

MINIATURAS ZOOMORFAS DEL VOLCÁN LLULLAILLACO Y CONTRASTE ENTRE RÉGIMEN ESTATAL Y VIDA COMUNITARIA EN LA CAPACOCCHA

ZOOMORPHIC MINIATURES OF THE LLULLAILLACO VOLCANO AND THE CONTRAST BETWEEN THE STATE REGIMEN AND COMMUNITY LIFE IN THE CAPACOCCHA RITUAL

PABLO MIGNONE*

En este escrito se expone una clasificación de 15 miniaturas zoomorfas inkas de metal y *Spondylus*, basada en formas y técnicas de manufactura desarrollando también una interpretación del significado de materiales, de asociaciones cardinales y de objetos del contexto funerario recuperado en 1999 de la cima del volcán Llullaillaco (6.739 msnm, Provincia de Salta, Argentina). Se busca aportar a la arqueología de montaña con una perspectiva de inclusión de contenidos mentales extra-políticos, basándose en la premisa de que el ritual remite, en primera instancia, a la práctica cotidiana que resulta de las condiciones sociales y materiales de existencia. Identificando ese sustrato primigenio, se intenta cambiar el eje de atención desde la predominancia cusqueña hacia el interés por la vida vernácula y sus prácticas dentro de lo que tradicionalmente se considera un ritual de exclusiva injerencia estatal en el marco de una "férrea" e intransigente dominación política.

Palabras clave: Llullaillaco, fertilidad, mullu, metal, capacocha, pastoreo

This paper presents a classification of 15 zoomorphic Inka figurines made of metal and Spondylus, based on the forms and techniques used in their manufacture, followed by an interpretation of the significance of the materials used, their orientation and association with funerary objects recovered on the summit of Llullaillaco Volcano (6739 ma.s.l. Salta Province, Argentina) in 1999. The paper is intended to contribute to mountain archaeology by examining the extra-political mental content of the artifacts, based on the premise that the ritual refers to the social and material conditions of existence, expressed in daily life. By identifying this primary underlayer, we seek to shift the central focus of mountain archaeology from the Cusco Empire to the vernacular sphere and its practices, expressed in a ritual under the exclusive purview of the State and its unyielding political domination.

Key words: Llullaillaco, fertility, mullu, metal, capacocha, herding

INTRODUCCIÓN

A través de los análisis con fines clasificatorios de las 15 miniaturas zoomorfas recuperadas del contexto de *capacocha* (Reinhard & Ceruti 2000; Ceruti 2003) en el volcán Llullaillaco (Salta, Argentina, fig. 1), se busca aportar a los estudios de la expansión inkaica a los Andes Meridionales. Dicho análisis contempla una segregación por variedades en base a atributos morfológicos (contornos, miniaturas de *Spondylus*) y procesos tecnológicos (miniaturas de metal), para lo cual se cuenta con escasos antecedentes.

Un aspecto que se quiere dejar planteado como contribución al debate, es la búsqueda de los símbolos de la vida aldeana y las preocupaciones cotidianas dentro del *Tawantinsuyu*, en un ritual tradicionalmente concebido como de una dependencia estatal y signo político absolutos. Quizás esta búsqueda arqueológica y simbólica permita dar al fin con las comunidades campesinas hasta ahora no consideradas en los estudios referidos a los rituales de *capacocha*.

En el sur andino se cuenta con el antecedente de medición y descripción realizado por Schobinger, Ampuero y Guercio (1984-1985) para las tres piezas –una de metal y dos de *Spondylus*– halladas en Aconcagua en 1985 (véase ubicación en mapa de fig. 1). Destacan ciertas técnicas de manufactura: trabajo por laminado y agregados de las partes por soldadura, en el caso de la

* Pablo Mignone, Unidad de Antropología, INCHUSA, CCT-CONICET, Mendoza, Argentina, Código Postal 5500, email: pmignone@hotmail.com



Figura 1. Ubicación volcán Lulluillaco, dentro del área abarcada por el Tawantinsuyu. Plano de plataforma ceremonial y plano de cima (6739 msnm). Equidistancia 20 metros.

Figure 1. Location of the Lulluillaco Volcano, in the area of Tawantinsuyu. Plan of the 20 m ceremonial platform and location on summit (6739 m.a.s.l.).

primera; aprovechamiento de las vetas blancas y rojas de las valvas para marcar los laterales de las miniaturas y el uso de incisiones para los detalles de la fisonomía, en el caso de las segundas. Sobre la pieza de metal, zoomorfa, se realizó un análisis exhaustivo que comprendió los aspectos químico, microscópico y macroscópico, junto a una detallada descripción (Bárcena 2001a). La práctica de rayos X a la misma dio como resultado la identificación de las técnicas de laminado y forjado en su construcción, además del carácter y profundidad de los ensambles de las partes involucradas.

El simbolismo de estas miniaturas es tratado por antecedentes que pueden ser clasificados en dos grupos: una visión política que relaciona las manifestaciones materiales con los anhelos de poder y los mecanismos de dominación militar-burocrática de un imperio en expansión, y, en contraste, una perspectiva antropológico-cultural, que trata del sistema de creencias y las peticiones que se realizan a través de la ofrenda.

La primera de estas visiones entiende que los objetos en miniatura representan el universo social de los adultos, el cosmos del Inka, sus súbditos, sus posesiones y sus anhelos expansivos (Mc Ewan & Van de Guchte 1993), o bien, son la imagen de las clases sociales y las jerarquías del imperio (Gentile 1996; Schobinger 2001: 430). La segunda, sostiene que rodea a las miniaturas una voluntad propiciatoria, por ser ellas la “esencia vital de los rebaños” (Duviols 1976) o medios para obtener “riqueza” y “ventura” (Manríquez 1999), tomando como base fuentes etnohistóricas o experiencias etnográficas como, por ejemplo, Flores Ochoa (1977), quien estudió comunidades pastoriles en Cusco y Puno para analizar el uso de miniaturas de camélidos, remarcando su importancia propiciatoria por su relación con los componentes del espacio ceremonial.

Manzo y Raviña (1996), por su parte, estudiaron en Potosí la relación entre las miniaturas y los ritos de reproducción y purificación del ganado. Nielsen (2001), también en Potosí, incluyó en su estudio sobre las largas travesías de caravaneo los rituales dedicados a los *apus*, en los cuales se emplean miniaturas zoomorfas, alineamiento de piedras esferoidales y su orientación cardinal hacia las montañas. Por último, su uso como forma de control mágico-religioso de enfermedades y con fines propiciatorios se observa también entre los kallawayas de La Paz, Bolivia (Gea 1997). Estos son algunos ejemplos de una propuesta teórica que mantiene en su base interpretativa, lo que podría asimilarse a la perspectiva del nativo y la experiencia próxima (Geertz 1994), que adoptaremos en todo el proceso investigativo, desde la medición y clasificación hasta la interpretación.

En este último paso, las lecturas etnohistóricas y etnográficas nos indican el empleo de miniaturas zoomorfas en contextos pastoriles y domésticos con fines propiciatorios en una disposición espacial que no podemos obviar, al reconocerla en los contextos de depositación de Lullailaco. Estudiarla significa mostrar la inquietud de la búsqueda arqueológica y simbólica de las comunidades campesinas intervinientes en los rituales de *capacocha* a través de la depositación primaria de los objetos y los significados desprendidos de ella. Con este fin, identificamos los contenidos mentales extrapolíticos que subyacen al ritual, basándonos en la premisa de que el ritual, aunque puede desarrollarse en el marco de un sistema político (como justificativo, como factor de cohesión, etcétera), remite, en primera instancia, a la práctica cotidiana que resulta de las condiciones sociales y materiales de existencia.

Tanto la metodología como la interpretación apuntan a poner en el ruedo la tesis de que la *capacocha* puede reflejar preocupaciones de la vida diaria, donde lo político-estatal-imperial es secundario. Así, se sustenta la idea de que la importancia de la vida cotidiana es el desembarazo de aquello que dura tanto, o tan poco, como un poder político, mientras que lo anteceden y lo sobreviven todas aquellas prácticas de subsistencia, de organización y de creencias que caracterizan a un pueblo.

