



DIRECCION
DE BIBLIOTECAS
ARCHIVOS
Y MUSEOS

ISSN - 0027 - 3910

BOLETIN

MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL

Bol. Mus. Nac. Hist. Nat. Chile - Nº 43 - 208 pags. Santiago de Chile - 1992

OFRENDAS A LOS DIOSES EN LAS MONTAÑAS: SANTUARIOS DE ALTURA EN LA CULTURA INKA

SILVIA QUEVEDO K. y ELIANA DURÁN S.
Museo Nacional de Historia Natural, Casilla 787, Santiago. Chile

RESUMEN

La cultura Inka nos ha entregado como una manifestación a sus dioses, los sacrificios humanos de niños realizados en montañas cuyas cumbres superan los 4.000 metros.

Estos infantes murieron en algunas ocasiones en forma traumática, según las crónicas, y en otras enterrándolos vivos junto a un ajuar y ofrenda funeraria, como sería el caso de las momias de los cerros El Plomo, Aconcagua y El Toro.

Sobre ellas se han hecho numerosos estudios bioantropológicos, a fin de comprobar los antecedentes entregados por los cronistas en cuanto a su forma de sacrificio. De manera paralela, se han investigado y determinado las condiciones más óptimas de conservación museológica.

De acuerdo a las características de su ajuar funerario, se ha concluido a qué reino del Tawantinsuyu pertenecieron. Se entrega en este estudio, un análisis comparativo de tres casos pertenecientes a Chile y Argentina.

Palabras claves: Cultura inka, Santuarios de altura, Sacrificios humanos.

ABSTRACT

Inka culture has bequeathed us a testament of its faith in its gods, its sacrifices of children, which took place on mountains whose peaks are more than 4.000 m. high. Sometimes these infants died from trauma, according to chronicles, and at other time were buried alive as a part of burial relics and offerings, as is the case of the mummies of the Cerro El Plomo, Aconcagua, and El Toro. They have been subject to many bio-anthropological studies in order to test the previous accounts of their ways of sacrifice. The best ways of museological curation have been simultaneously studied and determined. According to the characteristics of their burial relics conclusions were drawn on the particular Tawantinsuyu kindgom to which they belonged. A comparative analysis of three cases from Chile and Argentina is also given.

Key words: Inka culture, Ceremonial structures, Ritual sacrifices

INTRODUCCION

El hombre prehistórico a través de su historia ha buscado lo que de sentido a su vida y al Cosmos en que está inmerso; para él, la naturaleza está cargada de un valor religioso. De acuerdo con Mirciades Eliade (1988), el cosmos está cargado de una sacralidad, la que se revela a través de las propias estructuras del Mundo, por ello, los ritmos cósmicos ponen de manifiesto el orden, la armonía, la permanencia, la fecundidad.

El Cosmos es un organismo real, vivo y sagrado que lleva en sí la modalidad del ser y de la sacralidad. Ontofonía y hierofonía se reúnen.

Dentro de este contexto, la montaña cósmica figura entre las imágenes que expresan el vínculo entre el Cielo y la Tierra constituyéndose en un símbolo del universo, en un espacio privilegiado, en un mundo cerrado, santificado, donde los hombres se podían reunir periódicamente para restablecer por la meditación la armonía con el mundo como partícipes de los misterios de la vida y de la fecundidad cósmica. Se venera una montaña porque es sagrada y no porque sea montaña.

Los pueblos andinos han participado de esta cosmovisión y los dioses de las montañas como se sabe, forman parte hasta nuestros días, de la religiosidad tradicional andina.

Para los inkas las montañas eran la residencia de los espíritus de los seres que mueren, y de las deidades relacionadas con la fertilidad de los campos y del ganado, entre otros "señores que habitan en las montañas". De aquí, que estas se encuentran estrechamente ligadas con los tres niveles del mundo: cielo, tierra y espacio subterráneo, constituyendo en sí un "Axis Mundi".

Tal como lo dice Reinhard (1982) ellas mismas eran los dioses ya que podían dar o quitar la vida a todo ser viviente con derrumbes y avalanchas; con nevazones y relámpagos; o beneficiosas lluvias alimentadoras de ríos y lagos. Su papel de controladora de los fenómenos meteorológicos, le otorgaron un importante sitio en la región Andina. Estas creencias vienen desde tiempos anteriores a los inkas, los reyes le reconocieron su poder, y aún más, creyeron que sobrepasaban el suyo propio, por lo cual, le rindieron culto y regularmente le ofrendaron sacrificios humanos.

En la América precolombina, los sacrificios de seres humanos eran parte integrante del culto religioso, además de oraciones, ayunos, automortificaciones, mutilaciones y variadas modalidades. Alcanzando máxima relevancia religiosa los primeros, ya que este rito hacía posible mantener vivos a sus dioses.

Como todo sacrificio implica un acto moral, Tibón G. (1985:28) lo define "como la inmolación, la destrucción por diversos medios, de la vida de un ser humano a fin de establecer un intercambio de energía con lo sobrenatural para influir en el mundo natural y el sobrenatural y reproducirlo; esto se realiza por medio de la aportación de la energía necesaria para que exista un equilibrio adecuado en el cosmos, lo que incluye a la sociedad; de aquí que una de las funciones más importantes del sacrificio como la de todo ritual, sea la de regular".

Por esto en la cultura Inka, se hacían sacrificios humanos en las ocasiones de grandes crisis, las víctimas humanas de preferencia eran niños o niñas, en caso menos frecuentes eran adultos. Y en ocasiones de menor importancia se sacrificaban llamas y cuyes (1).

LOS SACRIFICIOS HUMANOS EN EL TAWANTINSUYU: LA CAPACOCCHA

Para una política integradora, como la que los inkas tenían, los sacrificios humanos fueron importantes y se realizaban a través de una de las instituciones más originales del Tawantinsuyu, "la **capacocha**", que corresponde a una de las ceremonias más solemnes de

la vida inkaica, relacionadas con los mecanismos de reciprocidad política, social y económica. Es una ceremonia dedicada a mantener al soberano en el poder, asegurar el juego de las fuerzas mágicas y se celebraba en circunstancias tales como: nacimiento del inka, coronación, enfermedades o muerte o participación en alguna guerra, o ante cualquier peligro que lo amenazase, ofrendas y eclipses de sol (Cobos, 1964; Duviols, 1976, Poma de Ayala, 1936).

