

CAMINOS RITUALES Y MONTAÑAS SAGRADAS. ESTUDIO DE LA VIALIDAD INKA EN EL NEVADO DE CHAÑI, ARGENTINA

RITUAL ROADS AND SACRED MOUNTAINS. A STUDY OF THE INKA ROAD SYSTEM ON NEVADO DE CHAÑI, ARGENTINA

CHRISTIAN VITRY*

Durante el proceso de creación y resignificación de nuevos espacios anexados al Tawantinsuyu, los inkas se apropiaron y potenciaron antiguos cultos y creencias relacionados con las montañas, otorgándoles mayor importancia y jerarquía. Los caminos inkaicos no sólo fueron erigidos para el traslado de productos de toda índole entre diferentes regiones; también se construyeron vías, con un alto grado de inversión energética con fines rituales, como en el caso del Nevado de Chañi, donde registramos la presencia de caminos desde la base hasta las cumbres ubicadas cerca de los 6000 m. El presente artículo se refiere al estudio sistemático de caminos rituales en los adoratorios de altura y aborda tanto la materialidad como el simbolismo en el contexto de una topografía sacralizada, donde los inkas ejercieron el poder de múltiples formas, entre ellas mediante la manipulación del espacio y la narrativa del paisaje.

Palabras clave: caminos inkas, montañas sagradas, arqueología de alta montaña, simbolismo, paisajes arqueológicos, Nevado de Chañi

During the process of creating and redefining new areas being added to Tawantinsuyu, the Inkas appropriated and strengthened old cults and beliefs associated with the mountains, granting them greater importance and hierarchy. The Inka roads were not only constructed for the transportation of all kinds of products between different regions, but some were also built through enormous effort for ritual purposes, such as on snow-capped Nevado de Chañi, where roads from the bottom to the almost 6000-meter-high summit have been registered. The article makes a systematic study of the ritual roads to high-altitude shrines, and addresses their material nature and symbolism in the context of a sacred topography where the Inkas exercised their power in different ways, including through the manipulation of space and the landscape narrative.

Key words: Inka roads, sacred mountains, high mountain archaeology, symbolism, archaeological landscapes, Nevado de Chañi

INTRODUCCIÓN

En los últimos años los estudios de la vialidad inka se vieron intensificados por el aporte de numerosos investigadores que, sistemáticamente, fueron cubriendo zonas que estaban inexploradas y otras que poseían escasa información (p. e., Coello 2000; Michieli 2000; Vitry 2000a, b, 2005a, b; Aldunate et al. 2001; Raffino et al. 2001, 2004; Espinosa Reyes 2002; Bárcena 2002, 2005; García 2004; Sánchez 2004; Sanhueza 2004a, b, 2005; Berenguer et al. 2005; Martín 2005; Michieli et al. 2005; González Godoy 2007).

Un importante estímulo a tales estudios fue aportado por el desarrollo del Proyecto Qhapaq Ñan-Camino Principal Andino, donde Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú trabajan en forma conjunta para la inclusión de sitios y caminos arqueológicos en la Lista del Patrimonio Mundial de UNESCO.

Sin embargo, el estudio de la vialidad inka no se limita al abordaje exclusivo de su materialidad, pues los caminos no sólo fueron erigidos para el traslado de productos de toda índole entre diferentes regiones; también se construyeron vías con fines rituales, con un alto grado de inversión energética, como lo demuestran las evidencias arqueológicas de caminos observados en más de 30 montañas de los Andes. El Nevado de Chañi, ubicado al oriente de la puna argentina, es una de estas montañas.

* Christian Vitry, Profesor e investigador de la Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades, Carrera de Antropología, Cátedra de Arqueología Argentina. Investigador del Museo de Arqueología de Alta Montaña (Salta, Argentina), Los Bardos 585, Grand Bourg. (4400) Salta, Argentina, email: chvitry@gmail.com

En este trabajo damos a conocer los resultados de las prospecciones y relevamientos realizados en las laderas occidentales del Nevado de Chañi, donde se localiza la mayor cantidad de evidencias arqueológicas y, particularmente, el camino ceremonial que conducía a la cumbre ubicada a casi 6000 m de altura.

Por su fuerte contenido simbólico, el estudio de los caminos que se dirigen hacia adoratorios de altura requiere un enfoque múltiple que aborde de manera integral las montañas sagradas, los caminos ceremoniales y el paisaje cultural andino. Con el presente trabajo, pretendemos poner a consideración una experiencia inicial en esta particular temática. Algunas de las preguntas que nos hacemos son: ¿hay algún patrón constructivo que diferencie los caminos rituales de los comunes?, ¿cuáles son los elementos o estructuras asociadas a los caminos rituales?, ¿tienen las montañas que poseen caminos alguna característica en común?, ¿todas las montañas con ofrendas humanas poseen caminos?, ¿los caminos ceremoniales de las montañas guardan relación con los caminos troncales y/o con las comunidades próximas?

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

LOS PAISAJES COMO OBJETOS DE CULTO Y ESPACIOS DE PODER

Las etnias prehispánicas andinas en general y los inkas en particular parecen haber estado definidos en función del espacio habitado y la sacralización del paisaje (Niles 1992: 347-357; Bauer 2000; Sanhueza 2004b). Gran variedad de accidentes topográficos fueron transformados semiótica y culturalmente en deidades o mitos que sirvieron para organizar y unificar aquellos lugares cada vez más distantes y distintos del Cusco. Parece ser que las montañas tuvieron un lugar privilegiado dentro de ese esquema geográfico caracterizado por la variedad de formas y tamaños, donde todo lo natural fue objeto de culto, especialmente si se tiene en cuenta la cantidad de energía invertida en los dos centenares de cerros donde se han localizado evidencias arqueológicas (fig. 1).

Las culturas andinas preinkaicas veían a las montañas como la materialización de sus deidades. Por tal motivo y desde siempre le rindieron tributo, brindándoles ofrendas y plegarias, pero, al parecer, sin ascenderlas, de acuerdo con las evidencias materiales localizadas en ese tipo de sitios hasta el presente (p. e., Reinhard

1983: 27-62; Schobinger 1986: 293-317; Beorchia Nigris 1987, 2001: 281-317).

Cuando los inkas empezaron a extender sus fronteras durante el siglo xv, institucionalizaron y se apropiaron de este culto, dándose a la tarea de construir en las elevadas cimas y laderas pequeños edificios o recintos destinados a la religión, conocidos hoy como "adoratorios o santuarios de altura". En esas construcciones los líderes espirituales se encargaban de establecer contacto con los *apu* o divinidades y, de acuerdo a las circunstancias sociales, políticas o religiosas del Estado, realizaban sus ofrendas, que en algunos casos fueron humanas.