En este sentido, la presencia arqueológica de miniaturas que representan al recurso Camelidae y no a otros (como *saramama* o *papapconopa*, por ejemplo), y la comparación con contextos actuales donde se emplean figurillas zoomorfas en ceremonias pastoriles, puede ser un reflejo del pastoreo, subyaciendo al interés expansivo del estado Inka.

LA CAPACOCHA

Se sostiene que el ritual fue adoptado por los inkas de “los indios del Collao” (Levillier 1940), e incluía objetos de oro y plata, *mullu*, comida, vestimenta, bebida y niños de 10 años o menos, reclutados a lo largo de los dominios estatales, presuntos hijos de señores de las etnias no inkas, o bien *acllas*, jóvenes mujeres destinadas desde temprano a estas ceremonias (Cobo 1964 [1653]: 134; Pizarro 1986 [1571]).

En la preparación del ritual, coincidían en el centro del Estado dos grupos de ofrendas humanas, aquellas que iban a ser sacrificadas en presencia del Inka en la plaza del Cusco o en las *huacas* aledañas y las que partirían a las montañas: “Luego se juntaban todos los ministros de las *guacas* extranjeras y naturales del Cuzco, y mandaba

el Inca partir entre ellos los sacrificios que se habían de ofrecer en las de la ciudad y en las extranjeras por todo su reino” (Cobo 1964 [1653]: 222).

En su recorrido, las caravanas iban a lo largo del Qhapaq Ñan o atravesando en línea recta montes y quebradas. Una vez en las montañas, los sacerdotes especialmente dispuestos por el Inka para este oficio comenzaban las ceremonias que involucraban, entre otras cosas, alimentar a los niños –para que no llegasen “descontentos” a Wiracocha (Taylor 1987)– y embriagarlos. Luego se los ahorcaba con “un lazo”, o morían a golpes con garrotes (Cobo 1964 [1653]).

Con respecto a la época en la cual se realizaban estas ofrendas, Guamán Poma (1992 [1613]) sitúa el ritual *capacocha* en junio, con motivo del *Inti Raimi*. Sin embargo, diversos testimonios sostienen la idea de que los sacrificios humanos no se realizaban únicamente en el ritual de la *capacocha*:

Tenían otros sacrificios generales en los tiempos de gran necesidad, de hambre o mortandad, la cual, si era muy grande, sacrificaban niños y niñas inocentísimas, que no tuviesen pecado alguno; y éstos sin los animales y las otras cosas, porque tales sacrificios eran más que otros copiosos, siempre más o menos, según el infortunio que ocurría era mayor o menor (Las Casas 1892 [1560]: 91).

La capacocha vista por los especialistas

Este ritual ha sido interpretado desde una perspectiva sociológica que resalta su rol en la consolidación del poder político cusqueño en las periferias. A dicha perspectiva llamamos –sin menosprecio alguno– “cuscocentrista”, porque sostiene que a partir de la *capacocha* el Inka buscaba obtener beneficios de las comunidades locales, quienes retribuían en servicio los bienes suntuarios con los que el Estado solventaba las exequias. Era un mecanismo religioso-económico de control social, que vinculaba al Cusco con los señoríos locales periféricos, consolidando así la dominación inkaica en las distintas provincias del *Tawantinsuyu* (Duviols 1976).

Es vista, además, como una forma de mostrar un control simbólico sobre las montañas fortaleciendo la posición central de la religión y la política estatales (Niles 1993), así como el medio de asegurar la prosperidad del Inka reinante y de las comunidades locales fortaleciendo los lazos entre el centro del Imperio y su periferia (Mc Ewan & Van de Guchte 1993).

También ha sido definida como una reivindicación del poder estatal y de sus límites territoriales (Rostworowski 2004) y como un medio eficaz de transformación de la ideología local en herramienta de dominación (González 2000). Asimismo, se la considera un acto fundacional, al mostrar la presencia del poder inka incluso en suelo

sagrado para los locales (Gentile 1996), irresolublemente relacionado con festividades del calendario ritual inka, bien el solsticio de invierno, *Inti Raimi*, o el de verano, *Capac Raimi* (Schobinger 1999; 2001).

Según D’Altroy (2003: 207-208) la *capacocha* resumía la ideología imperial, dado que se rendía homenaje al Creador y al Sol, reforzando también la legitimidad del linaje del Inka, la estructura social cusqueña y la red panandina de lugares sagrados.

Por todo esto, se puede afirmar que la visión predominante redundante en la subsunción del sentimiento religioso en la interacción social dentro de una pugna por el poder, principio que se ha dado en llamar actualmente “sociología de las mediaciones” (Augé & Colleyn 2005), en la cual los dispositivos rituales se entienden como intervenciones necesarias para la acción de los hombres con otros hombres. Si los supuestos destinatarios son los dioses, en el fondo la relación simbólica sólo une a humanos (Augé & Colleyn 2005: 65), en una alianza que es, en vista del marco de poder que la fomenta, no equitativa por el desigual acceso a los recursos y disímil en el tratamiento teórico que favorece la visión desde el centro hacia la periferia. Se trata de una traslación de la visión occidental de un imperio centralizado y burocrático cuyo principal aparato de sujeción es la demostración de fuerza militar, fáctica o simbólica, en el logro de sus intereses (Ramírez 2008), perspectiva que ha permeado hacia la arqueología de montaña y el estudio del simbolismo implicado en el ritual.

La arquitectura de los santuarios trasunta también desde este punto de vista la noción de lucha por el poder e imposición de la voluntad sobre las comunidades periféricas, un reflejo a nivel religioso de la “teoría del conflicto” (Ceruti 1997). Se mantiene así la idea de una inexpugnable e irreversible condición subsidiaria –cuando no de sometimiento insalvable– de las comunidades locales, dejando un tanto de lado los grupos étnicos cuya vida se vio influenciada por el nuevo orden.

En una propuesta alternativa, sostenemos la necesidad de cambiar el pivote de la discusión desde el centro hacia la periferia y desde las preocupaciones de la vida política a las prácticas sociales de la cotidianidad, en el convencimiento de que el estudio del simbolismo desplegado en la producción tecnológica y en el armado ritual de los objetos suntuarios es un camino adecuado para el estudio de las configuraciones sociales locales en el orden estatal mayor.

Nos alineamos entonces a la propuesta de Schroedl (2008), quien sostiene que el ritual en cuestión debe definirse en sus propios términos, lejos de la

preponderancia militarista propia de la visión eurocéntrica predominante. La renovación al respecto radica, por un lado, en entender que la *capacocha* no refleja necesariamente un estado natural y sempiterno de predominancia estatal, sino que es transitorio en virtud de la necesidad circunstancial de superar la crisis social o ambiental que motiva el ritual. Por otro, implica ver en el ordenamiento político inkaico el considerable espacio de los curacas para sostener sus intereses y desplegar estrategias favorables a su situación (Schroedl 2008: 21 y 25).

En la arqueología de montaña, tal renovación no ha tenido hasta el momento un rol determinante, como sí lo ha tenido para el estudio de las sociedades complejas del Noroeste Argentino durante la presencia inka. Se observa así una interpretación social y localista, notando estrategias de resistencia ante la dominación en la persistencia generalizada de estilos cerámicos vernáculos (Acuto et al. 2004: 189; Tarragó & González 2004, entre otros) o bien, en la adecuación del Estado a las configuraciones locales a partir de estrategias de alianza, en un juego de convergencias y desencuentros entre los intereses de la sociedad y los del Inka (D'Altroy et al. 1994).

