueron los Incas quienes las veneraron por primera vez, pues, como muchos han demostrado, fue una costumbre anterior a ellos (Beorchia Nigris 1984: 408).

Un año después a la publicación de este libro, en 1985, se produjo en el Contrafuerte Pirámide de Aconcagua el hallazgo de un niño de aproximadamente 8 años acompañado por tres estatuillas antropomorfas, conjuntamente con otras tres de llamas sin carga (Schobinger, Ampuero y Guercio 1985; Gentile 1999; Schobinger y Ceruti 2002). De su recuperación y estudio participó Schobinger y un equipo interdisciplinario cuyos resultados se plasmaron en una publicación de conjunto (Schobinger comp. 2001).

Se incorporan a partir de este hallazgo técnicas específicas de análisis de objetos materiales como metalografía, mineralogía y espectrometría, entre otros.

Ejemplo de ellos son los trabajos de Bárcena (Bárcena 2001 a, b y c), donde se plantea una visión contextual de la montaña en relación a su marco geo-

gráfico. El culto también es integrado dentro de la lógica expansiva estatal y se señala la necesidad de trabajos sistemáticos de excavación en los contextos rituales (Bárcena 2001 d):

La composición del collar, cuya disposición de cuentas excede la intencionalidad estética, ha seguido un patrón, observándose regularidades según un ordenamiento que atiende a la cantidad, al volumen y al tipo de materiales de las cuentas. Posiblemente esta selección y ordenamiento estuviera también influida por el uso ritual y la significación de los tres materiales, o de dos de ellos frente al tercero: piedra/concha (Bárcena 2001c: 320).

Los indicadores, variados y complejos, permiten diversas conclusiones según que atendamos (en un marco teórico-metodológico siguiendo las vertientes arqueológica y etnohistórica-Bárcena 1988a) la perspectiva del ajuar en su conjunto- tipo de vestimenta que implica; la preparación mortuoria, tanto en relación con la disposición de las prendas como con la pose y aderezos del sacrificado; los motivos decorativos de algunas telas, como por ejemplo los ornitomorfos; los objetos anexos, metálicos o en valvas de molusco; entre otros-; la situación geográfica del cerro del hallazgo en relación con los otros “santuarios” y relictos similares de este sector del Collasuyo; entre otros (ibid., 1988b) (Bárcena 2001a: 118).

La peculiaridad del hallazgo, un sacrificio ritual humano en una “huaca” de altura –“santuario de altura”-, y de la ceremonia cuyos vestigios reputamos relevantes para la interpretación contextual, permiten avanzar explicaciones más allá de las concernientes a la época y marco global cultural de la

ofrenda –incaicos-, y de la apreciación del significado general de ésta. Es así como inscribimos los trabajos en una línea concordante con nuestra hipótesis sobre la procedencia –o “representatividad”- del sacrificio y respecto del marco socio-político-religioso de la ceremonia en la organización estatal incaica (Bárcena 2001a: 159).

En este nuevo momento, se abandona progresivamente el estudio del trasfondo religioso y filosófico común para las Altas Culturas Americanas para acceder a la particularidad de la formación social, económica y política del Tawantinsuyu, dejándose de lado también las consideraciones particularistas de las momias y la atención centrada en las cimas, enfatizando en su lugar en la interdisciplina para lograr una visión de conjunto que permita la inclusión de estos estudios en un marco regional:

Los lugares ceremoniales enclavados en altos cerros, por encima de los 4300 m en nuestra área, adquieren importancia en el registro arqueológico dada la concentración de rasgos y su significado en el marco institucional estatal incaico, sobre todo cuando se trata del hallazgo, como es el caso que abordamos, de un fardo funerario en uno de los contrafuertes del Cerro Aconcagua, y de las estatuillas ántropo y zoomorfos asociadas, que abrió un campo de investigación fecundo, explorado en este trabajo en algunos de sus aspectos que, siendo de por sí muy particulares, adquieren un significado mayor, contextual, a poco que en el análisis confluyan las indagaciones desde la Arqueología y la Etnohistoria (Bárcena 2001a: 158).

En el caso particular de los vestigios de la presencia incaica de-

velados en las alturas de los Andes, se muestran además con fuerza no sólo las características de la religiosidad andina, que en esta oportunidad particular registra antecedentes regionales y supervivencias pos-incaicas, sino también las propias de la organización estatal incaica, que hace de los altos cerros lugar de culto con una arquitectura y ceremonial ad hoc (Bárcena 2001d: 362).

La historia de la arqueología de alta montaña evidenciará en su época más reciente, una amalgama heterogénea de todas las posturas interpretativas antes vista, a lo que se suma la adopción de algunas consideraciones teóricas surgidas en el seno de la sociología contemporánea, como la teoría de la estructuración, la teoría del conflicto o bien, la lectura estructuralista dentro de la arqueología del paisaje.