El término "apu" significa en quechua señor grande, juez superior, curaca principal o rey (González Holguín 1989: 31). En la religiosidad andina prehispánica representaban a las deidades tutelares personificadas en diversos elementos de la naturaleza, principalmente montañas, que se encargaban de controlar los fenómenos meteorológicos y la vida de las personas de las aldeas próximas. Se les rendía culto y hacía ofrendas acorde a las necesidades y exigencias del *apu*. Un ejemplo elocuente, en este sentido, es el volcán Misti (Perú), que tuvo una erupción hacia 1440-1450, ocasionando grandes daños a la Arequipa prehispánica, hecho que motivó a Inka Yupanqui a realizar valiosas ofrendas para aplacar la ira del *apu* (Chávez Chávez 2001: 283-288). Excavaciones arqueológicas de reciente data efectuadas en la cima del volcán dieron como resultado un enterratorio múltiple, conformado por tres cuerpos de sexo femenino y tres masculinos (Beorchia Nigris 2001: 281-317).

Las montañas poseían una existencia material y estaban relacionadas con elementos concretos de la naturaleza, como la fertilidad de los campos y los fenómenos meteorológicos (Reinhard 1983: 27-62). Nuestra moderna forma de vida urbana nos distanció de la naturaleza, hecho que provoca un importante sesgo al momento de abordar el estudio antropológico de estas culturas, donde existió una concepción unificada del espacio geográfico, en el cual geoformas, estructuras artificiales y significados culturales estuvieron conceptualmente unidos.

La evidencia arqueológica registrada en 199 montañas de la cordillera andina sugiere la trascendencia de los cerros como elementos de valor simbólico y religioso.

Las grandes distancias y alturas recorridas, la cantidad de personas y horas de trabajo invertidas en condiciones extremas propias de la alta montaña, las ofrendas humanas de niños con sus ajuares suntuosos, entre muchos otros elementos, dan cuenta de la necesidad de organizar el espacio a través de la significación religiosa, donde se adaptan y construyen nuevos paisajes según la cosmovisión que se estaba imponiendo en los nuevos

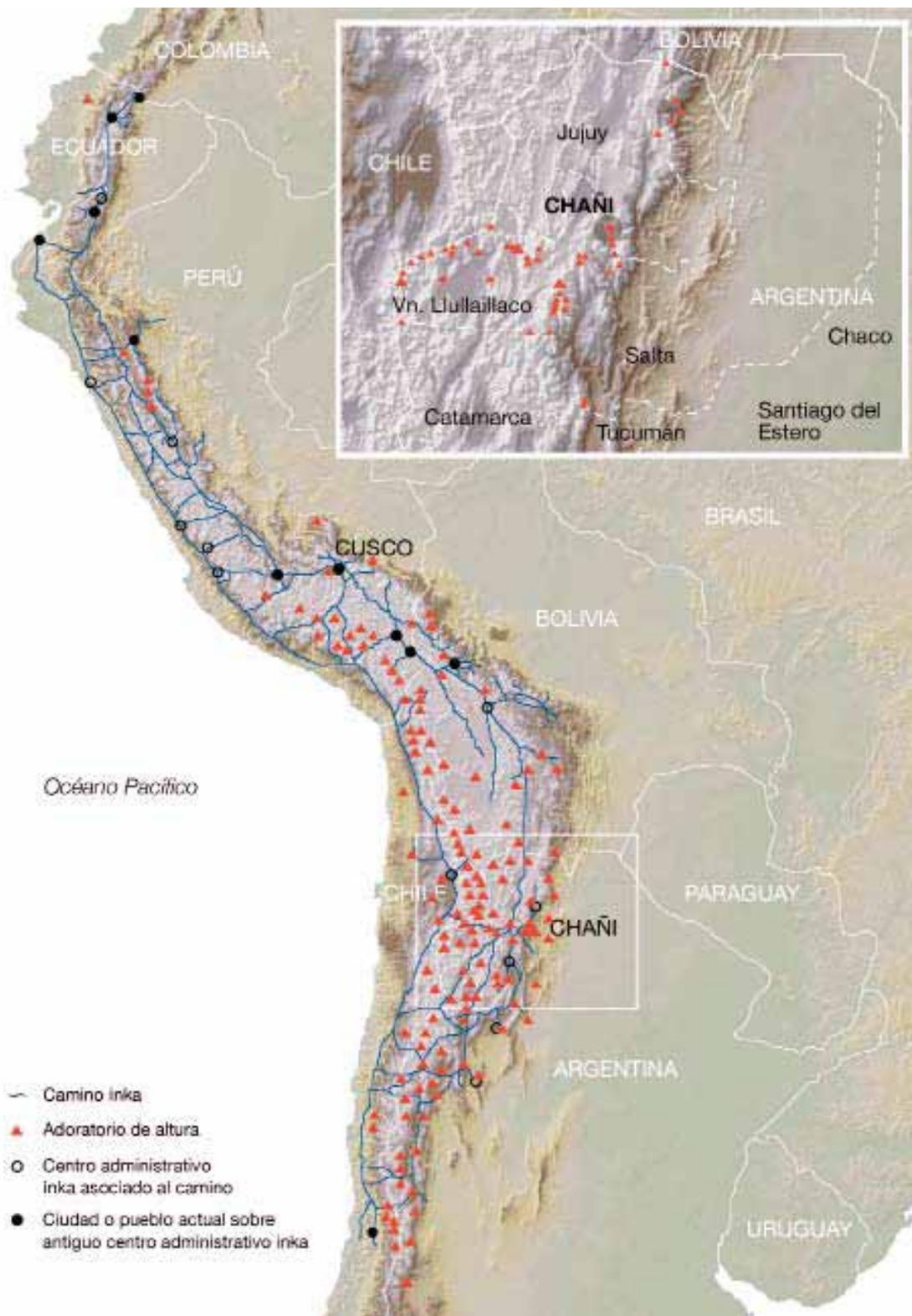


Figura 1. Distribución espacial de los adoratorios de altura en los Andes y su relación con la vialidad inka. En el recuadro superior derecho se muestra la ubicación del Nevado de Chañi en el Noroeste Argentino junto a otras montañas mencionadas en el texto.

Figure 1. Spatial distribution of the high-altitude sanctuaries in the Andes and their relationship with the Inka road network. The upper-right inset box shows the location of Nevado de Chañi in Northwest Argentina, together with other mountains mentioned in the text.

territorios conquistados. Esta construcción inkaica del paisaje está lejos de ser sólo una cuestión conceptual, pues su materialidad se manifiesta a través de mojonos, pilares y *apachetas* (Vitry 2002: 177-191; Sanhueza 2004a: 481-492), además de caminos formalmente construidos hasta las altas cumbres (Astuhamán Gonzales 1999: 127-147; Vitry 2005b).