Por ello todas las entidades sociales del Tawantinsuyu tomaban parte en la capacocha, la que por la movilidad de masas y su interdifusión territorial, se constituyó en un extraordinario sistema de control social, cultural y económico a nivel de Estado. También les fue útil para contener las tendencias independentistas y garantizar la unidad imperial.

SANTUARIOS DE ALTURA EN LAS CUMBRES ANDINAS

Se han podido detectar en lo que corresponde a la parte sur del Imperio Inkaico o Tawantinsuyu, en los territorios que constituyen el Coyasuyu, 117 sitios arqueológicos ubicados en las altas cumbres de los Andes, entre los 4.000 y 6.700 metros sobre el nivel del mar (Schobinger 1985).

Se trata de sitios ceremoniales o simbólicos, su naturaleza es variable, pero la mayoría corresponde a lo que se ha denominado “**santuarios de altura**” o sitios ceremoniales. Estos corresponden a simples áreas pircadas dispuestas como rectángulos, círculos, o amontonamientos de piedras pequeñas o medianas; a estas últimas se les denomina “apachetas”. Otras estructuras ceremoniales corresponderían sólo a plataformas de piedra. Fueron establecidos entre otras razones, para los sacrificios a las deidades mayores, como el culto al Sol, relacionado con una de las fiestas más importantes del año, el Capac Raymi, durante el solsticio del 23 de diciembre, el cual iba acompañado de sacrificios de niños o adolescentes (Mostny 1957). Estos también podían realizarse en otras épocas del año. Algunos autores, piensan que puede haber coincidido con la inauguración de un nuevo tramo del Camino del Inka, (2) debido a que los santuarios están asociados con rutas transversales de este camino (Schobinger, 1986), que comunicaban Este con Oeste, en el sentido de la salida del sol.

Estos sacrificios no se efectuaron con mucha frecuencia (CIADAM, 1978) y los elegidos debían cumplir con algunas características; una de ellas, era que fueran niños idealmente sin imperfecciones físicas. A veces, éstos eran ofrecidos por sus padres porque les otorgaba honor a ellos y le aseguraba una vida de gloria para el niño, el sacrificio confería entonces, un elevado status social.

En aquellos casos, que no se registraron sacrificios humanos, éstos aparentemente se reemplazaron por estatuillas humanas y de camélidos, y a esta modalidad se le denomina “sacrificio sustitutivo” (Reinhard, 1983).

Las ofrendas rituales que acompañaban a estos sacrificios fueron estatuillas de metales tanto humanas como de animales. También las confeccionaron en conchas de *Spondylus*; este material constituyó la ofrenda favorita de los inkas (Rowe 1946) y está presente en casi todos los santuarios de altura, lo que estaría reafirmando, de acuerdos a escritos antiguos, la conexión simbólica de las montañas y la Mamacocha, “**madres de todas las aguas**”.

A pesar de que se tiene referencia de otros santuarios de altura con sacrificios humanos, sólo tres han podido ser recuperados y conservados.

En este trabajo nos referiremos a las evidencias desde un punto de vista bioantropológico y arqueológico de estos importantes hallazgos de entierros de altura, ubicados en el sector más austral del Imperio Inka: como son los de los cerros El Toro y Aconagua

en Argentina y el cerro El Plomo en Chile.

Santuario del Cerro El Toro

El cerro El Toro se encuentra en la provincia de San Juan y posee una altura de 6.380 metros. En enero de 1964 un grupo de andinistas divisó un muro rectangular pircado, relleno con piedras y tierra formando una plataforma artificial. En el ángulo noroeste de ésta, se evidenciaba un círculo ceremonial de un metro de diámetro, en cuyo centro fue encontrado un cuerpo congelado (Beorchia 1984, Schobinger 1966).

Cuerpo que pertenecía a un joven adulto entre 20 y 22 años, con una estatura aproximada de 1,65 m, con claros rasgos andinos, su aspecto era atlético aunque fino y grácil, de manos delicadas y de cabellos cortos (Schobinger, 1966; Poquet, *et al.* 1966). Al momento de su muerte vestía un taparrabo y sólo una manta de lana lo envolvía. La ofrenda que lo acompañaba era variada: una manta de lana de guanaco, dos túnicas o "unku" color natural, dos gorros con orejeras y cubre nuca de lana gris con flecos terminales, un taparrabo o "wara" de alpaca, un cinturón de lana y una media de lana de guanaco, seis ojotas de cuero crudo de camélido (llama la atención la presencia de una sola media y las ojotas que no constituían pares), (3) un cordón de cabellos humanos, una madeja de lana, dos hondas, plumas rosadas (unidas de a dos), palitos, trozos de carboncillos y restos de pastos. (Beorchia 1984).

En interesante mencionar la presencia de pequeñas fracturas en los incisivos superiores, producidas posiblemente poco antes de su muerte, como consecuencia de una violenta presión aplicada contra su boca, al tratar supuestamente de hacerle ingerir alguna bebida (4). Por otra parte, alrededor del cuello muestra la huella de una soga, lo que ha permitido suponer que la víctima fue sostenida por esta cuerda, golpeada en la cabeza (5) y dejada inconsciente, produciéndose el deceso, al parecer por congelamiento (6) y no por estrangulamiento (Schobinger 1966).

El análisis del contenido intestinal muestra la presencia de algunos vegetales y fibra muscular, (Poquet *et al.* 1966) lo que evidentemente no habría constituido una dieta ritual. Por otra parte, las plantas de sus pies muestran una hiperqueratosis o formación callosa, indicando que caminó descalzo, durante un tiempo importante (7).