Pero, como veremos, el componente funcionalista no abandonó del todo la arqueología de alta montaña, al predominar consideraciones volcadas exclusivamente sobre el orden social de los Incas y sus intereses, cosmovisión, política, economía y cultura material, mientras se mantienen en la oscuridad los grupos con los cuales interactuaron. No se mantiene ya el enfoque espacial-regional y diacrónico que lo antecediera con los escritos pioneros de principios de siglo XX y sobre todo, con los aportes de Schobinger y Beorchia Nigris.

Así se observa por ejemplo, la adscripción al “enfoque teórico del conflicto” (Ceruti 1997 y ss.), concebido como heredero del “modelo de estructuración de Giddens”, de los aportes de Bourdieu, en relación a la violencia simbólica y de la contribución de Foucault, “al estudio de la disciplina

en la creación de subjetividades normales” (Ceruti 1997: 19).

Sin embargo, deja entrever un acercamiento más a la “teoría del conflicto” de la sociología norteamericana de los años 1970, la cual representó un intento desde el materialismo histórico de desprenderse de la idea de orden del funcionalismo estructural (aunque sin éxito), acentuando al final el énfasis sobre las estructuras sociales, sin ahondar en los actores, sus pensamientos y sus acciones (Ritzer 1993: 72).

La teoría del conflicto en arqueología de alta montaña, entonces, y como se verá en adelante, no se fundamenta en la “teoría de la estructuración” de Giddens, porque no da cuenta de la agencia, tampoco de Foucault, ya que entiende al poder como un instrumento usado desde una clase hacia otra en asimetría insalvable, ni de Bourdieu, al negar el principio relacional del análisis social.

Podemos partir de la idea de que el pensar la arqueología de alta montaña como el estudio exclusivo del mundo incaico es una limitación al estudio de las relaciones sociales (que siempre incluyen por lo menos dos individuos o grupos en interacción), es además la simplificación de las relaciones políticas y de la complejidad de las relaciones humanas, al reducir la experiencia social a la oposición binaria dominación-resistencia, definiendo el poder monolítico de un ex-tremo, que pone al ruedo una ideología dominante para legitimar su posición ante la masa, y al otro extremo, una masa indiferenciada sin capacidad de agencia o acción (Givven 2004).

El lugar donde las relaciones humanas se desarrollan, lejos de ser el

escenario donde la opresión toma lugar (la cumbre de la montaña en este caso), es en realidad un *paisaje*, una “arena” donde puede haber actores y espectadores, pero a pesar de la posición social que ocupen, su participación se manifiesta materialmente (Givven 2004: 18).

En oposición a ello los grupos no incaicos van a ser mostrados como carentes de capacidad de acción o reacción ante la inefable dominación cuzqueña; sin ser considerados tampoco como sujetos, como se observa en *Human Bodies as Objects of Dedication* (Ceruti 2004), el cual asimila en título y contenido los cuerpos momificados de los miembros de comunidades étnicas a objetos materiales, de la misma manera en que se enlistan para el sacrificio por Cobo [1653] 1964) en un mismo conjunto con camélidos, hojas de coca, cuyes, ropa en miniatura, figurillas humanas de oro y plata, maíz, plumas, conchas de mar enteras, en figurillas o molidas, *cumbi*, madera y demás:

The most important mountains in these territories were selected to be scenes for the ritual performance of human sacrifices and their burials, together with textile and ceramic offerings in distinctive Inca style. The extraordinary preservation of the bodies and organic materials in the cold, dry environment of the high-altitude shrines provides excellent bioanthropological and artefactual evidence for the study of Inca offering assemblages. In addition, they are among the few pieces of material evidence of the Inca religion that have survived the greed of the Spanish conquerors and destruction by the Catholic extirpators of ido-

latries (Ceruti 2004).³

La proposición del *otro* como objeto desconoce en el mundo de lo local la posibilidad de acción y su natural capacidad de socialización, de un ser social en lucha por sus propios intereses o en resistencia a los poderes internos y externos que lo constriñen. Esta “derogación del actor lego” (*sensu* Giddens 2005), inhibe al *objeto* de discernir situaciones de violencia y subyugación, mientras que, al mismo tiempo, se remarca el activo, consciente y efectivo dominio ejercido por el Inca

Desde una perspectiva del “conflicto social”, como la anteriormente reseñada, se asume que el ritual puede ser una instancia en la que se materialicen estrategias de dominación y resistencia. Se puede legitimar la dominación, contribuyendo a la aceptación de la posesión de bienes costosos y del monopolio de la violencia física por parte del grupo dominante, a través de la manipulación y exhibición de esos bienes, y mediante la ejecución de sacrificios humanos, en el ámbito sacralizado del ritual; donde el sentido de participación generado entre

³ Las montañas más importantes en estos territorios fueron seleccionadas para ser escenas del despliegue ritual de sacrificios humanos y su enterramiento, junto a textiles y ofrendas cerámicas en un estilo Inca distintivo. La extraordinaria preservación de los cuerpos y los materiales orgánicos en el frío y seco ambiente de los santuarios de altura proveen excelente evidencia bioantropológica y artefactual para el estudio de las ofrendas Incas. En adición, se encuentran entre las pocas piezas de evidencia material de la religión Inca que sobrevivió la codicia de los conquistadores españoles y la destrucción de los extirpadores de idolatrías católicas. Traducción nuestra.

los asistentes (dominados) actúa como mecanismo ideológico, promoviendo la aceptación de dichas asimetrías. Además, la instancia del culto permite encubrir las desigualdades de poder que allí se reproducen, representándolas como relaciones con lo sobrenatural (Ceruti 1997: 21).

