



ILLAS Y ALLICAC. LA CAPACOCCHA DEL LLULLAILLACO Y LOS MECANISMOS DE ASCENSO SOCIAL DE LOS "INKAS DE PRIVILEGIO"

ILLAS AND ALLICAC. THE CAPACOCCHA OF LLULLAILLACO AND MECHANISMS OF SOCIAL ADVANCEMENT OF "INKAS-BY-PRIVILEGE"

PABLO MIGNONE*

El estudio que se propone tiene como objeto las miniaturas antropomorfas masculinas de la "colección Llullaillaco", custodiada por el Museo de Arqueología de Alta Montaña de Salta, Argentina. La investigación es de índole etnohistórica y aporta a la identificación de actores sociales en las ceremonias de capacocha a partir del estudio y la interpretación de los hallazgos. Planteamos que el gobierno provincial indirecto ejercido por "inkas de privilegio" está simbolizado en las piezas arqueológicas del volcán Llullaillaco, en especial, en los objetos en miniatura antropomorfos masculinos que llevan a modo de adorno cefálico una placa metálica trapezoidal o canipu. Argumentaremos a favor de dicha hipótesis con el apoyo de fuentes históricas no siempre aprovechadas en los estudios acerca de hallazgos arqueológicos en montaña: principalmente los informes del virrey Francisco de Toledo (1570-1572), la carta de Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y los informes de extirpación de idolatrías de Rodrigo Hernández Príncipe (1622).

Palabras clave: expansionismo incaico, etnohistoria, arqueología de alta montaña

This proposed study is focused on the anthropomorphic male figurines of the "Llullaillaco collection," guarded by the Museo de Arqueología de Alta Montaña de Salta, Argentina. The findings and interpretations resulting from this ethnohistoric investigation contribute to the identification of social actors involved in Capacocha ceremonies. We propose that the indirect provincial governance exercised by "Inkas-by-privilege" is symbolized in the archaeological artifacts found at the Llullaillaco Volcano, particularly the miniature figurines of male anthropomorphic beings wearing a metal, trapezoidal head ornament called a 'canipu.' Our argument is supported by historical sources often ignored in studies of mountain archaeological finds—primarily the reports of Viceroy Francisco de Toledo (1570-1572), the letter of Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) and the reports on the extirpation of idolatry by Rodrigo Hernández Príncipe (1621).

Key words: Inka expansionism, ethnohistory, high altitude archaeology

JUSTIFICACIÓN

La evidencia material que estudia la arqueología de alta montaña nos muestra la dinámica expansiva incaica y las estrategias alternas de control y negociación características de las provincias del sur andino de una forma distinta a lo que acostumbraban los estudios clásicos de la política incaica.

Esta noción, basada en un modelo núcleo-periferia, enfatiza la predominancia del centro imperial en las relaciones asimétricas políticas y económicas con sus contornos (Malpass & Alconini 2010: 3), mientras queda de lado el interjuego de intereses y acciones de los distintos actores sociales, en los diversos escenarios y donde las elites locales tienen un rol central.

En contraste con esas percepciones "metrocéntricas" del control imperial, muchos estudios han destacado, tanto para el área nuclear como para las periferias provinciales, que las comunidades locales asumieron un rol más activo en la expansión inka de lo que se presumía hasta hace poco tiempo (González & Tarragó 2005); que lo "incaico" no tiene por qué expresarse arqueológicamente siempre en forma monumental, ni en la totalidad de un territorio anexo; que la variación de los materiales inkas en las zonas ocupadas es más la regla que la excepción, y que, en general, el *Tawantinsuyu* no fue un imperio uniforme y monolítico, sino una amalgama de grupos étnicos controlada y administrada

* Pablo Mignone, Museo de Arqueología de Alta Montaña, Mitre 77, Código Postal 4400, Salta, Argentina, email: pmignone@hotmail.com

por los inkas de manera más bien flexible y diversa generalmente por medio de alianzas con dirigentes o jefes étnicos locales o regionales (Hyslop 1993; Malpass 1993; Berenguer et al. 2011).

La estrategia de expansión inkaica, entonces, puede ser entendida en dos tipos de mecanismos distintos o modelos. Uno de dominio directo o territorial, con gran presencia militar, predominio de inkas orejones, infraestructura cusqueña y medios de anexión políticos como la movilidad y el desarraigo de *mitmacunas* (D'Altroy 1992).

Un segundo modelo, llamado de control hegemónico indirecto, se dio en aquellos territorios que, ya sea por su lejanía del Cusco, por la rispidez del terreno o por las resistencias y oposiciones de las poblaciones autóctonas, necesitaba de estrategias de alianza particulares, con menor inversión por parte del Estado (D'Altroy 1992).

Este tipo de dominio fue el ejercido por los inkas en distintos lugares de los Andes del sur y particularmente en el norte de Chile, donde se ubica el Lullaillaco (fig. 1). Aquí la administración inkaica recayó en manos de autoridades étnicas locales o de alguna región vecina (Berenguer & Cáceres 2008: 140).

Para la región de Atacama se asume, metafóricamente, que los inkas se hicieron presentes “disfrazados con la vestimenta de los grupos altiplánicos bajo su poder”, es decir, que el dominio fue realizado desde centros políticos del área circum-Titicaca; dominio este asociado con los santuarios de altura, la cerámica, la textilera y la arquitectura monumental (Santoro et al. 2010: 51).

La evidencia arqueológica en esta parte de los Andes no muestra la presencia de oficiales inka orejones administrando las provincias distantes en todos los niveles, sino a las élites locales bajo el control de oficiales imperiales, muy probablemente, bajo un gobernador local (Malpass & Alconini 2010: 5).

En el vértice de la administración de las provincias encontramos a los orejones (miembros de las *panaca* y parientes del *Sapa Inka*) y a los “inkas de privilegio” (originalmente, los miembros de la élite de los pobladores del Cusco, aliados históricos de los inkas orejones), los que a su vez delegaron su poder a jefes locales usando el sistema decimal de administración de tributarios y recursos (Julien 2000).

Si se evalúa el dominio inkaico desde abajo hacia arriba, la perspectiva deja ver un control indirecto sobre los territorios fuera del Cusco, ya que las posiciones intermedias de control estaban ocupadas por jefes locales que sirvieron al Estado. Si, por el contrario, la perspectiva es desde arriba hacia abajo, el control parece directo, debido a que la nobleza del Cusco lo

ejerció directamente sobre grupos intermedios (Malpass & Alconini 2010: 6).

En las provincias del sur se observan ambas estrategias combinadas, de una forma particular llamada “selectivamente intensiva”, donde la presión era desigual atendiendo a los intereses cusqueños, las riquezas de las zonas elegidas y la disponibilidad del acceso al trabajo local (Williams & D'Altroy 1998).

Considerando este estado de cosas, la tesis del presente trabajo es que las miniaturas antropomorfas enterradas en la cima del volcán Lullaillaco, dentro del marco del ritual inkaico de la *capacocha* (Reinhard & Ceruti 2000; Ceruti 2003a; Reinhard & Ceruti 2010), representaban las condiciones políticas de anexión de esta parte de los Andes Meridionales.

En otros términos, esto significa que el ritual se correspondía con el modelo de dominio hegemónico del *Collasuyu*, según esto, las etnias locales (si por “local” entendemos a las poblaciones atacameñas) fueron anexadas al Estado bajo la dominación de grupos intermedios, que en la literatura etnohistórica se conocen como “inkas de privilegio”.

Aunque lo desarrollaremos con más detalle en el apartado respectivo, este grupo involucró a las etnias que se encontraban en el Cusco durante el período preexpansivo y que sellaron pactos con los inkas legendarios, mediante diversos mecanismos de alianza, entre ellos, el intercambio de mujeres y la prestación mutua de servicios (*mit'a* y *minga*).

A partir del siglo xv surgió, sin embargo, otro grupo de poder no cusqueño llamado *allicac* por Guamán Poma (2000 [1615]), como delegado de los inkas de privilegio para gobernar en nombre del *Sapa Inka*, cuya responsabilidad estaba regulada por el sistema administrativo decimal.

Este pequeño grupo de aliados estaba al frente de no más de cien familias y, respecto de los “orejones” aliados, poseía privilegios restringidos. Si bien portaban vestimenta que podríamos llamar imperial, como el tejido *cumbi* e insignias de metal (“chaperías”, según las fuentes históricas), no podían llamarse inkas ni tener el distintivo típico del orejón, los discos de oro en sus orejas perforadas y alargadas.

No obstante estas restricciones, el estatus podía cambiar hacia el de inka de privilegio por la calidad de los servicios prestados, ya sea engrosando las filas del ejército, manteniendo a raya las poblaciones fronterizas, produciendo las tierras del Inka o descubriendo para él nuevas minas.

Por todo esto e información accesoría que exponemos más adelante, la *capacocha* sería una manifestación de la anexión de una comunidad no inkaica al Estado