Santuario del Cerro Aconcagua

El segundo hallazgo fue hecho en este cerro, localizado en la provincia de Mendoza con 6.959 metros sobre el nivel del mar. A pesar de haber sido escalado innumerables veces, sólo en enero de 1985 un grupo de andinistas al querer alcanzar su cumbre por el flanco sudoeste, ruta prácticamente intransitada, y a una altura de 5.250 metros, encontraron una plataforma de piedra compuesta de dos muros semicirculares de piedra y una estructura circular de un metro de diámetro (Schobinger 1985).

En el relleno de la estructura, semidesenterrado, estaba el cuerpo congelado de un niño de 7 a 8 años de edad. Se trataba de un fardo funerario cuyos restos fueron difíciles de extraer. Una vez rescatados, (8) fue posible apreciar la naturaleza del hallazgo: el cuerpo estaba hiperflectado y envuelto en dieciocho piezas de telas.

El manto exterior estaba decorado con plumas amarillas (posiblemente papagayo); su cabeza aparecía adornada con un tocado de plumas negras y amarillas y haces de cabellos humanos. Debajo de la primera envoltura se encontró otra tela, con plumas rojas y amarillas y bajo ésta, dos telas rectangulares: una cubría el rostro y la otra, parte del cuerpo; le seguían dos mantas gruesas de lana y tres mantos con decoración geométrica y ornitomorfa. El niño vestía un par de ojotas hechas de fibras vegetal y lana y un par más, en fibra vegetal únicamente. Alrededor de su cuello llevaba dos collares, uno de semillas y otro de cuentas

líticas, malaquita y otras. Había también una lámina de oro en forma de cono truncado y hueco con dos pequeños orificios (Bárcena 1989).

En el relleno del fardo había además tres camisas o unkus de hilado fino y de varios colores, dos amarras tejidas con hilo de algodón, una de color natural y la otra anaranjada; dos taparrabos sueltos; de telas menores, dos bolsas tejidas y cordones.

Acompañando al niño y como ofrenda se hallaron tres estatuillas antropomorfas de sexo masculino con sus coloridas vestimentas y tocados de plumas; una de oro, otra de aleación de plata y cobre, y la tercera de concha de *Spondylus*. Además de tres figuritas representando camélidos, una de oro y dos de concha de *Spondylus*, todas del sexo masculino (Schobinger *et al.* 1984-85).

Los principales acontecimientos que rodean la muerte del niño fueron parte de un complejo ritual. Alrededor de 20 horas antes de la muerte, (9) le habrían dado de beber una sustancia roja hecha de Achioté (*Bixa orellana*). Residuos de esta sustancia fueron encontrados en su boca, dientes, estómago, intestinos y ano, por lo tanto, se le dio a ingerir como una sustancia “comestible” (Bárcena 1989).

Los antecedentes sugieren que la ceremonia podría haberse iniciado 24 horas antes de su muerte, después de lo cual su rostro y cuerpo, (10) fue untado con la misma sustancia oleosa de color rojo encontrada en sus órganos internos. Los resultados de la autopsia revelaron la probabilidad de una monodieta (11) probablemente ritual (*ibid.*).

Es importante hacer notar que se observó una fuerte compresión del tórax, lo que habría ocasionado la fractura de algunas costillas y además le desarticuló la pelvis. La causa de esta compresión no se ha determinado, pero podría ser de origen traumático provocada en el momento de su enfardamiento, y esto unido a la bajísima temperatura (12) habrían contribuido a la causa de su muerte.

Santuario del Cerro El Plomo

Se encuentra en el cerro del mismo nombre y está localizado en la provincia de Santiago, con una altura de 5.430 metros sobre el nivel del mar. Noticias sobre estructuras precolombinas de este cerro datan desde 1896, y corresponderían a lo que se denominó adoratorio. Existen una serie de ascensos, y uno de ellos corresponde al realizado por los tres mineros que la encontraron.

De acuerdo a Mostny (1957) a 5.200 metros de altura se ubica el “adoratorio” que es una plataforma circular, formada por muros concéntricos con un relleno de ripio entre uno y otro, dejando en el centro una cavidad. A este lugar habría llegado el niño acompañado de toda una comitiva para ser ofrendado, y 200 metros más arriba donde se encuentra el lugar del “enterratorio”, fue depositado. Este consiste en tres agrupaciones de piedras, delineándose su forma rectangular. Dos de las pircas habían sido excavadas en anteriores expediciones, en el año 1954 los arrieros antes mencionados excavaron la tercera y encontraron el cuerpo de un niño de 8 a 9 años depositado en una fosa excavada en el permafrost y sellada por una piedra laja. Sobre ella una pirca de un metro de altura, formada por capas sucesivas de piedras y de tierra, lo que impidió que las diferencias climáticas afectaran la cámara mortuoria. El cuerpo entonces sufrió por estas circunstancias una liofilización natural, (13) ya que el sello de la piedra laja impidió la entrada de oxígeno, y las paredes de la cámara absorbieron lentamente la humedad durante 500 años.

El niño fue depositado allí después de una larga peregrinación, adormecido por el cansancio, frío y probablemente por haber mascado coca e ingerido chicha, (14) lugar donde pasó del sueño a la eternidad.

Al examinar al niño se constató su complexión obesa, (15) (condición poco habitual para los indígenas andinos), también se pudo comprobar la preparación que se le realizó

para esta ceremonia, peinándole el cabello en más de 200 trencitas y pintándole el rostro de color rojo y líneas amarillas que van desde el ángulo exterior e interior del ojo hasta la nariz y desde la oreja a la comisura de la boca.

Sobre el pelo lleva el llautu, que es un cordón trenzado de pelo humano, que da 5 vueltas alrededor de la cabeza y del cual se desprenden dos cordones laterales que sostienen un adorno de plata en forma de H horizontal bajo la barbilla. Cubriendo la cabeza está un tocado de flecos de lana con un penacho de plumas, su cuerpo cubierto por una túnica de lana o unku y una manta o yacolla sobre sus hombros. Calzaban sus pies mocasines o hisscus de cuero con una cinta bordada en su borde (este calzado fue ceremonial, no tenía señales de uso). En el antebrazo derecho llevaba un brazaletes de plata, denotando su origen noble.