Es por ello que en la arqueología de montaña se necesitan nuevas preguntas de investigación y nuevos enfoques aplicados a los hallazgos ya numerosos. Se le ha brindado excesivo énfasis a la homogeneidad del registro artefactual y de estructuras, remarcando la presencia cusqueña en los patrones arquitectónicos y las piezas de metal y cerámica, pero no se ha evaluado suficientemente la amplia variabilidad constructiva y artefactual que muestran un sinnúmero de montañas desde el sur de Perú hasta el centro de Argentina y Chile.

Esta variabilidad está evidenciada en la presencia de construcciones cumbreras con diversas plantas (elíptica, circular, cuadrangular, parapetos, pozos simples, plataformas subrectangulares, etcétera), alejadas del clásico “explazo” ceremonial inka (definido por Beorchia Nigris 1985), rectangular de doble pircado y relleno de piedra con componentes canteados.

Sólo en pocos casos las ofrendas fueron encontradas en las cimas, otras veces en las laderas y precumbres, otras, en cuevas. Es variada también la forma de terminar con la vida de los ofrecidos, observándose la presencia de ahorcamiento, golpes, laceraciones, embriaguez y posible entierro en vida, junto con el más diverso conjunto de materiales asociados (muchas veces con improbable filiación inkaica) y la disímil forma de disponerlos dentro y fuera de los fardos.

OBJETIVOS Y MARCO TEÓRICO

Se busca realizar una descripción morfológica (Aschero 1975) de las miniaturas zoomorfas, refiriéndonos por igual a los procedimientos de manufactura y a su contexto sociocultural (Lechtman 1984). Significa también un esfuerzo por recuperar percepciones indígenas y su sentido, detectando dimensiones de variación que se desarrollan en niveles más profundos que la comparación basada en las formas (Hodder 1994).

Esto induce a incorporar representaciones culturales andinas al entender la producción y el *producir*, por ejemplo, como el acto de “criar la vida” (Van Kessel 1989), reproduciendo actos de las divinidades, momento en el que actúa la “magia simpática” (Vivante & Palma 1999: 99), mediante la cual se busca controlar lo representado en la cultura material.

Teniendo esto en cuenta, el objetivo principal del trabajo es resaltar la posibilidad de extraer del registro arqueológico las regularidades que denotan una visión menos política o económica de la vida bajo la influencia inka y más relacionada con la cotidianeidad de la misma donde las categorías de lo material, lo social, lo conductual y lo político confluyen y pierden sentido (Vaquer 2007: 14). Esos indicios nos retrotraen a prácticas cotidianas, fruto de la repetición inconsciente (“conciencia práctica” según Giddens 2003), y a la acción de agentes sociales distintos de los que tradicionalmente se han considerado.

Buscamos entonces definir, en una serie de objetos determinados, aquella esencia que denota el *habitus*, ese sistema de disposiciones durables que resultan de la práctica cotidiana y de la incorporación individual de principios de pensamiento y acción desde la estructura. Las prácticas, que a su vez son generadas en esta interiorización, se corresponden con las condiciones sociales y materiales de existencia de la persona y la clase donde se inserta (Bourdieu 1994).

Si se traslada esto último a la vida religiosa, se infiere que las representaciones y prácticas propias de este orden muestran variaciones considerables entre culturas, entre grupos sociales y entre personas en relación con el lugar que sus poseedores ocupan en el espacio social. Por lo tanto, y en el plano de la cultura simbólica, los objetos de hondo contenido cultural son capaces de revelar información acerca de los pensamientos y acciones de la gente y de su medio (Wilson & Keil 1999: 720).

Pero este sentido originario compuesto por las condiciones sociales, pragmáticas o reales que conforman los universos mentales, se pierde en la bruma del paso del tiempo y la distancia cultural, y no nos llega directamente sino que debe ser descubierto en los mitos,

las costumbres y los símbolos, en otras palabras, en las *hierofanías* (actos de manifestación de lo sagrado) que son su origen (Eliade 1974: 33).

Los objetos, vistos entonces como símbolos religiosos, tienen tres características (Wilson & Keil 1999: 216): 1) su forma y razón de ser no poseen motivaciones inmediatas, de subsistencia o pragmáticas; 2) tienen la capacidad de reificar representaciones mentales, de forma tal que tienen efectos comunicativos o son apelaciones a la memoria, y 3) sus similitudes pueden tener significados diferentes según los grupos y los contextos (Turner 1969).

Las hierofanías, planteadas en estos términos, son vividas e interpretadas de forma distinta según el grupo étnico, social o jerárquico que las codifica o las expresa. En el caso que nos compete, las miniaturas no sólo componen el medio material del ritual, sino que simbolizan percepciones del mundo y del cosmos propias de un grupo específico: sus miembros comparten similares formas de existencia material, biológica, cultural y social, cuya característica esencial, en base a la revisión etnohistórica y etnográfica, es la familiaridad con la vida de dependencia pastoril.

ANÁLISIS TÉCNICO Y MORFOLÓGICO

En laboratorio se obtuvieron pesos con balanza de precisión (registrados en gramos), medidas con calibre (en milímetros) y se sometieron las piezas a observación con la ayuda de lupa binocular desde distintos ángulos para resaltar rastros de acabado o alteraciones naturales de difícil acceso a simple vista.

Tres de las piezas metálicas fueron sometidas también a radiografía industrial (de seis exposiciones en total cada una), para reconocer los distintos tipos de ensamble con los que cada parte constitutiva fue unida al conjunto. Los objetos referidos fueron tratados con distintas intensidades de radiación: 100kV 40mA, 100kV 50mA, 100kV 60mA, 100kV 70mA y 200kV 60mA.

Al poseer las miniaturas delimitaciones que asemejan a individuos vivos, tales como la *región axial*, conformada por cabeza (cráneo, ojos y orejas), mandíbula (boca) y columna vertebral, y la *región apendicular*, que incluye la cintura escapular, pelvis y miembros anteriores y posteriores (segmentados a su vez en partes proximal y distal), se definieron las normas para su clasificación. Así, “anterior” corresponde a la vista delantera; “posterior”, a la vista trasera; “dorsal”, superior, concerniente a la región axial; “ventral”, inferior; “lateral derecha”, porción definida como convención en virtud de las caras más trabajadas del cuerpo (“o la única trabajada”, *Primera Convención Nacional de Antropología* 1966); lateral

izquierda, porción del cuerpo definida en virtud de las caras menos trabajadas del cuerpo (“o sin trabajar”, *Primera Convención Nacional de Antropología* 1966), y sección transversal, “superficie obtenida al realizar un corte longitudinal en la pieza” (*Primera Convención Nacional de Antropología* 1966).

Todas las piezas de *Spondylus* fueron confeccionadas para que las bandas naturales de colores claros y oscuros que discurren paralelas estuviesen dispuestas de forma perpendicular en cada estatuilla. Además, la determinación de laterales fue facilitada por el cambio de coloración de cada valva (cara interna blanca, cara externa de color), que fue aprovechado durante el proceso de manufactura para denotar los hemisferios y acompañado de la técnica de incisión para remarcar la separación.

Además del sistema esquelético, se incluye la descripción del contorno de boca, nariz, orejas, ojos, cola, miembro y gónadas, por aproximación geométrica con figuras, cuerpos y formas derivadas (Aschero 1983).

Metal

Las miniaturas han mostrado, en superficie y con la ayuda de radiografía industrial, el trabajo sobre láminas con el empleo de la percusión con martillo y yunque y acabados por repujado.

La acción del martillo aplicada desde el centro hasta los bordes, dejó sus rastros como estrías de proyección longitudinal y transversal en las extremidades y el tronco de las miniaturas.

Para un nivel de detalle mayor, se aplicó repujado de la misma forma que en los ojos ovales de las estatuillas estudiadas por Bárcena (2001a), obteniendo asimismo labios hendidos, orificios nasales, falanges y pezuñas. Para estas extremidades, también se recurrió a la formación de falanges y talones planos, a partir del recorte de planchuelas. Es probable que para la forma de la cabeza se aplicara la presión contra un molde sobre el cual descansaba la lámina (González 2004).