...el análisis de los atributos relevantes de la evidencia (funcionalidad y capacidad de los sitios, visibilidad y perdurabilidad de las estructuras, costo de los artefactos, transportabilidad de los ecofactos, causa de muerte en los individuos sacrificados) **a la luz del marco teórico explicitado, permite** inferir distintas estrategias sociales de dominación, tales como el disciplinamiento de mano de obra en la construcción de los santuarios, la eliminación ritual de sus bienes suntuarios, el control del acceso físico y visual de los asistentes a la ceremonia, o el encubrimiento ideológico de la violencia sacrificial (Ceruti 1997: 14).

Ignorar al dominado trae aparejado obviar un principio sociológico fundamental: “la realidad es relacional” (*sensu* Bourdieu 1997), es decir que la vida social humana es inherentemente relacional (Thomas 2005: 17), por lo tanto se debe abandonar la “realidad” sustancial de individuos o grupos (Bourdieu 1997: 3), favoreciendo el estudio de las relaciones humanas. Al buscar estudiar relaciones sociales de dominación mientras se niega la existencia social de un miembro, lógicamente derivará la necesidad de suplantarlos por otro: el rol vacante es ocupado por el Inca, el arqueólogo y la montaña...

Teniendo en cuenta su aislamiento y la falta de evidencia de la presencia pre-incaica en Lulllaillaco, **las ruinas proporcionan una oportunidad única para examinar las formas en que**

los Incas concebían e interactuaban con una montaña sagrada (Reinhard y Ceruti 2000: 11, resaltado nuestro).

Debido a que nadie más llegó a las cimas antes o durante la época incaica, la relación social transmutada involucra ahora dos agentes en pugna por sus intereses, el Inca y la montaña; el primero toma posesión de ella a partir de un acto fundacional, la construcción y la ofrenda ritual, la segunda, resiste con su impronta, aunque al final de la contienda, sólo uno predomina: decidido, deportista, hábil, trabajador y bien organizado...

Parece que la mayor parte de las culturas pre-Incas se conformaban con adorar las montañas altas desde lejos, no solamente por las dificultades de escalarlas y el temor a los lugares que creían estaban habitados por dioses. La construcción de sitios sobre las cimas y su uso continuo implicaba un trabajo considerable y habilidades logísticas y de montañismo, únicamente alcanzables por pueblos decididos y bien organizados (Reinhard y Ceruti 2000: 80).

Las montañas que rodean a la Laguna Brava no quedaron fuera de las hazañas andinísticas y ceremoniales con las que los Incas plasmaron el avance de su dominio en los territorios meridionales del Collasuyu... La construcción de un santuario de altura **pudo haber sido** presentada ideológicamente como un gesto de homenaje del emperador inca hacia las *huacas* locales y como parte del culto al Sol (Ceruti 1999).

El *otro* es supersticioso, inhábil, ingenuo y se amedrenta por su propio hábitat. Es tal el dominio del medio ambiente natural (la montaña y las tierras altas inhóspitas) y social (el Inca

y su inefable control), sobre él que no tiene mayor escapatoria que la muerte, o vocación para otra cosa:

Hace cinco siglos, los Incas fueron el primer grupo humano en atreverse a escalar las cumbres más altas de la cordillera de los Andes, enfrentando los rigores extremos del entorno de alta montaña y trasponiendo la barrera psicológica del temor a las colosales cimas, que hasta entonces habían sido adoradas por los pueblos andinos desde prudente distancia (Reinhard 1983). Su hazaña no logró ser repetida sino hasta medio milenio después, con el desarrollo del moderno montañismo (Ceruti 2003b: 69).

Los individuos enterrados en el cementerio podrían ser trabajadores que murieron por alguna de estas causas [enfermedades de montaña], en el cumplimiento de sus tareas de construcción o abastecimiento de las instalaciones del complejo ceremonial (Reinhard y Ceruti 2000: 69).

En consecuencia, se desprende que los únicos que mueren en esta tragedia andina son los individuos sacrificados, los trabajadores y el ambiente. Restan tres únicos sobrevivientes: el arqueólogo por su capacidad de someter el medio físico para descubrir los misterios del pasado, la montaña, por fuerza de su egregia constitución telúrica y por sobresalir en el paisaje, y los Incas, por la capacidad organizativa para construir en él.

