



## LAS MONTAÑAS SAGRADAS: UN ESTUDIO ETNOARQUEOLÓGICO DE RUINAS EN LAS ALTAS CUMBRES ANDINAS

Johan Reinhard

### 1. Introducción

Es bien conocido que, desde tiempos pasados, las deidades asociadas al mundo natural (como vertientes, ríos, lagos, montañas y el océano) fueron adoradas a lo largo de los Andes (*Garcilaso 1961; Duviols 1967; Avila 1975*). Entre ellos, los dioses de las montañas siempre han figurado de un modo sobresaliente y han sido a menudo las más poderosas deidades relacionadas con las actividades diarias de la gente (*Kessel 1980: 280; Guaman Poma 1956; Duviols 1967*). Dichas creencias subsisten actualmente desde los Andes septentrionales colombianos hasta los meridionales de Tierra del Fuego (*Bridges 1948*).

Lo que es menos conocido es que se han encontrado restos arqueológicos anteriores a la conquista hispana de 1532 en numerosas cumbres cordilleranas, incluyendo más de 50 sitios sobre los 5.200m<sup>1</sup>. Dentro de una vasta área de los Andes, que abarca Chile, Argentina, Bolivia, Perú se han localizado estructuras de piedra bien construidas a alturas tan considerables como los 6.700 m<sup>2</sup>. En ninguna otra parte del mundo se han encontrado restos arqueológicos a tales alturas. A menudo estas ruinas constituyen las estructuras religiosas prehispánicas de mayor importancia en un área. Sin embargo, pese al rol crucial que jugaron (y continúan jugando) las montañas en las creencias del hombre andino y pese a la importancia de los hallazgos en sus cumbres, las preguntas más fundamentales relativas a sitios de altura no han sido contestadas de un

<sup>1</sup>Véase *Revista de CIADAM* (Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña), Tomos 3 y 4 para un listado y descripciones de sitios. Se debería señalar que aquí no estamos tratando con simples montículos de piedra usados para rituales (apachetas) que se encuentran a través de todo los Andes (véase Girault 1958).

<sup>2</sup>Estas ruinas se encuentran en la cumbre del Lullailaco (6.739 m) localizado en la frontera entre Chile y Argentina (Rebitsch 1966). Se han documentado semicírculos de piedra muy simples a los 6.740 m en Mercedario (6.770 m) en Argentina (Schobinger 1970:432).

modo satisfactorio. ¿Por qué se hicieron? ¿Quién los hizo y cuándo? Y, si el culto a las montañas estuvo tan difundido, ¿Por qué se han encontrado sólo en ciertas áreas de los Andes?<sup>3</sup>

Para contestar estas interrogantes, examinaremos datos etnográficos e históricos con el fin de comprender mejor las razones del culto a las montañas. Con esto como base, examinaremos luego algunas de las hipótesis principales que se han propuesto para explicar las ruinas de alta montaña.

En cualquier campo científico se hace necesario restringir el foco de atención para tratar un tema en profundidad y para poder también manejar un gran cúmulo de datos. Como indica el título de este artículo, aquí nos preocuparemos de ruinas ubicadas en altas montañas. En la literatura, estos sitios normalmente se denominan "santuarios de altura". Esta nomenclatura surgió porque algunos investigadores pensaban que ellos desempeñaban preferentemente un rol religioso.

Los sitios generalmente están conformados por estructuras simbólicas (hileras de piedra o muros bajos de contornos circulares o rectangulares), plataformas artificiales y estructuras que servían para protegerse de los elementos naturales (cf. *Cobo* 1964:167). En la base de algunas montañas, existen complejos estructurales relativamente grandes (Tambos) que proveían bodegaje y alojamiento a los participantes en las ceremonias (véase *Barón* y *Reinhard* 1981).

Además de las formas simbólicas y plataformas artificiales, otros hallazgos permiten sostener el carácter religioso de los sitios. Se han encontrado ofrendas rituales como: hoja de coca, estatuillas, alimentos, tejidos y, en algunos casos

<sup>3</sup>Comencé a investigar las ruinas de montañas en abril de 1980. Se recibió apoyo financiero para el período de julio a diciembre de 1982 del Explorers' Club/Brush Foundation y para el año 1983 del National Geographic Society (subvención N° 2571-22), del American Philosophical Society y del American Alpine Club. Me gustaría expresar mi sincera gratitud a estas instituciones por su ayuda. Otros organismos que ayudaron amablemente con mi investigación son: la Corporación para el Desarrollo de la Ciencia, Santiago; Corporación Nacional Forestal, Santiago; Instituto Profesional, Iquique; Museo de Arqueología, San Pedro de Atacama; Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña, San Juan; Minera Utah de Chile, Santiago, y la Universidad del Norte, Antofagasta.

Me gustaría agradecer especialmente a Constance Ayala, Joanna Burkhardt, Osvaldo Silva, y las traductoras Fernanda Falabella y Roxana Toro, por su trabajo relacionado con el manuscrito. Estoy profundamente agradecido de Antonio Beorchia por invitarme a participar en expediciones en Perú y Argentina y por ser tan abierto al compartir los resultados de años de trabajo dedicados al tema de las ruinas de Alta Montaña. Robert Blatherwick no sólo me acompañó en numerosas ascensiones, sino que también me ayudó en muchos otros aspectos de la investigación. La hospitalidad de Betty Woodsend y Constance Ayala hizo posible el borrador original de este artículo. El General (R) Eduardo Iensen amablemente ayudó a la realización de algunas expediciones en el Norte de Chile. Ana María Barón, Martin Erb, Louis Glauser, Manuel Guzmán, Julio Sanhueza, George Serracino, Miguel Vázquez y Miguel Zárate estuvieron todos comprometidos con ascensiones hechas durante fases específicas del proyecto. Hay muchas otras personas que propocionaron una valiosa ayuda, entre ellos: Hernán Amat, Patrick Burns, Christina Bianchetti, Ralph Cané, José Chávez, Evelio Echeverría, Bion González, José Huidobro, John Hyslop, Federico Kauffmann, Sergio Kunstmann, Ragnhild Lilljekvist, Patricio López, Carlos Ponce, Mauricio Romana, Paul Rose, Pedro Rosende, María Rostworoski, Gary Urton y Tom Zuidema.

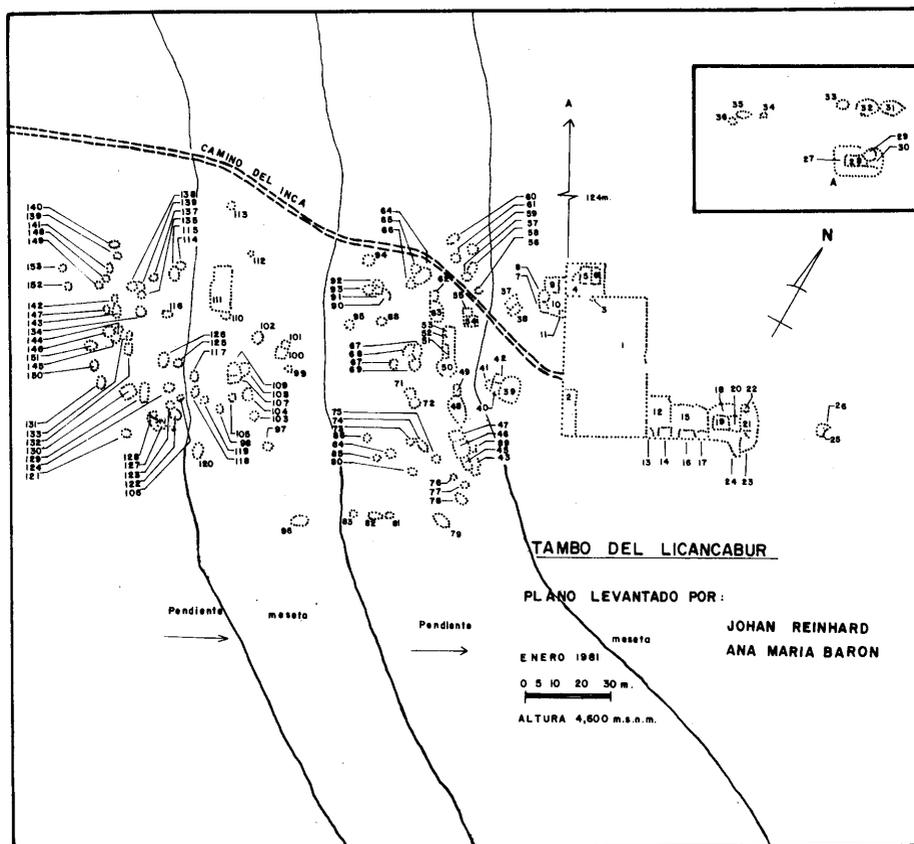


Fig. 1. Plano de las ruinas incaicas en la base del Volcán Licancabur. Este sitio, utilizado durante la celebración de ceremonias en la cumbre del Volcán, es un ejemplo del tipo de complejos levantados en la base de otras montañas (por ejemplo Chiliques y Pichu-Pichu).

excepcionales, sacrificios humanos en las estructuras de las cumbres (véase Mostny 1957; Schobinger 1966a y a CIADAM 1978).

Esto explica el uso del término "santuario", pero ¿cuán alto es alto? Schobinger (1966b:11) considera santuarios de altura a ruinas que están por sobre los 5.200 m. Sin embargo, en un listado de sitios de altura hecho por el Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM 1978) se han incluido sitios localizados a más baja altura. Una de las razones para ello es que algunos de estos sitios están localizados en la cima de montañas que son más altas que toda el área circundante. Teóricamente, entonces, ruinas en una montaña a sólo 2.000 m de altura aún se considerarían "de altura" en relación a una población que habita 1.000 m más abajo. Más aún, se podría suponer que pueden existir ciertos rasgos comunes compartidos entre ellos a pesar de las variaciones altitudinales, esto especialmente en relación a los conceptos que subyacen en los motivos que llevaron a la gente a construir este tipo de sitios.

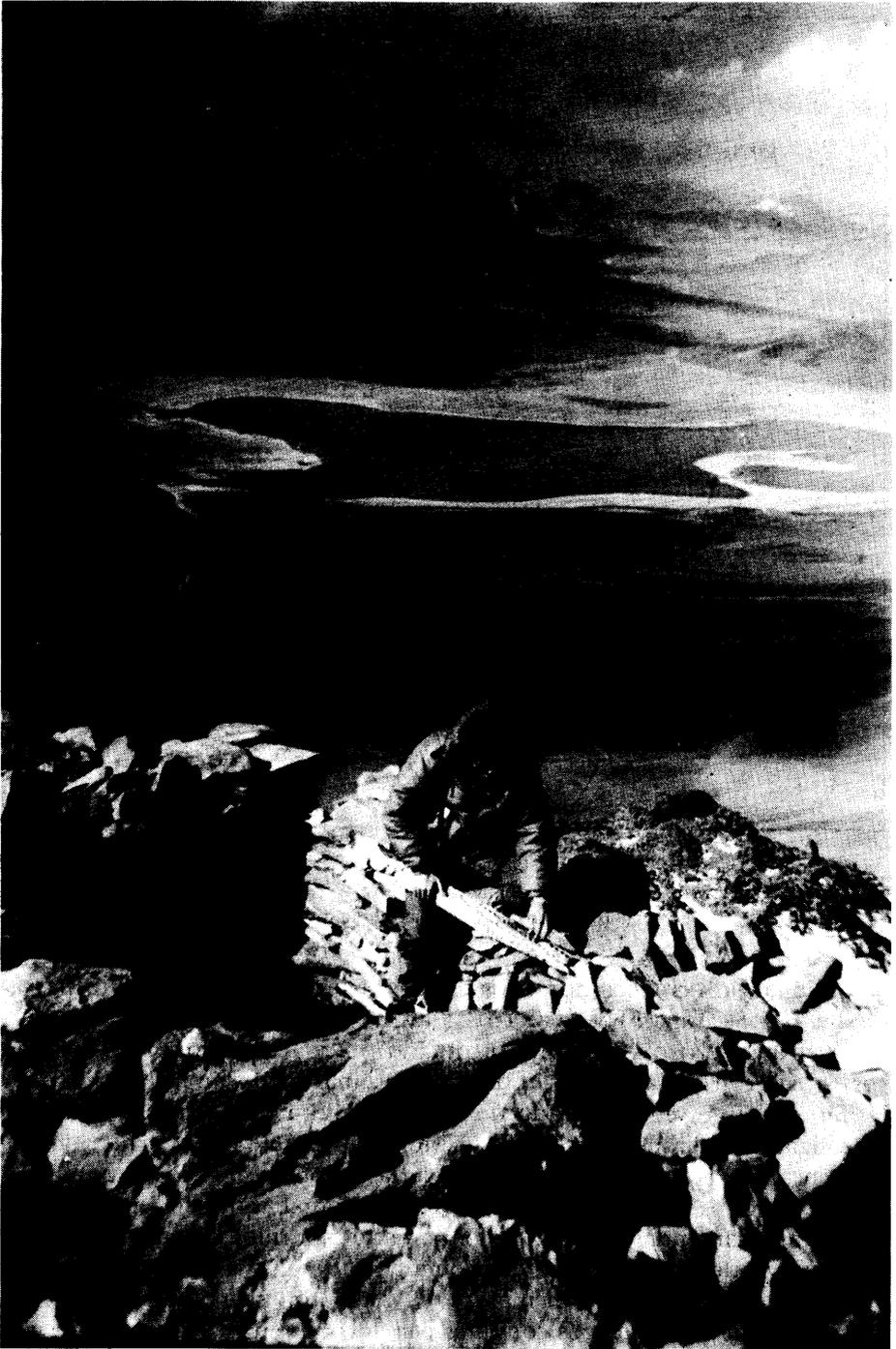


Fig. 2. El autor de este artículo examina un trozo de madera hallado en una de las estructuras en la cima del Licancabur. Al fondo se divisa Laguna Verde (Foto de Ana María Barón).

Aún así, lo que más nos ha llamado la atención es la gran altura de muchas ruinas, si consideramos la enorme cantidad de energía, organización y, en algunos casos, la utilización de ciertas técnicas especializadas indispensables para constituir y mantener estructuras a tales alturas. Comúnmente, hasta las personas que han vivido toda su vida en alturas ca. 4.000 m (altura máxima a la que normalmente se encuentran aldeas permanentes) tienen dificultades para alcanzar, sin considerar el hecho de trabajar allí, altura sobre los 5.200 m. Es por esto que, para mantener un buen manejo de la información y para focalizar la atención en sitios de especial significación religiosa para la población andina, en este artículo se ha puesto énfasis en general en restos arqueológicos que se ubican a alturas sobre los 5.200m<sup>4</sup>.