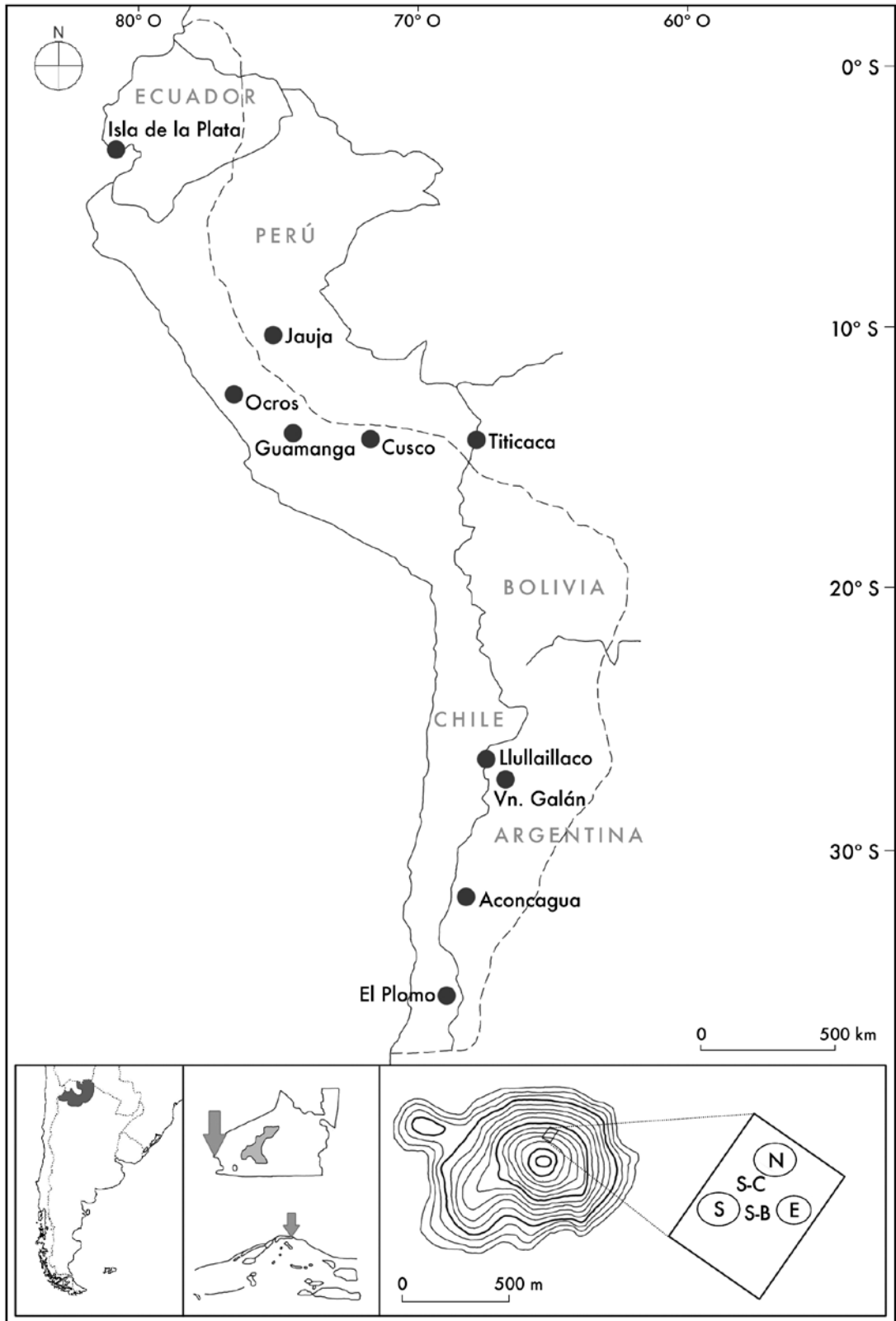


Figura 1. Expansión del Tawantinsuyu y de los sitios mencionados en el texto.
Figure 1. Expansion of Tawantinsuyu and of the sites mentioned in the article.

(Reinhard & Ceruti 2010), y las miniaturas antropomorfas, el símbolo del grupo inkaico encargado del control provincial.

Nos referimos entonces a dos grupos distintos. Tenemos por un lado a los caciques o jefes no cusqueños que ganaron posiciones de mando por su alianza con el centro y, por otro lado, a la nobleza cusqueña. Por sus características propias excluyentes no eran asimilables unos a otros ni en el marco de las alianzas provinciales, ya que la nobleza cusqueña estaba restringida a la clase dirigente del Cusco (Mc Ewan 2006), en su calidad tanto de adscritos a la descendencia del mítico Manco Cápac por su pertenencia al Cápac Ayllu, como a los inkas del Cusco descendientes de sus míticos hermanos (Julien 2000: 25).

Esto significa que en el marco del dominio indirecto de los inkas de privilegio de las provincias del sur andino, las comunidades locales ofrecieron algunos de sus miembros en una *capacocha*. La materialidad de la misma recuperada en el volcán Lulluillaco, entonces, nos remite no al gobierno central cusqueño, sino a la dinámica interétnica entre el gobierno de las provincias y las élites aborígenes.

ALGUNAS ACLARACIONES RELATIVAS A LAS ILLAS

El término quechua *illas* se refiere principalmente a las estatuillas de camélidos usadas en contextos arqueológicos y por grupos etnográficos para representar la fertilidad de las llamas y su poder de procreación (Manzo & Raviña 1996: 9). Debido a que la *capacocha* tenía un acentuado componente propiciatorio en beneficio del Inka (Levillier 1940), incluimos a las miniaturas antropomorfas dentro de la misma categoría.

En los casos arqueológicos relacionados con la *capacocha* se les ha interpretado, entre otras lecturas, como un medio religioso de propiciar la reproducción del rebaño (Arriaga 1968 [1621]: 29, 43; Duviols 1986: 285; Mills 1997: 94). En algunos contextos rituales podrían haber actuado también como medio de sustitución de los animales representados (Farrington 1998: 56; Schobinger 1999: 21).

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

las peticiones que se realizan por medio de la ofrenda (Mignone 2009: 57).

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

Manzo y Raviña (1996), por su parte, estudiaron en Potosí la relación entre las miniaturas y los ritos de reproducción y purificación del ganado. Nielsen (2001), también en Potosí, incluyó en su estudio respecto de las largas travesías de caravaneo los rituales dedicados a los *apus*, en los cuales se emplean miniaturas zoomorfas, alineamiento de piedras esféricas y su orientación cardinal hacia las montañas. Por último, su uso como forma de control mágico-religioso de enfermedades y con fines propiciatorios se observa también entre los Kallawayas de La Paz, Bolivia (Gea 1997).

Las miniaturas antropomorfas usualmente halladas en asociación con las figurillas zoomorfas fueron interpretadas por los cronistas mismos como la representación de las deidades (Murúa 1946 [1590]: 257; Cobo 1990 [1653]: 46; Betanzos 1996 [1551-1557]: 110); los sirvientes de las deidades residentes en las montañas (Arriaga 1968 [1621]: 11 y 86), o bien la élite real inkaica (Betanzos 1996 [1551-1557]: 48; Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 194).

Las miniaturas antropomorfas femeninas son entendidas como ofrendas sustitutivas de mujeres (Schobinger 1999: 21), o la representación simbólica de *acllas* (Farrington 1998: 56). Otros autores sostienen que las figurillas, de plata sobre todo, representan a *Mama Quilla*, la Luna (Beorchia Nigris 1985: 393), mientras que otros piensan que pueden haber representado a la *Pachamama*, la tierra (Rebitsch 1957: 202).

Las miniaturas masculinas principalmente de oro, por su parte, manifiestan algunos atributos característicos de la nobleza inkaica, como las orejas perforadas y alargadas (Reinhard & Ceruti 2010: 139) y un bulto en una de sus mejillas que indica el consumo de coca (Dransart 1995: 5; Salazar & Burger 2004: 198).

Reinhard y Ceruti (2010: 142), por último, sostienen que las miniaturas del Lulluillaco no son sacrificios

sustitutivos, ya que fueron enterradas junto a las ofrendas humanas y no en lugar de ellas. Es más probable, argumentan los autores, que en la mayoría de los casos las estatuillas masculinas y femeninas representarían las deidades asociadas con el volcán y otras montañas de la región, al igual que las deidades principales de la cosmología incaica como el Sol (Inti) y el clima (Illapa).

ANTECEDENTES

Sin ahondar en los antecedentes sobre hallazgos de miniaturas incaicas (tratados *in extenso* en varias publicaciones, como Beorchia Nigris 1985; Ceruti 2003a; Reinhard 2005; Reinhard & Ceruti 2010), existe consenso en que las estatuillas eran ofrecidas en determinadas ceremonias, en lugares especiales, acompañadas a veces de objetos de diversa índole, o bien de seres humanos, principalmente en la ceremonia incaica de *capacocha*.

Esta involucraba la ofrenda de niños, "ovejas" y "corderos", maíz (Betanzos 1551 en Díaz Costa 1966) junto a figuritas de plata y oro, de "carneros" y personas (Molina 2010 [1575]), plumas, conchas de mar enteras, en figurillas o molidas (ofrecidas a las fuentes y ríos, hijos del mar), tejidos *cumbi* y madera (Cobo 1990 [1653]).

En el marco de la arqueología de alta montaña se citan los hallazgos de miniaturas en el cerro El Plomo (Mostny 1957), el cerro Aconcagua (Schobinger et al. 1984-1985; Schobinger 2001; Bárcena 2001), el volcán Galán (Beorchia Nigris 1985), el cerro Quéhuar y el volcán Lullaillaco (Ceruti 2003a), ubicados respectivamente en Chile y en las provincias argentinas de Mendoza, Catamarca y Salta.

Se han encontrado, sin embargo, miniaturas incaicas en otros contextos ceremoniales. Por ejemplo, otras evidencias de *capacocha* se han hallado en Tiahuanaco, en Bolivia, en Túcume, costa norte de Perú, y en la isla de la Plata, Ecuador (Andrushko et al. 2011: 324).

En el centro mismo del Estado incaico, en el sitio de Choquepukio, fue encontrada una *capacocha*, consistente en el entierro dentro de un edificio de seis urnas con restos esqueléticos de adultos, junto a seis individuos juveniles acompañados de estatuillas femeninas de oro, plata, *Spondylus*, miniaturas de llama del mismo material, cerámica, *tupus* y textiles (Gibaja et al. 2005 en Andrushko et al. 2011: 324).

En cuanto a los ornamentos rituales de las miniaturas antropomorfas empleadas en la *capacocha*, resaltamos como antecedentes directos a nuestro escrito, los trabajos de Horta (2008) y Latorre y López (2011).

Horta (2008) realiza un análisis de crónicas españolas y mestizas acerca del uso de distintivos nobiliarios

inkas. Estudia también contextos arqueológicos de la cuenca del Titicaca, Cusco y santuarios de altura, entre ellos Lullaillaco y Aconcagua.

Hace confluír datos arqueológicos y etnohistóricos con el objeto de aportar conocimiento nuevo acerca de la sociedad incaica. Realiza con este propósito una revisión de diferentes extractos de crónicas y fuentes escritas y visuales de la época colonial donde identifica el uso de una placa metálica a modo de adorno cefálico cuyo nombre, según las fuentes, es *canipu*, que estaría asociado a los varones de la alta nobleza de la mitad superior o *Hanan*.

A juzgar por los testimonios etnohistóricos tanto la diadema redonda o *tincurpa* como la trapezoidal o *canipu* formaban parte de las insignias propias de los antepasados inkas convertidos en "bultos" o *buaca*, y también eran parte del ornamento que los nobles utilizaban en las celebraciones y fiestas principales, asociadas sobre todo a la tríada Rayo-Trueno-Relámpago.

A través de la pintura colonial hemos podido apreciar que igualmente la *tincurpa* y el *canipu* figuraban entre los ornamentos emblemáticos de los nobles Inkas... Al mismo tiempo, ninguno de los tres tipos de placas... constituía parte de la vestimenta cotidiana; tal como ya hemos visto, eran insignias reservadas rigurosamente para las fiestas principales, en las cuales la nobleza incaica jugaba un importante rol, en las danzas, cantares y representaciones dramáticas, según el decir de los cronistas (Horta 2008: 85).

Para la autora, esta placa trapezoidal de metal fue el emblema de los miembros varones del *Capac Ayllu*, por los "legítimos y limpios en sangre real". La *tincurpa*, por otro lado, podría haber sido el emblema de la mitad inferior, de aquellos varones que eran descendientes de uniones matrimoniales entre un Inka y una mujer "de afuera" o ajena al linaje real.

Por otro lado, Latorre y López (2011) estudian los materiales hallados entre otros lugares, en la cuenca de Huasco, III Región de Chile. Entre los objetos recuperados, adornos de plumas, *tumis*, *tupus*, manoplas y figurillas, remarcan los autores al *canipu* (fig. 2). Esta pieza no posee antecedentes preinkaicos en la zona, y, al igual que los otros ejemplares incaicos citados, están presentes en escaso número.