Este espacio geográfico, construido intencionalmente con determinadas significaciones, fue un reflejo del poder de los inkas, que, como una de las tantas estrategias de dominación empleadas durante la expansión ocurrida entre los siglos xv y xvi, manipularon la narrativa del paisaje y aprovecharon el poder simbólico-religioso que tenía el espacio geográfico en la idiosincrasia andina. Lo hicieron para crear un espacio de poder, donde millones de personas de diferentes grupos étnicos y lingüísticos estuvieron bajo un estricto sistema de tributos y burocracia, hecho que debió haber asumido necesariamente una dimensión espacial-territorial, plasmada en el paisaje y materializada en el espacio (Sánchez 1992).

Este proceso de desestructuración y reestructuración espacial a partir del modelo social del colonizador debió estar formado tanto de “significantes espaciales”, que se refieren a la inscripción de la sociedad en el espacio, tomando elementos de la naturaleza, o a las intervenciones artificiales, como de “significados culturales” que son la lectura que la sociedad hace del espacio. Ambos tipos de significaciones generan puntos de referencia específicos, hitos marcados o significados en el terreno, que tienen la finalidad de organizar y ordenar el espacio (Greimas 1980). Se puede decir que la cultura está conformada por términos y conceptos que se encargan de decodificar lo real para recortarlo, estructurarlo y organizarlo. Estos signos poseen un valor descriptivo, pues nombran los lugares, la vida, la técnica, los seres, los fenómenos naturales, adquiriendo con el tiempo un contenido de carácter emotivo (Duncan 1990).

En este sentido y quizás con el objeto de legitimar la conquista, los inkas sacralizaron los espacios, creando un orden simbólico en el paisaje, otorgando a los elementos de la naturaleza una relevancia social diferenciada, a través de la demarcación de puntos fijos como las montañas.

Gran cantidad de signos, íconos y símbolos fueron inscritos en el paisaje con la finalidad de transmitir un mensaje, conformando una unidad geopolítica del poder, plasmada en una serie de formas de ocupación del espacio, diseños arquitectónicos (*kallankas*, hornacinas, adoratorios de altura, etc.), morfología estandarizada de vasijas, textiles, ofrendas, ceremonias y caminos, entre otros componentes. Estos elementos que trascienden al

lenguaje escrito y se vinculan con la oralidad, generando puntos de referencia específicos, hitos construidos o significados en el terreno y en el cuerpo social, introducen un orden y facilitan la comunicación entre los hombres y el mundo sobrenatural (Bauer 2000).

Las montañas sagradas fueron escaladas por los inkas y resignificadas con nuevas y valiosas ofrendas, hecho que debió contribuir al refuerzo del dominio religioso, ya que, a la vista de los grupos dominados, los inkas habían accedido a los lugares prohibidos para los humanos y entablado una comunicación directa con los *apus*. Esto nos hace pensar en un mundo convulsionado, de permanentes cambios, donde una nueva dinámica social y espacial dejó sus huellas tanto en el paisaje como en la memoria colectiva; un panorama sumamente complejo y difícil de imaginar en su totalidad desde nuestra perspectiva, donde los inkas intentaron plasmar en el paisaje una imagen refleja de sí (Olivera 1998: 189-201) ejerciendo el poder de múltiples formas, como la manipulación del espacio y la narrativa del paisaje.

ESTUDIO DE CAMINOS HACIA LOS ADORATORIOS DE ALTURA

Los adoratorios de altura se investigan hace poco más de medio siglo y el sistema vial inka desde antes, sin embargo, los caminos ceremoniales que ascienden a montañas con sitios arqueológicos han sido muy poco estudiados. Su presencia ha sido mencionada en algunas publicaciones (p. e., Rebitsch 1966: 51-80; Núñez 1981: 49-57; Niemeyer & Rivera 1983: 91-193; Reinhard 1983: 27-62, 1997: 105-129; Schobinger 1986: 297-317; Beorchia Nigris 1987; Hyslop 1992; Lynch 1996: 187-203; Ceruti 2003; Castro et al. 2004: 439-451), pero no han sido objeto de estudios sistemáticos sino hasta hace relativamente poco tiempo, cuando las investigaciones de adoratorios de altura empezaron a integrar al sistema vial inkaico de una manera más detallada y contextual, abordando el estudio de los caminos ceremoniales de alta montaña como elementos de importancia para la comprensión de la geografía sagrada y el paisaje cultural andino (Astuhamán Gonzales 1999; Vitry 2000b, 2005b, 2006).

Sobre la base de la información publicada y complementada con nuestras investigaciones de campo, tenemos que sobre un total de 199 montañas con evidencias arqueológicas en la cordillera de los Andes, en 32 de ellas (16%) se ha registrado la presencia de caminos en sus laderas y/o cerca de las cumbres, y que al pie o en las proximidades de 45 montañas (22,6%) pasa el *Qbapaq Ñan* o camino troncal.

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

CAMINOS ARQUEOLÓGICOS DEL NEVADO DE CHAÑI

El Nevado de Chañi es un complejo orográfico que se halla encuadrado aproximadamente entre los meridianos de 65°42' y 65°48' Long. O y entre los paralelos de 24°00' y 24°10' Lat. S. Su cumbre principal, a 5896 m snm y localizada a los 65°44' Long. O y 24°03' Lat. S, constituye la máxima elevación de la provincia de Jujuy y una de las más altas de la provincia de Salta. Esta montaña forma parte de una larga sierra homónima que sirve de límite entre las provincias de Salta y Jujuy. En esta cadena destacan otros cerros de más de 5000 m de altura, distribuidos entre los departamentos General Belgrano en Jujuy y Rosario de Lerma en Salta, tales como el cerro Cortaderal (5463 m); el cerro Paño (5517 m) y el Nevado de Castillo (5565 m), todos con evidencias arqueológicas en sus cimas y/o laderas. Casi todas las laderas del Chañi presentan indicios de actividad humana en diferentes tiempos de la historia, siendo la occidental o puneña la más estudiada y donde mayor concentración de restos materiales se han observado.