## 2. EL PROBLEMA DE LOS ORIGENES

A pesar de las numerosas investigaciones, el problema de quiénes construyeron los sitios aún no ha sido resuelto. Algunos arqueólogos, como Le Paige (1978:36), Schobinger (1966b: 11), Checura (1977:141) y Raffino (1981:76) consideran que estos sitios tienen un origen incaico. Sin embargo, Beorchia (1978:15) ha mencionado que un alto porcentaje de sitios de altura no han sido identificados positivamente como Incas. Tampoco se han encontrado sitios preincaicos, mientras que un buen número de ellos es claramente de origen Inca (*Beorchia* 1978:15 y *Ciadam* 1980). Aún no está claro el grado de presencia Inca en los Andes del Sur y en algunos casos puede tratarse de áreas de influencia Inca más que de ocupación incaica directa. Beorchia (1973:36) gira el argumento para hipotetizar que pudieron ser los Incas quienes tomaron la costumbre de adorar las cimas de las montañas de poblaciones del sector sur de su imperio.

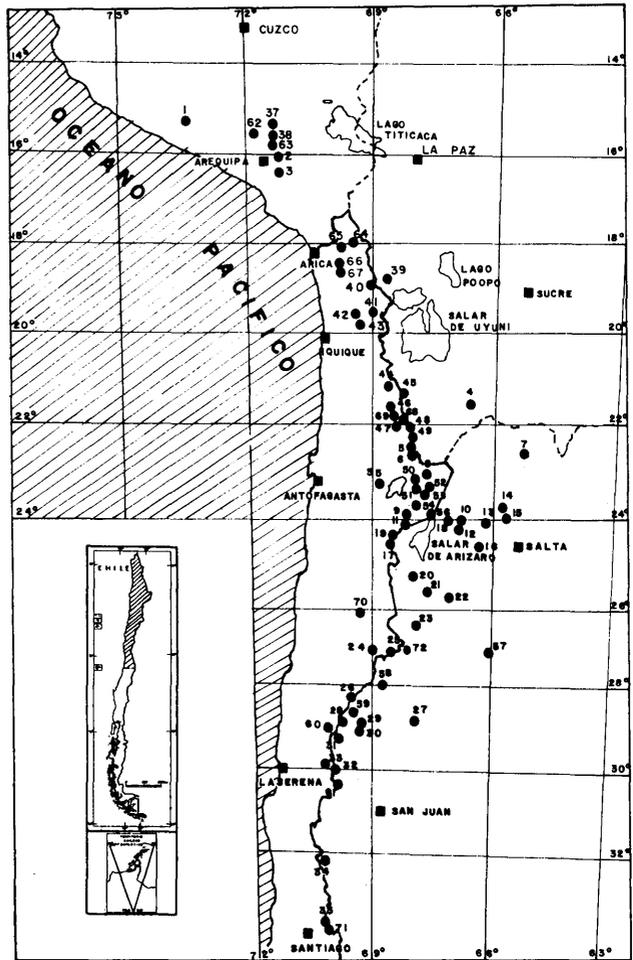
Una evidencia que sustenta esta hipótesis sería el hallazgo de un gran número de sitios de altura en áreas que estuvieron bajo la dominación Inca sólo durante un breve período de tiempo: 45-75 años según el área (Mostny 1957:110). Sin embargo, dado nuestro conocimiento sobre la organización y eficiencia Inca (tal como se puede apreciar en los caminos que se extienden a lo largo de estas mismas áreas), este argumento, por sí solo, no tendría suficiente peso.

Otro argumento en favor de la idea de que algunos santuarios de altura no serían de origen Inca son las dos fechas C-14 obtenidas de estas ruinas, ambas con un fechado de  $1.000 \pm 110$  años AP, i.e. 950 D.C. (*CIADAM* 1980:34). Sin embargo, uno de los sitios datados es claramente de origen Inca, lo que le otorgaría una fecha posterior a ca. 1470 D.C. ¿Cómo puede darse una discrepancia de este tipo?

El problema de usar el C-14 para fechas de períodos tan recientes es que una cantidad tan baja de materia descompuesta aumenta cualquier error que se

<sup>4</sup>Desde que comencé la investigación de este tema se han realizado más de 70 ascensiones, incluyendo 54 sobre los 5.200 m. Se encontraron restos arqueológicos no documentados previamente en 24 de esas montañas. Los informes y planos de los sitios están disponibles en *CIADAM*, República del Líbano 2621, Correo de Capitán Lazo (5423), San Juan, Argentina.

1. Sara Sara
2. Chachani
3. Pichu Pichu
4. Bonete
5. Licancabur
6. Juriques
7. Morado
8. Pili
9. Pular
10. Quehuar
11. Socompa
12. Pastos Grandes
13. Acay
14. Chañi
15. Del Castillo
16. Cachi
17. Llullaillaco
18. Macón
19. Chuculai
20. Antofalla
21. Tebenquicho
22. Gallan
23. El Peinado
24. Azufre o Copiapó
25. Los Patos
26. Potro
27. Negro Overo
28. Tambillos
29. Infiernillo
30. Imán
31. El Toro
32. Las Tórtolas
33. Doña Ana
34. Mercedario
35. El Plomo
36. Misti
37. Mismi
38. Huarancante
39. Tata Sabaya
40. Vn. Isluga
41. Wanapa o Cariquima
42. Tata Jachura
43. Jatamalla
44. Miño
45. Ascotán
46. Paniri
47. Colorado
48. Curiquina



- |                   |                         |
|-------------------|-------------------------|
| 49. Sairecabur    | 61. Alma Negra          |
| 50. Tumisa        | 62. Hualca Hualca       |
| 51. Lejía         | 63. Calcha              |
| 52. Chiliques     | 64. Guaneguane          |
| 53. Miscanti      | 65. Taapaca             |
| 54. Miniques      | 66. Belén               |
| 55. Quimal        | 67. Márquez             |
| 56. Aracar        | 68. Co. Volcán          |
| 57. Chimberi      | 69. León                |
| 58. Bonete Grande | 70. Doña Inés           |
| 59. Mogotes       | 71. Bismarck            |
|                   | 72. Co. Aguas Calientes |

Figura 3. Montañas con restos arqueológicos en o cerca de sus cumbres. (Las montañas con los números 29, 30, 43, 55, 60, 64, 67, 70 y 71 están a menos de 5.200 m) unos pocos sitios se han hallado hasta la latitud aproximada de 8° Sur, a 5.000 m de altura.

cometa. Los arqueólogos generalmente creen que las lecturas del C-14 no pueden ser consideradas lo suficientemente precisas al referirse al corto lapso de tiempo involucrado en los sitios de altura (cf. *Fagan 1978:129*).

Quizás un argumento más valedero en favor de que muchos sitios no sea de origen Inca, es que muy pocos se han encontrado en Perú. Más aún, éstos no están cerca del Cuzco (centro del Imperio Inca) y tampoco se extienden más al norte del paralelo 15° latitud Sur (*CIADAM 1978*). Sin embargo, el Imperio Inca se extendió más allá del Ecuador. ¿Por qué entonces no se han hallado en esa zona si los Incas los construyeron hacia el sur?

Existen diversas explicaciones posibles para ello. Una es que este tipo de ruinas existe pero éstas no han sido encontradas o documentadas (o si lo han sido, se les ha dado poca atención). Por ejemplo, Albornoz, en sus escritos de fines del siglo XVI, advirtió sitios de altura hacia el Ecuador (*Duviols 1967:32-3*). En 1557 ciertos frailes Agustinos describieron un sitio incaico en la cima de una alta montaña cerca de Huamachuco en el norte del Perú (*Carrión 1955:53*). Existe una relación detallada escrita en 1663 sobre un santuario en la cima de una montaña cerca del paralelo 10°S (*Robles 1978*) y, también, se ha documentado ruinas en las cumbres de una montaña sobre los 4.800 m cerca de Cuzco (*TOM ZUIDEMA*, comunicación personal). Yo he visto tres sitios cerca de los 5.000 m de altura ca. 9° S, y varios otros han sido documentados a similares alturas en el área (*Reinhard 1983a*).

Se debe añadir que la vertiente oriental de los Andes Centrales está constituida por montañas sobre los 5.000 m de altura que están casi siempre cubiertas de nieve, lo que hace poco probable que se hayan construido estructuras en sus cumbres. Por otra parte, los sacerdotes españoles conocieron muchos sitios religiosos que destruyeron sistemáticamente (*Hernández 1923; Duviols 1967*). Otros deben haber sido saqueados por buscadores de tesoros que eran muy activos en todo Perú (*Schobinger 1966:16*).

En todo caso se mantiene el hecho de que ruinas de un origen netamente incaico, no han sido detectadas hasta el momento en las cumbres de *altas* montañas en el norte y centro del Perú, y aquellas documentadas por los cronistas tienen todavía que ser investigadas. Asumamos por el momento que no existen tales sitios en las cercanías de Cuzco ni al norte de 15° de latitud sur. ¿Significaría esto necesariamente que los Incas no construyeron los que están hacia el sur? ¿Es posible que los Incas, al encontrar grupos locales que creían que un ritual a la montaña era vital para su bienestar, hayan ido más lejos construyendo sitios en la cima de las montañas tan adoradas? Si es así, ¿por qué no lo hicieron esos mismos grupos locales? Estas son algunas de las interrogantes que pretendo explorar en lo que queda de este artículo.

### 3. ETNOARQUEOLOGIA Y MONTAÑAS

Mientras realizaba una investigación en unas ruinas de altura en la provincia de El Loa en el norte de Chile, atrajo mi atención un manuscrito no publicado que describía brevemente prácticas actuales de adoración a la montaña en el pobla-

do de Socaire (*Zuidema* 1980). Durante una expedición a los cerros cerca de Socaire localicé restos arqueológicos en la cima de tres montañas (*Reinhard* 1983a). De especial interés fue el importante sitio encontrado en la cumbre del Chiliques (5.778 m) y un complejo de ruinas en su base.

El descubrimiento del sitio en el Chiliques y los restos arqueológicos de menos importancia en otras cumbres, se ajustan perfectamente con las creencias y prácticas vigentes en Socaire descritas en un artículo de *Barthel* (1959). Se realiza una ceremonia durante las actividades de limpieza del canal donde se invocan más de veinte montañas para que ayuden a llover. La más importante de estas montañas es el Chiliques (*Barthel* 1959:32). Aunque algunos habían oído algo sobre un lago legendario en su cráter y conocían las ruinas en su base (*Gómez* 1978:76), al parecer nadie sabía que existían ruinas en su cumbre. El Chiliques es ahora importante para la gente porque de ahí surge la fuente de agua principal de Socaire (*Barthel* 1959:32). En la ceremonia se invita a los cerros del área a participar en las ofrendas hechas a una piedra que representa al Chiliques (*Barthel* 1959:29). Se piensa que ellos envían su lluvia al Chiliques para que éste pueda proveer de suficiente agua a los habitantes de Socaire, tanto para la irrigación de los campos como para los pastizales.

La ceremonia actual es realizada en secreto por un hombre conocedor de los ritos que es acompañado por un asistente (*Barthel* 1959:29). Se desarrolla fuera de la aldea y se utilizan ofrendas provistas por los aldeanos como bebidas alcohólicas, granos, grasa de llama, coca y plumas. Las bebidas se vierten y otros elementos se queman y son enterrados para la Pachamama (Madre Tierra), los antepasados, las montañas y otras fuentes de agua que se invocan en el curso del ritual (*Barthel* 1959:29-33). Más tarde se lleva a cabo el Talatur que consiste en una canción y una danza especiales. Esta se canta en Kunza, lengua original de la región, y los versos se refieren a las fuentes de agua y a la fertilidad de las cosechas (*Barthel* 1959:35-37).

Nos interesan aquí algunos elementos que sin dudas comparte con ceremonias que se remontan al menos hasta tiempos incaicos. El tipo de artículos ofrecidos, la quema de las ofrendas, el baile y la comida comunal, la realización del ritual en secreto hecho por especialistas, la adoración de los cerros y otros elementos que se discutirán más adelante, ya que todos ellos apuntan hacia una semejanza del ceremonial con los descritos para los Incas (cf. *Barthel* 1959:40; *Rowe* 1946:306-7).

Más aún, aunque la irrigación existía antes de la llegada de los Incas en muchas áreas (cf. *Garcilaso* 1961:214), ellos fueron muy conocidos por la construcción de nuevos sistemas de riego en las tierras conquistadas o por ampliar los ya existentes (*Garcilaso* 1961:156; *Kessel* 1980:135 para referencia a Chile). Basándonos en restos de terrazas cerca de Socaire, queda claro que los sistemas de riego eran muy extensos en tiempos pasados. *Barthel* (1959:41) hace notar que los asentamientos antiguos ubicados cerca de Socaire que dependían de la irrigación han sido fechados como incaicos por medio de la cerámica. El concluye, en base a hallazgos arqueológicos y a paralelos etnográficos, que la construcción del complejo de regadío y el ceremonial vinculado a él se remontan por lo

menos a finales del siglo xv cuando los Incas extendieron su imperio a esta área (Barthel 1959:41). Sin embargo, Barthel no tenía conocimiento de la existencia de santuarios de altura en las montañas invocados durante la ceremonia de limpieza del canal. Utilizando esta nueva evidencia sería interesante examinar su hipótesis.

Se han encontrado ruinas en prácticamente todos los cerros invocados durante la ceremonia y que hayan sido escalados. Y de los 15 cerros de los cuales tenemos información sólo en dos de ellos (*Lascar* y *Lastarria*) no se han encontrado hallazgos (véase *Le Paige* 1978:38 y *San Román* 1896:142-2). Sin embargo, estos dos son volcanes con cimas muy amplias y los andinistas frecuentemente no han visto las ruinas. En algunos casos se encuentran en un sector más bajo de la montaña, donde no son visibles cuando se usan otras rutas de acceso. Además, el *Lascar* está aún bastante activo y las ruinas se pueden haber destruido.