De la misma manera que Horta (2008), los autores interpretan a esta placa metálica como una insignia de la alta nobleza cusqueña.

Sobre la base de la relectura de los informes del virrey Toledo (1570-1572, Jiménez de la Espada 1882; Levillier 1940), de Guamán Poma de Ayala (2000 [1615]) y de Hernández Príncipe (1923 [1622]), además de nuestras propias investigaciones respecto de la temática, planteamos que esta insignia y los objetos que acompañan

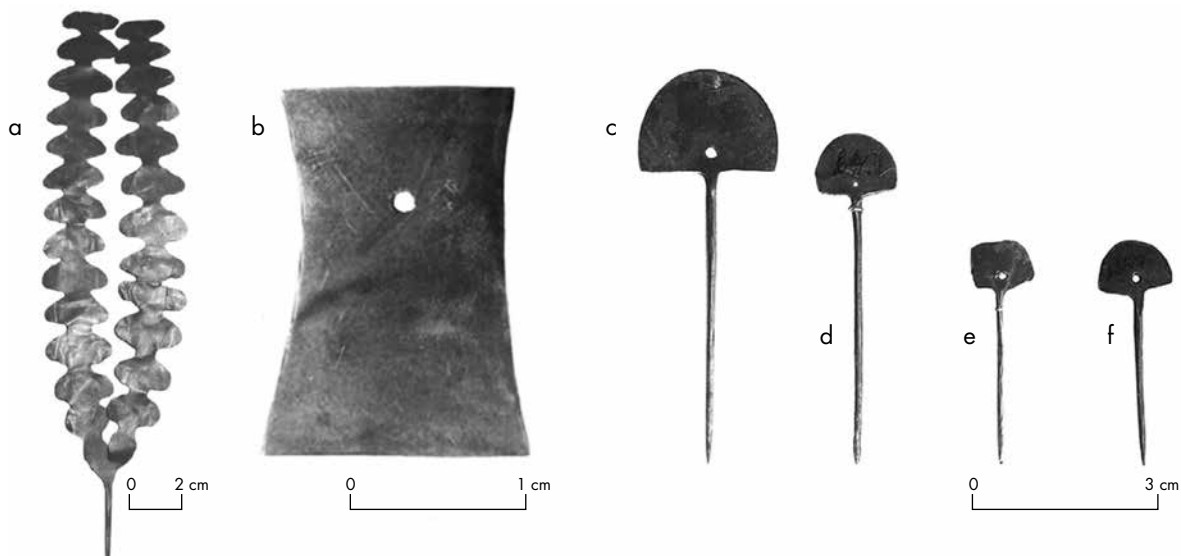


Figura 2. Ejemplos de piezas metálicas de filiación incaica encontradas en la cuenca de Huasco, Chile (Latorre & López 2011: 326).

Figure 2. Inka-associated metal pieces found in the Huasco River Valley, Chile (Latorre & López 2011: 326).

nos cuentan la historia de la dinámica expansiva incaica en uno de sus actores sociales: los “inkas de privilegio”.

No ahondaremos en detalles acerca de la contextualización de estas fuentes, personalidad y motivaciones de sus autores, o información accesoria a los textos ya tratados *in extenso* en el caso de Guamán Poma, sobre todo. Haremos hincapié, en su lugar, en lo que aportan a nuestro tema de estudio actual: la identificación de actores sociales en la arqueología de sitios de altura, en continuidad con el interés que se ha desarrollado en la última década dentro de la arqueología de alta montaña (Ceruti 2003b).

LAS MINIATURAS ANTROPOMORFAS MASCULINAS DEL LLULLAILLACO

En el marco del proyecto financiado por National Geographic, “Santuarios de altura del Sur Andino”, fueron encontrados en el volcán Llullaillaco (fig. 1), entre febrero y marzo de 1999, tres cuerpos humanos y más de 140 objetos, entre ellos, miniaturas zoomorfas y antropomorfas de clara filiación incaica.

Las miniaturas zoomorfas contabilizan 15 en total, de ellas seis son metálicas (dos de oro y cuatro de plata), mientras que nueve son de *mullu* (Reinhard & Ceruti 2000 y 2010; Ceruti 2003a; Mignone 2009 y 2012).

Se contabilizan en el hallazgo Llullaillaco, además, 11 estatuillas masculinas, cuatro de oro, una de plata (piezas macizas y huecas) y seis de *Spondylus*. Las estatuillas

femeninas suman 12 en total, cinco metálicas (cuatro de plata y una de oro) y siete de *Spondylus*.

Los objetos de metal están confeccionados en técnicas de repujado y laminado en el caso de las piezas huecas, y de vaciado en molde, en el caso de las macizas.

Tanto las miniaturas de metal como las de *mullu* están vestidas con *uncu* (camiseta andina), *yacolla* (manto) y *llautu* (o vincha) (fig. 3) a lo que se adosa la plaqueta trapezoidal de metal, *canipu* (fig. 4). Llevan también una bolsa, o *chuspa*, con los mismos diseños que el resto de las prendas de vestir, de color rojo con guardas amarillas sobre un fondo rojo y bordes azules ribeteados en verde. Las plumas que conforman el resto de este adorno cefálico son amarillas, blancas, rojas o negras, según la miniatura (Ceruti 2003a) (fig. 5).

Las estatuillas en su mayoría tienen el rostro completamente visible, donde se representaron ojos, nariz, boca y orejas perforadas (Ceruti 2003a).

Las dimensiones de las piezas metálicas rondan los 14 cm de alto, cuatro cm de ancho y peso de hasta 18 g, mientras que las de *Spondylus* son sensiblemente menores, con 10 cm de alto, cuatro cm de ancho y un peso de 14 g.

CONTEXTOS

Las estatuillas que presentan el *canipu* fueron encontradas en la Tumba Sur del volcán Llullaillaco por debajo de una plataforma artificial de 11 m de largo por seis m de



Figura 3. Estatuilla de oro, hueca. LL-99-089 (S-17). Foto cortesía Lisardo Maggipinto.

Figure 3. Golden statue, hollow. LL-99-089 (S-17). Image courtesy of Lisardo Maggipinto.



Figura 4. Detalle del llautu y sus componentes, estatuilla de *Spondylus*. LL-99-098 (S-25). Foto cortesía Lisardo Maggipinto.

Figure 4. Detail of a llautu and its components, statue of *Spondylus* LL-99-098, (S-25). Image courtesy of Lisardo Maggipinto.



Figura 5. Estatuilla de oro laminado. Foto cortesía Lisardo Maggipinto.

Figure 5. Gold leaf figurine. Image courtesy of Lisardo Maggipinto.

ancho aproximado, a 6.715 msnm, en el volcán Llullaillaco. En la tumba fue encontrado el "Niño" (individuo infantil masculino de aproximadamente cinco años de edad, Wilson et al. 2007) y dos estatuillas, una masculina y

otra zoomorfa. En los conjuntos de ofrendas S-A, S-B, S-D y N-E cercanos a la tumba se encontraron asimismo asociaciones de estatuillas antropomorfas y zoomorfas (Ceruti 2003a: 72-75).

La Tumba Sur se ubica en el sector sudoeste de la plataforma. Es un pozo de un m de diámetro aproximado, con una profundidad de 1,7 m. En su interior se recuperó el cuerpo de un niño, en posición sedente, enfardado con textiles, acompañado de *usbutas*, *chuspas*, dos hondas o *huaraca*, una bolsa de piel de animal, además de dos estatuillas de *Spondylus*, una antropomorfa masculina (S-25) y una zoomorfa (S-26) (Ceruti 2003a: 73).

El conjunto S-A (fig. 6) fue encontrado en un pozo de 0,58 m de diámetro a una profundidad de 1,20 m, localizado en el sector sudoeste de la plataforma ceremonial. Fue conformado por dos estatuillas masculinas, una de oro (S-10) y otra de *Spondylus* (S-11) y dos estatuillas de camélido en valva (S-9 y S-12). Con ellas se recuperaron fragmentos de plata (S-13), pelos (S-14), carbón (S-15) y fragmentos de soga de fibra vegetal (S-16) (Ceruti 2003a: 72).

También localizado en el sector sudoeste de la plataforma, el conjunto S-B (fig. 7) se encontraba a una profundidad aproximada de 1,60 m. Se cuentan entre sus componentes cinco estatuillas de pie, alineadas en dirección noroeste (45°), conservando entre sí una distancia de tres a 15 cm. La primera estatuilla que encabeza la fila era masculina, de oro (S-17), seguida por otra estatuilla masculina, de *Spondylus* (S-18) y, detrás de ellas, tres estatuillas zoomorfas, una de plata (S-19) y dos de valva (S-20 y S-21). Todo el conjunto estaba rodeado por un collar de *Spondylus* (S-22) (fig. 8) (Ceruti 2003a: 72).

Por su parte, el conjunto S-D fue encontrado a 1,5 m bajo la superficie, en el extremo sudoeste de la plataforma. Se hallaron en él tres estatuillas, una masculina de *Spondylus* (S-40), una zoomorfa del mismo material (S-42) y otra de camélido, pero de plata (S-23) (fig. 9) (Ceruti 2003a: 73).

Por último, el conjunto de ofrendas N-E se extrajo del sector noreste de la plataforma, entre 1,1 y 1,9 m de profundidad. Lo conformaban seis estatuillas, una femenina de *Spondylus* (Ne-1), una masculina del mismo material (Ne-6), una estatuilla masculina de oro (Ne-7), dos estatuillas zoomorfas de *Spondylus* (Ne-3 y Ne-4) y una de plata (Ne-2), al que se agregaba un brazalete metálico en miniatura (Ne-5) (fig. 10) (Ceruti 2003a: 75).

Realizamos un estudio preliminar de estadística no paramétrica (aplicando la prueba de χ^2) de la distribución de las ofrendas (obtenida de Reinhard & Ceruti 2000; Ceruti 2003a] y Reinhard & Ceruti 2010) respecto de tres variables: distancia al cuerpo del niño, tipo de ofrenda

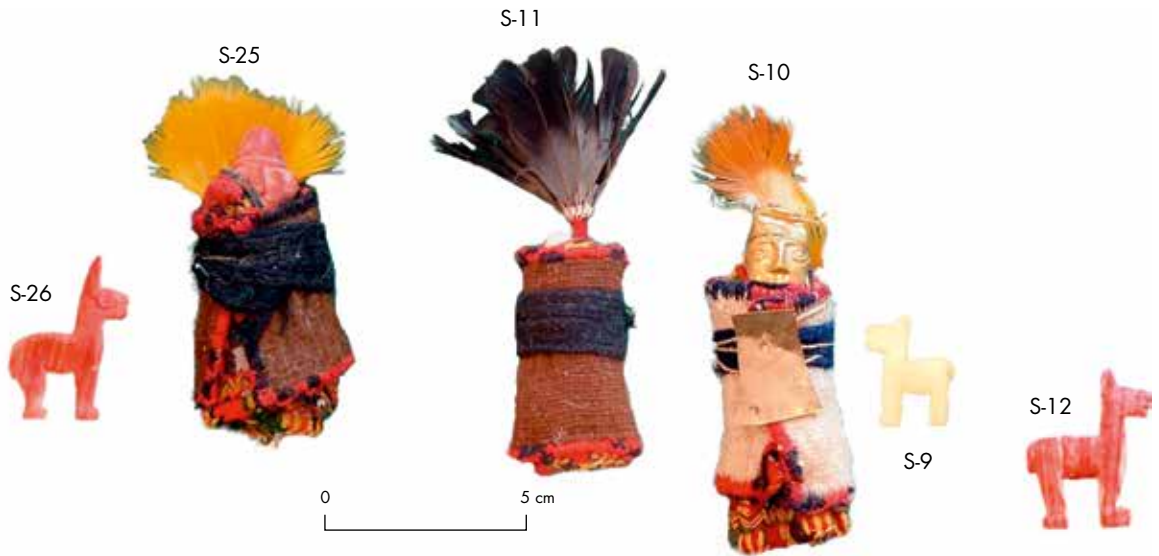


Figura 6. Conjunto de ofrendas S-A. Fotos cortesía Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.
 Figure 6. Grave goods, Series S-A. Images courtesy of the Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.