El Nevado de Chañi posee importantes antecedentes en relación con la arqueología de montaña. A diferencia de muchos otros, este cerro fue visitado en tiempos modernos por investigadores ligados a la arqueología y no al montañismo. Es el caso de la primera publicación científica sobre la práctica arqueológica de alta montaña, realizada por el sueco Eric Boman en 1903, en la revista *Historia*, titulada: "Hallazgo arqueológico á 6100 metros de altura", sobre la cual nos referimos en otro trabajo (Vitry 2003: 337-344). Por otra parte, una expedición militar dirigida por un teniente coronel de apellido Pérez en 1905, extrajo de la cumbre el cuerpo de un infante de filiación inka, que fue donado al Museo Etnográfico de Buenos Aires, constituyéndose en el primer hallazgo arqueológico de este tipo en los Andes. El ajuar estaba integrado por tres mantas de lana de llama, guanaco y alpaca; restos de un poncho rojo con listas azul verdoso

y arena; dos fajas con colores rojo, azul y natural; una túnica de lana de vicuña color natural; un peine y dos pares de ojotas (Beorchia Nigris 1987: 70). Los estudios realizados sobre los textiles dan clara cuenta de su filiación inka y de su relación con la nobleza, a juzgar por los detalles decorativos de las prendas (Millán de Palavecino 1996: 81-99). Jorge Fernández describe uno de los sitios intermedios del Chañi al que denominó "Jefatura de los Diablos". Se trata de un tambo ubicado a 5000 m en la ladera noroeste, de donde el autor recolectó cerámica de estilos Isla, Saxamar e Inka. A los 5500 m observó unas pequeñas ruinas de planta rectangular, ubicadas a 1 km de distancia del abra que divide las vertientes del nevado (Fernández 1975: 8-13). Investigaciones posteriores complementaron la información de los sitios arqueológicos situados en diferentes cotas altitudinales, abarcando desde la base hasta la cima (Beorchia Nigris 1987: 67-70; Ceruti 2001: 279-282). Recientemente, se realizó un estudio de la red vial regional y de la montaña en particular que es una primera versión del presente trabajo (González & Vitry 2006: 31-50).

El Chañi posee más de 10 sitios arqueológicos ubicados a diferente altura que salvan un desnivel cercano a los 2000 m. Todos estos sitios están relacionados con el antiguo camino, el cual puede ser observado en diferentes estados de conservación, elemento que utilizaremos para describir el tramo en dos segmentos (fig. 2). El primero desde la base (4280 m) hasta el Abra de Chañi (5400 m); el segundo desde el Abra de Chañi hasta la cima (5890 m).

Primer segmento

El camino se hace visible desde el sitio arqueológico conocido como Pueblo Viejo o Casa Mochada. Posee un ancho constante de 1,2 m, una inclinación que no supera los 5° y con frecuentes zigzags marcados en sus curvas por pequeños mojones. Algunos bordes poseen muros de contención de hasta tres hiladas de rocas y se observan refuerzos laterales de los caminos en zonas de carcavamiento (fig. 3).

Este camino fue utilizado en forma permanente con diferentes motivos, fundamentalmente por la actividad minera que se desarrolló en el área desde la época de los jesuitas en el siglo XVIII y se prolongó de modo intermitente hasta la década de 1980, en que funcionó una mina en la base de la montaña. Los militares y andinistas también lo frecuentaron a lo largo de todo el siglo XX hasta la fecha. Sin embargo, se puede decir que del camino arqueológico ha quedado el trazado y quizá algunos segmentos relictuales de la vía original. En este segmento el camino pasa por tres sitios arqueológicos.

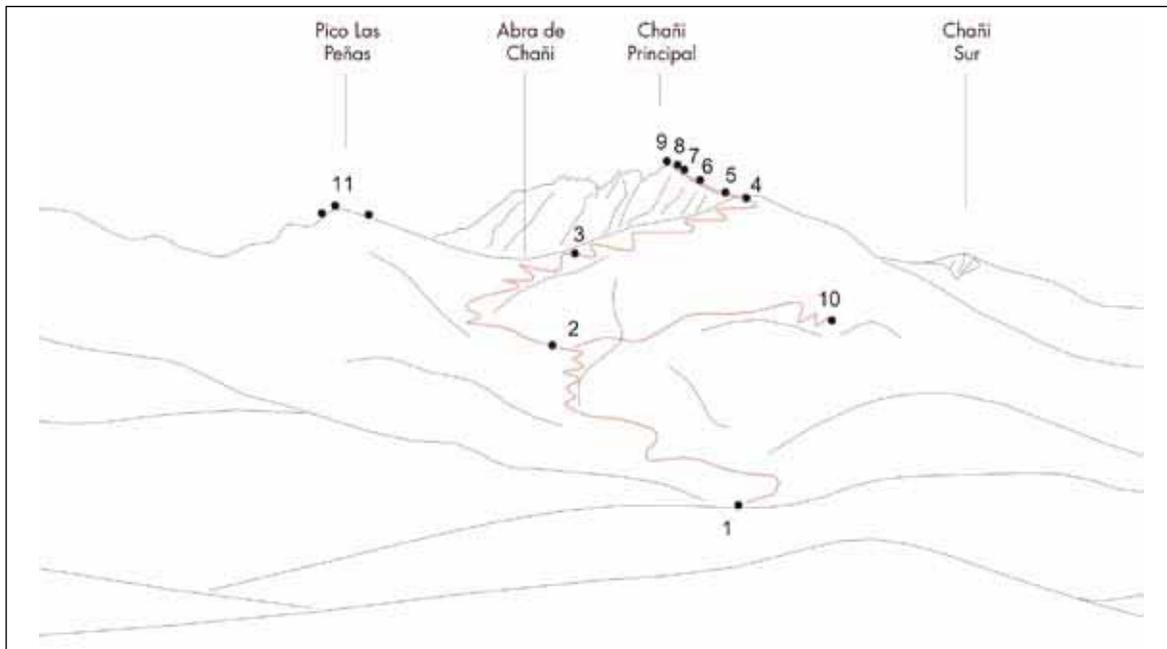


Figura 2. Dibujo de la cara oeste del Chañi, indicando la localización de los sitios arqueológicos y el camino que los vincula. 1) Casa Mochada, 2) Jefatura de los Diablos, 3) Abra de Chañi, 4) El Mirador, 5) Plataforma del filo de la cumbre, 6) Plataforma de la precumbre, 7) Recinto circular, 8) Plataforma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

Figure 2. Drawing of Chañi's west face, showing the location of the archaeological sites and the road that joins them. 1) Casa Mochada; 2) Jefatura de los Diablos; 3) Abra de Chañi; 4) El Mirador; 5) Platform on the edge of the summit; 6) Pre-summit platform; 7) Circular area; 8) Rectangular platform; 9) Summit site; 10) Mina Histórica I; 11) Pico Las Leñas summit site.



Figura 3. Camino ubicado en la base del Nevado de Chañi. El trazado es arqueológico pero es mantenido hasta la actualidad por los habitantes de la zona.

Figure 3. Road located at the base of Nevado de Chañi. While its course is archaeological, it is maintained to this day by the zone's inhabitants.

