

Montañas y Deidades andinas: Acerca del Poder y la Autoridad entre los Incas

Constanza Ceruti*
CONICET/UCASAL

Resumen

El propósito de este trabajo es reflexionar acerca de la importancia de la montaña en la construcción del poder y la legitimación de la autoridad en el mundo andino. Las creencias y ritos andinos deifican a la montaña vinculándola con la autoridad de los ancestros, con el poder de la naturaleza manifestado en el clima y la fertilidad, con el poder extraordinario conferido a quienes son elegidos como ritualistas andinos y con el poder simbólico que surge de la apropiación del territorio mediante el peregrinaje. En época Inca, la articulación del poder central con las autoridades locales se canalizaba en gran medida a través de las ceremonias de sacrificio y ofrenda realizadas en entornos de alta montaña. Los santuarios de altura se vinculaban a la construcción y mantenimiento del poder cuzqueño en el marco de estrategias de re-fundación de huacas pacariscas, traslado de mitimaes y empoderamiento de los sacerdotes Inca. La construcción y el mantenimiento de complejos ceremoniales permitían a los Incas asignar sacerdotes, disciplinar mano de obra y trasladar poblaciones de mitimaes con la justificación del servicio a las huacas. La construcción de santuarios en las cumbres hacía posible apropiarse del carácter sagrado tradicionalmente atribuido a la montaña andina y enmarcarlo dentro de la esfera del culto imperial incaico. A nivel simbólico, los volcanes y nevados ostentan su enorme porte e inalterable perdurabilidad, como materialización de la antigüedad característica de los espíritus de los antepasados. La apropiación física de las más altas cumbres en el marco de ceremonias imperiales como la capacocha permitía legitimar el poder de los Incas – fuerte pero efímero en el tiempo – al potenciarlo simbólicamente con la perdurabilidad connotada por las montañas.

Palabras Claves: Montañas – Incas – Culto – Poder – Andes

Abstract

The purpose of this paper is to reflect on the importance of the mountain in the construction of power and legitimacy of authority in the Andean world. The beliefs and rites Andean deify the mountain, linking it with the authority of the ancestors, with the power of nature manifested in climate and fertility, with the extraordinary power conferred on those who are elected as andean ritualistic and with the symbolic power that arises the appropriation of land by the pilgrimage. In Inca times, the articulation of central power with local authorities was channeled largely through sacrificial ceremonies and offerings made in high mountain environments. The highland shrines were linked to construction and maintenance of cuzqueño power under the strategies and re-founding of huacas pacariscas, moving mitimaes an empowering of Inca priests. The construction and maintenance of ceremonial complexes allowed the Incas to assign priests, ordering the work and move mitimaes populations by justifying the service to the temples. Building peak sanctuaries make possible to appropriate

*the sacre character, traditionally attributed to the andean mountain, and to frame it inside of the Inca imperial cult. Symbolically, the volcanoes and glaciers hold its enormous poise and permanence, as a materialization of antiquity characteristic of the spirits of the ancestors. The physical ownership of the highest peaks in the framework of imperial ceremonies as **capacocha** allowed to legitimize the power of the Incas - strong but ephemeral in time - to enhance it with the symbolical durability given by the mountains.*

Keywords: Mountains - Incas - Worship - Power - Andes

Introducción

El imperio de las cuatro regiones del sol (*Tawantinsuyu*), con su capital en el Cuzco, llegó extenderse por el oeste sudamericano abarcando desde el Ecuador hasta el centro de Chile, y gran parte de los actuales territorios de Perú, Bolivia y el noroeste de Argentina. Bajo su dominio quedaron englobadas la mayoría de los reinos y etnias en los Andes durante el siglo XV. La etapa de expansión fue notablemente rápida, alcanzando el imperio su máxima extensión territorial en menos de un siglo. La etapa de consolidación fue breve y el colapso se precipitó con la invasión de los conquistadores españoles en la primera mitad del siglo XVI.

Por primera vez en la historia de la humanidad, el imperio Inca creó escenarios rituales en las cumbres de grandes volcanes y nevados andinos, por encima de seis mil metros de altitud. Las ceremonias de *capacocha* que allí se realizaban comprendían el encendido de fogatas; el ocasional depósito ritual de objetos textiles, cerámicos, de orfebrería y malacológicos; a los que se añadían excepcionalmente las ofrendas humanas. Las deidades andinas destinatarias de los sacrificios y ofrendas eran el dios creador Viracocha, la deidad solar, Inti e Illapa, la divinidad atmosférica cuya principal manifestación es el rayo.

Las ceremonias de *capacocha* se llevaban a cabo en forma periódica, para la propiciación de la fertilidad y el bienestar general; o esporádicamente, con carácter apaciguatorio, en ocasión de catástrofes naturales. También acompañaban momentos trascendentes en la vida del emperador Inca, y en particular su defunción. Algunos santuarios de altura funcionaban como centros ceremoniales, que eran atendidos por grupos de *mitimaes*, encargados del mantenimiento de la infraestructura logística y del cuidado de los rebaños asignados al culto de la montaña.

Las ceremonias en los santuarios de altura andinos jugaron un papel muy destacado durante las etapas de expansión y consolidación del imperio Inca, contribuyendo a reforzar los lazos entre el Inca y las autoridades locales; entre la capital y las etnias conquistadas; interviniendo en la sacralización de fronteras; promoviendo la producción, circulación y valorización de los bienes suntuarios en carácter de ofrendas; justificando el traslado de poblaciones *mitimaes* y la circulación controlada de bienes y personas en procesiones reguladas por el mismo estado y proveyendo de una instancia para el ejercicio del poder y legitimación de la autoridad en la esfera ideológica y religiosa. Como parte sustancial del aparato de culto incaico, las ceremonias de *capacocha* y los santuarios de altura sirvieron para promover y perpetuar la autoridad de la élite cuzqueña, contribuyendo a identificarla con los poderes del mundo divino (Bauer 1996:327).

Las creencias y ritos andinos deifican a la montaña vinculándola con la autoridad de los ancestros; el poder de la naturaleza manifestado en el clima y la fertilidad; el poder extraordinario conferido a quienes son elegidos como ritualistas andinos y el poder simbólico que surge de la apropiación del territorio mediante el peregrinaje. El propósito de esta exposición es reflexionar acerca de la importancia de la montaña en la manipulación del poder y legitimación de la autoridad en el mundo andino. El enfoque elegido permite advertir la notable continuidad existente desde épocas prehispánicas hasta la actualidad, en el sistema de creencias y de rituales en torno a la montaña sagrada en los Andes.

Ceremonias en Alta Montaña: Articulación del Poder Central Inca con las Autoridades Locales Andinas y su Territorio

La consolidación de un imperio conlleva la creación de un sistema de conexiones estructurales y dependencias entre las diversas regiones y tradiciones culturales que lo integran (Sinopoli 1994:163). Asimismo, se favorecen los vínculos entre las elites locales y el centro del Estado (Costin y Earle 1989:701); al tiempo que se desalientan las redes de alianzas que vinculan a las elites locales entre sí. Los requerimientos de control del Estado deben ser negociados y legitimados frente a los intereses de la organización política local preexistente (Schreiber 1987:266).

