

Una capacocha inca en Salinas Grandes (La Poma, Salta). El tupu y el plato del “Niño Muerto” ... o ¿de la Niña?



Claudio Javier Patané Aráoz

Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba
patanearaoz@yahoo.com

Fecha de recepción: 23/10/2015. Fecha de aceptación: 07/03/2016

Resumen

En prospecciones efectuadas en Salinas Grandes (La Poma, provincia de Salta) se localizó en superficie un ornamento metálico incaico (*tupu*) asociado a fragmentos cerámicos. En este trabajo se relacionarán esos hallazgos con una momia que fue encontrada en la zona, sobre la que se desconoce el lugar exacto de su descubrimiento. Otros investigadores asociaron esta momia con un sacrificio incaico. Aquí se propone, sobre la base de un conjunto de trabajos realizados, el lugar preciso de dicho descubrimiento. De acuerdo con hipótesis previas, las que otorgan a ciertos tipos de ofrendas una correspondencia directa al género-edad de los niños sacrificados por los incas en ocasión del ritual de la *capacocha*, evaluó la posibilidad de la existencia de otro cuerpo sacrificado (una niña) en el lugar que no fuera dado a conocer.

Palabras clave

Arqueología
Salinas Grandes
Tupu
Capacocha

An Inca Capacocha at Salinas Grandes (La Poma, Salta). The Tupu and Plate of the “Dead Boy” or... of the “Dead Girl”?

Abstract

Recent archaeological surveys of Salinas Grandes (La Poma, Salta) have located a metallic Inca ornament (a *tupu*) found with ceramic fragments. In this paper, we tie these findings to a mummy that was discovered in the area, but whose exact place of the discovery has remained unknown. Other researchers have associated this mummy with an Inca sacrifice. Here, we propose a precise original location for the mummy, one based on our investigations. In accordance with previous hypotheses that have drawn direct relationships between certain types of offerings and the age and gender of the children sacrificed during the *capacocha* rituals, we will explore the possibility of a different sacrificed body, a girl, in the same place, that has not been reported.

Key words

Archaeology
Salinas Grandes
Tupu
Capacocha

Una capacocha inca à Salinas Grandes (La Poma, Salta). Le tupu et l'assiette de "L' enfant mort"... ou ¿est-ce de la petite fille?

Résumé

Mots clés:
Archéologie
Salinas Grandes
Tupu
Capacocha

Dans des recherches archéologiques récentes faites à Salinas Grandes (La Poma, Salta) on a localisé en surface un ornement métallique inca (tupu) associé à des fragments de céramiques à la surface. Dans ce travail, nous mettons en relation ces trouvailles avec une momie trouvée dans la région, dont on ignore le lieu exact de sa découverte. D'autres chercheurs ont associé cette momie avec un sacrifice inca. Nous proposons ici, sur la base d'un ensemble de travaux déjà réalisés, de donner l'emplacement précis de la découverte de cette momie. En accord avec les hypothèses précédentes, qui établissent une correspondance directe entre certains types d'offrandes et le sexe-âge des enfants sacrifiés par les incas à l'occasion du rituel de la *capacocha*, je vais aussi évaluer la possibilité d'un autre corps sacrifié (une petite fille) dans un lieu qui n'a pas été localisé.

Introducción

Salinas Grandes es un paisaje característico de la puna argentina, conformado por un extenso depocentro evaporítico de unos 220 km² enmarcado por las serranías de Cobres al oeste y Chañi y Alta hacia el este. Desde un marco geopolítico, se ubica entre los actuales límites de las provincias de Salta (departamento La Poma) y Jujuy (departamentos Tumbaya y Cochinoca). Este área es conocida en la arqueología del noroeste de la Argentina (NOA) particularmente a partir de los primeros años del siglo pasado por el registro de sitios y artefactos de poblaciones cazadoras-recolectoras en las márgenes del salar (e.g. Nordenskiöld, 1903; Boman, 1908: 554-569; Cigliano, 1962; Fernández Distel, 1978; entre otros). Sin embargo, hasta tiempos recientes persistieron ciertos vacíos de información sobre su pasado prehispánico, concretamente en el sector salteño. Uno de los hallazgos arqueológicos más notorios de Salinas Grandes se realizó en 1903 al desenterrarse el cuerpo momificado de un niño que estaba acompañado de un variado conjunto de ornamentos metálicos personales: diadema, pulsera, anillos y un cetro (Boman, 1917, 1918). Dadas las circunstancias particulares de ese descubrimiento no se pudo detallar el lugar exacto de los hallazgos ya que Boman no participó en realidad del descubrimiento y desentierro. No obstante, a partir de la lectura detallada de algunos párrafos de esos textos se pudieron obtener algunos indicios sobre la localización.