Se ha buscado, a veces como reacción a esta postura, romper con la concepción occidental del espacio y de la cultura material, vistos como pasivos y externos al individuo, como marco y límite de su acción, mientras que una perspectiva desde el actor y sus experiencias próximas (Geertz 1994) per-

mite acceder a distintos contenidos de conciencia que otorgan vida al mundo físico y a la cultura material, con sus propias biografías y de una gran participación en la vida social (Acuto 2005).

Se introduce así, idealmente al menos, una visión dialéctica en cuanto a que las espacialidades son creadas por las acciones sociales, pero al mismo tiempo las acciones son constituidas y construidas por las espacialidades. A esta línea se adscribe parcialmente Ceruti (2007), Christian Vitry (2000 y ss.), Félix Acuto (2005), Cristian Jacob e Iván Leibowicz (2007), por citar algunos.

El mérito de descentralizar el espectro desde el cual se analiza la realidad del pasado, desde la visión occidental sesgada hacia una comprensión local no-cartesiana (Acuto y Zarankin 2008), pronto cosifica la naturaleza, la somete al predominio de una elite y atiende más a su estudio que a cualquier referencia sobre las poblaciones locales. Se hace hincapié pronto en la transformación del mundo físico y social por los Incas, como expondremos en detalle más abajo. Entonces, la ontología del objeto (el mundo físico en este caso), desaparece como idea y como materia, cambiadas sus facciones en la mente y en las acciones humanas.

Se lleva a cabo una enajenación del mundo material y del campesino local, análogo a la alienación que Thomas (2005) identifica en la Ilustración, con la separación por ella producida entre el trabajador y el producto de su trabajo, y entre los seres humanos con el mundo de los objetos materiales (Thomas 2005: 12).

El peso de la dominación y del po-

der cuzqueño recae sobre la geología, transformándola desde su rol inicial de marco material; la naturaleza es modificada en el paisaje donde los Incas despliegan su poder, es reconstruida y resignificada a guisa del Cuzco, dependiente en consecuencia del poder absoluto del Tawan-tinsuyu. Esta visión de una geografía vencida y creada, suplanta el rol de las comunidades locales; su carácter inexpugnable, su impronta intemporal es, de suyo, mayor que el alcance de lo no-incaico, dimensión invisible empíricamente antes, durante y después de la ceremonia incaica.

La emancipación propugnada por la arqueología del paisaje, queda trunca en su vuelta a la mente de un constructor, de un ideólogo, o varios, que actúan conscientemente en esta modificación sustancial del mundo. El espacio prístino *es para dejar de ser*, delegando su existencia al Inca y su poder, como se observa en Acuto (2005):

Through the formal conquest of these sacred mountains, the Inka claimed a monopoly over the connection with the supernatural world, the appropriated local gods and mythic history, and claimed a direct association with local ancestors. **Now the Inka themselves directed ceremonies to and worshipped the mountains, and their connection with these places was even better than that established by local groups. The Inka could reach the sacred summits, materially formalize their rituals, and feed the mountains with the greatest offering possible, children of the Sun.** The ancestors and the mountain gods belonged now to the Inka. Furthermore the Inka became the ancestors themselves, they now lived and emerged from the

same places as the ancestors and gods. I would say that through the symbolic and material appropriation of these sacred places, mythical histories and pacarinas, the Inka claimed they had always been there, that they were part of the natural order of things, part of nature and the supernatural order. They positioned themselves as the natural continuum between the past and the present, seeking to transform local beliefs and history (Acuto 2005: 229, resaltado nuestro).⁴

El Inca despliega su poder sin visa del hombre ni del ambiente. La resistencia queda anulada teóricamente, anulando también los fundamentos de la libertad: la acción dentro de una situación de opresión. Como las montañas, las comunidades locales son

4 A través de la conquista formal de estas montañas sagradas, el inca reclamó un monopolio sobre la conexión con el mundo sobrenatural, los dioses locales y mitos históricos apropiados, y reclamó una directa asociación con los ancestros locales. Ahora los Incas personalmente dirigirían ceremonias y adorarían a las montañas, y su conexión con estos lugares fue aún mejor que la establecida por los grupos locales. Los Incas podían acceder a las cumbres sagradas, formalizar materialmente sus rituales, y alimentar a las montañas con la mayor ofrenda posible, los hijos del Sol.

Los ancestros y los dioses de la montaña pertenecen ahora al Inca. Más aún, los Incas se convierten en los ancestros, ahora viven y emergen desde los mismos lugares que los ancestros y los dioses. Yo diría que a través de la apropiación simbólica y material de estos lugares sagrados, las historias míticas y pacarinas, los Incas sostuvieron que siempre estuvieron allí, que siempre fueron parte del orden natural de las cosas, parte del orden natural y sobrenatural. Se posicionaron así mismos como el continuum natural entre el pasado y el presente, buscando transformar las creencias y la historia local. Traducción nuestra.

observadores pasivos sin capacidad de veto, ajenas incluso a una comprensión propia de la situación de dominación a la que están sometidas.