La ofrenda fue numerosa: una bolsa de lana recubierta con plumas de parina de color blanco y rosado, llena de hojas de coca; un conjunto de bolsitas de cuero de escroto de animal que contienen recortes de pelo, dientes temporales, recortes de uñas y lascas rojas; y dos figuritas de camélidos, uno de aleación oro y plata y la otra de concha de *Spondylus*, ambas machos.

Finalmente se encontró una figurita de plata de sexo femenino ricamente vestida, está confeccionada en técnica de vaciado y se destacan dos trenzas que van tomadas en la espalda, sobre su cuerpo va un rectángulo de lana a modo de vestido o anacu sujeto por una faja o chumpi finamente tejida que termina en un cordón tubular, además de otro rectángulo de lana o llijlla sobre sus hombros, sujeta por un topu. Al cuello lleva un collar de un tejido tubular del cual cuelgan dos rectángulos de conchas de *Spondylus* y un topu. Sobre la cabeza tiene un tocado de plumas rojas de aves tropicales.

En términos generales las condiciones de salud del niño eran buenas, pero algunas patologías menores fueron identificadas. Durante sus primeros años pareció haber sufrido una severa herida en uno de sus codos que al sanar le dejó una prominente cicatriz. (Prunes, 1957). Fue localizado en una de sus rodillas y muslo un tumor cutáneo, aunque de origen benigno estaba inflamado y ulcerado (16). En una de sus manos fue ubicada una verruga, de la que fue posible aislar el virus *Papilloma virus* y demostrar su existencia en el nuevo mundo antes del contacto con los europeos (17) (Horne y Quevedo 1984; Prunes 1957).

Exámenes en el cabello detectaron la presencia de ectoparásitos (*Pediculus humanus capitis*) (18). Mientras que las plantas de los pies muestran una hiperqueratosis y un edema, lo que indica que el niño habría caminado una gran distancia sin calzar zapatos hasta poco antes de su muerte (Prunes 1957). En sus labios y vestimenta se encontraron restos de vómitos con pequeñas manchas de sangre, (19) lo que hace suponer que tal reacción fuera causada por un edema pulmonar debido a la altura. Por estas razones, se deduce que la causa de su deceso se produjo debido al frío, al cansancio y a la falta de oxígeno.

El análisis efectuados en las heces, demuestran la presencia de quistes de *Entamoeba coli*, huevos de *Trichiurus trichiura*, restos vegetales especialmente tallos pequeños, restos de hojas, poca cantidad de almidón y de fibra muscular (carne no digerida) (Pizzi, 1957). El análisis de polen, (20) reveló la presencia de 23 diferentes clases, sugiriendo la ingestión de plantas y hierbas de un ambiente abierto, (helechos) además de una gramínea (21). El tipo de vegetales no comestibles podría demostrar más bien, una dieta de tipo ritual.

DISCUSION

Los resultados de las investigaciones, sugieren que los niños sacrificados en estas montañas, no necesariamente deben haber provenido de la misma región; de acuerdo a los elementos asociados con el joven de El Toro éstos pertenecen claramente al área suroeste del Perú, el Contisuyu. En cambio, los asociados con el niño del Aconcagua, en particular

las telas de algodón con representaciones de peces, los mantos de pluma de aves acuáticas y las ojotas como calzado, son característicos de la costa central del Perú, lo que lo identificaría con el Chinchasuyu.

Por su parte, las evidencias que rodean al niño del Cerro El Plomo, principalmente de su vestimenta propia de los nobles y los mocasines como calzado, nos indican su origen en el Collasuyu.

En dos de los casos, cerro Aconcagua y cerro El Plomo, la presencia de *Spondylus* es notoria; este molusco de aguas profundas juega un importante rol en las áreas andinas precolombinas, y su concha fue usada como parte de una temprana red de intercambio en los elementos del ritual funerario. De la misma manera, que la presencia de plumas de pájaros de la foresta tropical, como son los papagayos y de la zona altiplánica los flamencos y parinas.

Es difícil lograr establecer, si los niños eran originarios del mismo lugar que sus ofrendas funerarias. Existen razones para sugerir que ellos pudieron haber sido ofrecidos por “ayllus” distantes del lugar donde el sacrificio fue efectuado.

El sacrificio del cerro El Toro es el único que no concuerda exactamente, con el patrón establecido. Primero, es mayor que las otras víctimas y segundo su ofrenda no es tan rica ni preparada como las otras, por el contrario, parece improvisada.

Algunos investigadores sobre la base de estos hechos, (Bárcena 1989; Schobinger 1986) han postulado que el sacrificio del niño del Aconcagua y del cerro El Plomo podrían haberse ejecutado simultáneamente en algún momento, cuando el Imperio fue establecido.

El origen social de los ofrendados es difícil de señalarlo, considerando que las ofrendas son más una expresión de ritual mismo que de status social.

Por su parte la presencia de hiperqueratosis en los pies, podría considerarse como una buena evidencia del uso de los pies en actividades especiales (22). También se ha sugerido que el cuerpo del cerro El Toro podría ser de un chasqui, el famoso “cartero o mensajero” del Imperio Inka que corría grandes distancias para llevar información en los “quipus”. Por otra parte, es difícil inferir si la presencia de los zapatos acompañando los cuerpos en estos tres casos, era más bien simbólica que práctica.

El modo de morir no se ha podido establecer enfáticamente; a pesar de que, alguna clase de violencia fue comprometida en cada uno de los sacrificios. En cualquier caso, la causa de muerte fue una interacción sinérgica entre el frío, la gran altura y el ritual efectuado.

En los tres se cumple la noticia dada por los cronistas acerca de la intencionalidad en la conservación de los cuerpos por efecto del frío y/o sequedad de las cumbres sobre los organismos. Por lo que se pueden asociar estos cuerpos, a la **modalidad de momificación natural intencional**.