Figura 7. Conjunto de ofrendas S-B. Fotos cortesía Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.
 Figure 7. Grave goods, Series S-B. Images courtesy of Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.

(estatuilla masculina-femenina-zoomorfa, y textiles) y profundidad del hallazgo. Los resultados indican, con significaciones asintóticas menores de 0,05 (y σ en dos colas), que los objetos no fueron depositados al azar respecto de la distancia al cuerpo (Tabla 1).

Sin embargo, el comportamiento de las miniaturas respecto al cuerpo indica que no es la tumba del

niño el eje alrededor del cual fueron depositadas. Solamente las *chuspas* con hojas de coca o las bolsas con faneras se distribuyen con una significación asintótica del 0,01, con relación al cuerpo, mientras que las miniaturas antropomorfas y zoomorfas no tienen correlación con él. La significación asintótica con σ en dos colas del estadístico χ^2 de Pearson da como

resultado 0,445 (> a 0,05), por lo que se acepta la hipótesis nula (Tabla 2).

De esto se desprende una doble lógica de distribución de las ofrendas: los elementos que podríamos llamar

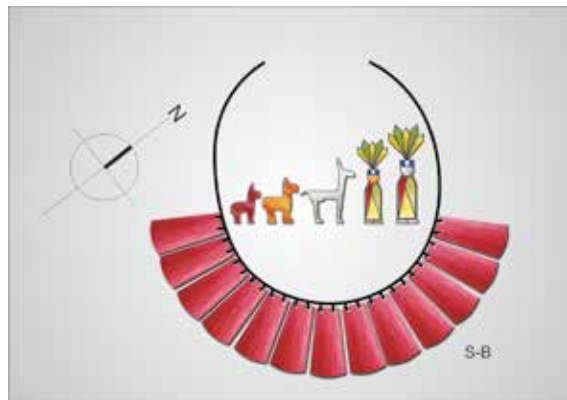


Figura 8. Esquema ideal disposición de ofrendas conjunto S-B. Dibujo del autor.
Figure 8. Ideal placement of Series S-B grave goods. Sketch by the author.

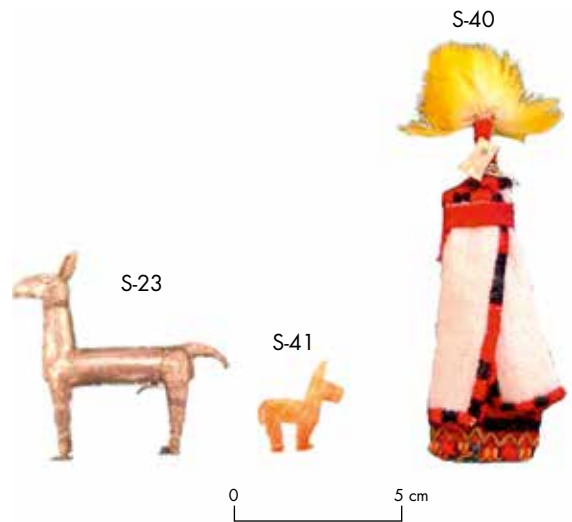


Figura 9. Conjunto de ofrendas S-D. Fotos cortesía Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.
Figure 9. Grave goods, Series S-D. Images courtesy of Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.

Tabla 1. Medidas de correlación entre tipo de objeto y distancia según χ^2 de Pearson.
Table 1. Degree of correlation between type of object and distance, according to Pearson's χ^2 .

Correlación tipo de objeto / distancia		Tipo de objeto							Total
		Cerámica	Fauna	E. Ant.	E. Zoo.	Chuspa	Ushuta	Collar/huaraca	
Distancia (m)	0-0,50	1	0	0	0	3	2	2	8
	1,01-1,50	1	1	6	8	0	0	1	17
	2,01-2,50	0	0	2	1	0	0	0	3
Total		2	1	8	9	3	2	3	28
Prueba estadística		Valor	Grados de libertad		Significación asintótica (δ en dos colas)			¿Se acepta H_0 ?	Correlación
χ^2 de Pearson		23,764	12		0,022			No	Sí

Tabla 2. Medidas de correlación entre estatuillas y distancia al cuerpo del niño según χ^2 de Pearson.
Table 2. Degree of correlation between the figurines and distance from the child's body, according to Pearson's χ^2 .

Correlación estatuillas / distancia			Material		Total	
			E. antrop.	E. zoo.		
Distancia (m)	0,10-0,50		1	0	1	
	1,01-1,50		6	8	14	
	2,01-2,50		2	1	3	
Total			9	9	18	
Prueba estadística		Valor	Grados de libertad	Significación asintótica (δ en dos colas)	¿Se acepta H_0 ?	Correlación
χ^2 de Pearson		1,619	2	0,445	Sí	No

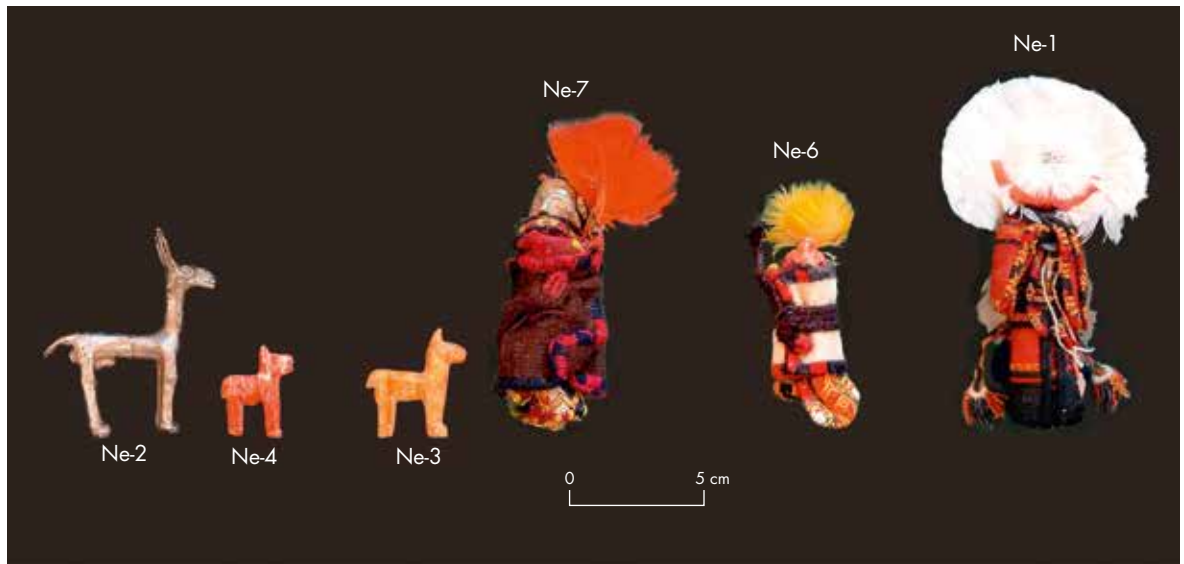


Figura 10. Conjunto de ofrendas N-E. Fotos cortesía Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.
 Figure 10. Grave goods, Series N-E. Images courtesy of Museo de Arqueología de Alta Montaña, Salta, Argentina.

de uso personal o que remiten al niño (hojas de coca, faneras, *usbutas*, *buaraca*), tienen al cuerpo como eje. Las miniaturas, por su parte, están dispuestas de forma no azarosa, pero respondiendo a otra lógica de la que debemos indagar en el futuro.

LOS "INKAS DE PRIVILEGIO"

Sostenemos que la insignia trapezoidal que corona la frente de las ofrendas inkaicas representa a esta categoría social, la que no nos remite a la nobleza de sangre sino a la nobleza por alianza.

Para Zuidema (2007), dicha categoría estaba íntimamente ligada a la poliginia real.

Los "inkas de privilegio", rango limítrofe entre Inka y no Inka (Zuidema 2007: 50), eran aquellos jefes que se encontraban al frente de mil familias de tributarios, o *buaranca*. Asimilados al Estado, aportaban con esposas secundarias (*Iñaca*) a los inkas reinantes, de cuya unión surgían los "hijos bastardos" del soberano, llamados *buaccha concha*, "sobrinos pobres" (Zuidema 2007: 50). Eran de gran utilidad al Estado en su fase expansiva, al servir como administradores y colonizadores (Malpass 1996: 36-37, en Someda 2004: 32).

Los miembros de este grupo habitaban los alrededores del Cusco, siendo su categoría "[...] creada por Pachacutec [que]... incluía a quienes colaboraron con los cuzqueños en la guerra contra los Chancas" (Silva 1995: 105, en Someda 2004: 33).

Les era permitido en su nuevo estatus emplear distintivos relacionados con la élite cusqueña, aunque, claro, su origen era menor:

[...] hubo otros muchos en este reino que asimismo se nombraban y tenían por Ingas, y traían sus orejas horadadas; pero no eran tenidos en tanto ni eran tan libertados y esentos como estos (los orejones reales) que delante del señor y por su mandado se hacían, y con las solemnidades sobredichas, aunque, en fin, los tenían por caballeros. Estos fueron algunos criados, deudos y amigos de los señores, capitanes y servidores del Inga, a los cuales ellos les horadaban (o mandaban horadar) las orejas. Y como eran criados y servidores de los que mandaban, disimulábase y pasábase por ello (Fernández de Oviedo y Valdés 1963: 84, en Someda 2004: 32).

En la obra de Guamán Poma (2000 [1615]) encontramos asociado al *canipu* con el expansionismo inkaico, las labores de conquista y las tareas de pacificación y administración, respecto de las cuales la insignia se repite como adorno de los funcionarios estatales.

La representación del *canipu* se encuentra principalmente en el "capítulo del gobierno del Inga", donde se suceden los "inkas de privilegio", principalmente los Anta, subyugados por el segundo capitán Topa Amaro Inka y los otros hijos del Inka Sinchi Roca (Guamán Poma 2000 [1615]: fol. 148).