- *Casa Mochada*. Puesto ubicado en la base de la montaña a 4280 m, próximo al campamento minero que fuera abandonado a fines de la década de 1970 (fig. 4). El puesto es habitado actualmente por la familia Chuchuy y está localizado sobre un sitio arqueológico donde, en la campaña de 2006, pudimos relevar su arquitectura y analizar el material cerámico que corresponde a estilos inkas. Este lugar es conocido también como Pueblo Viejo.
- *Jefatura de los Diablos*. Situado a 4920 m y conocido también como Mesada Grande (fig. 5), es uno de los sitios de mayor dimensión y sobre el cual existen numerosas referencias bibliográficas. Consta de 16 recintos rectangulares y 35 circulares de acuerdo a la descripción de Beorchia Nigris (1987: 67) y está asociado a un par de profundos socavones mineros ubicados un centenar de metros más arriba. Si bien el lugar fue reutilizado –no sabemos bien desde cuándo–, muchos cimientos, estructuras y cerámica en superficie son de filiación inka, tal como lo comprobaron los numerosos investigadores que se refirieron al sitio.
- *Mina Histórica I*. Sitio ubicado a 4830 m en una quebrada paralela a la de Jefatura de los Diablos en dirección sur, que denominamos Quebrada del

Medio. Se encuentra allí un antiguo campamento minero que fue localizado en 1997 por los andinistas Emilio González Turú y Facundo Juárez, y que fue relevado en nuestra campaña de 2006. El sitio se emplaza en un lugar protegido de los fuertes vientos y está provisto de agua (fig. 6).

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

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

- *Abra de Chañi*. Este sitio se localiza muy cerca del Abra de Chañi, a 5400 m, y consta de dos estructuras



Figura 4. Vista del puesto “Casa Mochada” o “Pueblo Viejo”, en la base del Nevado de Chañi, lugar donde el camino empieza a ser visible.

Figure 4. View of the “Casa Mochada” or “Pueblo Viejo” post at the base of Nevado de Chañi, the point where the road begins to become visible.



Figura 5. Jefatura de los Diablos, sitio arqueológico e histórico ubicado en la ladera occidental del Nevado de Chañi.
Figure 5. Jefatura de los Diablos, an archaeological and historical site located on the western slope of Nevado de Chañi.



Figura 6. Mina Histórica I. Está relacionada con evidencias arqueológicas en superficie y se encuentra ubicada a menos de 2000 m al sur de Jefatura de los Diablos.
Figure 6. Mina Histórica I, associated with surface archaeological evidence, is located just under 2000 meters, south of Jefatura de los Diablos.

de planta rectangular. El camino y sus mojones demarcatorios fueron mantenidos hasta este lugar, por lo que son muy visibles (fig. 7).

Segundo segmento

Se extiende desde el Abra de Chañi (5400 m) hasta la cumbre de la montaña (5890 m). Aquí el camino es visible en pequeños segmentos que van desde los 2 m hasta 50 m lineales. Posee un ancho promedio de 0,80 m y la inclinación oscila entre los 3° y los 15°. Localizamos cinco mojones colapsados de baja visibilidad y, por encima de los 5500 m, algunos maderos demarcatorios de caminos (fig. 8). Pocos muros de contención se encuentran en buen estado de conservación (fig. 9). Su planta es rectilínea y en zigzag, conforme a la topografía del lugar que atraviesa. En las proximidades de la cumbre el camino fue visible gracias a la acumulación de nieve que lo evidenció (fig. 10). Este segmento incluye seis sitios arqueológicos.

- *El Mirador*. Se ubica a 5750 m sobre el filo del Abra de Chañi, haciendo una inflexión hacia la cumbre en dirección este, donde hay una estructura semicircular y un muro. A partir de este punto se tiene una alta visibilidad del entorno y se observa un camino zigzagueante que asciende hasta la cima.

- *Plataforma del filo de la cumbre* (5780 m). Se trata de un aterrazamiento artificial de forma rectangular ubicado sobre el filo cumbre. Son muy notables los muros para la nivelación del terreno. Fue mencionado por algunos autores y publicado con el nombre de "sitio de la estructura rectangular" (Ceruti 2001: 279-282).
- *Plataforma de la precumbre* (5790 m). Plataforma nivelada con muros, con una planta rectangular de características similares a la anterior y ubicada a pocos metros de la cima (fig. 11).
- *Recinto circular* (5850 m). Posee muros bajos casi imperceptibles entre tantas rocas.
- *Plataforma rectangular* (5870 m). Posee muros para la nivelación y es similar a la que se encuentra algunos metros más abajo. Se aprecian restos de muros derruidos.
- *Sitio de la cumbre* (5890 m). Ubicado en una parte aplanada del filo, a una decena de metros de la estrecha cima del Chañi. Son dos plataformas rectangulares separadas por una distancia de 5 m, niveladas con muros que, en determinados sectores, son bien visibles. Se supone que de este lugar se extrajo el cuerpo del infante en 1905, sin embargo no hay ninguna documentación o dato arqueológico que lo pruebe.



Figura 7. Mojón ubicado al costado del camino en un cambio de pendiente en las proximidades de Jefatura de los Diablos.
Figure 7. Marker located on the side of the road where the slope changes near Jefatura de los Diablos.