MITO Y RITO A TRAVES DE LA INHUMACION

“La magia y la religión han conciliado la contradicción flagrante que hay entre la noción de la sagrado y la del tiempo; hay exigencias a las cuales magia y religión también están igualmente sumisas, atribuyendo convencionalmente el tiempo y sus partes, momentos o periodos, la cualidad de ser sagrados. Han puesto lo sagrado en el tiempo y constituido así la cadena ininterrumpida de eternidades, a lo largo de la cual pueden dispensarse sus ritos y reproducirse, quedando indefectiblemente idénticos”.

Mauss, M. y Hubert, H. (1909)
“*Melange d'histoire des religions*”.

Los estudios antropológicos actuales han puesto de relieve la estrecha relación del mito y el ritual. Los mitos en los relatos antiguos transparentan una exquisita sutileza en las variantes posibles de la muerte.

El sentido metafórico del mito, procede de la visión sacralizada del mundo, que tenían las sociedades antiguas. La aproximación de éstos a la vida, poseía un carácter netamente espiritual. Vivían con una dinámica cíclica de nacimiento y muerte. No se consideraba a la muerte como una tragedia; sino como una pérdida natural. En el momento de morir el individuo revivía un nuevo nacimiento, este corresponde también al secreto de las antiguas iniciaciones.

LA MUERTE COMO TRANSITO

Tal concepción antigua de la muerte está de acuerdo con lo que dice hoy día Kenneth R. (1980).

“La conciencia en el momento de la muerte vive plenamente su pertenencia al orden primario, al mundo replegado, se ve a sí misma como un punto que dura para enseguida escapar al espacio tiempo. Morir en el lenguaje de la física actual se convertiría en una probabilidad de interferencia ondulatoria”.

Este ciclo de vida: nacimiento - desarrollo - muerte, generadora de nueva vida se puede detectar en estos santuarios, aunque las tumbas nos hablan de muerte.

Es posible establecer dos momentos dentro del proceso de la muerte: el morir que tiene que ver con el paso de la vida a la muerte del difunto y el vivir la muerte por parte de la sociedad, visualizado a través del ajuar, ofrenda y de los propios elementos del ritual.

El viaje que emprendía al morir, era hacia un destino glorioso aunque desconocido y requería por lo tanto, de una materialidad elaboradísima. El difunto debía llevar todo lo que necesitaba para el más allá, sugiriendo que una tumba es una especie de “pasaje”. Exige la concurrencia de todas las formas de simbolizar, utilizando casi todos los sentidos, en apariencia sólo el oído permanece ajeno a esta representación (Gallardo *et al.* 1990). Aunque en el momento de la inhumación, la música lo acompañó como lo señalan las láminas de Guaman Poma de Ayala.

El dominio de lo funerario está compuesto por una multitud de contenidos, que son representados en una serie de objetos que se sustentan en forma de símbolos o en conjuntos simbólicos (*ibid*). En estos casos, es posible por la forma en que fueron inhumados, deducir que muchos de los elementos que visten o le acompañan en su tumba, establecen asociaciones con los objetos o indumentarias de las divinidades representadas en los dominios materiales que forman el contenido funerario.

Tomando como ejemplo, el caso del niño de El Plomo, dentro de su ofrenda tenía tres bolsitas de escroto de animales conteniendo los recortes de sus uñas, pelo cortado, dientes temporales y lanitas rojas, sugiriendo el rito de iniciación que se llevó a cabo normalmente en la primera ceremonia solemne que se celebra a los individuos a los 12 años de edad entre los inkas (Baudin 1955).

Es en esta ceremonia donde se procede al primer corte de uñas y de los cabellos, y se guardan con mucha preocupación para evitar que un tercero trate de adquirir influencias. Se le ofrecen regalos y se elige su nombre definitivo. A partir de ese instante el niño pasa a tener conciencia solidaria con el grupo, es miembro del ayllu, con todas las responsabilidades que esto conlleva.

El punto focal del mito australiano Djanggawul según el antropólogo Berndt (1952)

es la procreación: las bolsas mágicas que hombres y mujeres llevan en ciertas ceremonias simbolizan el útero primigenio, adornadas con plumas coloradas del pecho del papagayo, que simbolizan los rayos del sol, la sangre o el cordón umbilical. De acuerdo a este mito y siguiendo la disgresión de Tibón G. (1985:33) la voz *dabi*, prepucio, significa también bolsa, por la semejanza física entre los objetos. *Dabi*, siendo prepucio y bolsa es también cordón umbilical. Aceptando que todo rito de iniciación simboliza nacimiento, nos permitiría inferir que los restos de pelo, uñas y los dientes en bolsas de escrotos, estarían representado un nuevo nacimiento, hacia una vida entre los dioses: de la montaña y del sol.

Según Eliade (1988), la experiencia religiosa relacionada con la fecundidad del nacimiento, tiene una estructura cósmica. La sacralidad de la mujer depende de la santidad de la Tierra. La fecundidad de la mujer tiene un modelo cósmico, el de la *Terra Mater*, la generatriz universal. El parto es una variante a escala humana de la fertilidad telúrica.

Los inkas tenían una religión solar, en cambio una buena parte de las culturas pretéritas rendían culto a la luna. Gracias a las fases de la luna pudo comprender su nacimiento, su muerte y también el concepto de resurrección, en general, la mayor parte de las ideas del ciclo: dualismo, polaridad, oposición, conflicto; así como también la de reconciliación de los contrarios, de coincidencias opositoras, fueron descubiertas o al menos precisadas gracias al simbolismo lunar.

El sol, en cambio, revela otro modo de existencia, el sol siempre está ahí, no participa en el devenir. Aunque siempre en movimiento permanece inmutable. Su forma es siempre la misma. Por tal motivo, las religiones solares traducen los valores de autonomía y la fuerza, de la soberanía y de la inteligencia. Los inkas solarizaron sus deidades. En la religión solar, las tinieblas no son las mismas de las religiones lunares, donde eran un modo de ser de la divinidad, sino que simbolizan “todo aquello que el dios solar no es”. En la perspectiva de la religión solar, las tinieblas se oponen a la vida y a la inteligencia (Eliade 1988).