La geografía reluctante por orgullo invencible de centurias es sojuzgada por los Incas, cambiada su fisonomía, resignificada, reconstruida, reinterpretada. No queda entonces nada más por ser vencido: el natural oponente humano no existe ya, tampoco la prístina configuración de los Andes. Un triunfo político, moral y físico del Inca al trasponer los linderos del sur andino, de la tierra indómita y de la Historia, para otros esquiva y mezquina. Se asimila la montaña con lo no-Inca y ambos desaparecen, el dominado bajo el dominante y en la pluma del arqueólogo, la montaña como limitante física y espiritual por acción del Inca y del alpinista-científico. Construcciones humanas ambas que caen por la voluntad de su misma causa eficiente.

Lo *local* deja una imagen de sí en la memoria, falible y mutable, a diferencia de la roca perenne, donde el Inca escribe su paso. Los dominios de la oralidad, fundamento de la memoria colectiva, son llevados por el viento, el tiempo y el olvido, mientras que el testimonio del Estado sobrevive 400 años:

Desde que se extinguieron las últimas hogueras encendidas por los incas en las altas cumbres de los Andes, aquel sagrado mundo de las cimas no volvió a ser visitado por seres humanos sino hasta cuatro siglos después, cuando geógrafos y alpinistas extranjeros comenzaron a desafiarse nuevamente las grandes alturas (Ceruti 1999:13).

Ni siquiera el cambio de marco físico para las investigaciones lleva a la inclusión del *vencido*. Jacob y Leibowicz, (2007) legítimamente preocupados por

el excesivo énfasis de la arqueología de montaña en las cimas, el exitismo del hito andinista y las momias, centran su atención en las bases, en este caso, la base del Nevado de Cachi, Salta:

Debemos destacar que salvo aisladas excepciones no se ha trabajado en los sitios que se encuentran a alturas menores que los santuarios...Es por ello que la idea que nos guía es la de no sólo registrar los sitios de altura, sino obtener datos de cómo vivían las personas a 4800 metros, como era su vida cotidiana, cuales eran sus percepciones del paisaje. Conocer sobre las personas que habitaron estas alturas y entender la dinámica de estos asentamientos (Jacob y Leibowicz 2007: 539)

Más adelante, sin embargo, la montaña vuelve a ser a la vez marco y testigo del encuentro de los dos únicos seres capaces de someterla, el Inca y el arqueólogo:

Las ideas que los incas traían consigo, las nuevas relaciones sociales, políticas y económicas que promovían, su cosmología, eran impuestas sobre las poblaciones locales y se comienzan a ver como naturales. Así prácticas sociales vinculadas al poder e ideología imperiales obtienen su correlato material en estos nuevos espacios, rituales y edificaciones (Jacob y Leibowicz 2007: 543).

Por lo anterior, se deduce que el paisaje visto de esta forma es una imagen del Inca sin el otro, del Inca y la montaña, del arqueólogo con el Inca y, en el fondo, del arqueólogo consigo mismo. La relación entre la montaña y el Inca se convierte en una parábola (o expresión psicológica de la proyección, qui-

zás), una historia sin tiempo, del vínculo entre el macizo inexpugnable y el arqueólogo que lo enfrenta hábil, bien preparado, decidido, organizado, como fueron sus antepasados en la aventura.

Es, por tanto, una triple conquista: moral, física e intelectual, por parte del científico. El arqueólogo de alta montaña llega adonde sus colegas no llegan, adonde sólo los incas llegaron y, en uso de técnicas y métodos que sólo él maneja. Además, y en virtud de lo anterior, entiende la historia como nadie antes que él. No son los incas los que reinterpretan, resignifican, reconstruyen y toman posesión del espacio, sino que es el arqueólogo quien lo hace:

[La arqueología de alta montaña] Ha cobrado un fuerte impulso en los últimos años, habiendo llegado a convertirse en una de las ramas de investigación más promisorias de la antropología. **Enfoques interdisciplinarios, técnicas especialmente desarrolladas, mayor rigor en las excavaciones, sistematicidad en las prospecciones, cuidadosos estudios de laboratorio y procedimientos de conservación, han permitido realizar inferencias más profundas y exactas acerca de la naturaleza de los rituales que se realizaban en las cimas** (Ceruti 1999:11, resaltado nuestro).

En detrimento de sus adelantos, acceder a una historia “secreta” durante casi medio milenio sin incluir en ella la historia local, debería hacer de la arqueología de alta montaña una subdisciplina en formación más que una especialidad acabada. Sin embargo, la infravaloración del dominado no es por limitación de la técnica, sino por demérito del objeto de investigación.

Sus limitaciones en vida justifican su desaparición a partir de su muerte, cuando no su asesinato.

La sucesión de eventos desde el hecho histórico en la montaña, hasta su estudio científico, tiene la gran ausencia del dominado y la gran presencia de la técnica y de quien la posee. Dominarla, permitió a los Incas conquistar la montaña y, al científico, conocer las características de esa dominación.