En todo caso todos aquellos cerros que se consideran los más importantes para Socaire hoy en día, tienen restos arqueológicos en sus cumbres. Y esto indica una tradición continuada desde tiempos remotos hasta el presente. Aún más, la importancia *relativa* de los cerros en la actualidad está de acuerdo con la cantidad de hallazgos arqueológicos en las cimas. Por ejemplo, el *Lejía* se considera de importancia secundaria y consecuentemente los restos en su cumbre tienen también poca significación. Como corolario de esto, se me dijo que el *Pular*, aunque de importancia secundaria por Socaire, es considerado como el cerro más importante para la gente de *Peine*, una aldea no lejos de Socaire. Se han encontrado allí ruinas considerables (*Le Paige* 1978:38). El *Lincancabur* y el *Quimal*, dos cerros que también se invocan en la ceremonia de Socaire, tuvieron una gran importancia en las creencias de la gente de la región. También se han encontrado varios restos y ruinas importantes en sus cumbres (*Le Paige* 1978:37-38; *Jensen* 1979; *Barón y Reinhard* 1981). Por lo que conocemos sobre ruinas en otras cumbres de esta área, ellas no serían tan importantes como las del *Chiliques*, *Pular*, *Lincancabur* y *Quimal* y esto se ajusta con las creencias actuales. La cerámica y otros artículos encontrados en las cumbres, apoyados en el tipo de estructura (*Tambo*) que se encuentra en las bases del *Lincancabur* y el *Chiliques*, indican claramente que estos sitios fueron construidos por los Incas.

La hipótesis que surge de un estudio de los datos etnográficos y arqueológicos del área de Socaire está en concordancia con la de Barthel (1959: 40-41) pero va más allá aún al incluir los santuarios de altura. Las ruinas en la cumbre del *Chiliques* (al igual que las de cumbres cercanas) fueron construidas en la época de la presencia Inca en el área, y uno de los propósitos primordiales de las ruinas sería el fundar sitios rituales donde se hicieran ofrendas para que lloviera. Las terrazas y el sistema de irrigación fueron construidos o seguramente extendidos considerablemente por los Incas, quienes seguían su política habitual de incrementar las tierras de cultivo para que las cosechas también pudiesen ayudar a mantener el estado y la religión incaica. El agua, particularmente en esta región desértica, era crucial para ello. La presencia de los Incas fue de tan corta duración (probablemente no más de 65 años antes de la llegada

de los españoles) y el culto a las montañas estaba tan difundido en tiempos anteriores a esto, que parece poco factible que ellos hubieran originado el culto a los cerros para obtener agua en Socaire. Los asentamientos en el área son anteriores al Inca y es probable que el culto a las montañas para tener agua fuera ya una costumbre anteriormente establecida, si pensamos que el agua también juega un papel económico crucial para los pastores; por ejemplo, para tener buenos pastizales. Queda abierta la pregunta acerca de la fecha preincaica del ritual que se realiza actualmente en Socaire, pero es muy probable que algún tipo de ritual para obtener agua se realizara antes de la llegada de los Incas<sup>5</sup>. No obstante, al parecer fueron ellos quienes intensificaron la producción agrícola y fueron responsables de los santuarios de altura relacionados con ella.

Esta puede ser una hipótesis razonable para la región de Socaire, pero surge la pregunta acerca de su validez para explicar ruinas de altura en otras áreas. Antes de volcarnos a la investigación realizada sobre este tema en otras áreas, deberíamos revisar algunas de las creencias relacionadas con las montañas, lo sobrenatural y la fertilidad entre los Incas y que se encuentran en otras regiones de los Andes aun en la actualidad.

#### 4. DEIDADES, MONTAÑAS Y FERTILIDAD

Un gran número de seres sobrenaturales eran adorados por los Incas. Entre ellos las deidades más importantes eran Viracocha (el Creador), Inti (el Sol) e Illapa (el dios del Clima). Varios otros tenían una gran importancia regional, como Huanacauri, Pachacamac, Pariacaca y Coropuna. Aun cuando los Incas son bastante conocidos por su adoración a Inti, esto no debería hacer que menospreciáramos los roles cruciales desempeñados por otras deidades en la religión incaica, ni deberíamos olvidar que el culto al sol fue insignificante a través de gran parte de los Andes con anterioridad a la conquista incaica.

El dios del Clima tenía una importancia bastante difundida, debido a su control sobre los fenómenos meteorológicos, y a menudo se refieren a él como el Dios del Cielo (cf. *Demarest* 1981; *La Barre* 1948:203). Aunque los Incas lo llamaban principalmente por el nombre de Illapa, se usaban también otros términos como "relámpago" y "trueno", dos de sus características más sobresalientes (*Mariscotti* 1978:201). Este dios era el más difundido de las deidades (*Cobo* 1964:161) y seguía después del Sol en orden de importancia (*Murúa* 1946:286). El controlaba la lluvia, el granizo, la tempestad, los relámpagos, la nieve, el trueno, etc. (*Cobo* 1964:160). En épocas de sequía las ofrendas se hacían a Illapa desde lugares altos (*Cobo* 1964:161). En el norte del Perú un dios de la lluvia y del trueno, asociado a Illapa, residía en una alta montaña (*Demarest* 1981:50).

Illapa compartía muchas similitudes con el dios del Clima Aymará, Tunupa. Es tanta la semejanza que frecuentemente los nombres para estas dos deidades eran usados indistintamente (*La Barre* 1948:170; cf. *Ponce* 1969:162-64). Tunupa era

<sup>5</sup>Debería señalarse que en esta región ceremonias similares, en las cuales se invocan montañas, se llevan a cabo en Peine, Caspana y, por lo menos hasta tiempos recientes, en Río Grande (Barthel, 1959).

considerado la deidad principal entre los Aymará debido al control que tenía sobre los fenómenos naturales que están conectados con la lluvia (*La Barre* 1948:170-201). Esta deidad también estaba asociada con la montaña más importante de la región del Titicaca, Illimani, la cual él favorecía especialmente (*Ponce* 1969:178)

El dios Creador Inca, Viracocha, estaba estrechamente vinculado con el culto al agua, como su nombre lo sugiere (*Carrión* 1955:80). Se creía que el había surgido del Lago Titicaca para realizar sus creaciones (*Cobo* 1964). También se pensaba que estaba asociado con importantes deidades de las montañas (*Avila* 1975:74; *Paredes* 1976:295).

Algunos investigadores (por ej. *Demarest* 1981:36; *La Barre* 1948:203) creen que Viracocha y Tunupa (por lo tanto Illapa) tiene que haber evolucionado originalmente del mismo concepto que subyace al de un dios creador del cielo que controlaba los fenómenos meteorológicos.

*Demarest* (1981) presenta la teoría de que Viracocha, Illapa (Tunupa) e Inti son partes de una unidad esencial, de un dios múltiple y que por esta razón eran adorados juntos por los Incas. Como quiera que sea, es un hecho que la importancia del culto al Sol fue un desarrollo posterior y que un dios del cielo que controlaba los fenómenos meteorológicos era el principal objeto de adoración a lo largo de una vasta área de los Andes con anterioridad y durante el período incaico (cf. *Mariscotti* 1978:201, 204; *La Barre* 1948:203). Como demostraremos más adelante, se creía que una deidad que controlaba el clima generalmente vivía en las montañas altas.

Aparte de esta trinidad de Viracocha, Illapa e Inti, existían otras deidades importantes en la religión incaica, que también jugaron roles importantes en relación a la fertilidad. Pachamama (Madre de la Tierra) era muy adorada y lo es aún hoy en día (*Mariscotti* 1978). En muchas regiones se cree que Pachamama es fertilizada por los dioses de la montaña por medio del agua que ellos envían (*Isbell* 1978:143; *Urbano* 1976:146). En algunas regiones se cree que Pachamama es la madre de las montañas (*Nardi* 1967:250) y que reside en ellas (*Mariscotti* 1978:33). Pero, generalmente se ve a las montañas como deidades distintas que son iguales o superiores a ella (*Casaverde* 1970:141-149; *Urbano* 1976:146; cf. *Mariscotti* 1978:201, 204-7) del mismo modo que entre los Incas (cf. *Avila* 1975; *Guaman Poma* 1956; *Rowe* 1946; *Mariscotti* 1978).

Huanacauri es una montaña cerca del Cuzco la cual tiene una piedra en su cumbre y que era especialmente venerada por los Incas (*Cieza* 1977:105). Las montañas más altas eran deidades muy importantes en la religión Inca y continúan siéndolo. Cerca del Cuzco Ausanghate, Vilcanota, Salcantay y Sawasiray eran algunas de estas deidades adoradas (*Guaman Poma* 1956:191, 193; *Duviols* 1967:24-28; cf. *Rowe* 1946:296).

Lejos del Cuzco los Incas y grupos étnicos bajo su control continuaron adorando deidades de las montañas, varias de las cuales dominaban vastas zonas hasta Ecuador (*Duviols* 1967). Una de las más importantes de ellas fue Coropuna en el suroeste del Perú (*Cieza* 1977:107), la cual aún es considerada

como una de las deidades de montaña más importantes de los Andes (Roel 1966:27; cf. Valderrama y Escalante 1980).

Pariacaca y Wallallo eran las dos deidades más veneradas en el oeste del Perú, y Catequilla (Apocatequil) era una de las deidades más poderosas en el norte del Perú. Todos estos dioses residían en las altas montañas (Avila 1975; Tello y Miranda 1923; Brundage 1963:62; Duviols 1967:29). Debido a su función de control de los fenómenos meteorológicos, eran también llamados "relámpago" (Tello y Miranda 1923:511; Demarest 1981:50).

Los Incas también veneraban muchas otras deidades, pero las mencionadas anteriormente proporcionan al menos una idea de la importancia de la fertilidad y de la adoración a las montañas en la religión incaica y preincaica.

Desafortunadamente, en las fuentes históricas a menudo no se mencionan las razones del culto a tantas montañas o se hace en forma muy general. Lo que aquí nos preocupa es determinar si ellas fueron o no adoradas para la fertilidad y especialmente para proveer agua.

Creencias de este tipo deberían ajustarse a conceptos más generales relacionados con el agua y su distribución. Carrión (1955) ofrece datos convincentes sobre la existencia de un culto al agua bastante anterior a los Incas. Está claro que los Incas tenían una idea precisa del ciclo del agua, por ejemplo, que el agua de distintas fuentes se transformaba en nubes, de las cuales cae la lluvia (Earls and Silverblatt 1978:304). Se pensaba que la tierra se apoyaba en el mar (Garcilaso 1961:75) y que las aguas del importante lago Titicaca salían de las aguas del océano bajo la tierra (Earls and Silverblatt 1978:304). Se percibía a los lagos en muchos lugares como manifestaciones del mar que era el origen mismo del agua (Cobo 1964:161). Aun actualmente se cree que algunos lagos están conectados al océano. Esto ayudaría a explicar por qué el agua de lago es también usada para obtener lluvia (Martínez 1976:301).

El agua del océano jugaba (y aún juega) un importante papel en muchos ritos de lluvia a través de los Andes (Martínez 1976:301-2; Soldi 1980:25). Las conchas marinas también eran ofrendas importantes para las fuentes de agua de lluvia (Rowe 1946:307). Las conchas con forma de espiral del *Strombus* fueron muy utilizadas como trompetas (pututu) para llamar a los dioses de la montaña (Roel 1966:30) o para crear nubes (Carrión 1955:80) para la lluvia. Pero la concha más importante era el *Spondylus*, vista como la "hija" del mar, y que era considerada indispensable para la lluvia (Murra 1975:257). La ofrenda de estas conchas en los santuarios de altura (véase CIADAM 1978:68-9) reafirma la conexión simbólica de las montañas y Mamacocha (madre de todas las aguas; véase Cobo 1964:161).

Los Incas hacían ofrendas rituales a lagos, vertientes y otras fuentes de agua (Cobo 1964). A Toledo, en el siglo XVI, se le informó sobre sacrificios humanos realizados para obtener agua (Díaz 1966:153). Avila (1975:66) vio que se adoraba una montaña para pedir lluvia y frailes Agustinos describen en 1557 cómo se escalaba una alta montaña y se hacían ofrendas con el mismo objeto (Carrión 1955:53). Existe también una referencia específica en un documento de 1663 que describe que se escaló una montaña para hacer ofrendas a un ídolo que estaba en su cumbre para pedir lluvia (Robles 1978:229).

Como hemos visto, la conexión entre montañas, nubes y lluvia era obvia en tiempos pasados. Cuando se encontraban lagos en la montaña o aun en los cráteres ubicados en la cumbre (como es el caso de cierto número de cumbres que tienen ruinas), la íntima relación entre montañas y agua debe haber sido aún más obvia. La razón por la cual algunos creen que existen lagos dentro o debajo de las cimas de las montañas puede deberse a que sale agua de las fuentes que están a los lados de algunas de ellas (*Fuenzalida* 1980:161). En Perú existe la creencia que los antepasados caminaban por cursos de agua subterráneos y éstos a su vez se percibían como venas de la montaña (*Arguedas* 1956:198, 201; cf. *Favre* 1966). Es claro que las altas cumbres sirvieron como modelo para una poderosa combinación de símbolos, por ejemplo, que la montaña constituiría el nexo entre los tres "mundos": Subterráneo (océano), Tierra y Cielo.

Nos interesa aquí especialmente la percepción de los habitantes de muchos lugares que sea cual fuere el origen último del agua, las deidades de la montaña controlaban los fenómenos meteorológicos como la lluvia, granizo, helada, trueno y relámpago (véase *Mishkin* 1946:464). Este concepto tiene una base ecológica, que todos estos fenómenos tienen normalmente a las montañas como su lugar de origen al igual que los ríos que surgen de ellas. Así en Perú, vemos que la deidad de la montaña Wallallo haría saber de su presencia a través de la lluvia, relámpago y granizo (*Tello y Miranda* 1923:510).

La misma creencia se encuentra a lo largo de todo los Andes (ver *Mishkin* 1946:464; *Oblitas* 1978:180; *Casaverde* 1970:143; *Martínez* 1976:324). Las deidades de las montañas provocan también la fertilidad de la tierra (*Roel* 1966:27; *Tello y Miranda* 1923:511) y son responsables de la fertilidad del ganado (*Isbell* 1978:59; *Mariscotti*

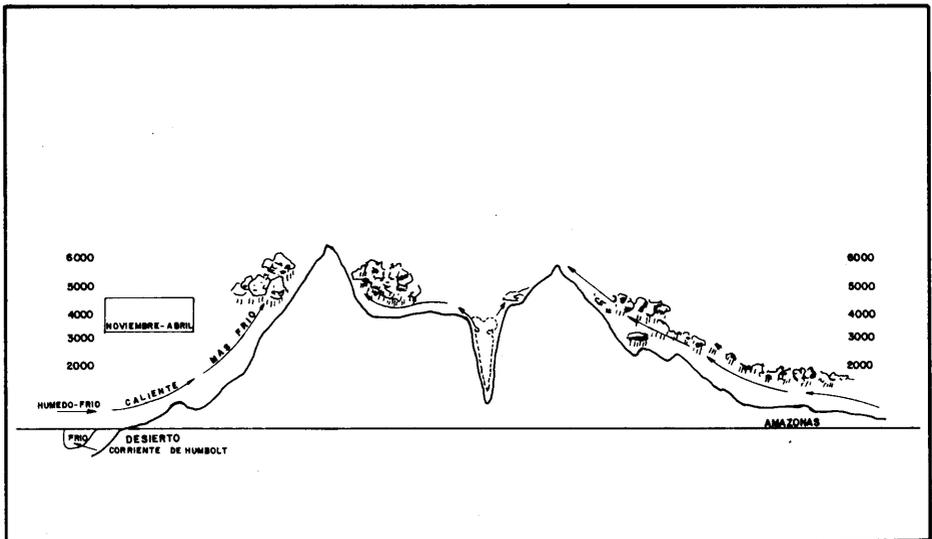


Fig. 4. Perfil oeste-este de los Andes que muestra las condiciones climáticas durante los meses de verano en los Andes centrales. Adaptado de Rauh, 1979.