A MODO DE EPILOGO...

LA FLECHA DEL TIEMPO

“La flecha del tiempo viene de un pasado que lleva consigo y va hacia el futuro. Es un Tránsito, pero sobre todo un nexo entre dos dimensiones para que una continúe en la otra. La flecha transita por las fronteras sólo cuando unen. Su movimiento es el de la siembra. Trajo la vida desde lejos y desde muy atrás y la dejó caer en la tierra. Es la vida misma antes que la viéramos multiplicarse en criaturas. Acaso la flecha del tiempo se hizo a si misma, o no tuvo comienzo. Entonces su nombre verdadero sería eternidad.

Victor Massuh

Aún permanecen muchas preguntas ante nosotros, una de las principales es... ¿en qué magnitud la información escrita en las crónicas está reflejada en la data bio antropológica y arqueológica? Los cronistas mencionan que los niños para ser ofrecidos no debían tener cicatrices ni manchas en sus cuerpos; sin embargo, el niño del cerro El Plomo las tenía, si eran miembros de la realeza tenían que tener sus cabezas deformadas y ser orejones (Weiss, 1961), ninguno de estos elementos bioculturales fue constatado en los individuos estudiados. También es frecuente la mención de que las víctimas debían ser niños, pero el cuerpo del

Cerro El Toro no corresponde a ese intervalo de edad. Estas y muchas más interrogantes, deben seguir siendo estudiadas, talvez con el hallazgo de nuevos casos.

El potencial para estudio es amplio, sobre todo a nivel anátomo biológico antropológico enfocado a comprobar en esos.

NOTAS

1. En un lugar de La Reina, (Mostny, Un cementario Incaico en Chile Central, Bol. Mus. Nac. Hist. Nat., 13: 17 - 41. Santiago 1947 se descubrió un cementario con un complejo y riquísimo ritual fúnebre. Las inhumaciones se realizaron en bóvedas subterráneas, de mucha amplitud en cuyo interior y como parte de la parafernalia, habían numerosos esqueletos de llamas que rodeaban en semi círculo gran parte de la pared de la bóveda, enormes ceramios de influencia incaica, acompañando al difundo. Estos individuos poseían adornos cefálicos con oro, además de estar acompañados de algunas armas, demostrando un alto rango y status social, con probabilidad "dignatarios guerreros".
2. Schobinger (1992) explicita "así como se realizaban sacrificios humanos en ocasión de la muerte de un emperador, para acompañarlo al Más Allá (y a la vez como buen augurio para el sucesor en el trono), así también el dominio sobre un nuevo territorio debió considerarse como una hazaña de los Hijos del sol, y que debía ser inaugurado mediante una Capacocha en los más altos y difíciles Centros de Poder". En: La Momia del Cerro El Aconcagua (Mendoza, Argentina) Un nuevo santuario de alta montaña incaico en los Andes Meridionales. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza Argentina. (documento inédito).
3. Michieli (1990:56 y 60) señala, que el ajuar de la Momia de El Toro podría haber pertenecido a distinto hombres que hubieran colocado en la tumba alguna pieza o parte de ella de su propio ajuar en uso. Y representa el atuendo de un hombre común de trabajo. Con respecto a las ojotas que no constituyen par, no existen diferencias en corte o en confección que señalen a que pié pertenece cada una de ellas, se adaptaban mediante un ingenioso sistema de amarra al usuario en el momento de colocárselas. (1999:54).
4. Esta anomalía en la superficie oclusal de los incisivos superiores en la Momia de El Toro no fue descrita al realizar el protocolo de Antropología Física del Dr. Chiappe (En: La Momia del Cerro El Toro. Anales de la Arq. y Etnología 31;60, 1966).. Sin embargo en un examen visual realizado por una de las autoras (SQ.) pudimos constatarlo.
5. Schobinger (1966:198) señala en sus conclusiones, que de acuerdo al estudio histoquímico del Dr. Moll (en la misma publicación) las manchas de sangre en la zona alta del pecho, cerca de la boca y de uno de los uncus, podrían interpretarse como consecuencia de un golpe en la cabeza para dejarlo inconsciente, además de los efectos de la "puna".
6. De acuerdo al mismo autor anterior, después de dejarlo inconsciente lo habrían desvestido colocándolo en la posición "fetal" como parte del ritual y dejado hasta que se congeló.
7. Michieli (1990:11) hace referencias a que un par de sandalias de la Momia de El Toro, presentan pocas huellas de uso y las otras su conservación no es buena.
8. Una de las autoras (SQ.) fue invitada por el Dr. Juan Schobinger a participar en el estudio interdisciplinario que procedió al desenfundamiento, el equipo chileno estuvo formado por el Museo Nacional de Historia Natural y el Museo de Arte Precolombino.
9. Ambas momias la del Cerro El Plomo y del Aconcagua, tuvieron una comida ritual con probabilidad 24 horas antes, en la de El Toro no se constató este hecho en los estudios que se le realizaron, no obstante habrían indicios para suponerlo, por lo menos de bebida.
10. La Momia del Cerro El Plomo, también su rostro fue pintado con una delgada pintura roja y luego se le aplicaron gruesas líneas amarillas que convergen diagonalmente hacia la nariz y boca. (Mostny 1957:31). En cambio en la de El Toro, no se encontraron rastros.
11. Opinión del Dr. Schobinger que se documentará en la publicación en preparación.
12. El descenso de temperatura a que fue sometido en el momento de su deceso fue rápido como lo demuestran los signos de hematoma en el cuero cabelludo, visualizado en los primeros momentos de su desenfundamiento.
13. La liofilización es una deshidratación, que se realiza en condiciones especiales de temperatura y presión, no requiriéndose de altas temperaturas para eliminar el agua, que es lo que ocasiona la alteración de las estructuras celulares en un producto

deshidratado. La liofilización aprovechando la propiedad que tiene el hielo de sublimarse cuando se le somete a una baja presión, permitiendo que el producto congelado pierda su agua y sin embargo, mantiene sus propiedades químicas, físico-químicas, lo que ha hecho de esta técnica la elegida para la conservación de bacterias, tejidos, cartílagos y huesos para su utilización en trasplantes.