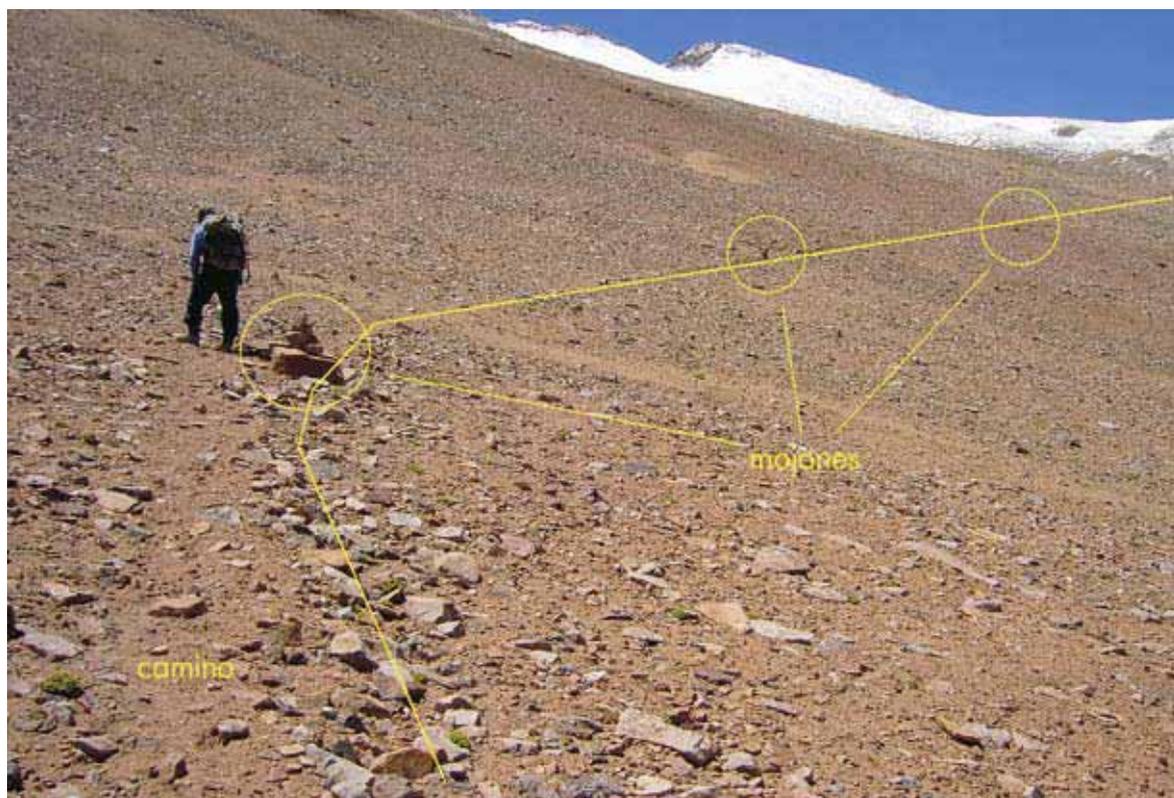


Figura 8. Camino ceremonial del Nevado de Chañi a una altura superior a los 5000 m. Se observan mojones demarcatorios a los costados de la vía.

Figure 8. Ceremonial road at an altitude of over 5000 meters on Nevado de Chañi. Boundary markers are seen on both sides of the route.



Figura 9. Muro de contención de un segmento de camino ubicado a 5800 m, cerca de la cumbre del Nevado de Chañi.

Figure 9. Retention wall for a section of the road located at 5800 meters, near the summit of Nevado de Chañi.



Figura 10. La nieve destaca un segmento del camino a una altura de 5700 m, que se dirige a la cumbre del Nevado de Chañi.
 Figure 10. Snow highlights a section of the road, located at an altitude of 5700 meters, that heads for Nevado de Chañi's summit.

MATERIALIDAD DE LOS CAMINOS RITUALES

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

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

Los caminos ceremoniales de las montañas poseen una construcción formal. En tal sentido, no fueron hechos “naturalmente” por el tránsito de personas o animales, sino que ha mediado una intencionalidad. Esto puede observarse en el ancho constante de la vía, la nivelación del terreno donde hizo falta tal intervención, la disposición de muros de contención en las pendientes

laterales fuertes, el trazado general y la elección de lugares propicios teniendo en cuenta la topografía e hidrología del lugar, lo que sugiere una planificación previa. Puede decirse que poseen todas las características de los caminos comunes, por lo que no hay rasgos distintivos en tanto arquitectura o construcción, sólo el esfuerzo físico que implica su construcción en condiciones extremas de alta montaña.

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



Figura 11. Plataforma de la precumbre del Nevado de Chañi, posee muros de contención de un metro de altura.
 Figure 11. Nevado de Chañi's pre-summit platform has one-meter high retention walls.

por lo general en a) las curvas, b) las bifurcaciones de camino, c) cuando un camino recto y largo atraviesa una ladera por la misma cota o salvando muy poco desnivel, en cuyo caso están a sus costados, d) en los cambios de pendiente y e) cuando se quiere señalar algo en particular como un lugar con agua, un refugio, una cueva o alero u otra cosa.

Los maderos dispersos en las laderas son indicadores de caminos, salvo que se encuentre cerca algún recinto y sean parte de la techumbre trasladada por la reptación del suelo y la gravedad (fig. 12). Cuando el explorador Mathias Rebitsch (1966: 63) observó estos leños en el Lullaillaco expresó: "Hemos llegado a un camino derruido, con viejas murallas de sostén, colocado en zigzag. Vemos uno que otro trozo de leña, que alguna vez dejó caer un agotado cargador indígena". Maderos asociados a las curvas de los caminos hallamos en el volcán Lullaillaco, el Nevado de Chañi, Nevado de Cachi, volcán Socompa, volcán Quewar, Nevado de Acay y volcán Arakar, cerros ubicados en la puna argentina y la cordillera oriental. Este breve listado nos sugiere que la

presencia de caminos no está necesaria ni exclusivamente relacionada con aquellas montañas con *capacochas*. Por ejemplo en el cerro Chuscha, ubicado al sur de la provincia de Salta y de donde en 1920 se extrajo una momia inka, no hemos observado hasta el momento ninguna evidencia de camino en sus laderas.

Si bien la mayoría de estos caminos poseen un trazado en zigzag y están jalonados con mojones en sus curvas, muchos de ellos no son geométricos en su trazado, sino geomórficos, adaptándose a los cambios del relieve.

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

Los emplazamientos o tambos de mayores dimensiones (más de 10 recintos) ubicados en la base de las

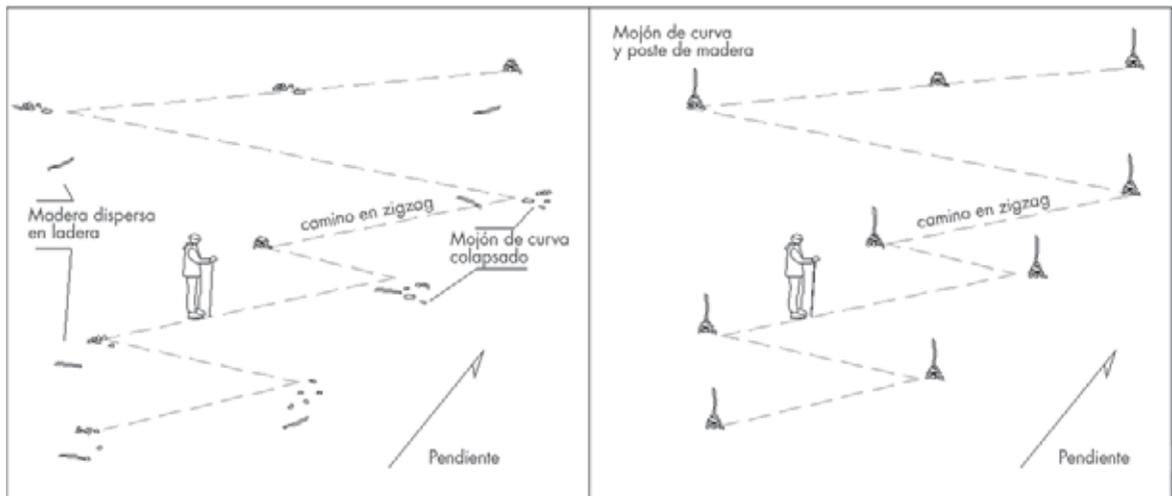


Figura 12. Esquema de un camino en zigzag con mojones demarcatorios en las curvas y parte media del camino. A la izquierda una representación de cómo se encuentra el registro arqueológico y a la derecha una reconstrucción en su estado original.