Los ensambles de las distintas partes son de dos tipos: mecánicos, por presión y martillado, a veces con lengüetas y ranuras, y metalúrgicos, logrados por la aplicación de calor, incluyendo el tratamiento fraguado, cuando dos piezas se soldaban martillándolas en caliente (González 2004).

Spondylus

El análisis de las huellas en las superficies de las miniaturas permite ver distintos grados de extracción de material, desde el desgaste de las superficies (Suárez

1981) o alisado con resultado de estrías para quitar asperezas e irregularidades, realizado con un agente de mayor dureza y rugosidad (Velásquez Campos et al. 2006: 27), hasta el excavado por sucesión de cortes (Suárez 1981; Hocquenghem & Peña Ruiz 1994), notorio en los adelgazamientos laterales de las miniaturas.

También fue empleado el pulido para regularizar la superficie mediante fricción con abrasivos de grano fino, eliminando así las huellas de los procesos anteriores (Velásquez Campos et al. 2006: 27), y el torneado, con el cual se obtienen las superficies redondeadas (Aschero 1975).

Dentro del mundo andino y adyacencias, esta cadena operativa ha podido reconstruirse en virtud de los hallazgos de talleres en Tumbes, donde Hocquenghem y Peña Ruiz (1994) reconocieron valvas pulidas y cortadas, trozos desgajados, perforaciones, ranuras y muescas para figurillas, colgantes y cuentas, e identificaron los instrumentos líticos empleados para ello. Con el empleo de cantos rodados se infiere el desbaste de las espinas y parásitos externos de las conchas. Las piedras porosas, por su parte, servían para desgastar y alisar y las lascas afiladas, tenían un uso de corte y perforación (Hocquenghem & Peña Ruiz 1994: 214 y 221; Velásquez Campos et al. 2006: 27).

Para la arqueología de montaña, por su parte, el trabajo de Bárcena (2001b) sobre el collar con componentes de *Spondylus* pertenecientes a la "momia" del Aconcagua, es otro antecedente de interés al llamar la atención acerca de la complementariedad de las tonalidades rojiza y blanca en las porciones dorsales y ventrales de las cuentas, respectivamente, el empleo del pulido profuso en las superficies y para redondear bordes, y los cortes, acanaladuras y perforaciones en la preparación general del adorno, a través de las distintas capas de las valvas.

CLASIFICACIÓN DE LAS MINIATURAS

En la clasificación actuaron de manera diferencial las variables de forma (*Spondylus*) y técnica de manufactura (metal), teniendo en cuenta que las diferencias de contornos en las miniaturas de *Spondylus* son determinantes para la categorización y exclusivas de cada clase resultante, mientras que las formas en las estatuillas de metal no son relevantes dada su homogeneidad. Sin embargo, en ese grupo las técnicas de manufactura son decisivas para clasificarlas de modo distinto (véanse figuras 2 y 3, respectivamente).

Lo anterior implica que la desagregación responde a otros criterios tanto más desvinculados de la mirada

científica, por cuanto pertenecen a principios asignables a la cosmovisión andina, dado que simbolizan elementos distintos: el *Spondylus* cumplía un rol específico dentro de la relación con una deidad en particular, Mama Cocha (el océano Pacífico, fuente de todas las aguas, circunscrito al ámbito ritual, sinónimo de lo femenino dentro de la díada reproductiva) y asignable a una comunidad campesina dentro de la anexión al *Tawantinsuyu* (Gentile 1996). El metal, sin embargo, puede ser definible dentro de los usos políticos y sociales de su manufactura y lucimiento parafernático, con una directa asimilación a la figura del soberano y su grupo inmediato (Lechtman 1984).

En consecuencia, la metodología empleada y recreada para su aplicación en las miniaturas permitió realizar la clasificación que se observa en la Tabla 1 (figs. 2 y 3).

DESCRIPCIÓN DE LOS CONTEXTOS

Las 15 miniaturas fueron enterradas en seis espacios distintos por debajo del "rectángulo ceremonial", de 10,4 x 6,2 m aproximadamente. Toda la información que se detalla a continuación es tomada de los registros publicados por Reinhard y Ceruti (2000) y Ceruti (2003), fuentes a las que remitimos al lector para la disposición en planta del acompañamiento material restante. En la figura 1 se incluyen los contextos interpretados, S-B y S-C.

En ese lugar fueron encontrados casi 140 objetos, estatuillas antropomorfas (masculinas y femeninas) ricamente ataviadas, estatuillas zoomorfas, artefactos de cerámica y madera y tres cuerpos humanos. No se conocen planos de distribución de las miniaturas analizadas; sólo dos conjuntos, S-B y S-C, fueron descritos de forma tal que se pudo reconstruir situación y asociación.

El conjunto S-B fue recuperado del sector sudoeste. Como se observa en la figura 4, cinco estatuillas paradas estaban orientadas hacia el noreste (45°). Se encontraron a 1,6 m de profundidad, dispuestas en fila, una detrás de la otra, separadas entre sí por una distancia de entre 3 y 15 cm. Encabeza el conjunto una estatuilla masculina de oro, seguida por otra masculina de *Spondylus*. Ambas seguidas de estatuillas zoomorfas de plata (S-19) y valva (S-20 y S-21). El grupo estaba flanqueado al este por un pectoral de *mullu*.

En un pequeño nicho, a 1,5 m de profundidad, fueron recuperados los objetos que conformaron un conjunto cercano a la tumba Sur, el S-C. La figura 4 muestra dos estatuillas masculinas, una de oro (S-34), la otra de *mullu* (S-35), y tres de camélidos, una de oro (S-36), otra de plata (S-37) y la última de *mullu* (S-38). A Ceruti (2003)

Tabla 1. Clasificación de los objetos
Table 1. Classification of objects

Clase	Variedad	Piezas	Descripción
C. 1. Metal (fig. 2)			
C.1.a.	<i>Variedad laminado</i>	S-23 S-36	Presenta laminado, martillado y repujado para las formas básicas de tronco y extremidades y los detalles de la fisonomía y unión extremidades-tronco. La <i>unión metalúrgica con inclusión de metal fundido</i> se observa en la unión gónadas-tronco, en la inserción de las orejas en la parte superior de la cabeza y en la inserción de la cabeza en el cuello. La <i>unión metalúrgica con fragua-imbricación</i> , aparece en las uniones entre extremidades y tronco, cola-tronco y miembro-tronco, y en el ensamble de la porción distal y proximal de extremidades.
C.1.b.	<i>Variedad vaciado</i>	N-1 NE-2 S-37	Piezas obtenidas por moldeado. Presencia de impurezas o burbujas de aire en tronco y extremidades. Huellas de molde en sentido longitudinal en sector ventral. Incisiones para terminar ojos, nariz, boca y falanges-pezuñas. Pulido profuso en norma superior del tronco y cara anterior de las extremidades.
C.1.c.	<i>Variedad combinado</i>	S-19	Laminado y martillado para tratamiento de cola y cuello, e inserción en ambos extremos del tronco (macizo, al igual que las extremidades y la cabeza). <i>Unión metalúrgica con inclusión de metal fundido</i> (unión pies-porción proximal de las extremidades, unión cabeza-cuello, miembro-tronco, gónadas-tronco). <i>Unión metalúrgica con fragua-imbricación</i> (unión cola-tronco, extremidades-tronco). Aplicación de moldeado identificado por rastros de colada en talón, pie derecho y huellas de molde en sentido longitudinal en el sector ventral del tronco. Impurezas o burbujas de aire en tronco y extremidades. Ojos, nariz, boca y pies terminados por incisiones. Pulido profuso en norma superior del tronco y cara anterior de las extremidades.
C. 2. <i>Spondylus</i> (fig. 3)			
C.2.a.	<i>Variedad contorno esquemático</i>		Presencia de contornos simples, lineales, con pocos detalles de ojos, nariz, boca (lado derecho únicamente, ausentes en el izquierdo) y extremidades. Predominio de linealidad, ángulos rectos, bordes agudos y poca representación de la fisonomía animal. En cuanto a las técnicas de manufactura, se observa alisado en ambas caras, estrías de proyección longitudinal y transversal. Pulido únicamente en lado derecho. Excavado de resultado cóncavo en secciones laterales y en la separación de las orejas, lado izquierdo. Incisión gruesa en demarcación de extremidades derecha e izquierda. Incisión fina en ojos, nariz y boca. Torneado en el extremo de las orejas y aristas de las porciones distales de las extremidades. Bordes agudos en el resto de la anatomía.
C. 2. a1.	De proyección ortogonal	NE-4, S-38 S-12	Predominio de ángulos rectos entre las diversas partes del animal representado, bordes agudos, poca representación de la fisonomía animal, etcétera.
C. 2. a2.	De transición	S-9 S-21, NE-3	Lado derecho más trabajado, sin estrías, bordes rebajados con torneado, en contraste con el lado izquierdo que aún los presenta, con remanentes de bordes en bisel. Menor profusión del excavado. Combinación, por un lado, de formas lineales, ángulos rectos, contornos abruptos, y por otro, niveles de detalle mayores y formas curvilíneas. Separación de las orejas menos marcada. Alternancia de incisiones finas y gruesas en la demarcación de extremidades derecha e izquierda.
C.2.b.	<i>Variedad contorno estilizado</i>	S-20, S-26 S-41	Piezas que representan el máximo nivel de detalle y de fidelidad a las formas animales. Marcada angulosidad en los contornos. Aplicación de pulido en norma derecha, alisado en izquierda. Esbozo de separación entre extremidades, por incisiones finas. Menor profusión del excavado, lado izquierdo predominantemente recto. Torneado en extremo de las orejas, en aristas de las extremidades y tronco. Lado izquierdo con bordes biselados o sin rebajar.