Las características unidas a la forma de construcción de la cámara funeraria permitieron la liofilización de el cadáver. Algunos datos lo corroboran: sus desmenuadores dicen "su cuerpo estaba blando como el de una criatura recién fallecida" (Mostny, 1957:12) y un trozo de madera de litre provocó en los expedicionarios una reacción alérgica. El asesoramiento en estas materias fue realizado por el Dr. M. Poduje, experto en esta área en el Instituto de Salud Pública.

Las conclusiones que se arribó en el Proyecto Unesco de 1982, fue que para su óptima conservación sería conveniente continuar su proceso de liofilización. Al no contar nuestro país con un equipo de esa magnitud, tuvimos la oferta de un Museo de Canadá, pero se desestimó por lo riesgoso del transporte de la momia.

El primer caso de liofilización de un cuerpo momificado fue realizado por el Museo de Londres en 1986 con el Hombre de Lindow. Corresponde a un hombre encontrado en las turberas, por lo que las condiciones del hallazgo son diferentes a la de la Momia del Cerro El Plomo. Y a pesar de ser la mejor metodología conocida hasta el momento, en la piel del hombre de Lindow se han producido pequeños cambios.

14. A casi 30 años de su hallazgo, en 1982 se realizó una evaluación durante seis semanas para estudiar en detalle el cuerpo con particular referencia a la conservación, como también a la preservación de la ropa y objetos de la tumba. Lo realizó un equipo multidisciplinario encabezados por Eliana Durán y Silvia Quevedo, para lo cual se contó con la ayuda de la Unesco (Horne y Quevedo 1984). La monografía con el resultados de estas investigaciones está en preparación. En esa oportunidad se volvieron a realizar los exámenes anteriores, y aprovechando la tecnología moderna (sin emplear técnicas intrusivas que dañaran el cuerpo) se le realizó scanner, scannig, análisis cromatográfico e infrarrojo, humedad residual, determinación de metabolitos de alcohol y coca, existencia de ácido láctico en los músculos (para determinar stress) documentación fotográfica, filmica, levantamiento aerofotogramétrico, copia en cera del cuerpo y réplica de la vestimenta, con el fin de exhibición, entre otros.
15. En el momento de su hallazgo en marzo de 1954 era de 12.500 gramos, según crónica Revista Ercilla. Ingresó al Museo Nacional de Historia Natural después de un mes de su hallazgo (durante ese lapso de tiempo no estuvo en ambiente controlado). El 7 de julio de 1982 era de 10.620 gramos y el 23 de Octubre de 1985 pesó 10.573 gramos, lo que demuestra en cuanto a conservación un óptimo estado.
El peso de la Momia de El Toro en 1966 era de 18 kg según referencia verbal del Dr. Sánchez (Schobinger, 1966:60). El peso del fardo de la momia del Aconcagua fue de 20.600 gr; sin el manto de plumas y recién despojado de las coberturas pesó 11.200 gr (Bárcena, 1989:64). No hay datos en la actualidad después de un tiempo de haberlo sacado de su ambiente natural para estos dos especímenes.
16. El examen microscópico revela un linfangioqueratoma secundariamente inflamado y ulcerado. (Horne y Quevedo 1984:928).
17. Por microscopio electrónico se estudia una verruga en la mano, revelando el virus de la verruga común. También se aisló un glóbulo rojo, obteniendo fotografías ampliadas.
18. Al realizar el proceso de limpieza del cabello, se detectan numerosos huevos enquistados de *Pediculus humanis capitis* no hay evidencias de individuos adultos. Se encontró otro insecto en el cuero cabelludo que no pudo ser identificado.
19. Se practicó un análisis bromatológico y toxológico, no se detectaron la presencia de sustancias alcaloides (probablemente por los dificultoso de la técnica en este espécimen). También fueron detectado muestras de vómito en el uncu sobre el pecho y en los labios.
20. Este examen fue realizado por la palinóloga Dra. Carolina Villagrán de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile, dentro del Marco del Proyecto Unesco "Estudio y Conservación de la Momia del Cerro El Plomo". Se realizó a través de una muestra de raspado del ano, con la finalidad de conocer las especies vegetales consumidas por el niño. Se determinó la existencia de 23 tipos polínicos distintos. El espectro de las familias sugiere vegetación abierta constituida principalmente, por especies herbáceas y algunos arbustos.
21. Se realizó también el año 1982 el análisis de una muestra obtenida de la vestimenta del niño, el Dr. O. Mathei del departamento de Botánica, de la Universidad de Concepción determinó que era una gramínea del género *Botelua*, sólo se conoce para el extremo norte, pero difiere de la nuestra, se piensa que podría corresponder a una especie argentina.
22. Ambas momias la del Cerro El Plomo y la de El Toro, muestran un grado importante de hiperkeratosis, en el caso del niño de El Plomo, los zapatos fueron ceremoniales, no presentan huellas de uso y le fueron colocados antes de que se le produjera el edema, porque su pie muestra la huella del borde del mocasín. Al realizar la limpieza en 1982 encontramos adherido a los dedos del pie, pequeñas piedrecitas que no logramos identificar su origen. En la de El Toro,

las sandalias que le acompañaban presentaban poco uso (Michieli, 1966:11).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BARCENA, R.

1989 Pigmentos en el ritual funerario de la momia del Cerro Aconcagua, Provincia Mendoza, República Argentina. Xama 2: 61-116. Publicación Unidad de Antropología CRICYT. Mendoza.

BAUDIN, L.

1955 La vida cotidiana en el tiempo de los últimos Incas. Nueva colección Clío. Argentina.

BEORCHIA, A.

1984 El enigma de los santuarios indígenas de alta montaña. Centro de Investigaciones de Alta Montaña, CIADAM Tomo 5, San Juan, Argentina.

BERNDT, R.