1978:215). Es lógico entonces el que estas deidades sean percibidas como dioses benefactores que deben ser respetados, pero también son temidos, por ejemplo: la falta de lluvia destruye los cultivos y los pastos, el relámpago mata y el granizo arruina las cosechas.

Los dioses de la montaña no sólo están relacionados con la fertilidad de las cosechas y animales sino que también pueden influenciar de algún modo la fertilidad de los seres humanos. Por ejemplo, Avila (1975:60) señalaba que la gente creía que si no adoraban a los dioses de las montañas podían quedar estériles. El trueno por si solo podía dejar embarazadas a las mujeres (Cobo 1964:166). Al relámpago, especialmente, se le ve como poseedor de poderes sobrenaturales (*Tschopik* 1951:199). Los gemelos y los nacidos de pie o los que tienen ciertos rasgos distintivos eran considerados niños del relámpago y del trueno (*Mariscotti* 1978; cf. *Cobo* 1964:166). En el norte de Chile se nos informó que, en tiempos pasados, se pensaba que los niños de madres solteras habían sido concebidos a través de fuerzas naturales y eran ofrendados al cerro Tata Jachura para tener lluvias (*Reinhard y Sanhueza* 1982).

La idea central en este tipo de creencias es que las montañas y los fenómenos meteorológicos están íntimamente ligados en la mente de la gente de muchos lugares de los Andes y que este nexo de unión está asociado a la fertilidad. Desde éstas hay sólo un pequeño paso a la creencia que encontramos en varias áreas en el sentido que se piensa que las deidades de las montañas no sólo son responsables del control de los fenómenos meteorológicos sino que también ayudan al éxito en los negocios, a la buena salud y la obtención de riquezas (ef. *Martínez* 1976:277-8)<sup>6</sup>.

## 5. MAS INVESTIGACIONES ETNOARQUEOLOGICAS

### 5.1 Cultos al Agua y a las Montañas

Con la información recién presentada, sería interesante examinar los resultados de investigaciones en otras áreas. Durante una expedición a las montañas de Tarapacá (Norte de Chile), pudimos recolectar datos etnográficos y arqueológicos relacionados con varios sitios de altura (véase *Reinhard y Sanhueza* 1982).

En esta región aún se llevan a cabo ceremonias para obtener agua de las montañas. En Chiapa se hacen ofrendas en agosto en una plaza del poblado que lleva el nombre de la fuente de agua más importante, el cerro Tata Jachura (5.252 m). La ceremonia, realizada exclusivamente para el agua, se desarrolla en forma secreta durante la noche para Tata Jachura, para el cerro Jatamalla (ca. 4.700 m.), considerando como su esposa, y para una serie de fuentes de agua menores. Se han encontrado ruinas en la cima tanto del Tata Jachura como del

<sup>6</sup>Está más allá de este artículo el tratar las numerosas leyendas que existen relacionadas con las montañas (cf. *Martínez* 1976; *Avila* 1975; *Paredes* 1976; *Gómez* 1978; *Reinhard y Sanhueza* 1982). Para análisis estructurales relativos al culto a las montañas, véase *Martínez* (1976) y *Morissette y Racine* (1973).

Jatamalla. La gran muralla doble formada por una plataforma artificial sobre el Tata Jachura podría ser de origen incaico (cf. *Raffino* 1981:76).

Después encontramos una estructura similar en la cumbre del cerro Wanapa (5.365 m). Esta montaña es una de las más importantes entre un grupo de montañas invocadas para pedir lluvia en una ceremonia realizada en enero en el cerro Illimani, situado cerca del pueblo de Cariquima.

En el pueblo Enquelca (cerca de Isluga) se nos informó sobre una ceremonia realizada en un cerro cercano, el Caraguano (4.330 m.). En enero, en la cima de este cerro, se desarrolla un ritual en el cual se invocan a las montañas de los alrededores (especialmente el Tata Sabaya, el Wanapa, el Volcán Isluga y el Cabarray) para que envíen lluvias. Muchas personas han testimoniado la presencia de ruinas en la cumbre del volcán Isluga y del Tata Sabaya como también se ha informado de ruinas en el Cabarray. En efecto, se dice que aun hoy en día la gente del pueblo de Sabaya sube al Tata Sabaya, que está situado en Bolivia cerca de la frontera con Chile, para hacer sacrificios a la montaña para obtener lluvia. Este cerro tiene 5.385 m de altura. Por lo tanto, no sólo tenemos casos de personas haciendo ofrendas en las aldeas y sobre las cimas de cerros para pedir agua, sino que también los encontramos actualmente ascendiendo a cumbres de gran altura para este efecto.

De las tres montañas sobre las cuales se encontraron ruinas en Tarapacá, dos de ellas, Tata Jachura y Wanapa, parecen ser con cierta seguridad de origen Inca, mientras que el origen de la otra es incierto. Kessel (1980:135) menciona que los Incas estimularon la construcción de canales y terrazas en Tarapacá. Efectivamente, en esta región los Incas aún se asocian con las deidades de la montañas (*Martínez* 1976:326).

También se ha informado sobre un culto a las montañas para pedir agua en tiempos recientes en diversas partes del Perú (cf. *Isbell* 1978:202; *Tello y Miranda* 1923:522-23) y en Bolivia (*Oblitas* 1978:180; *Paredes* 1976:118). En la Isla del Sol, del lago Titicaca, vimos ofrendas hechas a las montañas Illimani e Illampu para una caída de lluvia estable y para prevenir el granizo. En el sur del Perú encontramos ofrendas rituales a 5.800 m cerca de la cumbre del Hualca Hualca. Nos informaron que la gente todavía hace una peregrinación anual en la base de la montaña para hacer ofrendas y pedir un estable suministro de lluvias (*Reinhard* 1982).

La gente todavía sube a la cumbre de un cerro cerca del lago Titicaca para hacer ofrendas a la lluvia (*Tschopik* 1951:260), y lo hacían en tiempos recientes cerca de Lima (*Tello y Miranda* 1923:521-23) y en Puquio (*Arguedas* 1956:303-207).

Casi toda nuestra información de Argentina sobre este tema proviene del norte. Al contrario de lo que sucede en muchas partes de Chile y Perú donde la Pachamama es adorada y considerada como que reside bajo las montañas, en el norte de Argentina se adora esta deidad como un habitante de las cimas más altas de las montañas y se le hacen ofrendas para pedir agua (cf. *Nardi* 1967:250; *Mariscotti* 1978:33). Las montañas se consideran como manifestaciones de la Pachamama (*Christina Bianchetti*, comunicación personal; cf. *Arguedas* 1956:198), la cual se considera como madre de ellas (*Nardi* 1967:250). Una vez que tenemos

clara la asociación de la Pachamama con las montañas y el agua, se hacen más comprensibles las informaciones acerca de ofrendas hechas a la Pachamama en áreas cercanas. Hasta tiempos recientes la gente aún subía al Bonete (5.660 m) y al Chorolquo (5.615 m) para hacer ofrendas a la Pachamama (CIADAM 1978). Estas dos montañas quedan en el sur de Bolivia, no lejos de donde procede la mayor parte de nuestra información relacionada con Argentina (Nardi 1967:248:50). Es posible que futuras investigaciones en esta zona demuestren que éstas y otras montañas son aún ascendidas para hacer ofrendas, principalmente para obtener agua.

## 5.2 Antepasados, Grupos Etnicos y Montañas

En el período Inca existía una creencia bastante difundida que la gente se originaba de las montañas y de otros accidentes geográficos (Cobo 1964:151). Una montaña llegó a estar asociada con un importante antepasado y fue muy venerada por los Incas (Rowe 1946:296). Se señalaba específicamente a algunas montañas como los progenitores de la gente (cf. Duviols 1967). Por ejemplo, Robles (1978:228), refiriéndose a un documento fechado en 1663, señalaba que en un área se pensaba que el progenitor de la gente había sido el hijo de una deidad de la montaña. Las famosas deidades de la montaña Pariacaca (Avila 1975) y Catequilla (Brundage 1963:62) eran las dos vistas como los progenitores de la gente de las áreas donde ellas estaban localizadas.

Las creencias de hoy en día muestran la misma idea. De acuerdo a Paredes (1976:36, 44), se considera que Tata Sabaya es el progenitor de la gente de Carangas, y los Lupacas, los Omasuyus, y los Pakajes, que viven a lo largo de la costa del Lago Titicaca, creen que ellos mismos descienden de la montaña Illampu. En el sur del Perú los pueblos Collaguas y Cavanos dicen que ellos descienden de las montañas de Collaguata y Hualca Hualca (Hurley 1978:14-15).

En vista de la creencia de la gente que dice descender de la montaña, no es sorprendente que exista la creencia generalizada de que las almas de los muertos van a vivir a ellas. Esto fue notado en el Perú en tiempos de la conquista española (Avila 1975:58; cf. Murúa 1946:180) y existe aún actualmente a lo largo de los Andes. En Bolivia, los Callawayas entierran a sus muertos mirando hacia la montaña, ya que creen que de allí se originaron y que retornan a su cima cuando mueren (Bastien 1978:47, 174). Una creencia similar se ha documentado para varias áreas en Perú (Roel 1966:27; Velaochaga 1979:46).

Un relato especialmente detallado de esto hacen Valderrama y Escalante (1980). Ellos describen el viaje que deben hacer los espíritus de los adultos muertos para llegar a su destino final, el centro del cerro Coropuna (cf. Arguedas 1956:227). Allí ellos se quedan en una aldea donde trabajan como antes, pero sin tener que preocuparse de la lluvia y el granizo (Valderrama y Escalante 1980:262). Los espíritus de aquellos que cometieron grandes pecados van a otras montañas, especialmente a Ausangate (cf. Núñez del Prado 1970:111).

Aunque la gente en Toconce, en el Norte de Chile aparentemente no cree que las almas habitan en las montañas, puede que lo hayan creído en el pasado,

ya que los muertos son enterrados en posiciones relacionadas con las montañas sagradas, especialmente el cerro León y el Toconce (*Aldunate y Castro* 1981:80). Probablemente esto explica la razón del porqué las chulpas (antiguas estructuras usadas en rituales para los muertos) estaban orientados generalmente hacia las montañas. Nosotros encontramos una plataforma artificial de un probable origen Inca en la cima del Cerro León.

Tomadas en conjunto, estas creencias nos permiten comprender mejor la asociación de los muertos con la fertilidad (cf. *Martínez* 1976:279). Se creía que el mal tiempo (el granizo y las sequías) ocurría si se sacaba a las momias (*Casaverde* 1970:157) o que podía venir una sequía si se les destapaba (*Soldi* 1980:24). Por el mismo principio a veces se utilizaba a las momias como intermediarios de los dioses de la montaña para obtener lluvia (*Tello y Miranda* 1923:526; cf. *Zuidema* 1978:170). También se ponían ofrendas a las deidades de las montañas en tumbas antiguas para que se hiciera llover (*Arguedas* 1956:206). Por lo tanto, aunque también cumplía otras funciones, el culto a los antepasados estaba claramente asociado a la fertilidad a través de los Andes

Las creencias que las deidades de las montañas controlaban la fertilidad de los cultivos y de los animales y que los antepasados eran descendientes de ellas significó que éstas fuesen frecuentemente consideradas las deidades más importantes a nivel local (cf. *Avila* 1975; *Duviols* 1967; *Favre* 1966)<sup>7</sup>. Esto significó que la gente de muchas áreas se sintieron unificadas por la adoración que hacían a las mismas montañas (*Bastien* 1978:5). Cuando algunas montañas sagradas eran adoradas de un modo especial en una gran región por varias comunidades, esto podría haber sido la base para un sentido de unidad étnica. Favre (1966:139-40) señala el modo en que esto produjo en el centro de Perú donde se formaron grupos étnicos y religiosos, los cuales pueden haber ido proporcionando las bases para las unidades administrativas del Imperio Incaico.

La colonia fue otro tipo de unidad social que estaba relacionada con la adoración a las montañas. Los Incas tenían la costumbre de trasladar colonias de gente (mitimaes) a través del imperio como un medio para unificarlo. Estas colonias ayudaban a expandir el pastoreo, la irrigación y la producción de las áreas de maíz (cf. *Murra* 1956:297). Albornoz indica que una vez llegados a un área nueva, estos colonos reestablecían los objetos sagrados asociados con los lugares o cosas (pacariscas) de donde se creía se habían originado sus antepasados (*Duviols* 1967:20). El emperador Inca les proporcionaba ganado y vasijas de oro y plata. Albornoz refiere que las montañas que tenían vista al océano y de las cuales surgían ríos para regar los campos eran especialmente importantes. Indica que se situaron muchas huacas sobre volcanes y cerros hasta Chile y

<sup>7</sup>En muchas áreas los linajes y aun los individuos pueden tener su propia montaña a quien adorar (cf. *Roel* 1966:26; *Martínez* 1976). Se cree que en una relación tan directa con las montañas existe una mayor preocupación por el individuo que cuando éstas son adoradas por comunidades completas (*Bastien* 1978:88). En algunos casos a las guaguas se les asigna una montaña para adorarla, de tal modo que en caso de que el niño muriera, la montaña podría así reclamarlo. Por esto, aun las montañas o los cerros más pequeños pueden ser importantes para una persona o un linaje particular (cf. *Martínez* 1976).

nombra específicamente cinco montañas en el Sudoeste del Perú (*Duviols* 1967:20-1). Se han encontrado ruinas en una de las cinco montañas citadas, en Sara Sara (CIADAM 1978), de la cual informa que habría tenido 2.000 mitimaes dedicados a su servicio<sup>8</sup>.