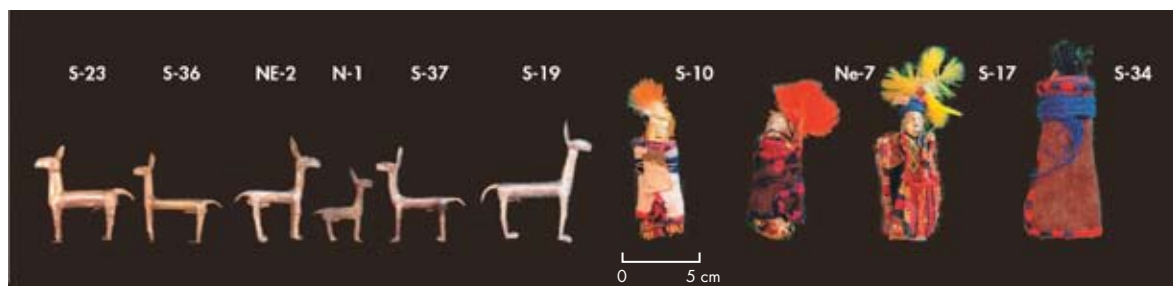


Figura 2. Clase 1 metal laminado: S-23 y S-36. Variedad vaciado: NE-2, N-1 y S-37. Variedad combinado: S-19. Fotografías cortesía MAAM.
 Figure 2. Sheet metal class: S-23 and S-36. Hollow variety: NE-2, N-1 and S-37. Combined variety: S-19. Photographs courtesy of MAAM.

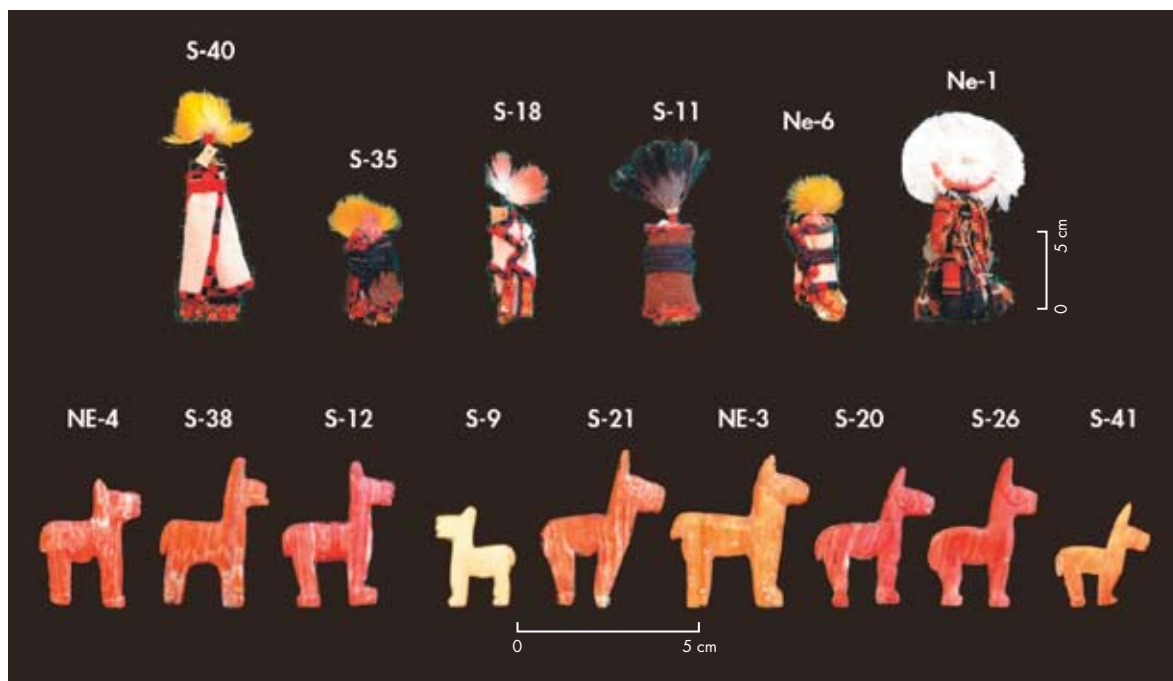


Figura 3. Clase 2 Spondylus. Variedad contorno esquemático, subgrupo de proyección ortogonal: NE-4, S-38 y S-12. Variedad contorno esquemático, subgrupo de transición: S-9, S-21 y NE-3. Variedad contorno estilizado: S-20, S-26 y S-41. Miniaturas antropomorfas masculinas, excepto Ne-1, femenina. Fotografías cortesía MAAM.
 Figure 3. Class 2 Spondylus. Schematic outline variety, orthographic projection subgroup: NE-4, S-38 and S-12. Schematic outline variety, transitional subgroup: S-9, S-21 and NE-3. Stylized outline variety: S-20, S-26 and S-41. Anthropomorphic male miniatures, except Ne-1, female. Photographs courtesy of MAAM.

le llama la atención que estaban de pie, las zoomorfas de metal junto a la masculina de *mullu* y la zoomorfa de *mullu*, junto a la masculina de oro.

El conjunto de ofrendas S-D, por su parte, fue encontrado a 1,15 m de profundidad y se conformó de dos estatuillas, una masculina de *mullu* (S-40), una zoomorfa del mismo material (S-41) y una estatuilla de camélido de plata (S-23) un poco más alejada.

Estas disposiciones de objetos sugieren la búsqueda de la reproducción y el desarrollo de los rebaños en las condiciones rigurosas de la Puna, sobre todo de alta

mortandad de animales (Nielsen 1996, 1997-1998). Se representan así machos *enteros*, sin castrar, en metal, para que preñen a hembras fértiles, en *mullu*. Machos que, en el caso de las llamas, también se usaron históricamente para las labores de carga debido al dimorfismo sexual que resulta en su mayor fuerza, además de la creencia en la pérdida de la fertilidad de las hembras en caso de que se las emplee para esas tareas (Bollinger 1996).

En base a la analogía etnográfica, suscribimos a la propuesta de Reinhard y Ceruti (2000) del sustrato pastoril y caravanero de la práctica ritual en el Lulluillaco.