Someda (2004) busca las razones por la que los Anta inka desempeñaban esos roles tan importantes, apelando, por ejemplo, a Sarmiento de Gamboa (1988 [1572]: cap. XXII, 76-78, en Someda 2004: 34), quien relata que Inka Roca, concedió a un señor de Anta que se llamase "pariente de los Cusco", como recompensa

por salvar a su hijo, el príncipe Yahuar Huacac, apresado por los ayamarcas y su soberano, el *Cinchi* Tocay Capac, rival de los inkas.

Otro hecho que sitúa a los Anta como importantes aliados inkaicos es el casamiento entre el octavo soberano, Viracocha Inka, nieto de Inka Roca, con Mama Ronto Caya, o Mama Yunto Caya, hija de un señor de Anta.

Además, Manco Inka, según Juan de Betanzos, fue hijo de Huayna Capac y Mama Runtu, "señora principal del pueblo de Anta" (Betanzos 1987 [1551-1557]: parte II, cap. XXVIII, 289 en Somena 2004: 35).

Algo similar ocurrió con los Chillque o "Quillis cachi" inka, anexados, al igual que los Anta, al Estado bajo el reinado de Sinchi Roca (Somena 2004: 36).

En el "gobierno del inga" aparecen ambos grupos alternando sus funciones con "orejones" de sangre real y otros grupos aliados.

Por ejemplo, la tarea de "visitador-inspector" (fig. 11) del reino fue encomendada por el Inka a los hijos principales de las comunidades Pari, Chillque y Quillis Cachi. Los visitadores y jueces surgidos de estas comunidades fueron enviados a todo el reino para visitar los tambos,

las *acllacunas*, los depósitos y sus "dioses guacas", y fiscalizar su estado y funcionamiento (Guamán Poma 2000 [1615]: 365 [365]).

Como funcionarios del Inka debían ser servidos en cada una de sus visitas; este sostenimiento obligatorio debe haberlos hecho odiosos a los ojos de sus visitados, como lo confirma su sobrenombre: *lullaquillis cachi cimiapac*, "mentiroso de Quillis Kachi que llevan embustes" (Guamán Poma 2000 [1615]: 365 [365]).

Otro funcionario real que lleva el *canipu* es el "Alcalde de Corte", cuyo deber es apaciguar los levantamientos apresando a los *Capac Apo* o "Señor Grande". Es enviado por el Inka y "su consejo real y pontífices" (Guamán Poma 2000 [1615]: 343 [345]), por lo que lleva en la mano la *mascaypacha*, la insignia de aquel a quien responde. Es elegido, según nuestro autor, de los inkas de *Hanan* o de *Hurin* Cusco, o bien de caciques principales que sirvieron al Estado (fig. 12).

Otro personaje que lleva las insignias del Inka, tanto la borla como las *usutas* y la *chuspa* es el "Alguazil Maior",



Figura 11. VECITADOR I VEDOR DESTOS REINOS, TARIAPACOC [visitador, inspector], PAPI INGA (Guamán Poma 2000 [1615]: 362 [364]).
 Figure 11. VECITADOR I VEDOR DESTOS REINOS, TARIAPACOC [inspector of these kingdoms], PAPI INGA (Guamán Poma 2000 [1615]: 362 [364]).



Figura 12. CONZEJO, ALCALDE DE CORTE, HANAN CVSCO INGA, CAPAC APO VATAAC [señor principal, apresador] (Guamán Poma 2000 [1615]: 342 [344]).
 Figure 12. CONZEJO, ALCALDE DE CORTE, HANAN CVSCO INGA, CAPAC APO VATAAC [principal lord, court magistrate] (Guamán Poma 2000 [1615]: 342 [344]).

“apresador” o “torturador” (fig. 13), que imparte justicia prendiendo a los rebeldes. También reclutado entre los grupos étnicos fieles y sirvientes del Estado (Huánuco, Anta, Quillis Cachis, Yarovilca), o bien entre los hijos bastardos o sobrinos de los Incas, tanto de *Hanan* como de *Hurin* Cusco (Guamán Poma 2000 [1615]: 345 [347]).

Un representante del Inka que fijaba residencia en territorios ajenos a su parcialidad era el gobernador o *Tocricoc* (fig. 14), de la parcialidad de Tambo; quienes ocupaban dicho cargo eran reclutados entre los hijos naturales, nietos o bisnietos de los reyes Inkas o bien principales de Anta, Mayo, Queuar, Acos o Cauina, todos ellos “yngas que tienen orejas”. Según nuestro autor, eran enviados a las provincias por su buen desempeño y por sus defectos físicos: “tenían las orejas quebradas o pies o manos cascos”. Su cargo de Corregidor era perpetuo (Guamán Poma 2000 [1615]: 347 [349]).

Siempre siguiendo a Guamán Poma, la demarcación de los linderos del Estado descansaba en manos de los amojonadores (fig. 15), quienes, por mandato del

Topa Inka Yupanqui, demarcaron el territorio inkaico y repartieron tierras de cultivo y de pasturas tanto para los tributarios como para el culto (del sol, la luna, las estrellas, los templos y las *guacas*), para el Cusco (el Inka, la Coya, príncipes y princesas) y para las provincias:

[...] sacando para el sol y luna, estrellas y templos y *guacas* dioses y para el *Ynga* y *coya* [reina], *auquicon* [príncipe], *nustaconas* [princesas] y para los señores grandes *capacapo* y para los *apocona*, *curacaonas*; *allicaccamachicocunas* [autoridades ascendidos por el Inka], conforme la calidad y para los yndios de guerra, *auca camayoc* y capitanes, *cinchicon*, y para los biejos y biejias, enfermos y solteros y solteras, muchachos y muchachas, niños y niñas, que todos comían cin tocar a las *chacaras* de la comunidad y *sapci* y *lucri* [?] que an tenido. Y ancí estos dos jueces deste reyno lo hizieron con mucha horden y claridad y lo sentenció y fue executado, acauado el mojó. Y gouernó estos dichos dos *yngas*, *ConaRaqui*, *Una Caucho yngas*, en todo este reyno que no lo podía hazello mejor cin cohecho y buena justicia derecha en este reyno (Guamán Poma 2000 [1615]: 353 [355]).

Los caminos de Vilcas Huaman, por su parte, fueron gobernados por un Inka *Tocricoc* de la parcialidad de



Figura 13. ALGVAZIL MAIOR, CHACNAI CAMAIOC [torturador], IVRIN CVZCO / alguacil mayor (Guamán Poma 2000 [1615]: 344 [346]).
Figure 13. ALGVAZIL MAIOR, CHACNAI CAMAIOC [torturer], IVRIN CVZCO / chief law enforcement official (Guamán Poma 2000 [1615]: 344 [346]).



Figura 14. COREGIDOR DE PROVINCIAS, TOCRICOC [oficial real, gobernador], IUES, MICHOC / Tanbo ynga / corregidor (Guamán Poma 2000 [1615]: 346 [348]).
Figure 14. COREGIDOR DE PROVINCIAS, TOCRICOC [royal official, governor], IUES, MICHOC / Tanbo ynga / imperial supervisor (Guamán Poma 2000 [1615]: 346 [348]).

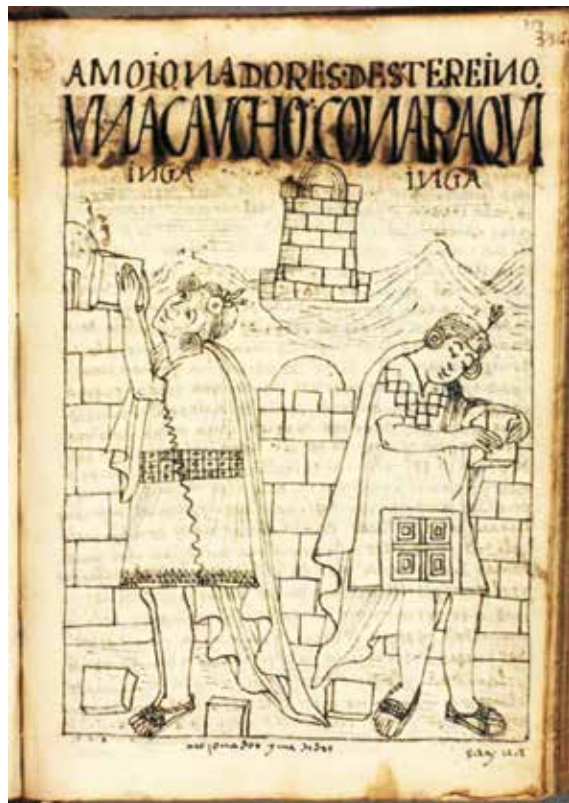


Figura 15. Amojonadores deste reino, VNA CAVCHO INGA, CONA RAQVI INGA (Guamán Poma 2000 [1615]: 352 [354]).
 Figure 15. Amojonadores deste reino, VNA CAVCHO INGA, CONA RAQVI INGA [Surveyors of this kingdom] (Guamán Poma 2000 [1615]: 352 [354]).



Figura 16. GOVERNADOR DE LOS CAMINOS REALES, CAPAC NAN TOCRICOC [inspector de los caminos reales], ANTA INGA (Guamán Poma 2000 [1615]: 354 [356]).
 Figure 16. GOVERNADOR DE LOS CAMINOS REALES, CAPAC NAN TOCRICOC [inspector of the royal roads], ANTA INGA (Guamán Poma 2000 [1615]: 354 [356]).

Anta (fig. 16), que controlaba las medidas del mismo, las distancias a las cuales se amojonaba, además de su cuidado y manutención:

Con su legua y medida amojonado y señalado, cada camino de ancho quatro uaras y por los dos lados puesto piedras que ua derecho, que no a hecho en todo el mundo los rreys como el *Ynga*. Y ançi se dize camino rreal del *Ynga* y tenía [sic] puesto sus *guamanies* [distrito administrativo inkaico] y *tambillos*, casas adonde se aposentaua, y en cada prouincia su jurisdicción hacía *camarico* [dádivas]. Y dauan rrecaudo a los prencipales y capitanes y en cada uno abía *chasques* [postillón] y mucho rrecaudo y los caminos muy aderesados y linpios y en las ciénegas puesto piedras y puentes (Guamán Poma 2000 [1615]: 355 [357]).

Antas y Chillques fueron incluidos también en el "Consejo Real" del Inka, formado por los soberanos de los cuatro *suyus*. Se observa al Inka en el centro, a su derecha el *Capac Apu Guaman Chagua* de *Chinchaysuyu*, atrás del mismo, el soberano de *Antisuyu*. Hacia la izquierda del *Sapa* Inka, el representante de *Collasuyu*, y detrás suyo el soberano de *Cuntisuyu*. Tal como lo ha estudiado Adorno (1979) los dibujos siguen la concepción

dualista del autor y de su cultura. Hacia la izquierda del Inka se ubica *Hurin* Cusco, con *Collasuyu*, *Cuntisuyu* y *Quillis Cachi* Inka y hacia la derecha *Hanan* Cusco, con *Chinchaysuyu*, *Antisuyu* y Anta Inka (Adorno 1979: 79-80) (fig. 17). Vale notar que quien lleva el *canipu* atado en su *llautu* es el Anta Inka.