La expansión del imperio Inca fue rápida y superficial, basada en lazos personales establecidos entre el Inca y los líderes provinciales (Parssinen 1992:152). Según consta en las fuentes, el emperador Inca tenía plenas atribuciones a la hora de confirmar o remover a un jefe local de su cargo (Levillier 1940:103); por lo que los curacas se esforzaban por conseguir del Inca la necesaria reconfirmación de su autoridad política.

Una de las principales formas de reforzar alianzas entre el Inca y los jefes locales giraba en torno a las ceremonias de *capacocha*. Los hijos de los *curacas* eran enviados al Cuzco y ofrecidos como víctimas para el sacrificio, en señal de sumisión al Inca y a cambio de la confirmación de la autoridad de sus padres. Este procedimiento para sellar alianzas debió haber revestido particular importancia en el momento de la anexión de nuevos territorios conquistados durante la etapa expansiva. Los niños eran devueltos a sus lugares de origen para ser sacrificados y enterrados en la montaña más sagrada de la región; de modo que su tumba pasara a constituir un hito sacralizado en la nueva frontera de la geografía del imperio, tal como se desprende del relato de Rodrigo Hernández Príncipe (1986:473) sobre la *capacocha de Tanta Carhua*, la hija del *curaca* de Ocros.

Los lazos entre el poder central y las autoridades locales debían ser reforzados en ocasión de la muerte del Inca y la designación de su sucesor al trono, ante el peligro de intentos de rebelión o amenazas al orden político establecido. Las ceremonias de *capacocha* permitían instancias de peregrinación controlada por el estado, que contribuían a la disminución del estrés social causado por la muerte del soberano, activando la circulación de personas y bienes. Por otra parte, recreaban metafóricamente un vínculo entre el lugar de entierro del Inca en el centro sagrado del imperio y los enterratorios de los elegidos para el sacrificio, en las montañas sagradas de la periferia (Salomon 1991:326-327).

Las ceremonias de *capacocha* comprendían la realización de ofrendas y sacrificios en el Cuzco, junto con la ejecución de ritos semejantes en los lugares sagrados o huacas de la periferia del imperio. Abarcaban asimismo los traslados de las ofrendas, sacerdotes y víctimas sacrificiales en carácter de desfiles ceremoniales, desde las provincias hacia la capital; luego desde el centro político hacia la periferia; y finalmente el regreso de las comitivas al Cuzco. Se realizaban en ocasiones excepcionales dedicadas al soberano, tales como la coronación, la enfermedad o la muerte de un emperador Inca; y también en forma periódica, como festividades anuales, bi-anuales o cuadrianales (Duviols 1976:11-12).

En las ceremonias de *capacocha*, las personas elegidas y los bienes suntuarios que habían de ofrendarse, eran enviadas desde las comunidades locales hacia el Cuzco, para luego ser redistribuidas desde la capital hacia los lugares sagrados adonde serían finalmente sacrificadas y enterradas. De este modo, la circulación de objetos, animales y víctimas humanas, que contribuía activamente a la integración de la geografía imperial y a la intensificación de los lazos de dependencia entre la periferia y el centro, quedaba justificada por motivos ideológicos y religiosos.

Las ceremonias realizadas en el Cuzco, al igual que aquellas efectuadas en los santuarios de altura, proveían de ocasión para la exhibición y sacralización de bienes suntuarios tales como textiles *cumbi*, adornos de metal y cerámica de estilo imperial. La plata y el oro, que eran símbolos de prestigio desde época Chavín, eran exhibidos en las ceremonias para definir la distinción y el poder del Inca (Earle 1987:73). El valor simbólico de los bienes suntuarios se incrementaba a través de su manipulación durante instancias rituales y su asociación con el Inca y la ciudad imperial, al punto que una de las razones por las que *iban* al Cuzco era que luego *viniesen* del Cuzco (Morris 1986:64).

Objetos suntuarios semejantes a los empleados en las ceremonias eran ulteriormente enviados en calidad de obsequios o dádivas del Inca a los jefes de las comunidades locales con los que se pretendía crear o cimentar lazos de lealtad. Solamente aquellos a quienes el Inca autorizaba, podían acceder al consumo de objetos de metal y textiles de alta calidad (Earle y D'Altroy 1989). Se generaba así una relación de reciprocidad asimétrica, en la que las comunidades locales se veían obligadas a proveer de mano de obra para el funcionamiento del aparato estatal, en respuesta a la red de *ayni* establecida entre el Inca y los *curacas* mediante las mercedes otorgadas por el primero a los segundos. Los lazos de reciprocidad y lealtad así establecidos, eran periódicamente renovados mediante las festividades del calendario estatal, con motivo de las cuales se repetía la redistribución de bienes y mercedes (Ziolkowski 1991:59-60).

La redistribución de ofrendas para la *capacocha* respondía a una cuidadosa planificación previa, realizada por técnicos denominados *vilca-camayocs*. Revestía carácter de “premio-castigo”, constituyendo una oportunidad para el ajuste de cuentas con los jefes locales, bajo la apariencia de respuesta a la ayuda recibida de cada *huaca* (Duviols 1976:23). Farrington adjudica particular importancia a la cuestión de la redistribución, considerando que la retribución a las *huacas* locales que habían resultado exitosas en sus oráculos, era la razón fundamental de las procesiones de ofrendas enviadas hacia las provincias como tributo del Inca en agradecimiento por la ayuda recibida. Desde esta perspectiva, el concepto de “*capac-hucha*” se interpreta como el de “obligación imperial”; es decir, como obligación del Inca hacia las huacas locales que le brindaran su apoyo (Farrington 1998:55).

El aprovisionamiento de las materias primas necesarias para la realización de las ofrendas durante las *capacochas*, implicaba el mantenimiento de redes de abastecimiento extendidas hacia regiones geográficas distantes, siendo un ejemplo emblemático el de la valva de *Spondylus*, materia prima de importancia cúltrica que determinaba la extensión de redes de aprovisionamiento hasta las costas de aguas cálidas del Ecuador (Davies 1995:178). Las valvas recolectadas en Ecuador y talladas en el Cuzco, terminarían su vida útil en la cumbre de alguna lejana montaña,

eventualmente en los grandes macizos situados en los confines meridionales del imperio, a varios miles de kilómetros, en lugares donde su carácter exótico se veía subrayado por la distancia a su origen (véase Vargas Faulbam 2011).

La depositación de objetos suntuarios como ofrendas en los santuarios de altura, ya fuera por simple enterramiento o previa destrucción por el fuego, determinaba que acabara la vida útil de los mismos, quedando eliminados de las dinámicas de circulación y apropiación de bienes. Advierten los cronistas que una parte considerable de los bienes suntuarios se consumían o quemaban en los sacrificios y ofrendas de los Incas (Cobo 1996:220). Dicha estrategia de destrucción intencional de ítems de élite en contexto ritual, habría contribuido a incrementar artificialmente su escasez, regulando la abundancia generada por la producción artesanal y manteniendo el valor simbólico de los objetos. Al tiempo que la demanda así generada habría ejercido nueva presión sobre la producción de los artesanos especializados o *camayocs*.