Figure 12. Drawing of a zig-zagging road with boundary markers on the curves and in the mid-point. On the left, a depiction of the current archaeological registry, and on the right, a portrayal of what it may have looked like in its original state.

montañas, que funcionaron como “campamentos base”, están localizados en quebradas y lugares protegidos, sin importar en estos casos la visibilidad, tal como podemos observar en Jefatura de los Diablos en el Chañi (4920 m), el tambo del volcán Lullaillaco (4900 m) y el tambo del Nevado de Cachi (4900 m).

En los recintos o “refugios” ubicados en diferentes cotas altitudinales, que están asociados a los caminos, se encuentran dos tipos de constructivos, uno con mayor grado de inversión de trabajo y otro con una construcción más “expeditiva”. El primer tipo es de clara filiación inka, con alto grado de inversión energética y con las siguientes características: planta rectangular, vanos trapezoidales, muros dobles rellenos, rocas seleccionadas y parcialmente canteadas, plataformas, banquetas de refuerzo de muros, asociación con el camino y relación con ítems artefactuales de filiación inka en superficie. El segundo tipo se caracteriza por una planta subcircular y subrectangular con una arquitectura “expeditiva”, muros simples, sin relleno y de escasa altura. Estas estructuras se encuentran aisladas o asociadas a las anteriores pero ocupando espacios diferenciados, sin relación directa con el camino (cuando están aisladas) y sin presencia de ítems artefactuales de filiación inka visibles en superficie.

Pensamos al respecto que las diferencias constructivas pueden estar relacionadas con una diferenciación social y/o jerárquica entre los inkas y los posibles *mitayos* encargados de la construcción, mantenimiento y abastecimiento de edificios y caminos en momentos previos a las peregrinaciones y durante el desarrollo

de las ceremonias de ofrendas en las montañas (Vitry 2005b).

DISCUSIÓN Y COMENTARIOS FINALES

Luego de abordar la materialidad de estos caminos y de analizar el entorno sacralizado de los mismos, nos resta relacionar ambas partes y hacer una aproximación al simbolismo de estas singulares vías de comunicación.

Los caminos son elementos de vinculación entre puntos que van articulando y entretejiendo una trama –material y simbólica– de relaciones entre personas y regiones distantes y diferentes. Ahora bien, estos puntos son lugares que fueron significados, por lo que estamos hablando de espacios cualitativamente fuertes, independientemente que el motivo de la significación sea religiosa o social o de otra índole. Para los pueblos andinos toda la naturaleza es sagrada, pero no todos los lugares fueron escogidos como objeto de culto. En este sentido los paisajes son heterogéneos, están diversificados en tanto graduación de poder simbólico y fueron construidos con diferentes grados de significación.

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

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

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

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

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

El espacio geográfico, que concebimos como un concepto construido y lo analizamos como tal, es, ante todo, una noción vinculada con la dimensión espacial de la vida humana, que implica la elaboración social de la experiencia directa del proceso de socialización de la naturaleza en tanto acción ordenadora, y de la cual surgen relaciones espaciales (Ortega Valcárcel 2000) y sociales con contenido histórico.

Esta indisolubilidad de lo natural y lo social se evidencia, por ejemplo, en materialidades como las ofrendas, cuyas materias primas provienen de diferentes lugares de Sudamérica y espacialidades como las cumbres de las montañas que fueron adaptadas material y/o conceptualmente. En el diálogo entre lo cultural y lo natural lo

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

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

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

En el paisaje cultural andino prehispánico, las montañas jugaron uno de los roles más destacados en la construcción social del espacio geográfico, tanto visual como conceptualmente hablando, marcando hitos estructurantes de alto contenido simbólico que



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

Figure 13. Nevado de Chañi seen from Pico Las Leñas, a lower peak exhibiting archaeological evidence associated with pre-Hispanic rituals.

contribuyeron a la creación, recreación y asimilación geocultural del nuevo orden impuesto por los inkas en un vasto territorio.

RECONOCIMIENTOS Este trabajo se desarrolló en el marco del Proyecto de Investigación N° 1357 del Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta y del Área de Investigación del Museo de Arqueología de Alta Montaña. Agradezco a la Coeditora de este *Boletín*, Andrea Torres Vergara, por su dedicación y paciencia; y a los cuatro revisores anónimos que, con sus valiosos comentarios y sugerencias, me permitieron moldear el trabajo y aprender. El resultado final es de mi exclusiva responsabilidad.

REFERENCIAS

- ALDUNATE, C. & L. CORNEJO (Eds.), 2001. *Tras la buella del Inka en Chile*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino / Banco de Santiago.
- ASTUHUAMÁN GONZALES, C., 1999. El "Santuario de Pariacaca". *Alma Mater* 17: 127-147. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- BÁRCENA, R., 2002. Perspectivas de los estudios sobre la dominación inka en el extremo austral-oriental del Kollasuyu. *Boletín de Arqueología PUCP* 6: 277-300, Lima.
- 2005. Avances 2002/2003 sobre el conocimiento arqueológico y etnohistórico de la dominación Inka en el centro oeste argentino. *Xama* 15-18: 119,149, Mendoza.
- BAUER, B., 2000. *El espacio sagrado de los inkas. El sistema de ceques del Cuzco*. Cusco: Editorial de Centro Bartolomé de las Casas.
- BEORCHIA NIGRIS, A., 1987. El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña. San Juan, Argentina. *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM)* 5 (1984). Universidad Nacional de San Juan.
- 2001. Inventario de los objetos descubiertos en los adoratorios indígenas de altura. San Juan, Argentina. *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM)* 6: 281-317. Universidad Nacional de San Juan.
- BERENGUER, J.; I. CÁCERES; C. SANHUEZA & P. HERNÁNDEZ, 2005. El *Qbapaqñan* en el Alto Loa, norte de Chile: un estudio micro y macromorfológico. *Estudios Atacameños* 29: 7-39, San Pedro de Atacama.
- CASTRO, V.; V. VARELA; C. ALDUNATE & E. ARANEDA, 2004. Principios orientadores y metodología para el estudio del *Qbapaq Ñan* en Atacama: desde el portezuelo del Inka hasta Río Grande, Chile. *Chungara* 36 (2): 439-451, Arica.
- CERUTI, M. C., 2001. La capacocha del nevado de Chañi: una aproximación preliminar desde la arqueología. *Chungara* 33 (2): 279-282, Arica.
- 2003. *Lhullaillaco. Sacrificios y ofrendas en un santuario Inca de Alta Montaña*. Salta: Ediciones Universidad Católica de Salta.
- CHÁVEZ CHÁVEZ, J. A., 2001. Investigaciones arqueológicas de alta montaña en el sur del Perú. Chile. *Chungara* 33 (2): 283-288, Arica.
- COELLO, A., 2000. El camino inka en el Distrito de San Damián (Provincia de Huarochiri - Perú). En *Caminos Precolombinos*, Leonor Herrera, Ed., pp. 167-193. Bogotá: ICAH.