Boman recordaba que esta era "una momia que unos indios habían descubierto *bajo la capa de sal* de las Salinas Grandes (...) ha sido encontrada en la parte *occidental* de la salina" (Boman, 1918: 94, 96, énfasis agregado). Se dejó constancia también de que las personas que retiraron la momia habían encontrado alfarería en el lugar, pero probablemente esta fue desechada ahí mismo (*ibid.*: 101). La historia posterior de esta momia tuvo ribetes bastantes particulares, como será comentado posteriormente. Con el correr del tiempo el registro de esa momia en Salinas Grandes fue incluido y discutido por otros investigadores como parte del conjunto de evidencias relacionadas con el dominio incaico en la puna de Salta (e.g. Fernández Distel 1997; Besom, 2009, 2010). Pero, pese a haber transcurrido más de un siglo desde su descubrimiento, la localización precisa del hallazgo de esa momia permanece sin ser develada.

En recientes estudios de línea de base arqueológica realizados en la porción salteña de Salinas Grandes, efectuados bajo la coordinación del autor de este artículo, se registraron nuevos sitios que fueron asignados en una gran proporción a poblaciones cazadoras-recolectoras (Patané Aráoz, 2011, 2013). Entre los escasos registros materiales de tiempos prehispánicos tardíos destaca un elemento metálico de clara filiación incaica (*tupu*)

asociado a cinco fragmentos cerámicos. Estos materiales fueron hallados en la superficie del sitio que se denominó Niño Muerto 1 (NM-1), nombre asignado por ubicarse en una pequeña sierra del extremo suroccidental de Salinas Grandes que lleva por sugerente topónimo “Niño Muerto”. En este trabajo se expondrán resultados obtenidos en análisis efectuados en el tupu y el conjunto de fragmentos cerámicos recuperados en el sitio NM-1. Analizaré y discutiré la posibilidad de que esos restos materiales estuvieran situados en el lugar del hallazgo original de la momia y que formaran parte de los artefactos descartados por los pobladores locales del ajuar funerario del “niño muerto”. En este análisis evaluaré también la hipótesis de que esos artefactos estuvieran relacionados al acompañamiento material de otro sacrificio, de una “niña”, que no fuera reportado originalmente. Para esto último, consideraré las propuestas de Ceruti (2001), Reinhard y Ceruti (2005), Gaither *et al.* (2008) y Abal de Russo (2010) que asocian ciertos tipos de artefactos de las ofrendas y de la vestimenta de la capacocha como privativos del sexo y edad de los niños sacrificados.

Los incas, “capacocha” y a cada cual la ofrenda que le corresponda

El Tawantinsuyu, “la tierra de los cuatro cuartos” de los incas, fue el más vasto y complejo imperio prehispánico. Durante su apogeo imperial los incas ejercieron un dominio territorial comprendido entre el norte de Ecuador y el sur de Colombia hasta los márgenes meridionales de Chile. En el lapso de su reinado de más de un siglo, los incas alteraron las conformaciones étnicas conquistadas en muy diversos aspectos (económico, político, social, religioso). Dentro del complejo espiritual incaico, una ceremonia ritual de suma importancia y alto contenido simbólico fueron los sacrificios humanos, conocidos como capacocha, que fueran dedicados a los dioses (Hacedor-Viracocha; Sol-Inti; Trueno-Illapa) y principales huacas tanto en el valle de Cuzco como en el resto de las provincias. Estos sacrificios humanos eran acompañados con ofrendas de diversos objetos (e.g. Ceruti, 2003, 2004; Reinhard y Ceruti, 2005; Besom, 2009; Abel de Russo 2010: 140-151). De acuerdo con lo mencionado en diversos pasajes de fuentes históricas, los niños elegidos para esas ceremonias tenían entre 4 y 10 años (Cobo, 1892 [1652], t. III: 275-276, t. IV: 78-79; Murúa, 1946 [1590]: 342). Estos niños eran seleccionados por oficiales imperiales según consideraciones de rasgos físicos que debían ser apropiados para los dioses (Cobo, 1892 [1652], t. III: 275-276, t. IV: 78-79; Ramos Gavilán, 1976 [1621]: 56-62); Hernández Príncipe, 1986 [1621]).