Un aspecto fundamental relacionado con las ceremonias de *capacocha* era el relativo a la circulación de personas. Las ofrendas humanas seguían una dinámica de circulación semejante a la de los bienes suntuarios: un primer desplazamiento centrípeto, desde sus lugares de origen hacia el Cuzco, seguido de una marcha solemne hacia sus destinos finales, siguiendo un patrón de movimiento centrífugo (Sallnow 1987:39). En muchos casos, los sacrificios se ejecutaban en santuarios de altura en las cumbres de montañas sagradas para las poblaciones locales. Sólo las *huacas* más importantes recibían ofrendas humanas como sacrificios (véase Ceruti 1999, 2003 y 2008).

Los elegidos para la *capacocha* eran generalmente niños pequeños, sin deformidades ni enfermedades físicas, de extracción social variada, quienes a veces estaban emparentados con los curacas locales (Díaz Costa 1966:132-133, Reinhard y Ceruti 2011). Eran seleccionados periódicamente por delegados encargados especialmente para su selección, cual si se tratara de un sistema de extracción regular de impuestos (Verano 1991:190). Otro tanto ocurría con las *acllas* o mujeres elegidas por su belleza e inteligencia, recluidas al comenzar la pubertad en los *acllahuasis* de cada provincia del imperio (Ceruti 2005a y 2005b). Las *acllas* eran sacrificadas solamente en rituales estatales de importancia decisiva; en tanto que otros destinos posibles para ellas eran el ejercicio sacerdotal consagrado a una *huaca*; la instrucción de *acllas* más jóvenes en calidad de *mamaconas*, o el concubinato con el Inca o con jefes locales a quienes fueran entregadas como obsequio (Silverblatt 1995:61). Durante su reclusión servían al imperio en la elaboración de *chicha* y en la confección de textiles para las ceremonias.

En el caso de las ofrendas humanas femeninas se destacan en mayor medida las semejanzas con el patrón de circulación de objetos suntuarios, puesto que eran destinos posibles, tanto de los bienes de élite como de las mujeres consagradas, el ofrecimiento sacrificial durante una *capacocha*, la participación ceremonial en el culto, o la entrega a notables en calidad de dádivas del Inca. Tanto el uso de ciertos bienes suntuarios como el acceso a las mujeres elegidas quedaban estrictamente regulados por el Estado (Levillier 1940:199). En estudios recientes enfocados desde la perspectiva de las historias de vida se ha enfatizado el hecho de que la incorporación de las mujeres y niños a las *capacochas* involucrase la adquisición de una identidad

estatal en detrimento de la identidad local propia de su status intracomunitario (véase Palma Málaga 2011).

La circulación de las ofrendas humanas y artefactuales a través del territorio del imperio durante las procesiones de las *capacochas* era aprovechada por las comunidades locales para sus reclamos territoriales. El hecho de que las poblaciones locales contribuyeran sucesivamente en el transporte de las ofrendas mientras la comitiva ceremonial atravesaba la extensión del territorio de cada provincia, era motivo de alegatos para reclamar la propiedad de ciertos territorios. Inclusive, en algunos casos, se procuraba continuar acompañando a la comitiva pasando los límites del propio territorio, como estrategia para poder reclamar derechos sobre las tierras del grupo vecino (Mac Cormack 2000:111-112).

Los sacrificios de las *capacochas* no sólo motivaban la peregrinación ceremonial por el territorio, sino que eran en sí mismos eventos importantes en la sacralización del espacio y en el control ejercido sobre las fronteras. El sacrificio y entierro ritual en un lugar sagrado periférico tenía por efecto la creación de un nuevo y permanente santuario (Salomon 1991:332), revistiendo la ofrenda humana carácter de sacrificio fundacional. Según consta en las fuentes, por orden del Inca, una vez efectuada una *capacocha*, debían destinarse sacerdotes para el culto y la adoración posteriores:

“Las demás mandaba el Inca llevar a sus tierras e hiciesen lo mismo (sacrificarlas) [...] y que hubiesen sacerdotes que la ministrasen para la adoración que le hacían cada año, sirviendo esta capacocha de guarda y custodia de toda la provincia” (Hernández Príncipe 1986:473).

Además de fundar un nuevo santuario, la ceremonia de sacrificio incaico habría cumplido otro objetivo, que era el de generar un hito o mojón que señalara una frontera sacralizada (Gentile 1996:52), como se pone de manifiesto en el caso de la *capacocha* del niño del monte Aconcagua, en los confines meridionales del *Collasuyu* (Schobinger 1986:303).

“Por esta orden iban caminando por toda la tierra que el Inca conquistada tenía, por las cuatro provincias, y haciendo los dichos sacrificios hasta llegar a los postreros límites y mojones que el Inca puestos tenía”. (Molina 1959:96).

El peregrinaje hacia montañas sagradas es una práctica ritual cuasi-universal, que en modo alguno se limita a la región andina. Sin embargo, sólo en los Andes y bajo la dominación incaica se logró la hazaña de llevar las procesiones de *capacocha* a altitudes extremas, superiores a 6.000 metros sobre el nivel del mar, como las que caracterizan a las cumbres donde se erigieron los principales santuarios de altura del *Tawantinsuyu*.

Santuarios de Altura: Huacas, Mítimaes y Sacerdotes en la Construcción y Mantenimiento del Poder Inca

El poder persuasivo de la religión estatal Inca parece haber residido no tanto en su prestigio cuanto en el hecho de que procuraba converger armoniosamente con las tradiciones religiosas andinas preestablecidas. Algunos cronistas sostienen que la imposición del culto al Sol tenía por objetivo alcanzar la uniformidad religiosa en todo el imperio, para lo cual los incas procuraban eliminar total o parcialmente las prácticas

y ritos de los conquistados (Cobo 1996:191). Sin embargo, la mayoría de las fuentes coincide con la opinión de Cieza de León de que la estrategia de manejo aplicada a los cultos locales consistía en tolerar las prácticas y creencias tradicionales imponiendo solamente la adoración al sol (Cieza de León 1984:339). Si bien el culto estatal y los cultos regionales eran sostenidos por canales separados y mantenidos por grupos diferenciados de especialistas rituales, a un nivel conceptual, los distintos cultos formaban un *continuum* de creencias y prácticas religiosas (Mac Cormak 1991:148).

Una de las prácticas imperiales más frecuentes para legitimar el dominio es la de proceder a la ornamentación de templos existentes o a la creación de templos nuevos (Sinopoli 1994:171). Las crónicas refieren que “ *fueron todos los Incas por sus descendientes cumpliendo y aumentando las Guacas en mucho número*” (Murúa 1946:273). La utilización de montañas ancestralmente consideradas sagradas por las etnias locales en la instalación de santuarios incaicos aparece específicamente referida en las fuentes históricas (Albornoz 1967:32). La construcción de santuarios de altura, además de ser presentada ideológicamente como una forma de “homenaje” rendido a las montañas sagradas de las poblaciones locales, respondía a una estrategia de utilización de la sacralidad preincaica de ciertos lugares andinos para la legitimación y sustentación de una jerarquía sacerdotal imperial en expansión (Castelli 1991:112).