- DUNCAN, J. S., 1990. *The city as text: the politics of landscapes interpretation in the Kandy Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ELIADE, M., 1974. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- ESPINOSA REYES, R., 2002. *La gran ruta Inca. El Capaq Ñan*. Lima: Petróleos del Perú.
- FERNÁNDEZ, J., 1975. Arqueología del Nevado Chañi. San Juan, Argentina. *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña (CIADAM)* 2: 8-13. Universidad Nacional de San Juan.
- GARCÍA, E. A., 2004. El registro incaico precordillerano en el extremo suroeste del Collasuyu (32°-33° S). Río Cuarto, Córdoba. *Resúmenes del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, M. Tamagnini & O. Mendonça, Coords., p. 335, Río Cuarto.
- GENTILE, M., 1999. *Huacra Muchay-Religión Indígena*. Buenos Aires: Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore.
- GONZÁLEZ GODOY, C., 2007 Ms. *Qbapaq Ñan* en el extremo meridional del des poblado de Atacama, Chile. XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Jujuy.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1989 [1608]. Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quechua o del Inka. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- GONZÁLEZ TURÚ, E. & C. VITRY, 2006. *Nevado de Chañi*. Salta: Artes Gráficas.
- GREIMAS, A. J., 1980. *Semiótica y Ciencias Sociales*. Madrid: Fragua.
- HYSLOP, J., 1992. *Qbapaqñan. El sistema vial incaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
- LYNCH, T., 1996. Inka roads in the Atacama: effects of later use by mounted travellers. *Diálogo Andino* 14/15: 187-203, Arica.
- MARTÍN, S., 2005. Caminos incaicos "principales" y "secundarios" en la Sierra de Famatina (La Rioja-Argentina): Actualización y revisión conceptual. *Xama* 15-18: 21-35, Mendoza.
- MICHEL, C. T., 2000. Tambos incaicos del centro de San Juan: su articulación regional. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* IV (70). Barcelona: Universidad de Barcelona. <<http://www.ub.es/geocrit/sn-70.htm>> [citado en 20/01/07].
- MICHEL, C.; T. A. VARELA & M. G. RIVEROS, 2005. *Investigaciones arqueológicas y protección de las instalaciones incaicas de la Quebrada de Conconta (San Juan, Argentina)*. San Juan: Universidad Nacional de San Juan.
- MILLÁN DE PALAVECINO, M. D., 1966. Descripción de material arqueológico proveniente de yacimientos de alta montaña en el área de La Puna. *Anales de Arqueología y Etnología* 21: 81-99, Mendoza.
- NIEMEYER, H. & M. RIVERA, 1983. Un camino inca en el des poblado de Atacama. *Boletín de Prehistoria de Chile* 9: 91-193, Santiago.
- NILES, S., 1992. La arquitectura incaica y el paisaje sagrado. En *The ancient Americas: Art from sacred landscapes*, R. F. Townsend, Ed., pp. 347-357. Chicago: Art Institute of Chicago.
- NÚÑEZ HENRÍQUEZ, P., 1981. El camino del Inca. *Creces* 2: 49-57, Santiago.
- OLIVEIRA, F. R., 1998. Geografía cultural y tradición histórica de la perspectiva en dos obras de referencia sobre los espacios del poder y el poder del espacio. *Documents d'Anàlisi Geogràfica* 32: 189-201. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Facultat de Filosofia i Lletres, Departament de Geografia.
- ORTEGA VALCÁRCEL, J., 2000. *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- RAFFINO, R.; C. METHFESSEL; C. VITRY & D. GOBBO, 2001. Rumichaca: el puente Inka en la cordillera de los Chichas (Tarija-Bolivia). *Investigaciones y Ensayos* 51: 61-72, Buenos Aires.
- RAFFINO, R.; C. VITRY & D. GOBBO, 2004. Inkas y Chichas: identidad, transformación y una cuestión fronteriza. *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 247-265, Lima.
- REBITSCH, M., 1966. Santuarios en altas cumbres de la Puna de Atacama. *Anales de Arqueología y Etnología* 21: 51-80, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- REINHARD, J., 1983. Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. *Cuadernos de Historia* 3: 27-62. Santiago: Universidad de Chile.
- 1997. Lullaillaco: Investigación del yacimiento arqueológico más alto del mundo. *Anales de Arqueología y Etnología* 49: 105-129. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- SÁNCHEZ, J. E., 1992. *Geografía política*. Madrid: Editorial Síntesis.
- SÁNCHEZ, R., 2004. El *Tawantinsuyu* en Aconcagua (Chile central). *Chungara* 36 (2): 325-336, Arica.
- SANHUEZA, C., 2004a. Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara* 36 (2): 481-492, Arica.
- 2004b. La organización del espacio como estrategia de poder. El *Tawantinsuyu* en la región del des poblado de Atacama. Tesis para optar al grado de Magister en Historia, mención Etnohistoria. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- 2005. Espacio y tiempo en los límites del mundo. Los Incas en el des poblado de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 10 (2): 51-77, Santiago.
- SCHOBINGER, J., 1986. La red de santuarios de Alta Montaña en el Cintisuyu y el Collasuyu: Evolución general y Problemas interpretativos. *Comechingonia* (Número Especial): 297-317, Córdoba.
- VITRY, C., 2000a. *Aportes para el estudio de caminos incaicos. Tramo Morobuasi-Incabuasi*. Salta: Editorial Gofica.
- 2000b. *El Nevado de Carchi*. Salta: Editorial Gofica.
- 2002. Apachetas y mojones, marcadores espaciales del paisaje prehispánico. *Revista Escuela de Historia* 1 (1): 177-191, Universidad Nacional de Salta.
- 2003. La expedición sueca y los primeros capítulos de la historia de la arqueología de alta montaña. *Pacarina* 3: 337-344, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy.
- 2005a. Propuesta metodológica para el registro de caminos con componentes inkas. *Andes* 15: 213-250. CEPIHA, Universidad Nacional de Salta.
- 2005b. Contribución al estudio de caminos de sitios arqueológicos de altura. Volcán Lullaillaco (6739 m). Salta-Argentina. *Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Río Cuarto, Córdoba (en prensa).
- 2006. Arqueología del Nevado de Chañi. En *Nevado de Chañi*, E. González & C. Vitry, Eds., pp. 30-50. Salta: Artes Gráficas.