Debajo de esta élite, tanto cusqueña como provincial, se encontraban sus sirvientes y aliados, que también llevaban distintivos reales y se tenían a sí mismos, en sus propios territorios, como inkas, aunque en realidad no gozaban del respeto y las prerrogativas de esa condición.

Podían llevar las orejas perforadas, característica también de los nobles del Cusco (Cieza de León 2000 [1553]: 42), pero solamente porque sus señores, los capitanes y servidores del Inka, les mandaban a hacerlo (Fernández de Oviedo y Valdés 1963: 84, en Someda 2004: 32).

Guamán Poma (2000 [1615]: 455 [457], 456 [458]) identifica dentro de este grupo a los *allicac* o "caciques de merced", que, por haber realizado acciones favorables



Figura 17. CONÇEJO REAL DESTOS REINOS [Los Inkas señores que gobiernan el Tawantin Suyu] (Guamán Poma 2000 [1615]: 364 [366]).
 Figure 17. CONÇEJO REAL DESTOS REINOS [Inka lords who governed Tawantin Suyu] (Guamán Poma 2000 [1615]: 364 [366]).

a la expansión y dominio incaicos (como descubridores de minas de oro y plata, por ejemplo), eran ubicados por el soberano al frente de un número pequeño de súbditos (de cinco a 10 indios, *pibccacamachicoc* y *chuncacamachicoc*) o bien eran confirmados en su puesto por el poder real y gobernaban en su nombre. Su lugar era, sin embargo, de menor rango que los caciques principales aunque estaban por encima de los pastores, labradores y los trabajadores manuales. Además, podían residir en el Cusco y formaban parte de su consejo real (Guamán Poma 2000 [1615]: 365 [367]).

Hasta acá tenemos entonces la diferenciación social entre la nobleza cusqueña de sangre, la nobleza por alianza y los “caciques de merced”. Todos ellos formando parte de la estructura gubernamental inka pero a distintos niveles. Vemos también que el gobierno sobre las provincias lo ejercían directamente los caciques de merced sobre sus súbditos y los inkas de privilegio sobre los caciques.

“Inkas de privilegio” y “caciques de merced”, entonces, son los que están más relacionados con la *capacocha*,

no solo por la identificación directa que podemos hacer entre el *tocapu* en Guamán Poma y las miniaturas de Lullallaco, sino también por las razones que se esgrimen a continuación.

Un caso clásico muy citado en los estudios de ofrendas incaicas (Zuidema 1973; Mariscotti 1973; Masferrer 1984; Dransart 1995; Reinhard & Ceruti 2000; Ceruti 2003; Besom 2009; Mignone 2010; Cruz et al. 2013: 114) es el de Cacique Poma, quien ofrece a su única hija, Tanta Carhua, como *capacocha* y, a cambio, recibe del Inka el dúho que lo confirma como gobernante en las tierras imperiales de Aixa, en la actual provincia peruana de Ancash.

El relato de este suceso, realizado por el extirpador de idolatrías Rodrigo Hernández Príncipe en 1622 (1923), deja en claro el rol de la *capacocha* creando y afianzando relaciones interétnicas dentro del dominio estatal. En este sentido, el informe revela en forma germinal aquello que se ha dado en llamar la “sociología de las mediaciones” (Augé & Colleyn 2005), al aparecérsenos el ritual como instrumento mediador entre dos grupos étnicos, Llactas y Llachuz.

El primero de ellos es el grupo local de economía agrícolora y de base residencial fija, mientras que el segundo es el grupo conquistador, alóctono, caracterizado por el nomadismo estacional de su vida pastoril (Zuidema 1973: 16-17); opuestos no solo por su economía sino también por su sistema de creencias. En palabras de Duviols (1973: 185):

[...] se oponen dentro de una perspectiva vertical, las chacras de las quebradas y sus frutos a los portales de la puna y sus ganados. Se opone el Libiac de los pastores que envía el granizo helado, al sol de los agricultores que abrasa las mieses. Se oponen las aguas inferiores y subterráneas –acequias y puquios– a las aguas superiores –lluvia y quizá laguna– que controlan los pastores, etc.

Mariscotti (1973), por su parte, empleó la “visita” de Rodrigo Hernández Príncipe para destacar el papel de Llibiac (el rayo) en la organización dual de las comunidades andinas. Llachuaques y llactas corresponden también a la dualidad signada por los pares de oposición arriba-abajo, hombre-mujer, derecha-izquierda, cielo-tierra. La primera es, como dijimos, foránea, asociada al rayo, a las alturas y a una noción masculina, y la segunda se considera local, originaria de las profundidades de la tierra y asociada a una noción femenina. Las mitades Llacta y Llacuz o Llachua serían exogámicas e intercambiarían esposas.

Duviols (1973) sostiene, sin embargo, que si bien ambas mitades se caracterizaban por una ecología, una economía, unas tradiciones religiosas y cultos, y un modo de vida completamente distintos, existe entre ambos

una convivencia religiosa que se caracteriza por un intercambio o adopción recíproca en la que cada *ayllu* Llacta huari o Llacuaz conserva sus cultos particulares, hace partícipe al otro grupo de sus ceremonias al punto de establecerse un contrato de intercambio de dioses o de poderes y beneficios de estos dioses. “Así los huaris necesitan la lluvia que envía Libiac para sus chacras... De la misma manera, los llacuaces necesitan del sol que calienta las punas frías” (Duviols 1973: 178).

En esta organización dual, la *capacocha* toma sentido como una ofrenda propia de la mitad Llachua a las deidades celestes, asociadas principalmente al Rayo, de las cuales dicen descender.

Hernández Príncipe (1923 [1622]: 27) comenta que en el *ayllu* de Hecos Llactas y Llachuaces ofrecieron al rayo dos hijos de su familia “[...] Runa curi [y] AncoRipay, hermosísimos, acabados sobremanera, sin mancha ni arruga, que se sacaron en esta ocasión de sus simulacros y soterrados, donde siempre los habían consultado”.

El ritual que describe el documento cumple entonces diversas funciones dentro de la organización andina: hacia adentro del *ayllu* se ofreció para entablar buenas relaciones entre los dos grupos y, hacia fuera, para lograr una posición de privilegio dentro del Estado inka.

A la mitad Llachua perteneció el Cacique Poma, cacique de Ocros, tierras “realengas” porque fueron del Inka, en “cuyo nombre y con la voz del temido Inga” (Hernández Príncipe 1923 [1622]: 60) el dicho Cacique Poma gobernaba a la mitad Llacta.

Al llevar a su hija Tanta Carhua al Cusco, consiguió el “dúo y señorío de cacique por la dicha su hija” (Hernández Príncipe 1923 [1622]: 63), y volvió a Aixa a enterrar a su hija en los confines de las tierras del Inka. Los restantes hijos de Caque Poma quedaron encargados de ser los sacerdotes del nuevo culto y de hacerles consultas oraculares, mientras que su padre fue venerado como deidad luego de muerto. Cuando Hernández Príncipe (1923 [1622]: 53) abrió su tumba lo descubrió “sentado en su dúo, [vestido] con camiseta de cumbi finísima con chapería de plata”.

La ofrenda de su hija, su condición política adquirida y el uso de prendas de vestir inkaicas no hizo, sin embargo, del cacique un noble, de lo contrario esperaríamos alguna mención en el texto de tal condición, como la utilización del apocope “don” antes de su nombre o el de sus hijos. Tal expectativa no es caprichosa, ya que otro texto no muy citado en los análisis de *capacocha* sí permite hacer esta distinción, que es una clara diferenciación entre “inca” y “no inca”.

La distinción se observa en el documento “Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Ingas hechas por mandado de Dn. Francisco de Toledo

Virrey del Perú”, donde consta la información recogida de las entrevistas realizadas entre 1570 y 1572 a cien testigos aborígenes del Cusco y alrededores, elegidos por ser “los más viejos y ancianos y de mejor entendimiento que se han podido hallar”, identificados según su pertenencia a tres grupos principales. Por un lado, “caciques y principales”, luego miembros de la descendencia de los inkas y, por último, “los demás indios viejos” que mejor guardaban el recuerdo del gobierno inkaico (Jiménez de la Espada 1882: 186).

La distinción entre los tres grupos está dada por el trato que el escribano real que rubrica esos informes, Álvaro Ruiz de Navamuel, hace de los personajes entrevistados cuando los nombra, anteponiendo el apócope “don” antes del nombre de un Inka orejón o “cacique principal” aliado, mientras que los “demás indios viejos”, no llevan esa distinción.

Así, por ejemplo, Martín Cuxi Poma, curaca de Quilliscachi, lleva el título de don, y podemos inferir que lo hace por haber servido de informante a Huayna Cápac: “[...] y estando el dicho Guayna Capac en Tomebamba, le fué á dar nuevas de lo que por acá pasaba” (Jiménez de la Espada 1882: 211). No figura su condición de inka, pero sabemos –gracias a Guamán Poma, como hemos mencionado antes– que Quilliscache era un grupo sujeto al Imperio y gobernado por un orejón (Guamán Poma 2000 [1615]: 365 [365]).

Asimismo, llevan título de “don” los gobernantes provinciales del linaje de los inkas. Por ejemplo, se menciona a don Diego Chico Mayta, de la casta de Manco Cápac y cacique de Bimbilla, don Juan Atau Yupangui, “de linaje de inkas” y curaca del pueblo de Corcura, don García Puranti, de “sangre de inkas” y curaca de Carapa y don Juan Chalqui Yupanqui, “descendiente de inkas”, entre otros de similar condición.

Son llamados así también los hijos de colonos mitimaes trasladados para pacificar los territorios. Tal es el caso de don Hernando Vilca Rimac, “natural del valle de Huáilas e hijo de un indio que Tupac Yupanqui trajo á los términos del Cuzco” (Jiménez de la Espada 1882: 213).

Asimismo, los jefes a cargo de un gran grupo de tributarios tenían la condición noble, al igual que su descendencia. El hijo de un “ata huaranga” (a cargo de mil aborígenes) encargado de guardar los depósitos de maíz de Huaina Cápac, en Xaquixaguana, lleva el título de “don” Antonio Pacrotrica, natural del pueblo de Anta, también gobernado por inkas de privilegio, según indica Guamán Poma (Guamán Poma 2000 [1615]: fol. 148).

Los soldados, criados, siervos y pajes que prestaron servicios personales a los reyes inkas (los encargados de cuidar de su vestimenta y de sus armas, por ejemplo), figuran reubicados según su buen desempeño en

puestos de gobierno y administración y son tratados en el documento de “don”. Por ejemplo, don Domingo Malma, natural de Usno, de 90 años, hijo de un criado de Huayna Capac a quien servía cuidando sus armas y sus huaracas mientras que el Inka bebía en las festividades religiosas (Jiménez de la Espada 1882: 218).