Los santuarios creados en la periferia cumplían la función de contrapesar el poder acumulado por las *huacas* del Cuzco, los cuerpos sacerdotales a su cargo y los intereses de los grupos nobles comprometidos en la lucha de facciones. Los nuevos santuarios, entre los que se contaban aquellos construidos en altas montañas, contribuían a legitimar el poder del nuevo soberano Inca frente a las facciones de la élite cuzqueña; puesto que en dichos santuarios y centros ceremoniales, los delegados del Inca ejercerían sus funciones religiosas sin la burocrática mediación de los cuerpos sacerdotales cuzqueños y los grupos sociales a los que representaban (Ziolkowski 1991: 64).

La construcción y el mantenimiento de complejos ceremoniales y santuarios permitió al gobierno Inca la posibilidad de disciplinar mano de obra y de trasladar poblaciones de *mitimaes* y asignar sacerdotes, con la justificación del servicio a las *huacas*. En el caso particular de los santuarios de altura, habría hecho posible, en forma subsidiaria, apropiarse del carácter sagrado tradicionalmente atribuido a la montaña andina y enmarcarlo dentro de la esfera del culto imperial incaico (véase Ceruti 2003).

Los pobladores trasladados desde sus lugares de origen y compelidos a asentarse en destinos específicamente señalados eran un resorte importante en la política de colonización incaica (Cabello de Balboa 1951:340). Según el énfasis en las funciones a las cuales fuesen destinados (económicas, sociopolíticas, militares y religiosas), se ha distinguido como una clase particular a los *mitimaes* dedicados al servicio del culto (Parssinen 1992:170).

Las fuentes etnohistóricas describen al Inca otorgando ganado, tierras y vasos de oro y designando *mitimaes* para la atención de las montañas sagradas (Albornoz 1967:21). Dotados de tierras y rebaños otorgados por el Estado y de mano de obra *mitimae*, los santuarios de altura habrían constituido un tercer tipo de “enclave”, además de los enclaves productivos y administrativos (La Lone y La Lone 1987) emplazados a lo largo del territorio imperial.

La designación de *mitimaes* no sólo respondía a la voluntad del Inca de contar con encargados de su confianza para la atención de los santuarios (Castelli 1991:111). Constituía la justificación necesaria para el traslado de las poblaciones potencialmente rebeldes y peligrosas, desde sus lugares de origen hasta el pie de las grandes montañas. El traslado preventivo de comunidades para su empleo como fuerza de trabajo era una estrategia coercitiva típica del estado inca (Sinopoli 1994:171). Las fuentes son claras al respecto:

“Se ha de entender que la orden del Inca para asegurar la tierra conquistada era poner estas naciones que mudaba de una parte a otra, que llamaba mitimas, en forma que sirviesen a las huacas dichas pacariscas...” (Albornoz 1967:21).

El concepto de “reedificación” utilizado por Albornoz en relación a ciertas “*huacas pacariscas*” en santuarios de altura a los que se asignaran poblaciones *mitimaes*, se basaba en la creencia en que los objetos de veneración podían ser transportados de un lugar a otro, conservando su carácter sagrado y sus poderes (véase Albornoz 1967:20).

Otra forma de coerción íntimamente asociada a este aspecto ideológico de la dominación imperial era la de transportar a la capital los objetos sagrados para las poblaciones locales conquistadas. Los incas solían hacer uso frecuente de esta estrategia, transportando las *huacas* de los pueblos conquistados al Cuzco (Cobo 1996:187). La estrategia coercitiva ha sido caracterizada por los cronistas en términos de que los ídolos iban “presos” al Cuzco por mandato del Inca (Ramos Gavilán 1976:87). Y que allí se mantenían a los dioses locales como “rehenes” para tener aseguradas a las provincias conquistadas (Acosta 1962:236).

“Cuando el Inca conquistaba de nuevo alguna provincia o pueblo, lo primero que hacía era tomar la Guaca principal de la tal provincia o pueblo y la traía a esta ciudad, así por tener a aquella gente del todo sujeta y que no se rebelase, como porque contribuyesen cosas y personas para los sacrificios y guardas de las Guacas” (Murúa 1946: 269; Polo de Ondegardo 1916:42).

Un sistema de turnos rotativos aseguraba que siempre existiese un rehén sagrado en el Cuzco, desalentando cualquier intento de rebelión. Se autorizaba a que las *huacas* fuesen devueltas a sus lugares de origen, solamente a cambio de que nuevos objetos sacros sustitutivos fuesen traídos para permanecer en la capital (Molina 1959:61; Tomoeda 1993:299). El procedimiento se reforzaba ideológicamente con la pretensión de que aquella sería una de las formas en las que el Inca rendiría homenaje a las deidades locales, mediante la incorporación de las mismas a su panteón.

La construcción de santuarios se substanciaba, preferentemente, en asociación con aquellas *huacas* locales que por sus características no podían ser transportadas al Cuzco en calidad de rehenes. Lógicamente, las montañas consideradas sagradas habrían sido un objetivo de preferencia. De ahí que la construcción de un complejo ceremonial de altura ofreciera la oportunidad de implementar dos estrategias de coerción ideológica simultáneas. Por un lado, la montaña habría sido el lugar de destino para la reedificación de la *huaca pacarina* de una población *mitimae* trasladada a la región. Y por otra parte, como una instancia de “incaización” de una *huaca* local no transportable como rehén al Cuzco, mediante la colocación en la cumbre de arquitectura y objetos sagrados distintivos de la dominación inca.

En ambos casos, las estrategias habrían permitido a la elite cuzqueña el ejercicio y legitimación de su poder, mediante la justificación ideológica de su intervención en la esfera religiosa y el encubrimiento bajo la apariencia de “generosidad” del soberano. El Inca habría sido generoso con los *mitimaes* al concederles un nuevo escenario sagrado para la adoración de su *huaca*, y con los pobladores locales, al otorgarles servidores y ganados para la atención de su montaña sagrada. Tanto en la esfera religiosa como en la económica, cabe concluir, siguiendo a La Lone y La Lone (1987:19), que “*el poder del Estado Inca de extraer y a la vez proclamar su generosidad, fue la fuente de su fuerza*”.

Montañas Andinas: Ancestros, Iniciación, Legitimidad y Poder

En el sistema de creencias andino los ancestros moran en las montañas más altas, y se relacionan con los vivos mediante vínculos de reciprocidad (Reinhard 1983:42). Reciben las ofrendas que se les presentan y devuelven las cosechas que se necesitan para la subsistencia. Son los dueños de la humedad y los encargados de enviar las lluvias benefactoras a sus descendientes. Su hambre debe ser calmada periódicamente con ofrendas de alimentos y sacrificios de animales, porque en su descontento pueden enviar granizo u ocasionar sequías que destruyan las cosechas.