Los niños seleccionados podían ser parte de un tributo anual, o hijos de nobles o líderes locales, enviados intencionalmente por jefes locales para obtener alianzas y/o reforzar su posición política. Pudieron ser también niñas especialmente preparadas y elegidas (Murúa, 1946 [1590]: 333). Luego de ser escogidos, eran llevados al Cuzco para ser agasajados con festivales y posteriormente trasladados a las principales huacas, espacios sagrados del paisaje: montañas, islas, rocas sobresalientes, vertientes, ríos, lagunas, cuevas, etc., de las provincias o en las cercanías de la capital (Cobo, 1892 [1652], t. IV: Cap. XIV; Molina, 2010 [1573]). La forma en que estos niños eran sacrificados consistía en asfixia, golpes en la cabeza o cuello, estrangulamiento, embriaguez o enterramientos con vida (Cobo, 1892 [1652], t. III: 275; Murúa, 1946 [1590]: 263; Ramos Gavilán, 1976 [1621]: 26). Las razones que pudieron motivar la realización de estas capacochas estaban ligadas a diversos aspectos de la vida, economía, estructura social, organización política y poder religioso-simbólico. Estas eran concretamente eventos importantes en la vida y muerte del soberano, para propiciar proyectos estatales importantes, lograr éxito en la(s) guerra(s), conseguir fertilidad de los campos y el ganado, obtener un buen tiempo o apaciguar las calamidades naturales o eventos ligados a los establecimientos de límites imperiales (Cobo, 1892 [1652], t. III: 276-277; Murúa, 1946 [1590]: 281).

Por medio de su sacrificio, los niños se convertían en mensajeros ante los dioses, representando al soberano o a la población en general (Hernández Príncipe, 1986 [1621]: 473). Asimismo, las familias que enviaban a sus hijos a estos sacrificios eran revestidas con un alto honor social (McEwan y Van de Guchte, 1992; Ceruti, 2004; Reinhard y Ceruti, 2005; Besom, 2009). De acuerdo también con lo mencionado en las fuentes históricas, una diversidad de finos y elaborados artefactos eran reservados como ofrendas para esos sacrificios (Betanzos, 1880 [1557]: 124; Cobo, 1892 [1652], t. IV: 79, 84-85; Molina, 2010 [1573]: 92). Estos podían ser estatuillas elaboradas en metal (oro, plata, cobre) y en *Spondylus* (*mullu*), representando figuras humanas y de camélidos. Se ofrendaban también delicados tejidos de algodón y lana, plumas, bolsitos con hojas de coca, conchas marinas, otros ornamentos metálicos (brazaletes, anillos, *tupus*, adornos para la cabeza), fina cerámica (aríbalos, pies de compotera, platos, a veces estos en pares y también en miniaturas), artefactos elaborados en hueso y madera, alimentos y sacrificios de animales (Ceruti, 2003, 2004; Reinhard y Ceruti, 2005; Besom, 2009; Abal de Russo, 2010).

En años recientes se argumentó que ciertos artefactos de esas ofrendas tenían estrecha conexión con el género y la edad de los niños sacrificados. Por ejemplo, sobre las estatuillas metálicas reconocidas en los santuarios de altura se registró que el género masculino se ataviaba con camisetas (*uncu*), mantas (*yacolla*), bolsas (*chuspa*) y penachos de plumas sobre la cabeza. Las representaciones femeninas presentan prendas textiles más largas (*accsu*) sobre las que se colocaba una manta (*lliclla*) sostenida por diminutos prendedores de metal (*tupus*), pudiendo llevar bolsas (*chuspa*) para hojas de coca y penachos de plumas (Gentile, 1996: 69). Las niñas sacrificadas se acompañaban generalmente con diversas formas cerámicas del clásico repertorio incaico, aunque en algunos casos también sucedía esto con los varones (Ceruti, 2004: 118). Otro elemento común asociado a lo femenino son los alfileres metálicos, denominados *tupus*, utilizados para sujetar tanto las mantas de las niñas sacrificadas como también los diminutos tejidos de las figurillas de metal. Los artefactos asociados a lo masculino incluyen estatuillas de metal, *Spondylus* representando camélidos y ornamentos metálicos (brazaletes, anillos, medallones, diademas). Los finos tejidos colocados tanto en los niños como en las estatuillas representaban la usanza de nobles incas o de las provincias (Reinhard y Ceruti, 2005: 26-28; Besom, 2009: 32).