Los que no llevan el título de nobleza en sus nombres son los *quipucamayoc*, como Hernando Atahuallpa, hijo de Auqui Pullo, curaca de Huarcondor, “que fue quipucamayoc de GuaynaCapac” (Jiménez de la Espada 1882: 214); los canteros o constructores como Antón Tito, natural de Ayavillay, hijo de un criado de Tupac Inga Yupanqui; los hijos de soldados del Inka, como Juan Ucha Pillco, Alonso Anca; los encargados y guardianes de los cultivos o *chacracamayoc* y los jefes de 10 indios (*chunca camachicoc*) y sus hijos (Jiménez de la Espada 1882: 218).

En cuanto a los sacrificios humanos, el documento señala que algunos informantes de Toledo afirman haber visto u oído de sus padres y abuelos que los inkas mandaban a pedir de las provincias niños y niñas sin manchas ni lunares, los más hermosos para sacrificar a sus ídolos y dioses, con el fin de obtener salud, agua, buenos maizales y buen suceso en todo. Incluso repite el informe que “ellos mismos dieron los dichos niños y niñas para el dicho sacrificio y lo vieron hacer...” (Jiménez de la Espada 1882: 195), sin precisar a cuál grupo pertenece el informante, si eran nobles cusqueños, inkas de privilegio, hijos de curacas o de orden menor.

El que dieran niños para sacrificar nos indica, a pesar de que el documento no repara en ello, que no son nobles los que respecto de esto dan testimonio, sino indios comunes, ya que más adelante el documento habla del testimonio dado por un noble, don Martín Nacpa Yupanqui de 82 años, quien escogía en su momento a los niños más hermosos congregados en los cercados de Chiquina-Pampa y Aurynaucaypata para el sacrificio.

El documento distingue a este tipo de funcionarios de los familiares de los niños, porque mientras ellos seleccionaban niños y los congregaban en lugares previamente indicados, sus madres eran llevadas al lugar del sacrificio y eran alimentadas (Levillier 1940: 163), seguramente como una de las estrategias de retribución del Estado a las prestaciones de los súbditos.

Un dato de interés más acerca de este personaje nos hace pensar de su condición de Inka de privilegio, debido a su aparición en distintos lugares como don Martín Nacqui Yupanqui, de 82 años, capitán de Huayna Cápac (Jiménez de la Espada 1882: 212), y como don Martín Natipe Yupanqui, descendiente del Viracocha Inka, cuyo padre, Thopa Yupanqui, mandaba el reino

por Thopa Inka Yupanqui, haciendo lo mismo bajo el reinado de Huayna Cápac.

La *capacocha* entonces se nos muestra dentro de una relación interétnica, sirviendo a intereses de promoción política tanto locales como estatales. Por su intermedio quedaban bien diferenciados los roles de las comunidades oferentes, que si bien obtenían un lugar privilegiado dentro del Estado, no formaban parte, por este acto, de la nobleza, si no que quedaban sujetas al poder del Cusco mediante los “inkas de privilegio”.

PALABRAS FINALES

La excavación arqueológica del volcán Lulluillaco realizada bajo la dirección de Reinhard, en 1999, mostró un contexto de inhumación inkaico perfectamente conservado con distribuciones llamativas y diferenciales de sus componentes, con la conformación de escenas de arreo entre las miniaturas antropomorfas y zoomorfas inclusive (Ceruti 2003a).

Los cuerpos encontrados y su ajuar fueron asociados al evento de *capacocha* por los investigadores e identificados, en cuanto a actores sociales, como miembros de comunidades locales anexadas al Estado, ya sea en calidad de hijos de caciques o bien de *acllas*, según el caso (Reinhard & Ceruti 2000; Ceruti 2003a y 2003b; Besom 2009; Reinhard & Ceruti 2010).

El hallazgo a nivel arquitectónico representó también el medio ideal para estudiar la forma en que los inkas interactuaban con una montaña sagrada y la forma en la que sojuzgaron a grupos autóctonos que a diferencia de este “pueblo decidido y bien organizado” daban culto a las montañas desde respetable distancia (Reinhard & Ceruti 2000: 11, 22).

Si bien nuestras propias contribuciones no hacen sombra a la actividad de estas pioneras y meritorias investigaciones, pudimos comprobar que la *capacocha* incluyó mucho más que a los nobles cusqueños y a los grupos dominados, revelando así toda la complejidad política del mundo inkaico, adonde los mecanismos de alianza y las estrategias de conquista y anexión no eran descendentes (un afán conquistador cusqueño), sino también ascendentes (el Cacique Poma es el ejemplo más acabado de sujeción voluntaria para provecho propio), pero también, y este fue el eje de nuestro estudio, horizontales, entre grupos aliados.

La hipótesis propuesta es que la *capacocha* del volcán Lulluillaco manifiesta la presencia sincrónica de cuatro grandes colectivos humanos de la época: el Inka y la nobleza del Cusco, evidenciada en las fuentes históricas como el primer eslabón de la cadena ritual; los

aliados inkas, grupos étnicos inkaizados que gobiernan en nombre del primer grupo; "los caciques de merced", que entregan sus hijos voluntariamente o por fuerza al segundo de los grupos para que sean honrados por el primer colectivo, y las comunidades que, en el recorrido centrípeto-centrífugo de la *capacocha* (Duviols 1976), reciben y trasladan las ofrendas por turnos entre cada lindero étnico (Besom 2009).

La cercanía del volcán a los oasis atacameños (200 km hasta San Pedro de Atacama y alrededores), la presencia de caminos inkaicos que se desprenden desde ellos y llegan al volcán (Niemeyer & Schiappacasse 1998) y la cerámica de componentes minerales y tipológicos que indican al sitio inkaico de Catarpe como origen (Bray et al. 2005), son grandes indicadores que el ritual no es simplemente una relación de dominación entre el Cusco y las provincias sino la traslación de las relaciones de poder a las provincias dentro del mecanismo de alianzas, por las cuales las comunidades altiplánicas (*¿allicac?*, *¿caciques de merced no inkas?*) que vehiculizaron la presencia inkaica en el norte de Chile (Berenguer & Cáceres 2008) realizaron un ritual con participación de los grupos atacameños empleándolos como porteadores (Reinhard & Ceruti 2000), o bien, y siguiendo a Hernández Príncipe (1923 [1622]), para sellar una alianza análoga a las trabadas por llacta y llachuaz en Ancash.

Hemos llegado a plantearnos esa posibilidad no solamente por la configuración de las estatuillas, sino también por la diferente distribución de las ofrendas, que muestra la segregación de espacios en la cima del volcán entre enterratorio y ofrendas suntuarias, teniendo significancia estadística el hecho de que no sea el cuerpo del Niño (de origen altiplánico por parte de su vestimenta y adornos, según Abal [2010: 229-230]) el eje o centro alrededor del cual se pusieron las miniaturas que llevan el distintivo de los orejones aliados.

Esta distribución diferencial en la que la distancia a la que se encuentran entre sí miniaturas antropomorfas y zoomorfas no tiene correlación con el cuerpo enterrado, contrasta con el resto del acompañamiento mortuario donde se conjugan por igual cerámica cusqueña, provincial, atacameña, *chuspas*, *usbutas*, *buaracas* que tienen al cuerpo como referente espacial.

Si lo atacameño puede convivir con lo altiplánico de esta forma mientras que el dominio provincial se ubica diferencialmente según sus reglas y en sus propios espacios, la distribución espacial de cercanía es sinónima, a nivel semiótico, de cercanía interétnica. La lejanía del gobierno provincial en el espacio mortuario puede ser interpretada como la distancia simbólica entre los realizadores de la ofrenda (llacta y llachuaz) del gobierno del *Collasuyu*.

Futuras investigaciones podrán aclarar o descartar estas apreciaciones de una posible *pax* inkaica mantenida por una presencia de grupos foráneos funcionales al Estado, mientras que lo cusqueño era una realidad presente de manera más simbólica que fáctica.

RECONOCIMIENTOS Las investigaciones que se presentan en este artículo fueron realizadas gracias a sucesivas becas doctorales otorgadas por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Quiero agradecer al personal del Museo de Arqueología de Alta Montaña por el apoyo brindado en la concreción de esta investigación; por facilitar el material gráfico con el que se ilustra este trabajo, acoger el proyecto al cual pertenece, además de brindar el clima ideal para mis tareas diarias y mi formación profesional. También a las doctoras María Esther Albeck y Sara Mata, por su desempeño como directoras de mis tareas posdoctorales y sucesivas postulaciones. Por último, y en lugar no menos importante, a los tres evaluadores anónimos de este escrito, que contribuyeron con sus valiosas observaciones a mejorar sustancialmente la versión final.

REFERENCIAS

- ABAL, C., 2010. *Arte textil inkaico en ofrendatorios de la alta cordillera andina. Aconcagua, Lulluillaco, Chuscha*. Buenos Aires: Fundación CEPPA.
- ADORNO, R., 1979. Paradigms Lost: A Peruvian Indian Surveys Spanish Colonial Society. *Studies in the Anthropology of Visual Communications* V (2): 78-96.
- ANDRUSHKO, V.; M. BUZON, A. GIBAJA, G. McEWAN, A. SIMONETTI & R. CREASER, 2011. Investigating a child sacrifice event from the Inca heartland. *Journal of Archaeological Science* 38: 323-333.
- ARRIAGA, J. DE, 1968 [1621]. *The Extirpation of Idolatry in Peru*. Lexington, KY: University of Kentucky Press.
- AUGÉ, M. & J. P. COLLEYN, 2005. *¿Qué es la antropología?* Buenos Aires: Paidós.
- BÁRCENA, J. R., 2001. Los objetos metálicos de la ofrenda ritual del cerro Aconcagua. En *El santuario inkaico del cerro Aconcagua*, J. Schobinger, Comp., pp. 281-301. Mendoza: EDIUNC.
- BEORCHIA NIGRIS, A., 1985. El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña. *Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña* 5, Universidad Nacional de San Juan.
- BERENGUER, J. & I. CÁCERES, 2008. Los inkas en el altiplano sur de Tarapacá: El Tojo revisitado. *Chungara* 40 (2): 121-143.
- BERENGUER, J.; C. SANHUEZA & I. CÁCERES, 2011. Diagonales incaicas, interacción interregional y dominación en el altiplano de Tarapacá, norte de Chile. En *En ruta. Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino*, L. Núñez & A. Nielsen, Eds., pp. 247-283. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- BESOM, T., 2009. *Of Summits and Sacrifice. An Ethnohistoric Study of Inka Religious Practices*. Austin, TX: University of Texas Press.
- BETANZOS, J. DE, 1996 [1551-1557]. *Narratives of the Incas*. Austin, TX: University of Texas Press.
- BRAY, T.; L. D. MING, M. C. CERUTI, J. A. CHÁVEZ, R. PEREA & J. REINHARD, 2005. A compositional analysis of pottery vessels associated with the Inca ritual of *capacocha*. *Journal of Anthropological Archaeology*: 82-100.
- CERUTI, M. C., 2003a. *Lulluillaco: Sacrificios y ofrendas en un santuario inca de alta montaña*. Salta: EUCASA/BTU.
- CERUTI, M. C., 2003b. Elegidos de los dioses: Identidad y estatus en las víctimas sacrificiales del volcán Lulluillaco. *Boletín de Arqueología PUCP* 7: 263-275, Lima.
- CIEZA DE LEÓN, P. DE, 2000 [1553]. *El señorío de los Incas*. Edición de Manuel Ballesteros. Madrid: Crónicas de América, Historia 16.
- COBO, B., 1990 [1653]. *Inca Religion and Customs*. Austin, TX: University of Texas Press.