A nivel simbólico, los volcanes y nevados andinos ostentan su enorme porte y su inalterable perdurabilidad, que connotan la antigüedad y profundidad temporal que caracteriza a los espíritus de los antepasados. Las montañas parecen haber estado allí desde el comienzo de la eternidad, al igual que los ancestros, cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos. En consecuencia, la apropiación física de las más altas cumbres en el marco de ceremonias estatales imperiales como la *capacocha* habría permitido legitimar el poder de los incas – fuerte pero efímero en el tiempo – al potenciarlo simbólicamente con la perdurabilidad y la ancestralidad connotada por las montañas.

En tiempos de los incas, la creencia en los espíritus de los ancestros que habitan en las cimas de las montañas servía para justificar la ceremonia estatal incaica de *capacocha*, puesto que para la cosmología incaica, los niños sacrificados en las altas montañas no “morían” sino que se unían a los ancestros que moraban en las cumbres y desde allí vigilaban a sus comunidades (McEwan y Van de Guchte 1992:370).

Asociada a la idea de que los espíritus de los muertos moran en las montañas, y como contrapartida lógica de la misma, existía – y todavía subsiste – entre ciertos pueblos andinos la creencia de que son descendientes de determinadas montañas cercanas. Según las fuentes históricas, en el sur del Perú, los pueblos Collaguas creían tener su origen en el volcán Collaguata, y los Cabanas decían descender del nevado Hualca Hualca, situado al frente del asentamiento principal de su población (Ulloa Mogollón 1965: 327). En muchos casos, la relación de ancestralidad con la *huaca* se manifestaba en la costumbre de tomar como propio el nombre del accidente geográfico sacralizado en la región (Oliva 1895:133). La costumbre subsiste hoy en día, cuando muchos apellidos comunes entre quechuas y aymaras son nombres de montañas destacadas de los Andes.

En tiempos del Incanato, el concepto de *pacarina* o de huaca *pacarisca* servía para representar esta forma de relación de ancestralidad entre grupos étnicos y

accidentes geográficos prominentes. En su “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru, y sus camayos y haziendas”, Albornoz sostiene que:

“Hay, como dije arriba, el principal género de guacas que antes que fuesen sujetos al Inca tenían, que llaman Pacariscas, que quieren decir creadoras de sus naturalezas. Son en diferentes formas y nombres, conforme a las provincias: unos tenían piedras, otros fuentes y ríos, otros cuevas, otros animales y aves, y otros géneros de árboles y de yerbas, y de esta diferencia trataban de ser criados y descender de las dichas cosas...” (Albornoz 1967:20).

En su lista de las *huacas pacariscas* reedificadas por los *mitimaes*, la mayoría son nevados volcánicos de la cordillera occidental peruana. La reedificación de las *pacarinas* al trasladar las poblaciones de *mitimaes* es un ejemplo de la forma en que los incas re-significaban las creencias locales preexistentes, adecuándolas a los fines de su dominación política.

En síntesis, teniendo en cuenta el aspecto de la ancestralidad como móvil de la sacralidad de la montaña para el mundo andino, ciertos santuarios de altura de los incas podrían haber funcionado simbólicamente como *huacas pacariscas* reedificadas por y para los pueblos trasladados como *mitimaes*. Por su parte, los cadáveres de las víctimas sacrificiales podrían haber sido considerados *malquis*, relacionados con el culto a los ancestros y a la fertilidad, siendo su conservación por frío el resultado intencional del lugar de entierro seleccionado en las cumbres.

Por otra parte, las montañas son lugares sagrados dotados de “poder”, capaces de investir de dicho poder a las personas elegidas para su servicio. El rayo es una manifestación del poder de las grandes montañas y nevados de los Andes. Cuando una persona es “tocada por el rayo”, sabe que su en destino estarán las curaciones con hierbas, las consultas a los espíritus de los cerros, los rituales de llamado a la lluvia, las adivinaciones con hojas de coca y demás prácticas relacionadas con el shamanismo y el sacerdocio andino (Reinhard 1983:44-45).

Ya desde los tiempos de los incas se creía que los *camascas* o señalados por el trueno adquirirían el arte de la adivinación y el de curar con hierbas (Molina 1959:29). Hoy en día, los ritualistas Aymara que han sido elegidos mediante la descarga del rayo reciben el nombre de *yatiris*. Los cerros juegan un rol primordial en la selección de los *yatiris*, ya que en sus cumbres habitan los *achachilas*, que señalan al elegido a través del rayo. En la práctica, la descarga del rayo se recibe habitualmente en lugares descampados y elevados, generalmente mientras se realizan tareas de pastoreo de animales “en el cerro” (Taboada 1997:8).

El impacto del rayo no suele ser el primer signo, sino una forma de confirmación de la llamada al sacerdocio andino. Ciertos rasgos físicos distintivos tales como deformidad, labio leporino, o hasta el mismo antecedente de parto gemelar, suelen ser considerados como factores que predisponen a recibir el poder de curar, adivinar o comunicarse con los *Achachilas*. Las personas señaladas desde su nacimiento y confirmadas por el rayo en la adolescencia, deben completar su formación en las prácticas rituales con un *yatiri* experto que hace las veces de maestro. El realizar viajes a los lugares “donde uno queda investido de poder” se convierte en una parte fundamental de la vida del *yatiri* (Huanca 1989:62).

Los ritualistas andinos se encuentran categorizados de acuerdo al rango de sus habilidades, desde simples adivinadores hasta verdaderos shamanes que llegan a

estar poseídos por los dioses de la montaña, y a través de los cuales estos se comunican. En las comunidades quechuas, los especialistas más prestigiados se denominan *altomisayoq* y se distinguen por su capacidad de comunicarse directamente con los *Apus* (Marzal 1992:42). Para lograr aquella facultad que los diferencia de los simples ritualistas o *pampamisayoq*, los “altomisas” deben recorrer una carrera sacerdotal que incluye una primera etapa de peregrinación al cerro en calidad de bailarines; una segunda instancia de presentación a un maestro y entrenamiento intensivo en la preparación de las mesas de ofrendas o despachos; para finalmente acceder a la iniciación. La consagración o *karpay* involucra, entre otras cosas, la permanencia de tres días en aislamiento en la cumbre de una montaña (Nuñez del Prado y Murillo 1991:131). Requiere también que el candidato ascienda al nevado desnudo y se purifique frotándose con nieve todo el cuerpo (Rozas 1983:153). Al igual que entre los *yatiris* aymaras, el ejercicio de la actividad sacerdotal y la iniciación de los *paqos* quechuas, están íntimamente ligados a la importancia de los nevados sagrados como lugares de poder (véase Ceruti 2001 y 2007).