Parece ser que por lo menos algunos santuarios de altura fueron construidos por mitimaes, aunque esto no quiere decir que la selección de estas montañas se haya hecho sin considerar las creencias locales. Está claro que las montañas ya eran importantes en los conceptos económico-religiosos de los habitantes locales y las intenciones de los mitimaes de establecer una sólida base económica no puede haberlas ignorado. Allí puede haber adorado a sus pacariscas, pero es poco probable que las deidades de la montaña locales no hayan sido figuras importantes en los principales rituales realizados en sus cumbres<sup>9</sup>.

### 5.3 Poder, Curación y Castigo

Como en el pasado, hoy también se cree que las montañas sagradas tienen su propia jerarquía de débiles y poderosos. Generalmente se les llama apus, wamanis, aukis, achachilas, o mallkus, según la región, aunque en algunos lugares estos nombres pueden usarse para deidades en diferentes niveles de jerarquía (*Núñez del Prado* 1970:79-82). Los más poderosos ("los cerros bravos") generalmente son los cerros más altos de la zona y reciben la adoración de varias comunidades (*Mariscotti* 1978:222; *Tello y Miranda* 1923:510). Algunos creen que las deidades de la montaña más poderosa son semejantes a una deidad suprema (*Marzal* 1971:250), mientras que la mayoría los considera como sus intermediarios (*Casaverde* 1970:143; *Arguedas* 1956:195). En algunas partes se piensa inclusive que tienen su propio sistema político con un gobernador, un teniente gobernador, un juez, etc. (*Marzal* 1971:251), que tienen una cárcel para aquellas deidades que eran desobedientes (*Casaverde* 1970:144).

Como hemos visto, las deidades de la montaña son a menudo consideradas como las deidades más poderosas a un nivel regional y están muy asociadas a la gente que las adora. Por lo tanto, se deduce lógicamente que las montañas serían concebidas tanto como protectoras del Hombre y también como dioses de la guerra (*Roel* 1966:26; *Marzal* 1971:251). Este era un rol desempeñado tradicionalmente por las deidades que controlaban los fenómenos meteorológicos, ya que ellas usaban estos fenómenos especialmente el relámpago y el granizo como sus armas (cf. *Avila* 1975:53, 66). Por ejemplo, una imagen de Illapa fue llevada a la guerra por el Inca Pachacuti, quien extendió significativamente el

<sup>8</sup>Es interesante el hecho que los nombres de dos montañas, Quehuar y Chilikues, son los mismos nombres de los grupos que vivían cerca del Cuzco en tiempos de los Incas (cf. *Rowe* 1946:188-90). Ambas montañas tienen importantes ruinas en sus cumbres.

<sup>9</sup>El uso de las montañas en un sistema de ceque (línea imaginaria) como el que existía en el Cuzco es examinado por *Zuidema* (1980), quien señaló que un sistema tal podría haber sido un medio para unificar el imperio Inca. *Mariscotti* (1978:79-82) discutió la posibilidad de que existiera un sistema de ceque en Socaire. Para una breve discusión de esto, y del uso de las montañas para hacer observaciones astronómicas, véase *Reinhard* (1983b).

imperio incaico (Cobo 1964:160). Una deidad de los fenómenos meteorológicos, "Hijo" de una importante deidad de la montaña, ayudó a los Incas a frenar una rebelión, destruyendo al enemigo con lluvia y rayos. El emperador Inca dio 50 sirvientes para el templo de su "padre" y ofrendó mujeres para servir al hijo. La deidad rehusó y pidió Mullú (el Spondylus) y que el Inca ayudara personalmente en el culto de su santuario (Avila 1975:102-5).

La asociación de las montañas con la guerra debe haber sido aún más fuerte cuando se peleaba principalmente por el control de los recursos económicos, como la tierra y el agua para la agricultura (cf. Murra 1956:43). Los Incas normalmente se llevaban los ídolos de la gente conquistada para tenerlos como rehenes en el Cuzco (Murúa 1946:66). Por supuesto, que las montañas no se podían mover y por ellos se puede hipotetizar que la construcción de sitios rituales en las cumbres de las montañas podría haber tenido un beneficio adicional al ganar por medio de las ofrendas un control más directo de los dioses de las montañas.

Cuando éstas estaban furiosas podían volver su poder en contra de la gente de sus propias regiones y causarles daño. Podrían causar enfermedades u otro tipo de perjuicio (Fuenzalida 1980:162), especialmente si la gente se negaba a adorarlas (Nardi 1967:251; Tello y Miranda 1923:510). Podían dañar el ganado o las cosechas, causar desastres naturales, accidentes, etc. (Hurley 1978:291; Marzal 1971:251). En Perú aún se hacen regularmente pagos rituales a los dioses de las montañas para asegurar el bienestar personal (Isbell 1978:59).

Las deidades que controlaban los fenómenos meteorológicos están fuertemente asociados con los shamanes, ya que generalmente se cree que éstos obtienen su poder de ellas. Los shamanes llevan a cabo rituales para las deidades y ayudan a curar enfermedades (Arguedas 1956:199; 226-7; Tello y Miranda 1923:509). Entre estos ritualistas existe un rango basado en la habilidad, el cual va desde simple adivinadores a verdaderos shamanes que llegan a éstas poseídos por los dioses de la montaña y a través de los cuales éstos se comunican (cf. Núñez del Prado 1979; Favre 1966). Generalmente se cree que éstas seleccionan a este tipo de personas por medio del rayo (Casaverde 1970:143; Bastián 1978:24). Es así como las deidades ayudan a estos especialistas viniendo hacia ellos —usualmente en forma pájaros— cuando se les consultaba (Arguedas 1956:199). Los shamanes también son capaces de transformarse en animales y de enviar sus almas a las montañas mientras están en trance (Favre 1966:136)<sup>10</sup>. Los oráculos en los santuarios de deidades de montañas poderosas como Paricaca, Catequilla y Coropuna eran considerados entre los más importantes del Imperio Incaico (Cieza 1977:107; Brundage 1963:186). En vista de tales creencias no es de extrañar que, de acuerdo a Guaman Poma, los sacerdotes al servicio de importantes santuarios, eran considerados entre los más privilegiados del Emperador Inca, quien los mantenía personalmente (Gow 1974:90).

<sup>10</sup>La estrecha relación de los shamanes con las montañas y con el uso de alucinógenos sugiere la posibilidad de que se pueden interpretar tabletas de rapé utilizando datos extraídos de cultos a la montaña (ver Mariscotti 1978:133-40).

#### 5.4 Animales y Montañas

En muchas áreas de los Andes se cree que las deidades de las montañas son los dioses de toda la fauna (*Casaverde* 1970:141; *Flores* 1975:17). Ellas son las protectoras del ganado (*Roel* 1966:26; cf. *Martínez* 1976:269), y las responsables de su fertilidad (*Isbell* 1978:59). Se cree que las piedras con las formas parecidas a la del ganado son obsequios de los dioses que ayudan a aumentar la fertilidad del rebaño (*Roel* 1966:26; cf. *Flores* 1975:16; *Arriaga* 1920). Es así como el culto a las montañas es una parte importante de la vida pastoral y también lo fue durante el período incaico (cf. *Duviols* 1967:21).

Se cree además que los animales salvajes son un bien de las deidades de las montañas. A menudo se ve el cóndor como la manifestación de estos dioses (cf. *Kessel* 1980:280; *Isbell* 1978:59; *Roel* 1966:26), aun cuando otras aves, especialmente las de rapiña, también pueden serlo (*Argueda* 1956:199; *Mariscotti* 1978:203). Los pumas son vistos como sus "gatos" (*Casaverde* 1970; *Mishkin* 1946:463), los cuales son enviados a hacer lo que los dioses les mandan. Estos "gatos" tienen la función de proteger al ganado y, al mismo tiempo, deben comerse los animales de aquellos pastores que de alguna forma han disgustado a los dioses. El felino mitológico que vuela es importante en muchas áreas de Los Andes, ya que se cree que es uno de los sirvientes de las deidades de las montañas (*Mishkin* 1946:463-64). El emite el relámpago, trae la lluvia y el granizo, produce el trueno y es también el patrón de los sacerdotes (*Mishkin* 1946:464). Los zorros juegan un rol similar al del puma, ya que se les considera como sus "perros" (*Casaverde* 1966:141), que son enviados a comer los animales de aquellas personas con las cuales el dios de la montaña está disgustado (*Urbano* 1976:131). En una leyenda el zorro era el ayudante principal de Paricaca durante la construcción de un canal de riego (*Avila* 1975:47). La culebra tiene el mismo rol en este mito y está fuertemente asociada a los cultos al agua y a las deidades de la montaña en Los Andes (*Favre* 1966:138). En la mitología se cree que personifica al rayo (*Cobo* 1964:159; *Mariscotti* 1978:203). Las vicuñas y los guanacos son considerados como las "llamas" de los dioses (*Casaverde* 1970:141; *Roel* 1966:27).

Se podría demostrar la asociación de muchos animales, tantos domésticos como salvajes, con las deidades de las montañas, pero esto ejemplos representan algunos de los más importantes. Un estudio cuidadoso de tales creencias ayudaría, sin lugar a dudas, en la interpretación de antiguas iconografías, por ejemplo, petroglifos (cf. *Reinhard* 1983b). La información disponible nos sugiere que las figuras de animales no deben ser interpretadas aisladamente sino como parte de un sistema de creencias coherente, el cual al parecer tiene como base los conceptos de fertilidad que se encuentran asociados a las deidades que controlan los fenómenos meteorológicos y que residen en las montañas.

Usando la información que tenemos hasta el momento como base sería interesante volcarnos ahora a las hipótesis originales que se presentaron para explicar las ruinas de alta montaña.

## 6. LAS HIPÓTESIS ORIGINALES QUE EXPLICAN LAS RUINAS DE ALTA MONTAÑA

### 6.1 *EL Culto al Sol*

Es muy conocido que el culto al Sol es una característica importante de la religión Inca, y se acepta comúnmente como una razón de la existencia de las ruinas de alta montaña (cf. Mostny 1957:59). El hecho de que hoy día esto no se realice, podría explicarse en base a que el culto al sol fue un culto particularmente Inca impuesto sobre los demás pueblos (Garcilaso 1961) y que habría desaparecido cuando los Incas se fueron del lugar. Pero es curioso que ni siquiera en Perú se haya detectado un culto al sol que se haya llevado a cabo en cumbres de alta montaña.

Parecen existir tres razones básicas para ofrecerlas como una explicación de los santuarios de altura. Una sería que los Incas normalmente debieron instalar un culto al Sol cada vez que conquistaban un área. Como se ha comprobado frecuentemente que los santuarios de altura son de origen Inca y en algunos casos representarían los sitios rituales incaicos de mayor importancia en la región, se hace obvia la conclusión de que allí se desarrollaba un culto al Sol. La otra razón ofrecida ocasionalmente es que como las cumbres son tan altas acercaría al Sol a aquellos que practican el culto (cf. Rebitsch 1966:58). La tercera es que las estructuras están frecuentemente alineadas de tal modo que las aberturas quedan hacia el este. En algunos casos esta alineación incluso coincide con la línea del Sol durante el Solsticio de diciembre (cuando se realizaba un festival Inca) (Mostny 1957:59).

En vista de la información presentada hasta el momento, el hecho de que las cimas de las montañas estén más cerca del Sol no constituiría un argumento muy válido en favor de la hipótesis del culto al Sol, especialmente si se considera que esta razón no se da en las fuentes históricas o etnográficas. La alineación de las estructuras hacia el este se podría explicar a través del hecho de que los Incas tenían sólo dos direcciones ceremoniales, este y oeste (Rowe 1946:300). El este como dirección ceremonial es común a través de toda Sudamérica, para no mencionar el resto del mundo y, por lo tanto, cualquier estructura ritual, dedicada o no al sol, podría ser alineada de esta manera. La alineación específica con la posición del solsticio de diciembre no necesariamente implicaría que la única, o aun la principal *causa* para la construcción de las estructuras o para la selección del sitio fuera el culto al Sol. Otras deidades, incluyendo al Dios del Clima, figuraban de un modo sobresaliente en el festival del Solsticio y las montañas se consideraban sagradas por sí mismas. Además numerosos santuarios de altura no tienen sus estructuras alineadas con la posición del solsticio.

Dada la importancia del culto al Sol entre los Incas, se podría esperar que éste fuera realizado (junto a otras prácticas rituales como la de Pachamama) en los principales santuarios de altura. Sin embargo, esto no parece suficiente para justificar el culto al Sol como *la razón* subyacente a la construcción y el propósito de los santuarios de altura.



*Fig. 5.* Ruinas en la cumbre del Lulluillaco (6.723 m/22.051') las que constituyen el sitio arqueológico más alto del mundo. Se encontraron junto a las estructuras varios artefactos que datan del período Inca. Una plataforma artificial donde se hacían ofrendas se puede observar en la parte superior de la fotografía en el punto donde permanece una figura.

## 6.2 *Minerales y Dioses*

La conexión aparente de por lo menos algunos santuarios de altura con minas incaicas no escapó a la atención de algunas personas que trabajaron con este tipo de ruinas (*Checura* 1977:140). Se sabe que los Incas consideraban sagrada una montaña que tuviese metales y les rezaban para que los entregaran (*Cobo* 1964:166).

En Argentina, *Raffino* (1981:243) indica que se da una correlación muy alta de sitios Incas con explotación. Él menciona que un 75% de los sitios estaban relacionados con la minería. Cualquiera sea el porcentaje, parece claro, tal como él lo señala (*Raffino* 1981:243-244), que se puede inferir que una de las causas de la penetración Inca en Argentina fue la búsqueda de depósitos de minerales. El especialista Inca *Osvaldo Silva* (comunicación personal) piensa que probablemente se dio el mismo caso en Chile (cf. *Liagostera* 1976:215), donde se han encontrado una serie de minas Incas (cf. *Checura* 1977:140). Hasta el día de hoy los mineros en Argentina realizan ofrendas a la montaña donde está situada una mina (*Nardi* 1967:251; *Santander* 1962), y se sabe que esto también se hace en otras áreas de los Andes.

En vista de la importancia de los minerales para los Incas, y del patrón actual del culto en relación a las minas y a las montañas, parecería razonable suponer que algunos de los sitios de altura fueron construidos con la idea de realizar rituales a una deidad con el fin de extraer minerales de la montaña donde habitaba. Sin embargo, muchas montañas con ruinas en sus cumbres no están asociadas con minas y faltan evidencias para señalar a éstas como una causa de la gran mayoría de los santuarios de altura.