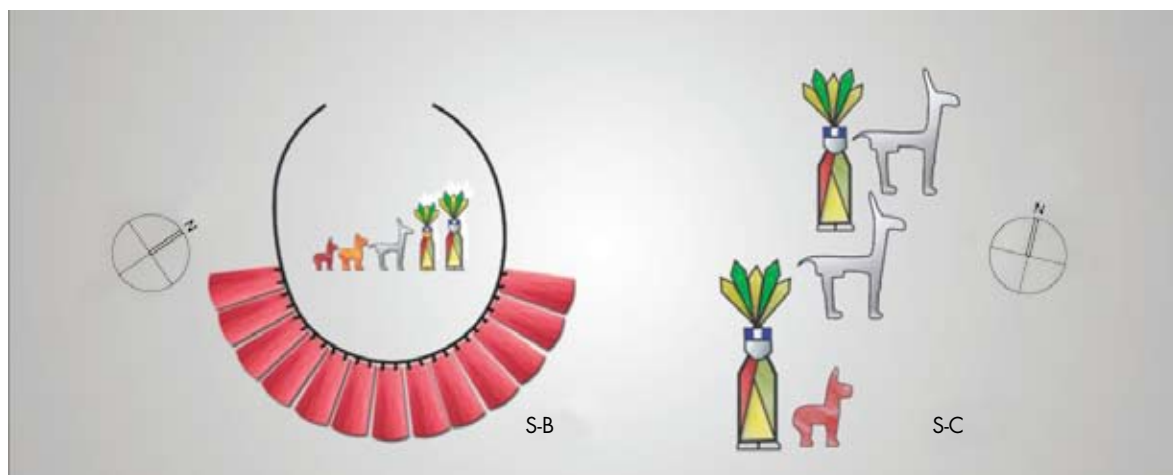


Figura 4. Esquema aproximado de los conjuntos de ofrendas S-B y S-C.
 Figure 4. Approximate drawing of the sets of offerings S-B and S-C.

La disposición de objetos correspondientes mostraría, a nivel fenomenológico, el manejo de rebaños y la preocupación por su reproducción y viabilidad; la “zootecnia” andina, el manejo de los rebaños de camélidos y las prácticas pastoriles que aseguran y permiten la reproducción de los mismos.

Por ejemplo, el manejo de rebaños conlleva prácticas de segregación y aislamiento entre machos reproductores y hembras fértiles. Trabajos como los de Göbel (2001, 2002) y observaciones personales en el distrito de Ñuñoa, departamento Puno (2007), captaron la preocupación por preservar el orden hacia adentro del grupo al momento del caravaneo y el cuidado de las hembras fértiles o en gravidez, de las embestidas de machos en celo. Cada macho es capaz de servir entre 10 y 20 hembras, por lo que rebaños poco numerosos cuentan con pocos machos reproductores. Cuando se posee muchos, son aislados entre sí por la competencia que entablan, que puede resultar en la muerte de una hembra fértil o preñada o incluso en el eventual desorden de las caravanas.

Este mismo principio que rige el orden de un rebaño puede haber actuado también en la disposición de los objetos en el volcán salteño: pocos machos fueron representados (de 15 miniaturas, seis son de metal), alejados entre ellos, y el resto hembras (en *Spondylus*). La asociación entre metal y *Spondylus* es la representación de la díada reproductiva: el macho fecundador (en metal) y la hembra, símbolo de fertilidad (en *mullu*).

Un ejemplo de esa disposición sería el conjunto N-E, al este de la tumba Norte, donde observamos seis estatuillas, una femenina de *Spondylus* (Ne-1), una masculina del mismo material (Ne-6), una masculina de oro (Ne-7), dos

estatuillas zoomorfas de valva, hembras (NE-3 y NE-4) y una de plata (NE-2), que representa a un macho.

Además de corresponder a la segregación hacia adentro del rebaño, se desprenden principios de visión y de división duales, con la inclusión de miniaturas antropomorfas que atañen específicamente a lo masculino y lo femenino y su complementariedad en el mundo andino. Están representadas, por lo tanto, las dos células productivas básicas del *ayllu*, la mujer y el hombre, además de mostrarse el potencial fecundador de camélidos (macho y hembra) y un *deseo*, una voluntad propiciatoria de la reproducción y prosperidad humana y animal.

El conjunto S-B, por su parte, asemeja a una caravana, encabezada por individuos ataviados (una estatuilla masculina de oro, S-17 en primer término, seguida por otra de *mullu*, S-18), en la cual tanto hombres como bestias se encuentran dentro de un espacio delimitado por el collar (S-22) formado por un tejido compuesto de lana de camélido y pelo humano (fig. 5), que mantiene unidas a las plaquetas de *qocha* como se las llama en Puno, Perú (Flores Ochoa 1977). Están juntos dentro de un corral, de la misma manera que todavía se forman las *mesas* en Chucuito (Fernández Juárez 1997), lo que puede ser interpretado como parte de un montaje, un escenario ritual donde se realiza la acción protagonizada por las estatuillas masculinas y las zoomorfas. Además, es dable pensar que represente las vegas y espejos de agua de las tierras altas, tan buscadas por los pastores en sus largas marchas de intercambio. Ello muestra la posible motivación del oficiante, u oficiantes, de procurar el sostenimiento de los rebaños de manera mágica, pidiendo por estos recursos hídricos a los dioses.



Figura 5. Collar (S-22) que delimita el conjunto S-B. Fotografía cortesía MAAM.

Figure 5. Necklace (S-22) delimiting offering S-B. Photographs courtesy of MAAM.

Hombre y bestia quedan definitivamente imbricados con el agregado de cabello humano a la lana de camélido que da forma al pendiente, el cual está abierto en uno de sus lados, “para que el ganado entre y salga”, en analogía a los oficiantes aymaras ribereños en los ritos que rodean la celebración de San Juan Bautista, cada 24 de junio (Fernández Juárez 1991-1994).

La orientación del conjunto de estatuillas, mirando hacia el este, nos lleva a recordar la búsqueda de esta orientación en la comunidad actual de Caripuyo, departamento Potosí en Bolivia (Manzo & Raviña 1996). Desde esta orientación esperan el resurgir del sol, de la misma manera que lo hacen las púas que forman la cara externa de las valvas, las cuales se orientan desde las profundidades del mar hacia el calor del sol.

Otros principios mentales pueden extraerse del tratamiento técnico aplicado al material *Spondylus*, en cuyas piezas se observan regularidades notables, como el hecho de la repetición de las bandas decolorativas de origen natural recorriendo verticalmente el cuerpo de cada figurilla. Además, en todas ellas el lado derecho, de color oscuro (naranja, colorado, morado, etcétera), presenta incisiones que marcan ojos, nariz y boca, superficies pulidas con disimulo de rastros de acabado y bordes redondeados, mientras que se observa una casi absoluta desidia en el lado opuesto, izquierdo para

todas, sin marcas de rasgos anatómicos en muchos casos, con prácticas de excavación deformante para las superficies, incisiones notorias y a veces profundas sin rebajar y bordes agudos.

Resalta en ello la aplicación de los principios de *visión* y de *división* de la sociedad y el *cosmos* en ese momento, al ser reproducido en diminutos espacios la oposición entre *Yabuar Mollo* (el color rojizo, la sangre) y *Paucar Mollo* (el color claro, la pureza, lo resplandeciente), dicotomía mencionada en González Holguín (1989 [1608]) y Blower (2001), que responde también, según este último, a las condiciones duales presentes en la organización del cosmos y la sociedad Inka (división del espacio y la sociedad en *Haman* y *Hurín*, *Uma* y *Urco*, etcétera).