El incanato trajo consigo el culto al Sol y una estructura clerical propia compuesta por sacerdotes, *acllas*, ofrendas, rituales y templos (Castelli 1991:110). Los sacerdotes al servicio de los oráculos más importantes del imperio Inca eran altamente considerados y prestigiados, siendo mantenidos directamente por el emperador. Además de la consulta a oráculos, los sacerdotes del Incario llevaban a cabo distintas actividades de carácter ceremonial, recibiendo diferentes denominaciones de acuerdo a sus funciones: adivino o *huatuysapa*, confesor o *ichori*, hechicero u *omo*; *yacarca*, quien habla con los muertos; *kalparikoq*, el que adivina por los bofes de los animales sacrificados. Los curanderos o *hampi-camayocs* pertenecían asimismo a la clase sacerdotal (Rowe 1946:299). También entre los sacerdotes incas habría existido la jerarquización diferencial entre quienes ejercían tareas rituales auxiliares y aquellos que poseían la facultad de comunicarse directamente con las divinidades (Ziolkowski 1991:61).

Si bien no se encuentran referencias específicas acerca de la consagración de sacerdotes incas en las cumbres de montañas; tenemos el relato de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1968) acerca del empleo del cerro Huanacauri del Cuzco, en los ritos de iniciación para jóvenes orejones durante la ceremonia de imposición del cubresexo o *huarachicuy*. La ceremonia incluía una elaborada secuencia de ritos, que tenían como escenario preestablecido a montañas sagradas de las inmediaciones del Cuzco (Betanzos 1996:59). Existiendo entre los incas la costumbre de elegir las cumbres para efectuar ritos de iniciación – como en el caso del cerro Huanacauri en Cuzco, cabe inferir que los santuarios de altura también podrían haber sido elegidos para la consagración de sacerdotes, en especial de los *huaca-camayocs* destinados a su servicio y culto.

En síntesis, teniendo en cuenta el aspecto de la consagración y práctica sacerdotal andina relacionado con la montaña como lugar de “poder”, cabe postular que los santuarios de altura de los incas podrían haber ofrecido el escenario apropiado para la valorización y legitimación de la clase sacerdotal y sus privilegios. Si bien es poco factible recuperar indicios arqueológicos que sustenten los posibles procedimientos de consagración de sacerdotes, los mismos entierros de víctimas y ofrendas en las cumbres pueden ser considerados como evidencia de la participación

activa de sacerdotes delegados por el Inca, en ceremonias en las que habrían incrementado su poder religioso.

Palabras Finales: Montaña Andina y Poder Simbólico

La montaña, en su carácter de escenario y fuerza sagrada, ofrece, desde el punto de vista simbólico, numerosas facetas complementarias. Los nevados que acumulan humedad en sus glaciares y la vuelcan en los ríos connotan vívidamente a la fertilidad. Los volcanes despertando a la erupción constituyen pavorosas imágenes del aspecto impredecible de la naturaleza. El rayo que baja de lo alto para señalar al elegido se convierte en imagen de majestad y poder. La inmensa mole de roca y nieve que alberga a los ancestros, da imagen de enormidad.

Los Andes, con sus aspectos atrayentes y temibles; cargados de majestad y monumentalidad hacen de la montaña sudamericana un numen digno de veneración; a la vez que una fuente simbólica de autoridad para quienes lograsen acceder visiblemente a sus máximas alturas. Los incas no fueron los primeros en adorar a las montañas andinas, pero sí fueron los primeros en responder al llamado a ascender hasta sus más altas cimas. El ritual, como respuesta propiciatoria o apaciguatoria frente al carácter sagrado de las altas cumbres, fue capaz de convertir la disparidad de poder entre los espíritus de la montaña y el hombre andino, en una relación de cooperación y mutuo sostenimiento (Gose 1994:239).

La construcción de santuarios de alta montaña permitió a los incas la oportunidad de disciplinar fuerza de trabajo, a la vez que habría justificado en ciertos casos el traslado de poblaciones *mitimaes* para su asignación al servicio de los nuevos centros ceremoniales. Un beneficio derivado de la creación de nuevos lugares de culto habría sido el de manipular a favor del emperador Inca la problemática del faccionalismo y la competencia entre los cuerpos sacerdotales, a través de la generación de nuevos espacios rituales con oficiantes religiosos de mayor adhesión al gobernante de turno.

En el plano ideológico, los santuarios de altura hicieron posible que los Incas ostentaran su voluntad de homenajear a las montañas sagradas de las poblaciones locales. Por otra parte, la construcción de un santuario en la cumbre habría servido para sumir el carácter sagrado tradicional de la montaña bajo la esfera del culto imperial, en el marco de una estrategia comparable y complementaria a la de traslado de los objetos sagrados de los pueblos conquistados hacia el Cuzco para su incorporación al panteón imperial en calidad de rehenes simbólicos. La construcción de santuarios habría sido entonces la solución estratégica para el problema de las *huacas* fijas, en tanto que la deportación al Cuzco habría sido el procedimiento implementado para las *huacas* móviles de los pueblos conquistados.

Los bienes suntuarios ofrendados durante las *capacochas* habrían justificado las redes de extracción y circulación de materias primas exóticas empleadas en su elaboración, a la vez que habrían movilizado a la mano de obra artesanal en pos de su disciplinamiento y de su más alta especialización. La manipulación de dichos bienes durante la ceremonia y su puesta fuera de circulación en los enterratorios y ofrendas, habría contribuido a aumentar su valor simbólico como bienes de elite y su eficacia como obsequios diplomáticos del Inca.

Las ofrendas humanas durante las ceremonias de *capacocha* habrían provisto a los incas de la posibilidad de generar un flujo de circulación controlada de personas, en particular de mujeres, previa extracción de las mismas de la esfera doméstica y local. Dicho flujo habría abastecido no sólo a la demanda de víctimas sino también a las necesidades de mano de obra para la confección de textiles y de chicha – principal tarea productiva de las *acllas* y *mamacunas* – así como a la reserva de doncellas para ser repartidas por el Inca en calidad de esposas y concubinas a los jefes locales, nobles y guerreros en circunstancias en las que la reciprocidad obligara al obsequio dadivoso del emperador. La *capacocha* habría posibilitado también el afianzamiento de lazos con los curacas, brindando la oportunidad de que las alianzas con el Inca se sellaran ceremonialmente por medio de la muerte sacrificial de hijos de los jefes locales.

Con la caída del imperio Inca, la veneración de los nevados y volcanes sigue vigente, pero manifiesta un retroceso a la modalidad de adoración a distancia, la cual en parte se conserva hasta la actualidad. El destino de las procesiones religiosas andinas ha sido desplazado a cerros de altitudes medias y localizaciones más accesibles (Gareis 1991:120). Las peregrinaciones en alta montaña modernas suelen realizarse en cotas altitudinales entre los 3600 y los 4700 metros sobre el nivel del mar. Así se observa en las procesiones al santuario de Punta Corral (Ceruti 2011a) y al santuario de Sixilera (Ceruti 2012), que se desarrollan en el norte de Argentina. La masiva peregrinación al santuario del Señor de la Estrella de la Nieve en Vilcanota, congrega a decenas de millares de devotos en una hoyada glaciaria a aproximadamente 4700 metros de altura (véase Ceruti 2007). Las más altas cumbres de los Andes no volvieron a ser ascendidas al extinguirse las últimas hogueras encendidas en las *capacochas*. Recién cinco siglos más tarde, los montañistas occidentales lograron repetir las hazañas de sus predecesores incas en los Andes. Recientemente - hace poco más de una década - los pobladores puneños del norte Argentino comenzaron a practicar ascensiones conmemorativas en una montaña de fácil acceso cuya cumbre alcanza los 5600 metros sobre el nivel del mar (Ceruti 2011b)

Aquello que distinguió a la religiosidad Inca del substrato andino tradicional y de las prácticas rituales que perduran hasta nuestros días, fue la capacidad de hacer de las inaccesibles cumbres, santuarios y escenarios para el culto. Los incas implementaron una forma de adoración directa mediante la apropiación del *númen* montaña, a través del ascenso y la modificación cultural del espacio de la cima. Dicha modalidad de utilización de las montañas contribuyó - también desde la esfera simbólica - a la legitimación de la autoridad de los Incas, mediante el creciente prestigio de una clases sacerdotal capaz de acceder periódicamente a la morada de los dioses.