## 6.3 *El factor de Señalización*

Una de las primeras sugerencias para explicar la existencia de ruinas en la cima de montañas fue que estos sitios habrían sido utilizados como lugares estratégicos desde los cuales se transmitirían señales (*San Román* 1896:36). Esta posibilidad se ha manejado en varias ocasiones desde entonces, por ejemplo por *Jurcich* (1974:24). *Garcilaso* (1961:197) parece ser la fuente histórica principal utilizada para verificar el uso entre los Incas, de señales de fuego y humo, aunque desde enclaves de baja altura. Según *Garcilaso* éstas se usaban sólo en circunstancias excepcionales, por ejemplo, a raíz de un levantamiento en una de las provincias. En tiempos recientes se ha informado del uso de señales de humo y fuego desde la cumbre de los cerros en el Noreste de Argentina (*Bowman* 1924:305), y en Bolivia (*Paredes* 1976:143-144).

Uno de los motivos por los cuales ha surgido esta hipótesis ha sido el hallazgo de grandes cantidades de madera generalmente asociadas a las ruinas en las cimas de las montañas. Sin embargo, existen también otras explicaciones para esto. Entre los Incas era una costumbre normal quemar algunas ofrendas (*Rowe* 1946:306), y el humo era un elemento que complementaba los ritos (*Diaz* 1966:126). También se usaba madera para hacer los techos de algunas de estas estructuras. Y pudo usarse además para hacer fogatas con el fin de mantener a la gente calefaccionada y quizás para cocinar. Teóricamente también pudo ser

empleado para hacer señales a los que estaban más abajo en relación a los avances de los ritos. Sin embargo, por diversas razones parece dudoso que existiera un sistema de señalización establecido regularmente usando humo y fuego, por lo menos desde los sitios de altura. Tal como lo indica Beorchia (1973:15), es muy poco probable que viviera gente a esas alturas por períodos largos de tiempo, por razones obvias. También durante el día el humo tendría que haber luchado con los vientos diurnos, aunque sería menos problemático en este sentido si se hacían señales de noche usando fuego. Aun así, parece que el uso de sitios en las cumbres de altas montañas no constituiría un medio de comunicación de fiar para usarlo regularmente. En todo caso sabemos que los Chasquis (mensajeros) cumplían esa función. Se pueden haber utilizado cumbres bajas situadas cerca de los puestos de los Chasquis para emergencias y esto explicaría parcialmente la presencia de madera en dichos lugares. Sin embargo, el registro arqueológico y nuestro conocimiento sobre el culto a la montaña dejan claro que la mayoría de los santuarios de altura tenían una importante función religiosa. Cualquier sistema de señalización de haber sido usado, habría jugado sólo un papel menor en circunstancias especiales y no parece haber sido un factor importante en la construcción de estos sitios.

## 7. ETNOARQUEOLOGÍA Y OFRENDAS

### 7.1 *Sacrificios Humanos*

Hasta el momento este artículo ha centrado su atención en las razones del culto a las montañas y en los propósitos de los sitios de alta montaña usando una combinación de etnografía e historia. Me gustaría ahora demostrar cómo un enfoque de este tipo puede aclarar un tipo especial de ofrendas realizadas en algunos sitios.... los sacrificios humanos. Son éstos, más que ningún otro tipo de ofrendas, los que han atraído la mayor atención tanto del público, como de los arqueólogos. Dos de estos hallazgos derivaron hacia publicaciones que aún hoy sirven de lectura esencial para cualquier estudio sobre santuarios de altura (Mostny 1957; Schobinger 1966a). Sabemos por numerosas publicaciones (por ejemplo, Cobo 1964:200) que los sacrificios humanos eran, para los Incas, las ofrendas más preciadas. Pero, ¿porqué algunos de éstos se realizaron a alturas cercanas a los 6.300 m?

Sabemos que los Incas realizaron sacrificios humanos por diversos motivos; por ejemplo, cuando el emperador enfermaba o moría, cuando el emperador iba en persona a la guerra, durante las hambrunas, en los festivales más importantes de junio y diciembre, etc. (véase Cobo 1964:201; cf. Díaz 1966:130). Todas las huacas debían recibir parte de las ofrendas de Capacoccha (las cuales incluían niños), aunque esto no quiere decir que todas ellas hayan recibido sacrificios humanos.

Se hacían también sacrificios humanos para la lluvia (Díaz 1966:130; Velasco 1978:193) o para deidades relacionadas con ella (Díaz 1966:129). Se ha señalado también que se hacían sacrificios humanos a las montañas cuando había una sequía (Murúa 1946:281). Avila (1975:51-2) describe sacrificios humanos a una

deidad de la montaña, Wallallo, que un Dios del Clima al que también se le llamaba "relámpago" (Tello y Miranda 1923:511). Se ha informado que la montaña Chimborazo en Ecuador también recibía sacrificios de vírgenes (Brundage 1963:52). En el Norte de Chile se sabe de sacrificios de niños que se hacían normalmente a la montaña Tata Jachura para la lluvia (Reinhard y Sanhueza 1982). En el sur del Perú se nos dijo que se solía sacrificar niños a la montaña Hualca para asegurar un estable suministro de aguas (Reinhard 1982).

De especial interés es el documento que se refiere a un evento anterior a 1532. El sacrificio de la hija de un cacique (jefe local) que se realizó después de que éste terminara la construcción de un nuevo sistema de irrigación para el Inca (Hernández 1923:61-2). La niña fue enviada al Inca para ser sacrificada al Sol, pero su relación con el nuevo sistema de irrigación es obvia, ya que se le devolvió para que fuera enterrada viva en la cima de una montaña mirando hacia el canal (Zuidema 1978:161, 168). Esta misma niña llegó a ser deificada y venerada. Es quizás el único caso detallado que tenemos de un sacrificio humano en la cima de una montaña en tiempos prehispánicos. Y es importante no sólo porque la montaña era lo suficientemente prominente como para que fuera vista y adorada desde otras montañas distantes a ella sino también porque deja en claro las complejas razones (económicas, sociales, políticas y religiosas) que estaban en juego en por lo menos una ceremonia capacocha (véase Hernández 1923; Zuidema 1978). En este mismo documento se señalan diversos sacrificios humanos ofrecidos a la deidad del "relámpago". Ya hemos visto cómo el relámpago era el atributo principal de las deidades de las montañas, que frecuentemente eran llamadas de este modo, Hernández (1923:4) daba noticia de que también se enviaban a Chile capacochas, y sabemos de un sacrificio humano (que tiene todas las características de haber sido un capacocha) que se realizó cerca de Santiago en la cumbre del Cerro El Plomo (Mostny 1957).

Así, aunque no existan referencias específicas de sacrificios humanos realizados en altas montañas (de más de 5.200 m), sabemos que tales sacrificios se realizaban a las montañas, especialmente para pedir lluvia. Zuidema (1978), señalaba que el capacocha estaba entrelazado con el culto al agua y ofrece evidencias para ello, por ejemplo, generalmente éstos ocurrían antes de la estación lluviosa, se invocaba la lluvia, tenían elementos rituales que compartían con los cultos al agua y, donde existen detalles se ve que estaban frecuentemente asociados con la irrigación y el relámpago.

Para tiempos recientes la información se hace obviamente más escasa. Se han señalado dos casos de sacrificios humanos en Perú donde en 1942 y 1945 se sacrificaron niños (con la aprobación de los padres) para prevenir una sequía. La gente dijo que ésta era una costumbre normal (Velasco 1978:198). La gente de Moya sostiene que los sacrificios humanos todavía se realizan para los dioses de la montaña cuando se hacen grandes obras públicas (túneles, caminos, etc.) ya que éstas molestaban a los dioses. Si los sacrificios no fuesen llevados a cabo, las montañas involucradas causarían accidentes mortales a los trabajadores (Favre 1966:131). El modo en que el sacrificio es llevado a cabo tiene un cercano

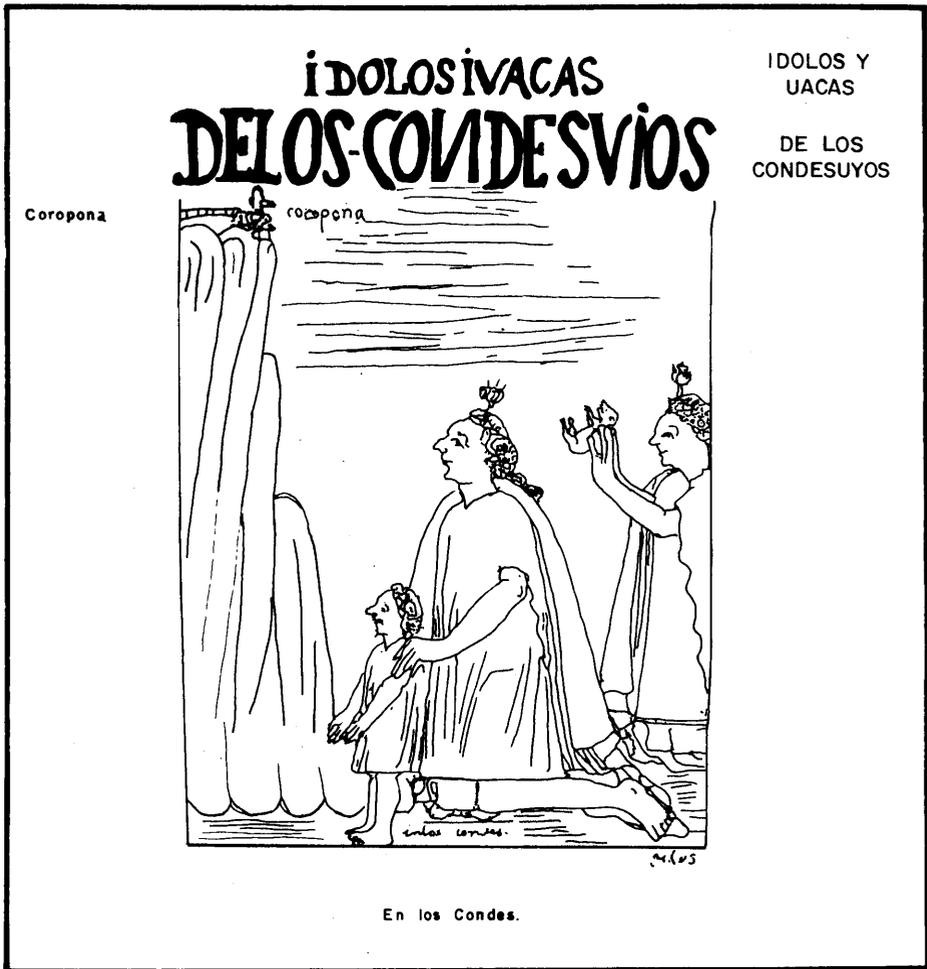


Fig. 6. Ofrendas sacrificatorias, incluyendo niños, se presentaban a las montañas sagradas Coropona durante el período Inca. Dibujo de Guamán Poma de Ayala (1613).

paralelo con aquellos sacrificios humanos incaicos de los cuales poseemos evidencias (Favre 1966:132; cf. Mostny 1957 y Zuidema 1978).

Aunque, por supuesto, pueden haber existido muchos otros motivos para el sacrificio humano, es bastante sugerente el hecho que éstos (los que conocemos se ofrendaban a las montañas para la fertilidad o para prevenir desastres. Por lo tanto, parece razonable plantear la hipótesis de que por lo menos algunos de ellos, realizados para los dioses en la cima de montañas, fueron hechos por los mismos motivos.

## 7.2 Estatuas

Los sacrificios humanos en las cumbres de montañas eran bastante escasos (cf. CIADAM 1978). Sin embargo, otro tipo de ofrendas que involucra el uso de pequeñas estatuillas fue más frecuente y de considerable importancia, tanto en términos de valor religioso para los Incas como para la Arqueología, ya que sólo han sobrevivido unas pocas estatuillas Incas hasta el día de hoy. El propósito de las estatuas en tanto ofrendas ha llevado a diversas explicaciones. Antes de revisar estas explicaciones, debemos resumir brevemente algo de la información que tenemos que está basada en fuentes históricas y etnográficas.

Se han mencionado estatuillas de metal tanto humanas como animales como ofrendas rituales realizadas por los Incas en varios escritos antiguos, por ejemplo en Cobo (1964), Garcilaso (1961:190) y Albornoz (*Duviols* 1967:17). Las estatuas hechas de conchas eran ofrendas favoritas de los Incas para las fuentes de agua (*Rowe* 1946:307). Como ya hemos visto, las conchas eran consideradas las "hijas" del océano. El Mullú (la concha de *Spondylus*) era considerada indispensable en las ceremonias para la lluvia (*Murra* 1975:257). Por lo tanto, parece ser que no sólo era el mero valor del *Spondylus* (ya que para los Incas éste era mayor que el del oro; véase *Murra* 1975:262) la razón de que este tipo de concha constituya cerca de la mitad de las 50 estatuillas encontradas en las cumbres de las montañas (CIADAM 1978:68-69).

Algunos estudios actuales señalan que las estatuas de animales son utilizadas como un medio para aumentar la abundancia de las imágenes representadas (por ej. *Roel* 1966:26-7; *Tschopik* 1951:247; *Arguedas* 1956:204). Este también era el caso entre los Incas (*Arriaga* 1621). Isbell (1978:151) señala que se ofrecían pequeñas figuras representando el ganado, a los espíritus de las montañas, porque ellos se consideraban como los dueños de los animales.

Las deidades de las montañas han sido descritas como teniendo semejanza a los humanos, ya sea del mismo tamaño o más pequeñas (*Martínez* 1976:324; *Isbell* 1978:59) y era común en los tiempos incaicos hacer estatuillas de dioses con formas humanas (*Cobo* 1964). Aunque aquí se ha puesto énfasis principalmente en estatuillas pequeñas, grandes estatuas de forma humanoide representando deidades de las montañas también se encontraron en cimas de montañas en Perú (*Mariscotti* 1978:65).

Las diversas explicaciones para las estatuas parecen ser básicamente tres: 1) como representaciones de la deidad; 2) como artículos que imitan lo que la gente quiere que aumente; 3) como ofrenda sustituto del ser viviente representado. Puede ser que algunos de estos propósitos estuvieran conceptualmente combinados o que variaran según la figura. Por ejemplo, las figuras de llamas pueden haber sido ofrecidas para aumentar la fertilidad, mientras que las figuras humanas representaban la deidad (o deidades, una montaña puede tener más de una, véase por ejemplo *Martínez* 1976:324).

Aunque debemos admitir que falta información para lograr una conclusión definitiva, pareciera al menos que el concepto de las figuras representando ofrendas sustitutos no fue la causa de su construcción. Dadas las evidencias del pasado y las actuales, parece más probable que las imágenes representen ya

sea la deidad (o deidades) o animales (en la mayoría de los casos llamas) con el cual ellas estaban íntimamente asociadas y que se deseaba incrementar. Si estas imágenes representaban deidades supremas, como Illapa, o deidades locales que se pensaba que residían en las montañas o cerca de ellas, es otro problema. Los Incas normalmente enterraban las estatuas en el sitio donde se pensaba que la deidad habitaba (*Mostny 1957:53*).