La técnica es, por último, la frontera entre lo propio y lo ajeno. Lo local-propio (el campesino, el obrero, el *otro*) en el pasado no la tuvo, por lo que no pudo dejar su impronta en las cimas de los macizos andinos. Lo local-propio (el poblador actual, baquiaino, colla, lugareño) en el presente no la posee, por lo tanto, en 400 años no llegó a dar con la verdad de la conquista ritual Inca. En consecuencia, la técnica es prerrogativa de lo local-ajeno (el Inca) y de lo ajeno (el arqueólogo), ambos descubridores y conquistadores de lo único desafiante del *Kollasuyu*: la montaña⁵.

Por último, citamos a Vitry (2000, 2004 y 2007), adscrito a la tendencia interpretativa que concibe el espacio como construido subjetiva e intersubjetivamente, que limita a la vez que es dominado, dejando en claro el concepto de paisaje como resultado de interacciones sociales, incluyendo en el análisis a los *mitmacquna* a partir de la identificación de patrones arquitectónicos.

Al respecto pensamos que las di-

5 Paradoja o contradicción lógica del empleo hasta el hartazgo del término *Kollasuyu*, que es menos un topónimo que un antropónimo, como muchas de las categorías incaicas que designaban grupos humanos más que geografía.

ferencias 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 el volcán (Vitry 2004: 15).

La reconstrucción e interpretación de los paisajes arqueológicos a partir de la descripción de los procesos socio-culturales, busca descubrir los procesos históricos que conformaron las diversas dimensiones del entorno socio-cultural y las interrelaciones ambientales, sociales y simbólicas (Criado Boado, 1993). Esta interpretación de los paisajes no puede prescindir de la historia reciente ni del presente en cada uno de los lugares por donde atraviesa el Qhapaq Ñan, ya que existen numerosas comunidades que aún le rinden tributo a los apus de las montañas ya sea desde la base o bien ascendiendo hasta la cima de los montes. Los trabajos etnográficos e históricos son fundamentales para poder comprender la complejidad de los paisajes culturales andinos enmarcados en la geografía sagrada del pasado (Vitry 2007:22).

El estudio sobre el Nevado del Chañi (zona limítrofe Salta-Jujuy, Argentina) evidencia esta perspectiva, ubicándose en él más de 10 sitios arqueológicos relacionados a través de un camino antiguo, cubriendo un desnivel de 2000 m y un proceso histórico que atraviesa momentos precerámicos, incaicos, jesuitas, con la explotación minera moderna de corolarío, complejidad que no puede tomarse de soslayo

(Vitry 2007).

Palabras finales

Este recuento nos ha servido para esbozar el génesis y desarrollo de las principales ideas que pueblan la arqueología de alta montaña en Argentina. Una historia donde los “estamentos negativamente privilegiados”, en términos de Weber, y su “lógica de existencia por delegación”, ahora con Bourdieu, está a merced de tres fuerzas combinadas: la historia estatal cuzqueña, el arqueólogo montañista y la montaña.

Vimos de qué manera se produjo la construcción de la figura del *otro*, en oposición a la identificación entre el montañista y el Inca. La forma en que el lugareño, el local, el extraño, por sí solo no sobrevive la geología, el clima, la historia (como paso del tiempo) o la Historia (como estudio del pasado). Toda su participación en esta obra pasa a un difuso *no lugar* de la memoria colectiva.

La obviedad del elemento autóctono en esta historia es el resultado de su incapacidad de *ser* a pesar de las circunstancias. No subió a las montañas antes, durante o después que los Incas por ser supersticioso y poco dado a superar los constreñimientos ambientales. Ante esta ausencia solo pueden encontrarse en la montaña el Inca y el arqueólogo.

La montaña es así el espacio físico y simbólico donde se relacionan dos momentos de la historia de la humanidad: la época de las grandes civilizaciones perdidas y la era del conocimiento, con el Inca como arquetipo del primero y el arqueólogo como modelo del segundo.

Se olvida que puede discutirse aún la presencia tajante del estado como órgano rector de las vidas y muertes ocurridas a más de 4.000 m.snm y que la evidencia también nos habla de una participación local, de otros actores sociales igualmente visibles en el registro arqueológico.

Creemos que mientras el objeto de estudio esté circunscripto geográficamente a la cima de las montañas y redunde en objetos suntuarios y momias vistosamente ataviadas, “el vencido” no podrá hacer su merecida entrada en la literatura científica.

Mientras la ciencia arqueológica mantenga sus gustos de anticuario y se limite a resaltar la belleza, perfección, preservación y originalidad de la cultura material incaica, limitada de por cierto en su número y extensión, estará impedida de dar cuenta de la norma dentro de todo registro arqueológico: lo fragmentario, escueto, común y normal depósito material con el cual todo arqueólogo se relaciona.

Si el arqueólogo debe ser consciente que su visión del mundo afecta su visión del pasado e influye sobre el conocimiento que la sociedad tiene de ese pasado. Si la práctica arqueológica no solamente responde a una particular ideología, refuerza una ideología dominante o la confronta, sino que además produce ideología, debemos preguntarnos como profesionales ¿qué ideología debemos crear? (Mc Guire 2008: 16).