Figura 1: Volcán Lullai-laco, montaña sagrada de los Inca.

© Constanza Ceruti



Figura 2: La autora ascendiendo al volcán Lullai-laco.

© Constanza Ceruti



Figura 3: Ofrendas incaicas en santuario de la cima del Lullai-laco.

© Constanza Ceruti

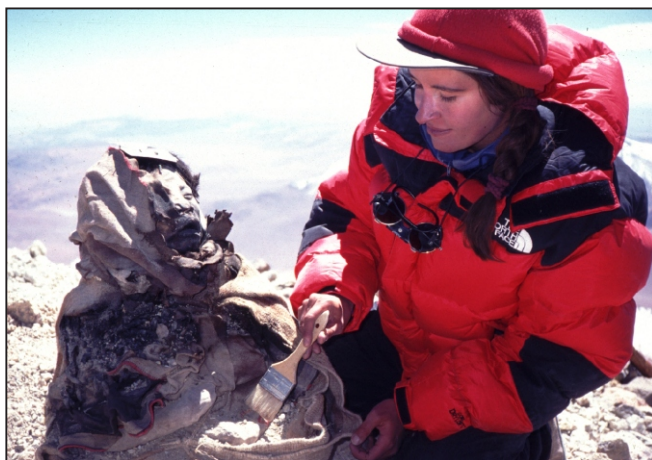


Figura 4: La autora en la cumbre del Lulluillaco durante el descubrimiento de la momia de la Niña del Rayo.

© Constanza Ceruti



Figura 5 - Ofrendas de cerámica y estatuillas incaicas, además de objetos personales de los niños del Lulluillaco.

© Constanza Ceruti



Figura 6: La doncella del Lulluillaco.

© Constanza Ceruti



Figura 7: Cuerpo congelado del niño del Lullacayo.

© Constanza Ceruti

Figura 8: La autora estudia el cabello del niño del Lullacayo en los laboratorios de la Universidad Católica de Salta, JP.



REFERENCIAS

Fuentes etnohistóricas

Acosta, José de

1962 [1590] *Historia Natural y Moral de las Indias*. Por Edmundo O'Gorman. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Albornoz

1967 [1583?] La Instrucción para descubrir todas las Guacas del Piru y sus camayos y haciendas. En "Un inedit de Cristobal de Albornoz" de Pierre Duviols. *Journal de la Societe de Americanistes* 56 (1): 7-39. París.

Betanzos, Juan de

1996 [1551-1557] *Narratives of the Incas*. University of Texas Press. Austin.

Cabello de Balboa, M.

1951 [1586] *Miscelánea Antártica*. Universidad de San Marcos, Lima.

Cieza de León, P.

1984 [1553] *La crónica del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros. Colección Crónicas de América. Historia 16, Madrid.

Cobo, Fray Bemabé

1996 [1652] *History of the Inca Empire*. Editado por Ronald Hamilton. University of Texas Press, Austin.

Hernandez, R.

1986 [1621] Idolatría del Pueblo de Ocros, cabeza desta comunidad. En *Cultura Andina y Represión*. pp. 442-448. Editado por Pierre Duviols. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco.

Levillier, R.

1940 *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582). Tomo II, Libro 1: Sus informaciones sobre los Incas (1570-1572)*. Espasa Calpe. Buenos Aires.

Molina, Cristobal de

1959 [1575?] Ritos y Fábulas de los Incas. Editorial Futuro. Buenos Aires.

Murúa, Fray Martín de

1946 [1590] *Historia del Orígen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú*. Por Constantino Bayle. Biblioteca Missionaria Hispanica, vol. 2. Madrid.

Oliva, A.

1895 [1598] *Historia del Reino y Provincias del Perú*. Imprenta de San Pedro, Lima.

Pachacuti Yamqui, Juan de Santa Cruz

1968 [1613] Relación de antigüedades deste reyno del Perú. En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de autores españoles, tomo 209: 279-319. Editado por Francisco Esteve. Madrid: Ediciones Atlas.

Polo de Ondegardo, J.

1916 [1571] Informaciones Acerca de la Religión y Gobierno de los Incas. En *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*. Tomo III: 1-203. Editado por Horacio Urteaga. Lima: Sanmartín y Cía.

Ramos, A.

1976 [1621] *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Empresa Editorial "Universo".

Ulloa, Juan de

- 1965 [1586] Relación de la Provincia de los Collaguas para la discrepción de las Yndias que su magestad manda hacer". En *Relaciones Geográficas de Indias*, volumen I:326-333. Madrid.

Fuentes académicas**Bauer, B.**

- 1996 Legitimization of the State in Inca Myth and Ritual. En *American Anthropologist* 98 (2):327-337.

Castelli, A.

- 1991 Dioses y arquetipos en una jerarquía sacerdotal. En *El culto estatal del Imperio Inka*. Memorias del 46 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2 (Amsterdam 1988). Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA). Universidad de Varsovia.

Ceruti, M.

- 1999 *Cumbres Sagradas del Noroeste Argentino*. Editorial de la Universidad de Buenos Aires (EUDEBA). Buenos Aires.
- 2001 La sacralidad de las montañas en el mundo Andino: ensayo de análisis simbólico. En *El santuario incaico del cerro Aconcaagua*. Juan Schobinger compilador. Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo (EDIUNC). Mendoza.
- 2003 *Llullaillaco: Sacrificios y Ofrendas en un Santuario Inca de Alta Montaña*. Publicación del Instituto de Investigaciones de Alta Montaña. Universidad Católica de Salta. Salta.
- 2005a Elegidos de los Dioses: Identidad y Status en las víctimas sacrificiales del volcán Llullaillaco y de otros santuarios de altura Inca. *Boletín de Arqueología*. 7 (2003): 263 - 275. Pontificia Universidad Católica del Perú., Lima.
- 2005b Actores, ritos y destinatarios de las ceremonias incaicas de *capacocha*: una visión desde la arqueología y la etnohistoria. *Xama* 15-18 (2002-2005): 287-299. Mendoza
- 2007 Qoyllur Riti: Etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del sur de Perú. *Scripta Ethnologica* XXIX: 9-35. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
- 2008 *Panorama de los santuarios Inca de alta montaña en Argentina*. Revista Arqueología y Sociedad N° 18: 211-228. Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- 2011a Peregrinación andina al santuario en altura de Punta Corral (Norte de Argentina). *Scripta Ethnologica* XXXIII. CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana). Buenos Aires.
- 2011b Resacralizando el espacio y construyendo la identidad: ascenso anual de la comunidad de Tolar Grande al santuario de altura del cerro Macon (Norte de Argentina). *Inka Llajta* N° 2. Lima.
- 2012 Peregrinación andina al santuario en altura del cerro Sixilera (Norte de Argentina). Trabajo presentado en *Conference of the Americas*. Georgia Perimeter College, Atlanta.