Existe la posibilidad que se haya pensado que las deidades supremas habitaban en los sitios rituales (aunque fuese sólo mientras realizaban las ofrendas), aunque, como hemos visto, en la mayoría de los casos se consideraba que las montañas eran habitadas por deidades propias a cada una de ellas. Por lo tanto, la evidencia sugiere que las estatuillas encontradas en los santuarios de altura eran generalmente ofrendas para las deidades locales... los dioses de la montaña.

## 8. CONCLUSIONES

En este artículo he intentado hacer un breve recuento sobre algunos de los factores que inciden en que las montañas jugaran, y sigan jugando, un rol importante en las creencias y prácticas rituales de los pueblos andinos. Se han utilizado materiales etnográficos, históricos y arqueológicos al examinar algunas de las hipótesis originales ofrecidas para explicar las ruinas de altas montañas y también para desarrollar otras nuevas.

Hemos visto que las montañas eran consideradas sumamente importantes por una serie de razones. En muchos lugares se les consideraba como sitios donde viven los espíritus de los muertos y frecuentemente se les identificaba con los ancestros originales del pueblo. Las deidades de la montaña eran los guardianes de los campos y del ganado. Mostraban sus poderes causando enfermedades y tormentas que mataban a hombres y animales y que destruían las cosechas. A veces las montañas eran adoradas porque contenían minerales. Ocasionalmente pueden haber sido utilizadas para rendir culto al Sol y para señalizaciones tal como lo sugieren las hipótesis anteriores. Muchas de estas creencias y prácticas indudablemente se combinaron unas con otras, pero ha sido el concepto de la fertilidad, con el agua como su elemento principal, el que se ha encontrado subyacente a la gran mayoría de las creencias relacionadas con montañas.

Puede ser que se haya producido una síntesis conceptual entre las deidades de la montaña locales e Illapa o Viracocha ya que ambas estaban asociadas con cultos al agua y compartían muchos atributos con los dioses de la montaña. Pueden haber sido considerados como variantes regionales de estas deidades o como sus subordinados. Indiscutiblemente también se rendía culto a otras deidades importantes, como a Pachamama. Sin embargo, sabemos que normalmente los Incas no suprimían las deidades locales, y por lo tanto es probable que ellas mantuviesen una posición predominante en las prácticas rituales, tal como lo hicieran antes de la llegada de los Incas (*cf. Isbell 1978:214*). Albornoz (*Duviols 1967:32*) y Avila (*1975:82-87*) han señalado casos específicos en que los Incas ponían objetos sagrados en las montañas adoradas por otros pueblos.

Las deidades de la montaña eran consideradas esenciales para la fertilidad del ganado y de los campos y fue primordialmente en su situación de controladores de los fenómenos meteorológicos que ganaron una posición tan importante en la religión Andina. Dichas creencias son claramente anteriores a los Incas y se les ha encontrado a través de los Andes<sup>11</sup>. De hecho, ellas estaban basadas en fenómenos ecológicos primordiales: la lluvia, las nubes, el relámpago, etc., que a menudo se originaban en las montañas al igual que los ríos que de ellas surgían. Cuando los Incas penetraban a regiones donde ya existían estas creencias, aparentemente consideraban necesario construir sitios rituales para lograr obtener lo que en realidad fue un mayor control (político, religioso y económico) sobre la gente y la tierra que conquistaban.

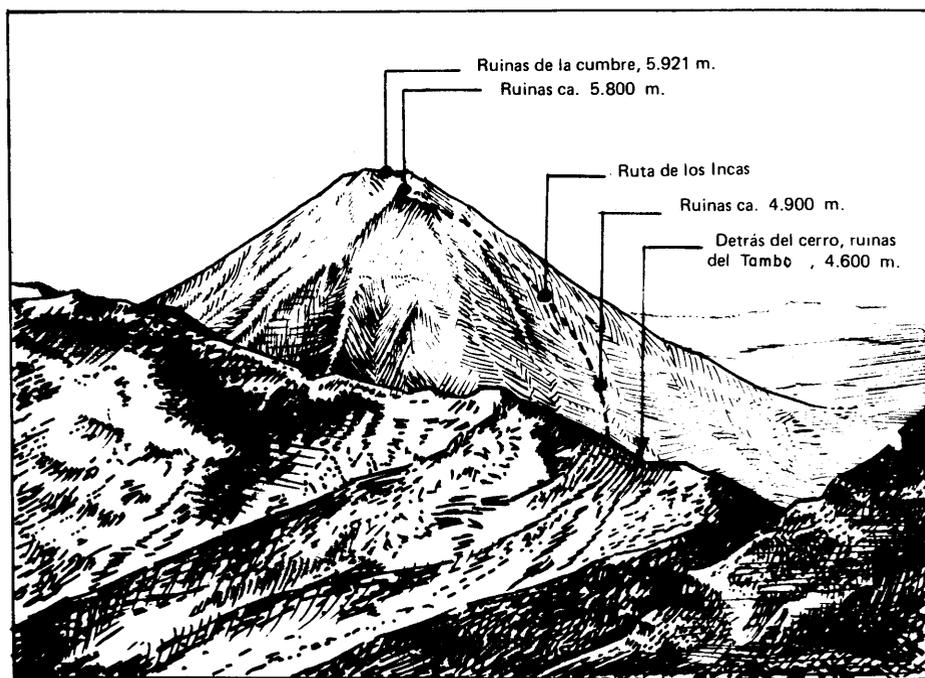


Fig. 7. El Licancabur visto desde la cumbre del Juriques (5.622 m). Se indica la ruta de los Incas y la ubicación de las ruinas que existen. Plano levantado por Johan Reinhard.

<sup>11</sup>El culto a las montañas influyó también el modo de percibir ciertos aspectos del Cristianismo. Por ejemplo, Santiago es ampliamente identificado con el dios del Clima Inca, Illapa (Rowe 1946:294; Tschopik 1951:195), y a veces con dioses de las montañas (Fuenzalida 1980). Las creencias relativas a Pachamama todavía se llevan bajo el nombre de la Virgen María (Paredes 1976:233). La cruz es usada en algunas áreas como un símbolo para las deidades de la montaña (Isbell 1978:60; Paredes 1976:217). Los santos se pueden encontrar asociados con montañas sagradas (Martínez 1976:301; Tschopik 1951:195). ¡Se cree que San Pedro está esperando con las llaves para abrir la puerta, no las puertas del cielo, sino del mundo de los espíritus dentro de la montaña Coropuna (Valderrama y Escalante 1980:260; cf. Arguedas 1956:228)! Se podrían dar muchos otros ejemplos, pero está claro el hecho de que se podría realizar un interesante estudio en relación al Cristianismo y el culto a las montañas.

Pero, ¿por qué no construyeron los sitios los habitantes locales? Primeramente es necesario tener una idea de lo que significa construir estructuras a esas alturas. Tiene que haber sido primordial en el caso de muchas montañas, disponer de provisiones, madera y agua suficiente para varios días y para un número razonable de hombres debido a la falta de fuentes de agua, combustible, y alimento en las cercanías. Además, sólo individuos bien aclimatados y bien provistos pueden haber construido estructuras de piedra a 6.700 m de altura. Dado que los Incas siempre parecen haber escogido las mejores rutas hacia las cumbres, parece obvio que tienen que haber utilizado gente experimentada en montañas. Frecuentemente los caminos también conducían hacia estructuras en la base de las montañas (y en algunos casos en las cercanías de las cimas) lo que indica más planificación y trabajo. Las ruinas en sí misma indican un uso periódico, con sacerdotes y asistentes subiendo a las cumbres reiteradamente a través de los años. Todos estos hechos indican que los constructores estaban muy bien organizados y muy bien provistos. Los Incas tenían esta capacidad, ya sea que asumamos o no que las estructuras fueron construidas por ellos mismos o por grupos de colonos (mitimaes).

Más aun, los Incas tenían razones particularmente forzosas. Su política consistía en no quitar el alimento que los habitantes necesitaban y en mantener provisiones de reserva en caso de escasez (Cobo 1964:120). Pero también necesitaban alimentos para el estado Inca y la religión, por lo que extendieron las tierras en cultivos donde quiera que fueron, así como también enviando manadas de llamas con los mitimaes (cf. Duviols 1967). El regadío era especialmente importante para expandir la agricultura, de modo especial para el maíz, producto clave para el ejército Inca<sup>12</sup>.

No debería olvidarse que los grupos andinos estaban totalmente convencidos de que las deidades controlaban la economía. Al mismo tiempo parece que los Incas, durante el período de su conquista fueron especialmente pragmáticos en su relación con los dioses, Topa Inca (quien fue responsable de la expansión hacia las áreas en donde se ha encontrado la mayoría de santuarios

<sup>12</sup>La larga estación seca y el tipo de superficie hizo que la irrigación fuese extremadamente importante en los Andes ya que ésta disminuye notablemente el tiempo de crecimiento y de este modo reduce el riesgo del fracaso en la cosecha debido al granizo y la helada (Murra 1956:17-18). La asociación con los dioses de la montaña de los sistemas de irrigación ha sido señalada por varios autores (por ejemplo, Arguedas 1956; Avila 1975; Isbell 1978; Favre 1966).

Paulsen (1976) presentó una teoría sosteniendo que hubo ciclos de varios siglos de sequía y que éstos, unido a incrementos de población que tuvieron lugar durante los períodos fértiles que los precedieron, proporcionaron la presión por la subsistencia que provocó las conquistas militares. De hecho, Guaman Poma (1956:80) escribió sobre un período de siete años de sequía durante el reinado de Pachacuti, y fue Pachacuti quien comenzó la gran extensión del Imperio Inca (Rowe 1946:204). Ya hemos mencionado que las deidades que controlaban los fenómenos meteorológicos eran también deidades guerreras y que la estatua de Illapa acompañaba a Pachacuti en sus campañas. Esto parecería dar valor a la hipótesis de Paulsen de que el expansionismo Inca estaba directamente relacionado a la presión de población durante una época de escasez causada por un período de sequía, y sería la explicación de la preocupación Inca por desarrollar la producción económica y con la adoración en las montañas.

de altura) fue conocido por no temer tratar directamente con las deidades, llamándolos a sus deberes si sobrevenía mal tiempo pese a las ofrendas realizadas o amenazando con destruir los ídolos si no pagaban de vuelta sus ofrendas o ayudándolos en contra de sus enemigos (Avila 1975:102).

Muchas montañas eran imposibles de ser escaladas, por lo tanto eran adoradas desde lugares en que podían ser vistas (Avila 1975:60; Hernández 1923:62). De lo que conocemos de las poblaciones nativas de estas áreas puede que, al igual que en la actualidad, ellas temieran ascender hasta las cumbres de las montañas más elevadas donde residían las deidades más poderosas y con toda razón. No sólo existían los típicos peligros físicos (como tormentas, frío, apunamiento, agotamiento físico, caídas ---- todos a la vez atribuibles a los dioses), sino que también estaba indudablemente involucrado un factor psicológico. Las montañas se hallaban en la zona no civilizada con deidades poderosas en sus cumbres, también existían en o alrededor de las montañas, los espíritus malignos y los de los muertos que podrían desear causar daño. Aún en la actualidad,

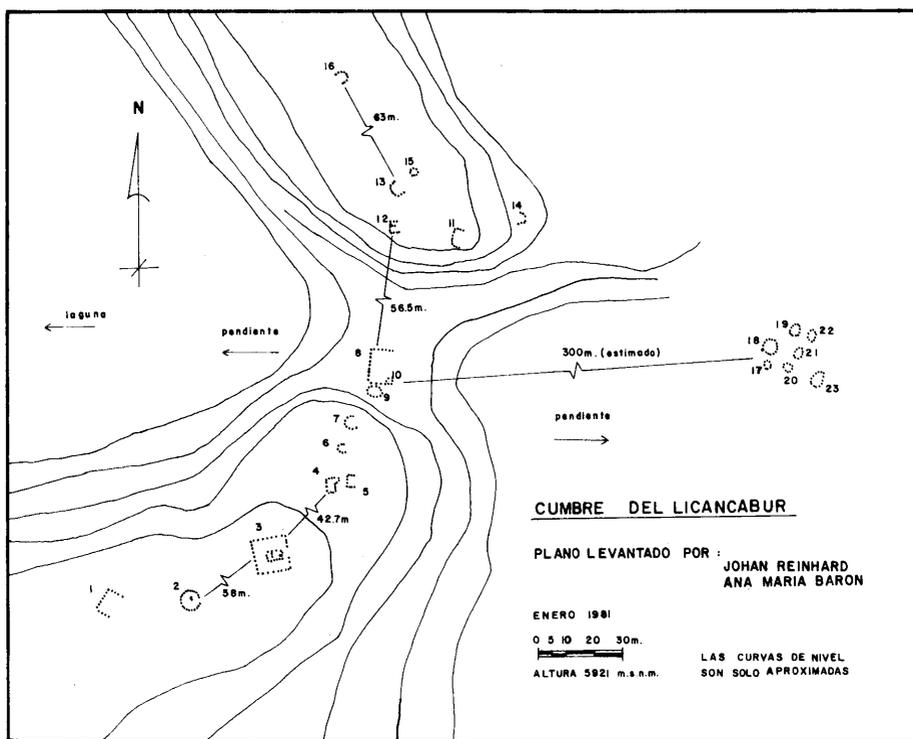


Fig. 8. Las ruinas del Volcán Licancabur (5.921 m) constituyen un ejemplo de uno de los más complejos sitios de altura conocidos hasta ahora. Las estructuras numeradas del 1 al 3; del 8 al 10 y la 15 son de naturaleza simbólica, conformadas por simples hileras de piedras. Las identificadas con los números 4 a 7; 11 a 13; 16 a 23 sirvieron, probablemente, como refugio a los participantes en las ceremonias rituales. Desde la número 14 puede observarse el tambo levantado más abajo (4.600 m).

en algunos lugares, se piensa que escalar montañas traerá con seguridad mala fortuna.