- CRUZ, P.; E. CRUBÉZY & P. GÉRARD, 2013. Los adoratorios de altura incaicos. Una mirada desde el cerro Cuzco, departamento de Potosí, Bolivia. *Memoria Americana* 21 (1): 93-120. Buenos Aires.
- D'ALTROY, T. N., 1992. *Provincial power in the Inka Empire*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.
- DÍAZ COSTA, R., 1966. Prácticas religiosas en el incanato, en relación con la "momia" del cerro El Toro. En *La "momia" del cerro el Toro. Investigaciones arqueológicas en la cordillera de la provincia de San Juan. República Argentina*, J. Schobinger, Ed., pp. 124-167. Mendoza: Editorial Fasanella.
- DRANSART, P., 1995. Elemental Meanings: Symbolic Expression in Inka Miniature Figurines. *Research Papers* 40: 1-58. London: Institute of Latin American Studies, University of London.
- DUIVIOLS, P., 1973. Huari y Llacuz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad peruana. *Revista del Museo Nacional* XXXIX: 153-191. Lima: Museo Nacional de la Cultura Peruana.
- DUIVIOLS, P., 1976. La capacoche. Mecanismo y función del sacrificio humano. Su proyección geométrica. Su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tahuantinsuyu. *Allpanchis* 7: 11-41. Cusco.
- DUIVIOLS, P., 1986. *Cultura andina y represión*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos.
- FARRINGTON, I., 1998. The Concept of Cusco. *Tawantinsuyu* 5: 53-59. Canberra.
- FLORES OCHOA, J. A., 1977. Pastoreo, tejido e intercambio. En *Pastores de puna. Uyuamichiqpunarunakuna*, J. A. Flores Ochoa, Comp., pp. 133-154. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GEA, H., 1997. Los kallawayas talladores de amuletos y talismanes. *Kallawayas*. Nueva Serie N° 4: 61-64. La Plata-Salta.
- GONZÁLEZ, L. R. & M. N. TARRAGÓ, 2005. Vientos del sur: El valle de Yocavil (Noroeste Argentino) bajo la dominación incaica. *Estudios Atacameños* 29: 67-95.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F., 2000 [1615]. El primer nueva corónica y buen gobierno. Edición facsimilar (København, Det Kongelige Bibliotek, GKS 2232 4°) [online] <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm> [Citado 13-02-2014].
- HERNÁNDEZ PRÍNCIPE, R., 1923 [1622]. Mitología Andina. *Revista Inca* I (1): 25-78. Lima: Museo de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- HORTA, H., 2008. Insignias para la frente de los nobles incas: Una aproximación etnohistórica-arqueológica al principio de la dualidad. En *Lenguajes visuales de los incas*, P. González & T. Bray, Eds., pp. 71-90. BAR international Series 1848. Oxford: Oxbow Books.
- HYSLOP, J., 1993. Factors influencing the transmission and distribution of Inca cultural materials throughout Tawantinsuyu. En *Latin American Horizons*, D. S. Rice, Ed., pp. 337-356. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- JULIEN, C., 2000. *Reading Inca History*. Iowa City, IA: University of Iowa Press.
- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M., 1882. Informaciones acerca del señorío y gobierno de los Incas. Hechas por mandado de Don Francisco de Toledo Virrey del Perú, 1570-1572. *Colección de libros españoles raros ó curiosos*, Tomo XVI. Madrid: Imprenta de Miguel Gresta.
- LATORRE, E. & P. LÓPEZ, 2011. Los metales en la cultura Diaguita chilena (ca. 900-1536 DC): Una aproximación metodológica e interpretativa. *Intersecciones en Antropología* 12: 319-332.
- LEVILLIER, R., 1940. *Don Francisco de Toledo: Supremo organizador del Perú* (Vol. 1). Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- MC EWAN, G. F., 2006. *The Incas: New Perspectives*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- MALPASS, M., 1993. Variability in the Inca state: Embracing a wider perspective. En *Provincial Inca: Archaeological and Ethnohistorical Assessment of the Impact of the Inca State*, M. Malpass, Ed., pp. 234-244. Iowa City, IA: University of Iowa Press.
- MALPASS, M. & S. ALCONINI, 2010. Provincial Inca Studies in the Twenty-first Century. En *Distant Provinces in the Inka Empire. Toward a Deeper Understanding of Inka Imperialism*, M. A. Malpass & S. Alconini, Eds., pp. 1-13. Iowa City, IA: University of Iowa Press.
- MANRIQUEZ, V., 1999. El término Ylla y su potencial simbólico en el Tahuantinsuyu. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18: 107-115.
- MANZO, A. A. & M. G. RAVIÑA, 1996. *Augustukuy*: Rito de multiplicación de los rebaños. Ceremonias rurales y su articulación con el registro arqueológico. *Publicaciones de Arqueología* 48: 1-53. Córdoba.
- MARISCOTTI, A. M., 1973. La posición del Señor de los Fenómenos Meteorológicos en los panteones regionales de los Andes Centrales. *Historia y Cultura* 6: 207-215. Lima: Museo Nacional de Historia.
- MASFERRER, E., 1984. Criterios de organización andina. *Recuaysiglo XVII. Bulletin de l'IFEPA* XIII (1-2): 47-61.
- MC EWAN, C. & M. VAN DE GUCHTE, 1993. El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico. En *La antigua América: El arte de los parajes sagrados*, R. F. Townsend Ed., pp. 379-371. Chicago: The Art Institute of Chicago.
- MIGNONE, P., 2009. Miniaturas zoomorfas del volcán Lullllaillaco y contraste entre régimen estatal y vida comunitaria en la capacoche. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 14 (1): 55-68.
- MIGNONE, P., 2010. Ritualidad estatal, capacoche y actores sociales locales. El cementerio del volcán Lullllaillaco. *Estudios Atacameños* 40: 43-62.
- MIGNONE, P., 2012. *Lullllaillaco. Figurillas de camélidos en tumbas incaicas. Inferencias interpretativas y sistematización de su registro*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, LAP LAMBERT Academic Publishing.
- MILLS, K., 1997. *Idolatry and its Enemies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- MOLINA, C. DE, 2010 [1575]. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Madrid: Veruvert, Iberoamericana.
- MOSTNY, G., 1957 (Ed.). La momia del cerro El Plomo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* XXVII (1), Santiago.
- MURÍA, M. DE, 1946 [1590]. *Historia del Origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú*. Vol. 2. Madrid: Biblioteca Missionaria Hispanica.
- NIENSEN, A. E., 2001. Ethnoarchaeological Perspectives on Caravan Trade in the South-Central Andes. En *Ethnoarchaeology of Andean South America. Contributions to Archaeological Method and Theory*, L. Kuznar, Ed., pp. 163-200. Ann Arbor, MI: International Monographs in Prehistory.
- NIEMEYER, H. & V. SCHIAPPACASSE, 1998. Patrones de asentamiento incaicos en el Norte Grande de Chile. En *La frontera del Estado Inca*, T. Dillehay & P. Netherly, Comps., pp. 114-152. Quito: Fundación Alexander von Humboldt, Editorial Abya-Yala.
- POLO DE ONDEGARDO, J., 1916 [1571]. *Informaciones Acerca de la Religión y Gobierno de los Incas*. Lima: Sanmart y Ca.
- REBITSCH, M., 1957. *Die silbernen Gotter des Cerro Gallan*. München: Nymphenburger Verlagsbuchhandlung.
- REINHARD, J., 2005. *The Ice Maiden. Inca mummies, mountain gods, and sacred sites in the Andes*. Washington, D. C.: The National Geographic Society.
- REINHARD, J. & M. C. CERUTI, 2000. *Investigaciones arqueológicas en el volcán Lullllaillaco. Complejo ceremonial incaico de alta montaña*. Salta: Editorial de la Universidad Católica de Salta.
- REINHARD, J. & M. C. CERUTI, 2010. *Inca rituals and sacred mountains: A study of the world's highest archaeological sites*. Los Angeles, CA: Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California.
- SALAZAR, L. & R. BURGER, 2004. Catalogue. En *Machu Picchu: Unveiling the Mystery of the Incas*, R. Burger & L. Salazar, Eds., pp. 125-217. New Haven / London: Yale University Press.
- SANTORO, C.; V. WILLIAMS, D. VALENZUELA, A. ROMERO & V. STANDEN, 2010. An archaeological perspective on the Inka provincial administration of the South-Central Andes. En *Distant Provinces in the Inka Empire: Toward a Deeper Understanding of Inka*

- Imperialism*, M. Malpass & S. Alconini, Eds., pp. 54-74. Iowa City, IA: University of Iowa Press.
- SCHOBINGER, J., 1999. Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: Aspectos generales interpretativos. *Relaciones* XXIV: 7-27, Buenos Aires.
- SCHOBINGER, J., 2001. Los santuarios de altura y el Aconcagua: Aspectos generales e interpretativos. En *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, J. Schobinger, Comp., pp. 415-435. Mendoza: EDIUNC.
- SCHOBINGER, J.; M. AMPUERO & E. GUERCIO, 1984-1985. Estatuillas del ajuar del fardo funerario hallado en el cerro Aconcagua. *Relaciones* XVI. Nueva Serie: 175-190, Buenos Aires.
- SOMEDA, H., 2004. Aproximación a la imagen real de los "inkas de privilegio". *Boletín de Arqueología PUCP* 8: 31-42, Lima.
- WILLIAMS, V. I. & T. N. D'ALTROY, 1998. El sur del Tawantinsuyu: Un dominio selectivamente intensivo. *Tawantinsuyu* 5: 170-178, Canberra.
- WILSON, A.; T. TAYLOR, M. C. CERUTI, J. A. CHÁVEZ, J. REINHARD, V. GRIMES, W. MEUER-AUGENSTEIN, L. CARTMELL, B. STERN, M. RICHARDS, M. WOROBAY, I. BARNES & T. GILBERT, 2007. Stable isotope and DNA evidence for ritual sequences in Inca child sacrifice. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 104 (42): 16456-16461.
- ZUIDEMA, T., 1973. Kinship and ancestor cult in three peruvian communities. Hernández Príncipe Account of 1622. *Bulletin de l'IFEA* II (1): 16-33.
- ZUIDEMA, T., 2007. El Inca y sus curacas: poliginia real y construcción del poder. *Bulletin de l'IFEA* 37 (1): 47-55.