En términos generales, se distinguió que las ofrendas depositadas junto a las niñas eran más variadas y numerosas que en los casos de los varones (Ceruti, 2004: 117-119; Reinhard y Ceruti, 2005: 26). Desde una perspectiva similar, Gaither *et al.* (2008) analizaron diacrónicamente los registros mortuorios presentes en diversos sitios de los Andes. A partir de estos estudios, se apreció una correlación existente entre objetos ofrendados acordes al género. Los autores refieren a este patrón como un principio mortuario andino de larga data; en el caso de los incas, se sostendría esta hipótesis sobre la base de objetos ofrendados en la capacocha que imitarían, o se conectarían, con el género de los niños sacrificados. Este principio ordenativo fue caracterizado por los autores como un patrón metafórico, que señalaron como “semejante con semejante” (“*like with like*”).

Finalmente, Abal de Russo, en su detallado estudio sobre los textiles de las capacochas del cerro Aconcagua, de los nevados de Chuscha y del volcán Llullaillaco, examinó los conceptos de oposición y complementariedad reflejados en las variedades de ofrendas en esos sitios. Según esta investigadora, sería posible distinguir una serie de analogías de orden material y simbólico en aspectos particulares de la capacocha que articulan ofrendas, sexo y divinidades. En este sentido, las ofrendas no representarían exclusivamente a las personas, sino en forma genérica al hombre, la mujer y también a los camélidos (Abal de Russo, 2010: 240). En el caso de los metales y *mullu* utilizados para elaborar estatuillas y otros artefactos, su pertenencia reflejaría también

la concepción de oposición y complementariedad. Por un lado, simbolizarían cada uno de ellos a una divinidad (oro [sol Inti], plata [luna Mama Quilla], *mullu* [agua de mar Mama Cocha]), como también se relacionarían con el sexo: “masculino (oro) + femenino (plata) = femenino + masculino (*mullu*)” (*ibid.*: 240-241).

Los incas en Salinas Grandes y su “niño muerto”

Las evidencias materiales disponibles actualmente relativas al dominio inca en Salinas Grandes y zonas inmediatamente aledañas son ciertamente importantes. Estas se relacionan con tambos, tramos del camino inca y sitios ceremoniales de altura. Desde una perspectiva general, algunos investigadores sostienen que el interés primordial de los incas en esta zona estuvo orientado a la explotación de recursos minerales en la sierra de Cobres (Salta) y en cercanías a la localidad de El Moreno (Jujuy) (Boman, 1908: 536-553; Fernández Distel, 1997: 162-163; De Nigris, 2008; Besom, 2010: 416). A partir del análisis de la muy conocida carta del licenciado Juan de Matienzo (Oidor de Charcas) al rey de España, de fecha 2 de enero de 1566, se pudieron reconocer las primeras alusiones a asentamientos incas (tambos), tramos del *qhapac ñam* y toponimia en Salinas Grandes (Boman, 1908: 698-706; Fernández Distel, 1997; entre otros). Algunos de los tambos mencionados en la carta de Matienzo, como así también otras evidencias incaicas (santuarios de alta montaña) fueron registrados en Salinas Grandes con el correr del tiempo; hacia el norte: Rincón de las Salinas o Rinconadillas (departamento Cochínoca, Jujuy) (Raffino *et al.*, 1978: 101); hacia el este: El Moreno (departamento Tumbaya, Jujuy) (Raffino *et al.*, 1978: 101); hacia el sureste: nevado de Chañi (Ceruti, 1997) y hacia el sur: tambo Puesto Calvario (Acuto, 1998), nevado de Acay (Ceruti, 2007). En particular, la momia de Salinas Grandes es una de las evidencias del dominio inca en Salinas Grandes más relevantes que se hayan registrado hasta el presente. La historia de su hallazgo fue muy curiosa, tanto como su historia posterior. El eminente investigador y explorador sueco E. Boman recordaba vívidamente las circunstancias del descubrimiento a mediados de 1903, ya que él fue notificado de ese hallazgo en Salinas e invitado a su recuperación, la que según sus descubridores “llevaba una corona de oro y estaba acompañada de un tesoro maravilloso” (Boman, 1918: 94). Boman, que se encontraba en ese tiempo en la localidad jujeña de Cochínoca como integrante de la Misión Científica Francesa, comentó que desistió de concurrir por la lejanía (unos 145 km hacia el sur) y por su escepticismo frente a tan espectacular hallazgo. Según sus palabras, la momia del “niño” y su ajuar fueron desenterrados finalmente por pobladores de Cochínoca sin metodología y/o control, habiéndose recuperado solamente el cuerpo y los artefactos más llamativos. Posteriormente señaló:

Quando recién fue desenterrada la momia, me hablaron de alfarerías encontradas con ella, pero no tengo información fidedigna al respecto. (Boman, 1918: 100-101)

Todo lo recuperado fue vendido posteriormente a particulares en sucesivas oportunidades, hasta que la momia fue depositada finalmente en el Museo Nacional de Historia Natural de la ciudad de Buenos Aires, posiblemente a mediados de la segunda década del siglo pasado (Boman, 1918: 94-95). Boman recién efectuó un análisis pormenorizado de la momia precisamente en el Museo de Historia Natural; estimó la edad de muerte del niño en 6-7 años y especificó que permanecía en buen estado de conservación en razón de haberse preservado en los depósitos salinos del lugar. Describió que se encontraba en posición decúbito dorsal y que había sido estrangulado con una cinta de tela. Sobre el conjunto material que se encontraba asociado a la momia, se destacó una diadema de oro formada por una banda horizontal de 12 cm de ancho y dos apéndices verticales, de 9 cm de alto. Además se registraron dos anillos, un brazaletes de cobre y un cetro elaborado en hueso de cérvido

(Boman, 1908: 100-101). El cuerpo del niño estaba parcialmente cubierto con un tejido andino (*uncu*), confeccionado con lana de camélido de color rojizo púrpura. Boman estimó que, dado el registro del estrangulamiento y los valiosos ornamentos, pudo haber sido parte de un sacrificio religioso similar a los que fueran descriptos por los cronistas sobre el Imperio inca (Boman, 1918: 101-102).

Debieron pasar casi ocho décadas para que finalmente otros investigadores se ocuparan del estudio de esta momia. Este niño sacrificado, junto a sus ornamentos, fue interpretado como parte del ceremonial inca de la capacocha (Fernández Distel, 1997; Besom, 2010). Fernández Distel (1997) propuso que la localización de recuperación del cuerpo fuera un lugar concreto de Salinas Grandes que se encontraría ubicado entre dos cerritos llamados Niño Grande y Chico (ver Figura 2). Su hipótesis se basó en comentarios aportados por pobladores locales, aunque ella no pudo recorrer e investigar esos sitios (Alicia Fernández Distel, comunicación personal, 2015). Concretamente, esta investigadora interpretó que dicho sacrificio pudo estar ligado a la propiciación de la explotación minera y que pudo tener relación con otra capacocha reconocida en el nevado de Chañi (Fernández Distel, 1997: 159-164). Posteriormente, el arqueólogo norteamericano Besom (2010) analizó la momia de Salinas Grandes en su lugar de depósito actual y muestras del niño en laboratorio. Besom sostuvo, de acuerdo con los resultados de esos estudios y de lo mencionado por Boman (1918) y Fernández Distel (1997), que el sacrificio de este niño pudo haber estado enlazado a la celebración de la organización política del Estado y al reclamo del imperio de estas salinas (Besom, 2010: 414-418). El niño habría estado investido de simbología estatal (oficial imperial), adecuadamente peinado y vestido con ornamentos que representarían emblemas de autoridad de un noble provincial del Collasuyu, particularmente del área del lago Titicaca (*ibid.*: 417). Besom señala en sus planos la ubicación de Niño Muerto en la sierra de Cobres, a muy corta distancia de la localidad homónima (Besom, 2010: 406, ver Figura 2). En resumen, más allá de los valiosos aportes de Besom (2010) y Fernández Distel (1997), en ambos casos los investigadores no lograron precisar exactamente el lugar de hallazgo y recuperación de la momia basados en recorridos por el lugar y en datos empíricos.