No obstante podría ser que algunos de estos sitios, especialmente aquellos ubicados en las cumbres más bajas, sean anteriores a los Incas. Esto sería más probable allí donde existían estados bien organizados como en las montañas que bordean el lado oriental del Imperio Chimú (donde se han realizado grandes obras de regadío). Pero las *razones* para construirlos habrían sido probablemente las mismas. En todo caso, estamos tratando aquí principalmente con sitios que son conocidos en la actualidad por sobre los 5.200 m de altura. Hasta que nuevas evidencias prueben lo contrario es razonable suponer que los Incas fueron los responsables de la construcción de la mayoría de los santuarios de altura. Es un hecho que, durante un período fechado aproximadamente entre el 1470 y el 1535, los Incas no sólo construyeron sitios sobre las montañas sino que también realizaron múltiples ascensos a numerosas montañas sobre los 5.200 m, alcanzando alturas de hasta 6.700 m. Este hecho constituye uno de los logros más imponentes que nosotros conocemos del pasado.

El estudio del culto a las montañas y de las ruinas que en ellas se encuentran es importante para la comprensión de muchos aspectos de la religión Andina tradicional. Esto porque en diversas áreas las ruinas constituyen los únicos sitios prehispánicos de tipo religioso. Ellas también sirven para señalar las áreas de expansión incaica. Debido a que las montañas eran, sin lugar a dudas,



Fig. 9. Vista parcial de ruinas Incas en la base del Licancabur a 4.600 m. En el fondo se encuentra Laguna Verde.

adoradas con anterioridad a los Incas (aún si es que los sitios por sí solos demuestran ser de origen incaico), ellas proporcionan la evidencia de conceptos religiosos prehistóricos.

El culto a las montañas ha sido denominado "El fundamento principal de la cultura andina", al proporcionar una unidad cultural subyacente a los pueblos andinos (Bastien 1978). Su antigüedad es obvia, ya que los rasgos básicos del culto a las montañas se han encontrado a través de todo los Andes, ha sido señalado en las fuentes históricas más tempranas y en las leyendas, está basado en sólidas observaciones ecológicas y se ha mantenido hasta el día de hoy con muy pocos cambios a pesar del proselitismo Cristiano. Los descubrimientos relacionados con el culto a las montañas han probado ser aplicables también a antiguos centros ceremoniales ubicados en el llano (Reinhard 1983b). El estudio del culto a las montañas y de las ruinas que en ellas se encuentran nos lleva así a ir más allá de la simple investigación de un solo aspecto de la religión para tratar los principios y conceptos que son fundamentales para la cultura Andina tradicional.

## BIBLIOGRAFIA

- ALDUNATE, G. y CASTRO, V. *Las Chullpa de Toconce y su Relación con el Poblamiento Altiplánico en el Loa* 1981 *Superior Período Tardío*. Univ. de Chile, Tesis, Santiago.
- ARGUEDAS, JOSÉ. "Puquio, una cultura en proceso de cambio". *Revista del Museo Nacional* (de Historia), 25:184-232, Lima.
- ARRIAGADA, JOSÉ DE. *Extirpación de la Idolatría del Perú*. Colección de libros y documentos referentes a 1621 la historia del Perú. Lima, 1920.
- AVILA, FRANCISCO DE. *Dioses y Hombres de Huarochiri*. Siglo Veintiuno Editores (2<sup>nd</sup> ed.). México, 1608 1975.
- BARTHEL, THOMAS. "Ein Frühlingsfest der Atacameños". *Zeitschrift für Ethnologie* 84(1):25-45, 1959 Braunschweig.
- BARÓN, A. M. y REINHARD, J. "Expedición Arqueológica al Volcán Licancabur". *Revista de la Corporación para el Desarrollo de la Ciencia*, 1(4):31-38, Santiago.
- BASTIEN, JOSEPH. *Mountain of the Condor*. West Publishing Co., Nuew York. 1978
- BEORCHIA, ANTONIO. "La Arqueología de alta montaña en la Prov. de San Juan, y su relación con los yacimientos de altura de la cordillera de los Andes". *Revista del CIADAM* (Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña), 1:5-48, San Juan.
- 1978 "Análisis comparativo, descripción de los santuarios de alturas y conclusiones provisionarias en base a los antecedentes conocidos hasta junio de 1978". *Revista del CIADAM*, 3:11-16, San Juan.

- BOWMAN, ISAIAH. *Desert Trails of Atacama*. American Geographical Society, New York. 1924
- BRIDGES, LUCAS. *Uttermost Part of the Earth*. Hodder and Stoughton, London. 1948
- BRUNDAGE, BURR. *Empire of the Inca*. Univ. of Oklahoma Press, Norman. 1963
- CARRIÓN C., REBECA. "El culto al Agua en el Antiguo Perú". *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología*, 2(2):50-140, Lima. 1955
- CASAVARDE, JUVENAL. "El Mundo Sobrenatural en una Comunidad". *Allpanchis*, 2:121-243, Cuzco. 1970
- CHECURA J., JORGE. "Funebría Incaica en el cerro Esmeralda (Iquique, I Región)". *Estudios Atacameños*, 5:125-141, San Pedro de Atacama. 1977
- CIADAM. "Antecedentes de santuarios de altura conocidos hasta 1978". *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña*. (CIADAM), 3:50-57, San Juan. 1978
- 1980 "Nuevos enigmas relacionados con los santuarios de altura". *Revista del CIADAM*, 4:34, San Juan.
- CIEZA DE LEÓN, PEDRO. *El Señorío de los Incas*. Editorial Universo (2<sup>nd</sup> ed.). LIMA, 1977 1553
- COBO, BERNABÉ. *Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 2, Madrid, 1964.* 1652
- CONLIN, SEAN. "Igualdad y Vergüenza: Lo esperado y temido en la fiesta". *Allpanchis*, 7:143-162, Cuzco. 1974
- DEMAREST, ARTHUR. *Viracocha: The Nature and Antiquity of the Andean High God*. Peabody Museum Monographs, Cambridge. 1981
- DÍAZ C., ROGELIO. "Prácticas Religiosas en el Incanato, en Relación con la 'Momia' del Cerro el Toro". En Schobinger 1966a:124-167. 1966
- DUVIOLS, PIERRE. "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". *Journal de la Société des Americanistes*, 56(1):7-39, Paris. 1967
- EARLS, J. y SILVERBLATT, I. "La realidad física y social en la cosmología andina". *Actes du XLII Congrès International des Americanistes* (1976), 4:299-325, Paris. 1978
- FAGAN, BRIAN. *In the Beginning: An Introduction to Archaeology*. Little, Brown and Co. (2<sup>nd</sup> ed.), Boston. 1978
- FAVRE, HENRI. "Tayta Wamani. Le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes". *Colloque d'étude péruviennes*, 61:121-40. Aix-en-Provence. 1966
- FLORES, JORGE. "Pastores de Alpacas". *Allpanchis*, 8:5-23, Cuzco. 1975
- FUENZALIDA, FERNANDO. "Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya". *Debates en Antropología*, 5:155-187, Lima. 1980
- GARCILASO DE LA VEGA, INCA. *The Incas: The Royal Commentaries of the Inca*. Avon. New York, 1961. 1609
- GIRAULT, L. "Le Culte des Apachetes chez les Aymará de Bolivie". *Journal de la Société des Americanistes*, 47:33-45, Paris. 1958
- GÓMEZ P., DOMINGO. "Leyendas Andinas de la Segunda Región". *Cuadernos de Filología*, 9:36-91, 1978 Antofagasta.
- GOW, DAVID. "Taytacha Qoyllur Rit'i: Rocas y bailarines, creencias y continuidad". *Allpanchis*, 1974 7:49-100, Cuzco.
- GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE. *La Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Editorial Cultura, Lima, 1956. 1613

- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, RODRIGO. "Mitología Andina". *Inca*, 1(1):25-78, Lima, 1923.  
1622
- HURLEY, WILLIAM. *Highland Peasants and Rural Development in Southern Peru*. Univ. of Oxford, Ph.D. thesis, Oxford.  
1978
- IENSEN F., EDUARDO. *Licancobur 1977*. Instituto Geográfico Militar de Chile, Santiago  
1979
- ISELL, BILLIE J. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Univ. of Texas Press.  
1978 Austin
- JURICH, MILENCO J. *Arqueología de las cumbres*. Ediciones Culturales, Salta.  
1974
- KESSEL, JUAN VAN. *Holocausto al Progreso: Los Aymarás de Tarapacá*. Center for Latin American Research and Documentation, Amsterdam.  
1980
- LA BARRE, WESTON. *The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia*. American Anthropological Association Memoir N° 68, Washington, D.C.  
1948
- LE PAIGE, GUSTAVO. "Vestigios arqueológicos incaicos en las cumbres de la zona atacameña".  
1978 *Estudios Atacameños*, 6:36-52, San Pedro de Atacama.
- LLAGOSTERA, AUGUSTIN. "Hipótesis sobre la expansión incaica en la vertiente occidental de los Andes Meridionales". *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, 203-218, Antofagasta.  
1976
- MARISCOTTI, ANA M. *Pachamama Santa Tierra*. Suplemento 8, *Indiana*, Berlín.  
1978
- MARTÍNEZ, GABRIEL. "El sistema de los uywiris en Isluga". *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige*, 255-327, Antofagasta.  
1976
- MARZAL, MANUEL. *El Mundo Religioso de Urcos*. Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.  
1971
- MISHKIN, BERNARD. "The Contemporary Quechua". *Handbook of South American Indians*, 2:441-70, Washington D.C.: Smithsonian Institution.  
1946
- MORISSETTE, J. y RACINE, L. "La hiérarchie des wamani: essai sur la pensée classificatoire quechua".  
1973 *Recherches Amérindiennes au Québec*, 3(1-2):167-188.
- MOSTNY, GRETE (ed.). "La Momia del cerro El Plomo". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*,  
1957 27(1), Santiago.
- MURRA, JOHN. *The Economic Organization of the Inca State*. Univ. of Chicago, Ph.D. tesis, Chicago.  
1956  
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- MURÚA, FRAY MARTÍN DE. *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*. Tomo 2, Biblioteca Missionaria Hispánica. Madrid, 1976.  
1590
- NARDI, RICARDO. "Documenta: Materiales de la Colección de Folklore". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, 5(1964-65):245-265, Buenos Aires.  
1967
- NÚÑEZ DEL PRADO, JUAN. "El Mundo Sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la Comunidad de Qotobamba". *Allpanchis*, 2:57-119, Cuzco.  
1970  
1979 "Jerarquía religiosa andina". *Cielo Abierto*, 1(2):33-38, Lima.
- OBLITAS, ENRIQUE. *La Cultura Callawayaya*. Ediciones Populares Camarlingi (2<sup>nd</sup> ed.). La Paz  
1978
- PAREDES, M. RIGOBERTO. *Mitos, Supersticiones y Supervivencias Populares de Bolivia*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República (5<sup>th</sup> ed.).  
1976
- PAULSEN, ALLISON. "Environment and empire: climatic factors in prehistoric Andean culture change". *World Archaeology*, 8(2):121-32, London.  
1976
- PONCE, CARLOS. *Tunupa y Ekako*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia, La Paz.  
1969

- RAFFINO, RODOLFO. *Los Inkas del Kollasuyu*. Ramos Americana, La Plata.  
1981
- RAUH, WERNER. "Perú - País de los Contrastes". *Boletín de Lima*, 1-2 (separata), Lima.  
1979
- REBITSH, MATHIAS. "Santuarios en altas cumbres de la puna de Atacama". *Anales de Arqueología y Etnología*, 21:51-80, Mendoza.  
1966
- REINHARD, JOHAN. "High Altitude Archaeological Research in the Department of Arequipa".  
1982 Instituto Nacional de Cultura, Arequipa, Mss.
- 1983a "High Altitude Archaeology and Andean Mountain Gods". *American Alpine Journal*, 25:54-67, New York.
- 1983b "Las Líneas de Nazca, Montañas y Fertilidad". *Boletín de Lima*, 26:29-50, Lima.
- REINHARD, J. y SANHUEZA, J. "Expedición Arqueológica al Altiplano de Tarapacá y sus Cumbres".  
1982 *Revista de la Corporación para el Desarrollo de la Ciencia*, 2(2), Santiago.
- ROBLES, ROMÁN. "La Religión Cristiana en el Proceso de Colonización del Mundo Andino".  
1978 *Etnohistoria y Antropología Andina*, 225-235, Lima.
- ROEL, JOSAFATH. "Creencias y prácticas religiosas en la provincia de Chumbivilcas". *Historia y Cultura*, 25-32, Lima.  
1966
- ROWE, JOHN. "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". *Handbook of South American Indians*, 2:183-330, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.  
1946
- SAN ROMAN, FRANCIS. *Desierto y Cordilleras de Atacama*. Imprenta Nacional (Tomo 1), Santiago.  
1896
- SANTANDER, JOSEFA. "Sacrificio y ofensas en el culto a la Pachamama". *Folklore Americano*, 10:31-67,  
1962 Lima.
- SCHOBINGER, JUAN. *La "Momia" del cerro El Toro*. Mendoza.  
1966a  
(ed.)  
1966b "Breve Historia de la Arqueología de Alta Montaña en los Andes Meridionales".  
En Schobinger 1966a: 11-27, Mendoza.
- 1970 "Ruinas Incaicas en el Cerro Mercedario". *Verhandlungen des 38 Internationalen Amerikanisten Kongress*, 429-433, Stuttgart.
- SOLDI, ANA MARÍA. "El Agua en el Pensamiento Andino". *Boletín de Lima*, 6:21-27, Lima.  
1980
- TELLO, J. y MIRANDA, P. "Wallallo: Ceremonias Gentilicias realizadas en la región Cisandina del  
1923 Perú Central (Distrito Arqueológico de Casta)". *Inca*, 1(2):475-459, Lima.
- TSCOPIK, HARRY. "The Aymara of Chucuito, Peru, 1: Magic". *Anthropological Papers of the American  
1951 Museum of Natural History*, 44(2), New York.
- URBANO, HENRIQUE. "Lenguaje y Gesto Ritual en el Sur Andino". *Allpanchis*, 9:121-150, Cuzco.  
1976
- VALDERRAMA, RICHARDO y ESCALANTE, CARMEN. "Apu Qorpuna: Visión del mundo de los muertos  
1980 en la Comunidad de Awkirkmarka". *Debates en Antropología*, 5:233-264, Lima.
- VELAOCHAGA D., CARLOS. "Religión y Cultura en los Andes". *Antropología Andina*, 3:40-50, Cuzco.  
1979
- VELASCO, EMMA. "La K'apakocha: Sacrificios humanos en el incario". *Etnohistoria y Antropología  
1978 Andina*, 193-199, Lima.
- ZUIDEMA, R.T. "Shafttombs and the Inca Empire". *Journal of the Steward Anthropological Society*,  
1978 9(1-2):133-179, Urbana.
- 1980 "Bureaucracy and Systematic Knowledge in Andean Civilization". Department  
of Anthropology, Univ. of Illinois, Urbana, Mss.