El patrón prevaleciente de división en dos mitades puede ser interpretado a la luz de prácticas ceremoniales andinas actuales, que basan su relación contractual con las deidades a través de las lateralidades. Estas dependen del tipo de petición que se le hace a la deidad: las ofrendas pueden causar o retribuir el mal, cuando los elementos participantes del ritual, por ejemplo hilos de tejidos y cordeles, están torcidos hacia la izquierda. Lo siniestro es una forma mágica de producir el mal a través de deidades que son capaces tanto de lo bueno como de lo malo, según las intenciones del oficiante. (Fernández Juárez 1991-1994, 1997; Gea 1997; Vivante & Palma 1999).

Los elementos puestos hacia la derecha, o donde predomina la diestra, son usados para ritos propiciatorios del bien o para lograr un efecto benéfico para el oficiante y para quien solicita el trabajo ritual (Palma, com. pers. 2007). En este caso, las miniaturas poseen todos sus atributos marcados en la cara derecha de la valva, por lo que se busca resaltar la parte de color de ella y son empleadas para la propiciación de la prosperidad de quien haya oficiado los ritos y de quien los encargó.

Esto significa que la presencia de miniaturas en ceremonias habla de la voluntad de posesión sobre lo que representan: la imagen de un ser o de un objeto otorga posesión sobre ese objeto o sobre ese ser; el autor o poseedor de una imagen puede influir sobre lo que ella representa. “Se trata [...] de una posesión o de una influencia de orden mágico” (Vivante & Palma 1999: 99).

Se infiere, en consecuencia, la voluntad de lograr la reproducción de rebaños de camélidos por vía de la magia. Se plasma aquí la magia simpática y sus principios (Van Kessel 1989), por los cuales la deidad favorecerá según aquello que se ofrece (la petición de lo semejante), al ser la montaña fuente de creación o *pacarisca* (Santa Cruz Pachacuti 1993 [1613]).

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Las representaciones zoomorfas en un ambiente desértico no apto para la agricultura y de amplia movilidad humana como la Puna, pueden ser un reflejo de la preocupación pastoril por la viabilidad del rebaño y de las caravanas que surcaron la zona.

Si nos detenemos en las economías mixtas o con fuerte dependencia en el pastoreo durante el *Tawantinsuyu*, notamos la independencia de éstas y el pacto celebrado por el Estado con las comunidades circuntíticas para ampliar sus rebaños, otorgándoles a cambio bienes suntuarios y recursos ganaderos (Murra 1975) por medio de la llamada “ficción legal” (Murra 1999).

Tanto a nivel comunitario como individual, algunas sociedades agropastoriles vieron un cambio progresivo en el estatus de los pastores, inicialmente desde una posición sin prestigio (“pastores llama miches”) como lo indica Guamán Poma (1992 [1613]: 304) para quienes cuidaban los rebaños de su grupo familiar, hasta una creciente importancia en la medida en que crecía el rebaño a su cargo (Murra 1975).

En los últimos tiempos inkaicos, la actividad se tornó más exclusiva: de la *mit'a* rotativa, la prestación en trabajo que hacían los pastores del altiplano cuidando los rebaños estatales, se pasó a un creciente grado de obligación y servidumbre perpetua que en muchos casos culminó con los *yana*. A nivel intermedio y de gran prestigio, se encontraban los trabajadores encargados de un número importante de cabezas, llamados *llama qhamayuq*, a quienes se les retribuía cuantiosamente con camélidos (Murra 1999).

¿Fueron esos grupos los que llevaron a cabo los rituales bajo el patrocinio del Estado?, o bien, ¿es la *capacocha* un rito donde se manifiesta la dominación inkaica en todas sus formas, sin espacio para la libertad comunitaria?

Sostener que numerosos hombres, mujeres y niños participaban en ceremonias puramente estatales lejos del Cusco y en las montañas reverenciadas por las comunidades meridionales, significaría que todos ellos: tenían conciencia de su papel de sirvientes a un orden mayor; debían conocer el potencial de acción punitiva de ese orden mayor; tenían interiorizado hasta la endoculturación los principios religiosos y puntualmente culturales de ese orden mayor, y reproducían los dictámenes de dicho orden sin objeción y sin innovación.

Para eso, se hubiere necesitado de una férrea presencia militar, una completa falta de libertad comunitaria, una reeducación generalizada hacia el Estado y, sobre todo, una evidencia arqueológica que refleje de forma abrumadora la presencia estatal en una densidad de

rasgos inkaicos en los sitios bajos o de montaña mayor que lo encontrado hasta ahora.

Se justifica –por lo tanto, y en el contexto actual de la arqueología surandina– una mayor inclusión de las comunidades campesinas en la interpretación de los rituales en montaña durante la presencia inkaica, reconociendo la posibilidad de que la férula estatal fuera tan laxa o ajena a las realidades de la vida en la Puna (especialmente en la cima de las montañas) como denota en muchos ambientes del *Collasuyu*, los valles calchaquíes, el antiguo Tucumán o el centro-oeste argentinos, donde las configuraciones locales mantuvieron la decisión sobre su destino a pesar de abrazar las propuestas de anexión de los cusqueños.

Por el contrario, el seguir observando los ritos desde el centro hacia la periferia y no desde las representaciones y prácticas de la vida en el *ayllu* y organizaciones intermedias, pierde la particular dimensión con la que cada parcialidad o confederación vivió en tiempos inkaicos. Ignora, a su vez, que el principio de la organización estatal recayó en el grupo comunitario extendiendo para el soberano las relaciones de parentesco y prestación recíproca que fueron el armazón de la vida aldeana y sin el cual no se hubiese podido movilizar la fuerza de trabajo que el *Tawantinsuyu* necesitaba para mantenerse.

RECONOCIMIENTOS El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET) por el otorgamiento de una beca doctoral con la que desarrolla sus investigaciones; a los editores del *Boletín* y a los evaluadores externos por las sugerencias realizadas, ayudando a un mayor desarrollo y maduración del tema. Al personal del Museo de Arqueología de Alta Montaña (Salta, Argentina) por facilitar gentilmente los materiales estudiados, los laboratorios y las fotografías del ajuar. Al Dr. J. Roberto Bárcena por su permanente apoyo y consejos como director de tesis. Al Lic. Christian Vitry por acompañar la codirección de la misma y alentar el avance de formación desde los estudios de grado. Al Dr. Carlos Previgliano, quien prestó su colaboración desinteresada en la toma de radiografía industrial de las piezas metálicas. Al Museo de Antropología de Salta, Argentina, por poner a disposición su biblioteca y a su directora, Mirta Santoni, por otorgar los permisos de excavación. Al personal de la Unidad de Antropología del CCT (Mendoza, Argentina) por mejorar con su calidez humana el frío clima de Cuyo.

REFERENCIAS

- ACUTO, F.; C. ARANDA; L. JACOB; L. LUNA & M. SPROVIERI, 2004. El impacto de la colonización Inka en la vida social de las comunidades del valle Calchaquí norte. *Revista Andina* 39. *El redescubrimiento de Llactapata, antiguo observatorio del Machu Picchu*: 179-201, Cusco.
- ASCHERO, C., 1975 Ms. Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos aplicada a estudios tipológicos comparativos. Informe al CONICET, Buenos Aires.
- 1983 Ms. Ensayo para una clasificación morfológica de artefactos líticos. Apéndices A y B. Apunte de la cátedra de Ergología y Etnología (UBA), Buenos Aires.