Seguramente, no será aquella que se sustente en la prescindencia de la información sustantiva que nutre nuestro discurso, ni en el abandono del pasado y la negación del presente o su sustitución por el predominio de la tecnología para la exhumación y

conservación de objetos atractivos y exóticos sin historia.

Agradecimientos

Quiero agradecer al Dr. Cristóbal Gnecco por las valiosas sugerencias vertidas a la versión original de este escrito. A los dos evaluadores anónimos de este escrito, quienes con agudeza notable y no menor indulgencia dotaron gentilmente de los medios necesarios para mejorar el trabajo.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina por el financiamiento del doctorado al cual estas investigaciones corresponden, también al Dr. J. Roberto Bárcena por aceptar ser el director del mismo y por su apoyo constante para su avance, al Lic. Christian Vitry, por aceptar la codirección de la propuesta de doctorado, a los miembros de la Unidad de Antropología del Centro Científico y Tecnológico de Mendoza, a la directora del Museo de Antropología de Salta, Lic. Mirta Santoni, al director del Museo de Arqueología de Alta Montaña de Salta, Miguel Xamena y al personal de laboratorio y conservación de la misma institución.

Bibliografía

Abal, C.

2001. Descripción y estudio del material textil. En: J. Schobinger (comp.) El Santuario Incaico del Cerro Aconcagua, 191-244. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Acuto, F.

2005. The Materiality of Inka Domination: Landscape, Spectacle, Memory, and Ancestors. En: P. Funari, A. Zarankin y E. Stovel. *Global Archaeology Theory: Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, 211-235. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.

Acuto, F. y A. Zarankin.

2008. Introducción. En: F. Acuto y A. Zarankin (comp.). *Sed Non Satiata II. Acercamientos sociales en la arqueología latinoamericana*, 9-34. Colección Contextos Humanos. Serie Intercultura-Memoria y Patrimonio. Editorial Brujas, Córdoba, Argentina.

Bárcena, J. R.

1988. Investigación de la Dominación Incaica en Mendoza. El Tambo de Tambillos, la Vialidad Anexa y los Altos Cerros Cercanos. En: *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria*, T. 1, 397-426. UNED, Madrid.
- 2001a. Pigmentos en el ritual funerario de la momia del cerro Aconcagua. En: J. R. Bárcena. *Estudios sobre el Santuario incaico del cerro Aconcagua*, 117-170. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo,

Mendoza.

- 2001b. Los objetos metálicos de la ofrenda ritual. En: J. R. Bárcena. *Estudios sobre el Santuario incaico del cerro Aconcagua*, 281-302. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- 2001c. El collar de la Momia. En: J. R. Bárcena. *Estudios sobre el Santuario incaico del cerro Aconcagua*, 303-361. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- 2001d. La infraestructura arquitectónica incaica en relación con el sitio ceremonial de altura del Cerro Aconcagua: el caso de las estructuras de pirca del Cerro Penitentes y de Confluencia. En: J. R. Bárcena. *Estudios sobre el Santuario incaico del cerro Aconcagua*, 361-375. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Beorchia Nigris, A.

1984. El enigma de los santuarios indígenas de Alta montaña'. En: *Revista del Centro de Investigaciones arqueológicas de Alta Montaña N° 5*. Universidad Nacional de San Juan.

Bourdieu, P.

1997. Razones Prácticas. Sobre

- la Teoría de la Acción. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Casanova, E.
1930. *Excursión Arqueológica al Cerro Morado (Departamento de Iruya, provincia de Salta)*. Notas del Museo Etnográfico, N° 3. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Imprenta de la Universidad.
- Ceruti, C.
1997. *Arqueología de Alta Montaña*. Editorial Milor. Salta.
1999. *Cumbres Sagradas del Noroeste Argentino. Avances en Arqueología de Alta Montaña y Etnoarqueología de Santuarios de Altura Andinos*. Editorial de la Universidad de Buenos Aires.
- 2003a. *Llullaillaco. Sacrificio y ofrendas en un santuario Inca de Alta Montaña*. Publicación del Instituto de Investigaciones de Alta Montaña. Universidad Católica de Salta. Salta.
- 2003b. Cerro Ilanco: sacralidad del espacio en un santuario de alta montaña inca. En: *Scripta Ethnologica*, vol. XXV, número 025, pp. 69-82, CONICET, Buenos Aires.
2004. Human Bodies as Objects of Dedication at Inca Mountain Shrines (North-Western Argentina). En: *World Archaeology, The Object of Dedication*, Vol. 36, No. 1, pp. 103-122. Taylor & Francis, Ltd.
2007. Qoyllur Riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del sur de Perú. En: *Scripta Ethnologica*. Vol XXIX, pp. 9-35. CONICET, Argentina.
- Cobo, B.
- [1653] 1964. *Historia del Nuevo Mundo*. Libros I y II, Biblioteca de autores españoles, Tomo XVI y XCII. Colección Rivadeneira. Ediciones Atlas, Madrid.
- Cruz, J. C.
2004. Momia del cerro "Nevado de Chuscha": estudios por imágenes. 93-98. En: J. Schobinger (comp.) *El Santuario Incaico del Nevado de Chuscha (Zona limítrofe Salta-Catamarca)*. Fundación CEPPA, Buenos Aires.
- Geertz, C.
1994. *Conocimiento Local*. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- Gentile L., M.
1999. *Huacca Muchay. Religión indígena*. Páginas 37-116. Instituto Nacional Supe-