Investigaciones arqueológicas en la sierra de Niño Muerto. El sitio NM-1 y la búsqueda de la momia de Boman

A partir de 2014 elaboré un proyecto de investigación arqueológica para la porción salteña de Salinas Grandes. El objetivo principal del proyecto fue profundizar los estudios en el área, de acuerdo con los importantes resultados preliminares alcanzados previamente en la elaboración de la línea de base arqueológica (Patané Aráoz, 2011, 2013). Durante la primera etapa del proyecto se investigó con mayor detenimiento las evidencias arqueológicas reconocidas en la sierra de Niño Muerto, particularmente en el sitio NM-1. Desde luego, fue un claro motivador para los análisis en este sitio examinar la relación que se suponía podría conectar los registros de materiales incaicos hallados en superficie, la sugerente toponimia y la momia “sin origen comprobado” de Boman. Con este fin se realizó un conjunto de actividades en el terreno y laboratorio. En las siguientes páginas expondré los trabajos realizados y los resultados obtenidos.

La sierra de Niño Muerto se ubica en la porción suroccidental de Salinas Grandes. Es un relieve aislado de unos 8 km de longitud que se extiende en sentido noreste-suroeste, compuesto por rocas metasedimentarias de la formación Puncoviscana (Omarini *et al.*, 1993, Figura 1. A). En esta sierra se registraron tres sitios arqueológicos (NM-1 a NM-3) en julio de 2010 al efectuarse el mencionado estudio de línea de base

arqueológica. Estos sitios arqueológicos fueron asignados a poblaciones cazadoras-recolectoras por los registros superficiales de instrumentos líticos diagnósticos que se inscriben en diferentes instancias del Holoceno medio (Patané Aráoz, 2013). El sitio NM-1 (S 23°46'02" – O 66°14'19") se destacaba particularmente por la variabilidad artefactual registrada. Fue subdividido en dos sectores (NM-1a [suroeste] y 1b [noreste]), al encontrarse comprendidos entre espacios naturales interrumpidos por la costra salina del salar. Este sitio se ubica concretamente en la porción sur de la sierra, sobre sectores llanos de las laderas orientales. Los materiales arqueológicos registrados en superficie se encuentran dispuestos, en una gran proporción, sobre una extensa cubierta arenosa que se eleva levemente de la costra salina (Figura 1. B).

Otros restos arqueológicos, aunque en menor cuantía, fueron registrados también en la superficie de la misma salina. La visibilidad y accesibilidad arqueológica son óptimas, solo dificultadas por parches aislados de vegetación típica de la zona. No se registraron impactos culturales y naturales significativos en el sitio, más allá de una huella vehicular que se ubica en cercanías, pero sin afectarlo. El registro arqueológico de este sitio se compone, en una amplia mayoría, de elementos líticos, numerosos desechos de talla, instrumentos y escasos núcleos, en tanto que la materia prima predominante es metacuarcita. Los instrumentos líticos con mayor representatividad son las puntas de proyectil, entre las que se encuentran puntas diagnósticas de diferentes momentos de ocupación del holoceno medio (Saladillo y Perchel). No se registraron en este sitio evidencias de recintos u otro tipo de infraestructura en piedra. En un área menor a 1 m², ubicada en el extremo oeste de NM-1a, se registró el instrumento metálico (*tupu*) con evidentes señales de erosión por una prolongada exposición al ambiente y cinco fragmentos cerámicos. Estos se encontraban en estrecha cercanía con algunos de los elementos líticos mencionados. Tanto el *tupu* como los fragmentos cerámicos fueron recolectados, colocados en bolsitas individuales con su correspondiente ficha identificativa y entregados al Museo de Antropología de Salta durante la primera instancia de estudios. Al comenzar la nueva etapa de investigaciones se solicitó permiso a las autoridades de la provincia de Salta para realizar análisis en el *tupu* y los fragmentos cerámicos. Asimismo, se emprendieron nuevos trabajos de campo: recorridos exploratorios por Niño Muerto y por sectores concretos al norte de la sierra de Cobres. Además, se concretaron entrevistas con miembros de las comunidades locales interesadas en estos trabajos. Las labores de gabinete incluyeron exhaustivas búsquedas bibliográficas, especialmente en textos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, no solamente arqueológicos sino también en aquellos que contuvieran descripciones geológicas y topográficas de la zona de Salinas Grandes. En estos trabajos se procuró obtener datos relacionados al origen del particular nombre de la sierra de Niño Muerto.