1952 Djanggawul. Routledge and Kegan. Londres.

BRAIN, R.

1971 The decorated body. Harhpeps and Row, publisher. Estados. Unidos.

CABEZA, A.

1986 El santuario de altura inca Cerro El Plomo. Tesis de grado para optar al título de Lic. en Prehist. y Arq. Universidad de Chile.

CARTMELL, L., A. AUDERHEIDE, A. SPRINGFIELD, CH. WEEMS and B. ARRIAZA

1991 The frequency and antiquity of prehistoric coca-leaf-chewing practices in northern Chile: radioimmunoassay of a cocaine metabolite in human-mummy hair. Latin American Antiquity 2(3). p.260-268.

CIADAM

1978 Antecedentes de santuarios de altura conocidos hasta 1978. Revista del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Alta Montaña CIADAM 3:50-57, San Juan.

COBO, B.

1964 Historia del nuevo mundo. (1652) Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 2 Madrid.

DONNAN, C. y C. Mc CLELLAND

1979 The burial theme in Moche iconography. Studies in precolumbian art and archaeology N° 21, Dumbarton Oak.

DUVIOLS, P.

1976 La Capacocha. En revista Allpanchis 9:11-58, Cuzco, Perú.

ELIADE, M.

1988 Lo sagrado y lo profano. Editorial Labor Punto Omega, España.

GALLARDO, F., P. MEGE, J. MARTINEZ y L. CORNEJO

1990 Moche. Señores de la Muerte. Museo Chileno de Arte Precolombino, Stgo. Chile.

GARCILAZO, I.

1967 Comentarios reales de los Incas. 3er. Libro, cap. XI. Lima, Perú.

GONZALEZ, Y.

1988 El sacrificio humano entre los mexicas. Fondo de Cultura Económica. México.

GUAMAN POMA, F.

1936 Nueva crónica y buen gobierno (1613). Institut d'Ethnologie. Paris.

HERNANDEZ PRINCIPE, R.

1923 Mitología Andina (1622). En revista Inca, 1(1):29-68.

HORNE, P. and S. QUEVEDO

1984 The prince of the Plomo: a paleopathological study. Bulletin of the New York Academy of Medicine. 60: 925-931.

KENNETH, R.

1980 "Life at Death" Coward Mc Cann.

KRUMBACH, H.

1989 Sacrificios humanos en la América Precolombina. Diario El Mercurio, Octubre de 1989. Santiago

MARTINEZ, J.L.

1989 El "personaje sentado" en los Keru: hacia una identificación de los kuracas andinos, en Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino. Nº 101-124. Stgo. Chile.

MAUSS, M. y H. HUBERT

1909 "Mélanges d'histoire des religions". París.

MASSUH, V. La Flecha del Tiempo.

MOSELEY, E. y R. FELMAN

1982 Vivir con crisis. Percepción humana de proceso y tiempo. En Revista del Museo Nacional de Lima.

MOSTNY, GRETE

1957 La momia del Cerro El Plomo. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural 27, Santiago, Chile.

NADEL, S.F.

1957 The Theory of Social Structure. The Free Press.

NAJERA, M.

1987 El don de la sangre en el equilibrio cósmico. Universidad Autónoma de México.

O'SHEA, J.

1981 Social configurations and the archeological Study of Mortuary Practices: a case study. En The Archeology of Death. Cambridge University Press. Cambridge.

O'SHEA, J.

1984 Mortuary Variability in Archeology Investigation. Academic Press.

PENAFRETA, S.

1991 Después de 550 años: así está el niño momificado de El Plomo. En: Revista Muy Interesante (entrevista a E. Durán y S. Quevedo) p.22-30.

POQUET, F., C. AVILA, C. CICCIO, A. BUSTOS, G. OLIVA, M. CASTILLO y P. CARRANZA

1966 Estudio médico tanatológico. En: La Momia del Cerro el Toro. Suplemento al t. XXI Anales de Arqueología y Etnología. Dedicado al 37º Congreso Internacional de Americanistas: 89-96.

PRUNES, L.

1957 Estudio médico. En: La Momia del Cerro el Plomo Bol. Museo Nac. Hist. Nat. p.19.

REINHARD, J.

1983 Las montañas sagradas: Un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres andinas. En: Cuadernos de Historia 3:27-62. Universidad de Chile. Santiago.

ROWE, J.

1946 Inca culture at the Time of the Spanish Conquest. Handbook of the South American Indians 2:183-330. Washington D.C. Smithsonian Institution.

SCHOBINGER, J.

1966 La momia del Cerro El Toro, Mendoza, Argentina. Suplemento al XXI Anales de Arqueología y Etnología. Dedicado al 37º Congreso Internacional de Americanistas.

SCHOBINGER, J., M. AMPUERO y E. GUERCIO

1985 Estatuillas del ajuar del fardo funerario hallado en el Cerro el Aconcagua. Relaciones, 1:175-190. Sociedad Argentina de Antropología Buenos Aires.

SCHOBINGER, J.

1986 La red de santuarios de alta montaña en el Continsuyu y el Coyasuyu: evaluación general, problemas interpretativos. En: El Imperio Inka; actualización y perspectivas por registros arqueológicos y etnohistóricos. Comechingona. Número especial, 295-317.

SPRAGUE, R.

1968 A suggested terminology and clasifications for burial description. American Antiquity.

TAINTER, J.

1978 Mortuary Practices and the study of prehistoric social systems. En Advances in Archeological Method and Theory.

TIBON, G.

1985 La triada prenatal (cordón, placenta, amnios) supervivencia de la magia paleolítica. Fondo de Cultura Económica. México.

URQUIETA, M.

1991 Amanecer sobre el mar de las tinieblas. Revista Uno Mismo Nº 38. (Luz de Urquieta dialoga con Silvia Quevedo) Bs. As. Argentina.

WEISS, P.

1961 Osteología Cultural 2º parte. Prácticas Cefálicas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

WHIMONT, E.

1989 Return of the Goddess. New York.

Contribución recibida: 08.09.92; aceptada: 10.11.92.