- rior del Profesorado de Folklore. Buenos Aires.
- Giddens, A.
2005. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Jacob, C. e I. Leibowicz.
2007. Historias de Altura. Un poco más cerca del Cuzco. Libro de Resúmenes del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, 539-548. Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Mac Guire, R.
2008. Archaeology as Political Action. California Series in Public Anthropology. University of California Press.
- Rebitsch, M.
1966. Santuarios indígenas en altas cumbres de la puna de Atacama. Informe sobre cuatro expediciones argentino-austríacas 1956-1965. En: *Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo XXI. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.
- Reinhard, J.
1993-1994. Llullaillaco: investigación del yacimiento arqueológico más alto del mundo. En: *Anales de arqueología y etnología 48/49*, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Arqueología y Etnología, Mendoza.
2002. A high altitude archaeological survey in northern Chile. En: *Chunagará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 34, n° 001, pp.85-99, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile.
2005. *The Ice Maiden. Inca mummies, mountain gods, and sacred sites in the Andes*. Publicación de National Geographic Society. Washington.
- Reinhard, J. y C. Ceruti.
2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Llullaillaco. Complejo ceremonial incaico de alta montaña*. Editorial de la Universidad Católica de Salta.
- Ritzer, G.
1993. *Teoría Sociológica Clásica*. McGraw-Hill, España.
- San Román, F.
1896. *Desierto y Cordilleras de Atacama T. I*. Imprenta Nacional, Santiago de Chile.
- Schobinger, J. (comp.).
2001. *El santuario incaico*

del cerro Aconcagua. EDIUNC (Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo). Mendoza.

Schobinger, J.

2001. Los santuarios de altura y el Aconcagua: aspectos generales e interpretativos. En: J. Schobinger (comp.). *El santuario incaico del cerro Aconcagua*. EDIUNC (Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo). Mendoza.

2004. *El Santuario Incaico del nevado de Chuscha (zona limítrofe Salta-Catamarca)*. Fundación CEPPA. Buenos Aires.

2004. Resultados de la investigación sobre la momia del Nevado de Chuscha y su contexto cultural. En: J. Schobinger (comp.) *El Santuario Incaico del nevado de Chuscha (zona limítrofe Salta-Catamarca)*, 291-303. Fundación CEPPA. Buenos Aires.

2008. La momia del cerro El Toro. Colección Cumbre Andina. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

2009. Las Religiones Precolombinas. En: J. Schobinger y C. Abal. *Las Religiones Precolombinas y la Cultura de Chavín*. Editorial de

la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza.

Schobinger, J; M. Ampuero y E. Guercio.

1984-1985. Estatuillas del ajuar del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua. En: *Revista Relaciones*. T. XVI. Nueva Serie: 175-190. Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

Schobinger, J.; Ceruti, C.

2002. Arqueología de Alta Montaña en los Andes Argentinos. En: E. Berberían y A. Nielsen (ed.). *Historia Argentina Prehispánica*. T 2, 523-560. Editorial Brujas. Buenos Aires.

Thomas, J.

2005. Materiality and the Social. En: P. P. Funari, A. Zaranekin y E. Stovel. *Global Archaeological Theory. Contextual Voices and Contemporary Thoughts*, 11-18. Kluwer Academics / Plenum Publishers.

Vitry, C. F.

2000. *Aportes para el estudio de caminos incaicos. Tramo Morohuasi-Incahuasi. Salta-Argentina*. Gófica editora, Salta.

2003. La expedición sueca y los primeros capítulos de la historia de la Arqueología

de alta montaña. En: *Revista Pacarina* N° 3: 337-344. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy.

2004. m. s. "Contribución al estudio de caminos de sitios arqueológicos de altura. Volcán Llullaillaco (6.739 m). Salta – Argentina". Trabajo presentado en el XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. Río Cuarto, Córdoba. Gentileza del autor.

2007. *Apus y Qhapaq Ñan. El paisaje sagrado de los incas*. Artículo presentado a la UNESCO, Proyecto Qhapaq Ñan – Camino Principal Andino. Gentileza del autor.

Wilson, A; T. Taylor; M. C. Ceruti; J. A. Chávez, J. Reinhard; V. Grimes; W. Meier-Augenstein; L. Cartmell; B. Stern; M. Richards; M. Worobey; I. Barnes y T. Gilbert.

2007. Stable isotope and DNA evidence for ritual sequences in Inca child sacrifice. *PNAS* (Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA), Vol 104, N° 42: 16456-16461.