Costin, C. y Earle, T.

1989 Status Distinction and Legitimation of Power as reflected in changing patterns of consumption in late prehispanic Peru. En *American Antiquity* 54 (4):691-714.

Costin, C. y Hagstrum, M.

1995 Standardization, labor investment, skill, and the organization of ceramic production in late prehispanic highland Peru. En *American Antiquity* 60 (4): 619-639.

Davies, N.

1995 *The Incas*. University Press of Colorado, Niwot.

Díaz, R.

1966 Prácticas Religiosas en el Incanato en relación con la Momia del Cerro El Toro. En *La momia del Cerro El Toro*, editado por J. Schobinger, pp.124-167.Mendoza.

Duviols, P.

1976 La Capacocha. Mecanismo y función del sacrificio humano , su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantisuyu. En *Allpanchis*: 9: 11-57. Cuzco.

Earle, T.

1987 Specialization and the Production of Wealth: Hawaiian Chiefdoms and the Inka Empire. En *Specialization, Exchange, and Complex Societies*, editado por E.M. Brumfield y T.K. Earle, pp. 64 -75. Cambridge University Press, Cambridge.

Earle, T. y D'Altroy, T.

1989 The political economy of the Inka Empire: the Archaeology of Power and Finance. En *Archaeological Thought in America*, pp. 183-204.

Farrington, I.

1998 The Concept of Cusco. En *Tawantinsuyu* 5:53-59, Canberra.

Gareis, I.

1991 Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana (siglo XVI). En *El culto estatal del Imperio Inka*. Memorias del 46 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2 (Amsterdam 1988). Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA). Universidad de Varsovia.

Gentile, M.

1996 La Dimensión sociopolítica y religiosa de la Capacocha del Cerro Aconcagua. En *Bulletin de L' Institut Francais d' Etudes Andines* 25 (1): 43-90. Lima.

Gose, P.

1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains*. University of Toronto Press, Toronto.

Huanca, T.

1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. Ediciones CADA, La Paz.

La Lone, M. y La Lone, D.

1987 The Inka State in Southern Highlands: State administrative and production enclaves. En *Ethnohistory* 34-1: 47-62.

Mac Cormak, S.

1991 *Religion in the Andes*. Princeton University Press. New Jersey.

2000 Processions for the Inca: Andean and Christian ideas of human sacrifice,

communion and embodiment in early colonial Peru. En *Archiv für Religionsgeschichte* 2 Band, Heft 1:110-140. Leipzig

Marzal, M.

1992 La Experiencia Religiosa Quechua. En *Rostros Indios de Dios*, compilado por Manuel Marzal, pp. 27-80. Hisbol, La Paz.

Mcewan, C. y Van de Guchte, M.

1992 Ancestral Time and Sacred Space in Inca State Ritual. En *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*, editado por R. Towsend, pp.359-397. The Art Institute of Chicago. Chicago.

Morris, C.

1986 Storage, supply and redistribution in the economy of the Inka State. En *Anthropological History of the Andean Politics*, editado por J. Murra et al., pp. 59-68. Academic Press, New York.

Nuñez del Prado, J. y Murillo, L.

1991 El sacerdocio andino actual. En *El culto estatal del Imperio Inka*. Memorias del 46 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2 (Amsterdam 1988). Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA). Universidad de Varsovia.

Palma, M.

2011 Identidades Robadas: Análisis de la Capacocha desde la Perspectiva de Historias de Vida. En *Inka Llaqta* Año 2 N° 2: 158-182.

Parsinen, M.

1992 *Tawantinsuyu: The Inka State and its Political Organization*. Societas Historica Finlandiae. Helsinki.

Reinhard, J.

1983 Las Montañas Sagradas: Un Estudio Etnoarqueológico de Ruinas en las Altas Cumbres Andinas. En *Cuadernos de Historia* 3: 27-62, Santiago.

Reinhard, J. and Ceruti, M.

2011 *Inca Rituals and Sacred Mountains: a study of the world's highest archaeological sites*. Cotsen Institute of Archaeology. UCLA

Rowe, J.

1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest. En *Handbook of South American Indians* 2: 183-330. Smithsonian Institute, Washington D.C.

Rozas, W.

1983 Los Paqo en Qero. En Qero: *el último ayllu inka*, editado por Flores Ochoa en homenaje a Nuñez del Prado. Centro de Estudios Andinos. Cuzco.

Sallnow, M.

1987 *Pilgrims of the Andes*. Smithsonian Institution, Washington D.C.

Salomon, F.

1991 'The Beautiful Grandparents': Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records. En *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, editado por Tom Dillehay, pp. 315-353. Washington D.C.

Schobinger, J.

1986 La red de Santuarios de Alta Montaña en el Contisuyu y el Collasuyu: Evaluación general, problemas interpretativos. En *El Imperio Inka* (Comechingonia especial), pp.297-317. Córdoba.

Schreiber, K.

1987 Conquest and Consolidation: A comparison of the Wari and Inka occupations of a highland peruvian valley. En *American Antiquity*, 52 (2): 266-284.

Silverblatt, I.

1995 *Luna, Sol y Brujas: Género y Clases en los Andes Prehispánicos y Coloniales*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Sinopoli, C.

1994 The Archaeology of Empires. En *Annual Review of Anthropology*, 23: 159-180.

Taboada, F.

1997 *Connotaciones cùltico-religiosas en el arte rupestre aymara del Departamento de La Paz*. M.S., SIARB, La Paz.

Tomoeda, H.

1993 Los Ritos contemporaneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citua. En *El Mundo Ceremonial Andino*, editado por L. Millones y Y. Onuki, pp. 289-306.

Vargas, F.

2011 Ofrenda Ritual de Estatuillas de Spondylus en la Ceremonia Inca de la Qhapaq-Qocha. En *Inka Llaqta* Año 2 N°2: 183-211.

Verano, J.

1991 Where Do They Rest? The Treatment of Human Offerings and Trophies in Ancient Peru. En *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, editado por Tom Dillehay, pp. 189-227. Washington D.C.

Ziolkowski, M.

1991 El sapán Inka y el sumo sacerdote: acerca de la legitimización del poder en el Tawantinsuyu. En *El culto estatal del Imperio Inka*. Memorias del 46 Congreso Internacional de Americanistas. Simposio ARC-2 (Amsterdam 1988). Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA). Universidad de Varsovia.