- AUGÉ, M. & J. P. COLLEY, 2005. *¿Qué es la antropología?* Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- BÁRCENA, J. R., 2001a. Los objetos metálicos de la ofrenda ritual del cerro Aconcagua. En *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, J. Schobinger, Comp., pp. 281-301. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- 2001b. Estudios sobre el santuario incaico del cerro Aconcagua. En *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, J. Schobinger, Comp., separata. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- BEORCHIA NIGRIS, A., 1985. El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña. *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña* 5 (número especial), Universidad Nacional de San Juan.
- BLOWER, D., 2001. The many facets of *Mullu*. More than just a *Spondylus* Shell. *Andean Past* 6: 209-228. Pittsburgh: Latin American Studies Program, Cornell University.
- BOLLINGER, A., 1996. *Así se vestían los Inkas*. La Paz: Editorial Los amigos del Libro.
- BOURDIEU, P., 1994. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- CERUTI, M. C., 1997. *Arqueología de Alta Montaña*. Salta: Editorial Milor.
- 2003. *Lullailaco. Sacrificio y ofrendas en un santuario Inca de Alta Montaña*. Salta: Publicación del Instituto de Investigaciones de Alta Montaña, Universidad Católica.
- COBO, B., 1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Madrid: Ediciones Atlas.
- D'ALTROY, T., 2003. *Los Incas*. Madrid: Editorial Ariel.
- D'ALTROY, T.; A. M. LORANDI & V. WILLIAMS, 1994. La producción y el uso de la alfarería en la economía política Inka. En *Tecnología y organización de la producción de cerámica Prehispánica en los Andes*, I. Shimada, Ed., pp. 395-441. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DUIVOLS, 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 Tahuantinsuyu. *Allpanchis* 7: 11-41. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- ELIADE, M., 1974. *Tratado de historia de las religiones*. Tomo I. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, G., 1991-1994. Las illas de San Juan: Fuego, agua, ch'amaka y mesa en una comunidad ayмара. *Cuadernos Prehispánicos* 15: 85-106. Valladolid: Seminario Americanista de la Universidad Casa de Colón.
- 1997. *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- FLORES OCHOA, J. A., 1977. Pastoreo, tejido e intercambio. En *Pastores de Puna. Uywamicbiq punarunakuna*, J. A. Flores Ochoa, Comp., pp. 133-154. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GEA, H., 1997. Los kallawayas talladores de amuletos y talismanes. *Kallawayas* 4: 61-64. La Plata: Publicación del Instituto de Investigaciones en Antropología Médica y Nutricional.
- GEERTZ, C., 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- GENTILE, M., 1996. Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconcagua. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 25 (1): 43-90, Lima.
- GIDDENS, A., 2003. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GÖBEL, B., 2001. El ciclo anual de la producción pastoril en Huancar (Jujuy, Argentina). En *El uso de los camélidos a través del tiempo*, Grupo Zooarqueología de Camélidos. Internacional Council for Archaeozoology, G. L. Mengoni, D. E. Olivera & H. D. Jacobaccio, Eds., pp. 91-115. Buenos Aires: Ediciones del Tridente.
- 2002. La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistema de asentamientos en la Puna de Atacama (Susques). *Estudios Atacameños* 23: 53-76.
- GONZÁLEZ, L. R., 2000. La dominación inca. Tambos, caminos y santuarios. En *Nueva Historia Argentina. Tomo 1*, M. N. Tarragó, Ed., pp. 301-342. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- 2004. *Bronces sin nombre. La metalurgia prehispánica en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Ediciones Fundación CEPPEA.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F., 1992 [1613]. *Nueva corónica y buen gobierno*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- HOCQUENGHEM, A. M. & M. PEÑA RUIZ, 1994. La talla del material malacológico en Tumbes. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 23 (2): 209-229, Lima.
- HODDER, I., 1994. *Interpretación en arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona: Crítica Editorial.
- LAS CASAS, B. DE, 1892 [1560]. *De las antiguas gentes del Perú*. Madrid: Librería de M. Murillo.
- LECHTMAN, H., 1984. Metalurgia superficial precolombina. *Investigación y Ciencia* 95: 20-30, Barcelona.
- LEVILLIER, R., 1940. *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú: Su vida, su obra [1515-1582]*, vol. 2. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- MC EWAN, C. & M. VAN DE GUCHTE, 1993. El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico. En *La antigua América: El arte de los parajes sagrados*, R. Townsend, Ed., pp. 359-371. Chicago: The Art Institute of Chicago.
- MANRÍQUEZ, S. V. 1999. El término Ylla y su potencial simbólico en el Tahuantinsuyu. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18: 107-115.
- MANZO, A. A. & M. G. RAVIÑA, 1996. Augustukuy: rito de multiplicación de los rebaños. Ceremonias rurales y su articulación con el registro arqueológico. *Publicaciones de Arqueología* 48: 1-53, Universidad Nacional de Córdoba.
- MURRA, J., 1975. Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, J. Murra, Ed., pp. 117-144. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1999. *La organización económica del estado inca*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- NIELSEN, A. E., 1996. Competencia territorial y riqueza pastoril en una comunidad del sur de los Andes Centrales (Dpto. Potosí, Bolivia). En *Zooarqueología de camélidos* 2, D. Elkin, C. M. Madero, G. L. Mengoni Goñalons, D. E. Olivera, M. C. Reigadas & H. D. Jacobaccio, Eds., pp. 67-88. Buenos Aires: Grupo Zooarqueología de Camélidos.
- 1997-1998. Tráfico de caravanas en el sur de Bolivia: observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. *Relaciones*: 139-178. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- 2001. Ethnoarchaeological Perspectives on Caravan Trade in the South-Central Andes. En *Ethnoarchaeology of Andean South America. Contributions to Archaeological Method and Theory*, L. Kuznar, Ed., pp. 163-200. Ann Arbor, MI: Ethnoarchaeological Series 4, International Monographs in Prehistory.
- NILES, S., 1993. La arquitectura incaica y el paisaje sagrado. En *La antigua América: El arte de los parajes sagrados*, R. Townsend, Ed., pp. 347-358. Chicago: The Art Institute of Chicago.
- PIZARRO, P., 1986 [1571]. *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. G. Lohmann Villena, Ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Primera Convención Nacional de Antropología*, 1966. *Primera Parte: Lítico*. Publicación xxvi (Nueva Serie: 1), pp. 58-65. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Antropología.
- RAMÍREZ, S. E., 2008. Negociando el imperio: el Estado Inca como culto. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1): 5-18, Lima.

- REINHARD, J. & M. C. CERUTI, 2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Llullaillaco. Complejo ceremonial incaico de alta montaña*. Salta: Editorial de la Universidad Católica.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, M., 2004. *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYHUA, J. DE, 1993 [1613]. *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas.
- SCHOBINGER, J., 1999. Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: aspectos generales interpretativos. *Relaciones* XXIV: 7-27. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- 2001. Los santuarios de altura y el Aconcagua: aspectos generales e interpretativos. En *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, J. Schobinger, Comp., pp. 415-435. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- SCHOBINGER, J.; M. AMPUERO & E. GUERCIO, 1984-1985. Estatuillas del ajuar del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua. *Relaciones* XVI (nueva serie): 175-190. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- SCHROEDL, A. 2008. La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1): 19-27, Lima.
- SUÁREZ, M. L., 1981. *Técnicas prehispanicas en los objetos de concha*. 14 Colección Científica de Arqueología. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- TARRAGÓ, M. N & L. R. GONZÁLEZ, 2004. Dominación, resistencia y tecnología: la ocupación incaica en el noroeste argentino. *Chungara* 36 (2): 313-324.
- TAYLOR, G., 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- TURNER, V., 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- VAN KESSEL, J., 1989. Ritual de producción y discurso tecnológico. *Chungara* 23: 73-91.
- VAQUER, J. M., 2007. De vuelta a la casa. Algunas consideraciones sobre el espacio doméstico desde la arqueología de la práctica. En *Procesos sociales prehispanicos en el sur andino. La vivienda, la comunidad y el territorio*, A. Nielsen, C. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez & P. Mercolli, Comps., pp. 11-36. Córdoba: Editorial Brujas.
- VELÁZQUEZ CAMPOS, A.; E. MELGAR TÍSOC & A. M. HOCQUENGHEM, 2006. Análisis de las huellas de manufactura del material malacológico de Tumbes, Perú. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 35 (1): 21-35, Lima.
- VIVANTE, A. & N. H. PALMA, 1999. *Magia, daño y muerte por imágenes (antecedentes y actualidad)*. Salta: Gofica Editora.
- WILSON, R. A. & F. KEIL, 1999. *The MIT Encyclopaedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge, MA: The MIT Press.