En las indagaciones bibliográficas se registró una temprana referencia a un paraje en Salinas denominado Niño Muerto en la cartografía arqueológica del trabajo clásico de Boman “Antiquités de la Région Andine” (Boman, 1908: “Carte Archéologique du Nord-Ouest de la République Argentine”). De acuerdo con su ubicación en la carta arqueológica, correspondía a un sector ubicado en el norte de la sierra de Cobres, a muy corta distancia de la localidad de Rangel (al norte) y del cerro Tintín (al sur), pero sin más precisiones. Pese a que esta referencia toponímica tiene un alto grado de significancia en la búsqueda del “niño muerto” de Salinas, no fue considerada anteriormente en los trabajos de Fernández Distel (1997) y Besom (2010). De igual manera, en ese plano de Boman se podía distinguir la mención de “Los Cerrillos”, específicamente en el sector en donde se encuentra ubicado el afloramiento Niño Muerto. En el área de Rangel, anteriormente se habían efectuado tareas de prospecciones, en las que se registraron sitios de poblaciones cazadoras-recolectoras, además de recintos y cerámica tosca de épocas recientes (Patané Aráoz, 2013: 250).

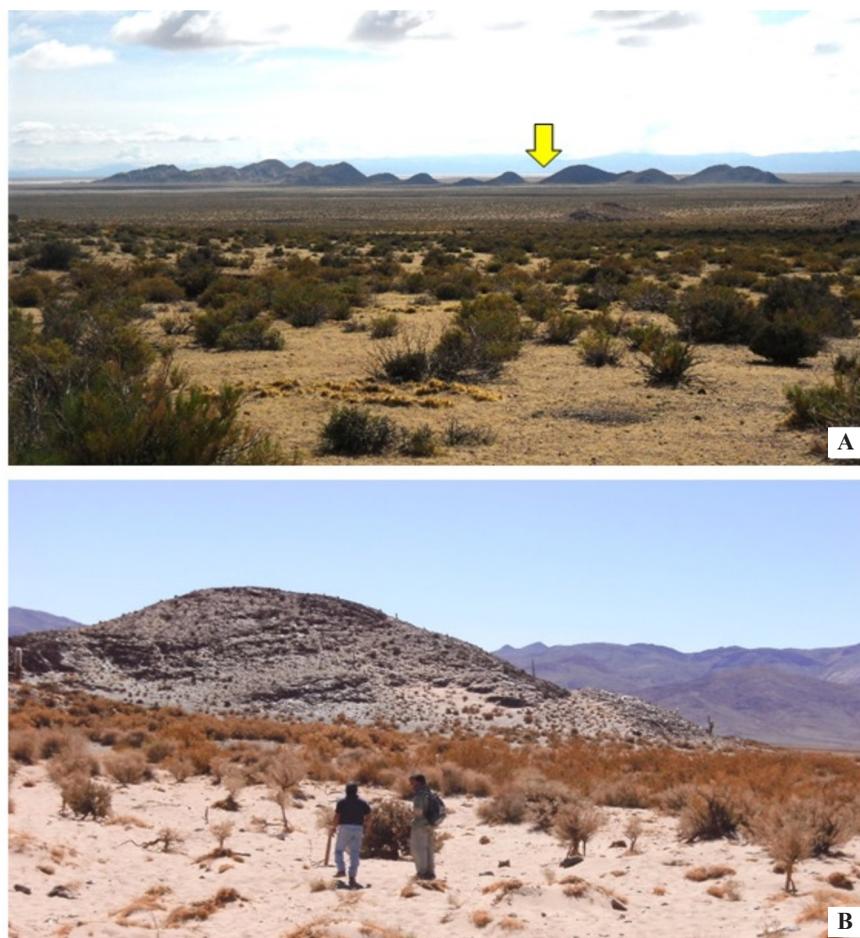


Figura 1. A Imagen de la sierra de Niño Muerto, desde el oeste. La flecha señala la localización del sitio NN-1; B Sitio NM-1, desde el suroeste, al efectuarse nuestros primeros trabajos.

De todas formas, se realizaron nuevas prospecciones intensivas por el área y hacia el norte particularmente, pero los resultados ligados a cualquier tipo de evidencias incaicas fueron negativos. Los pobladores locales no aportaron datos precisos sobre la recuperación de una momia en el pasado. Por otra parte, se determinó que toda esa porción de terreno se encuentra cubierta por sedimentos transportados por el río Las Burras en la conformación de un extenso abanico aluvial. Por lo tanto, la posibilidad de que el cuerpo del niño haya sido sacado de esta parte de la sierra de Cobres es poco probable, ya que allí no hay presencia de capas de sal, uno de los indicios sobre el lugar de recuperación de la momia derivado de la narración de Boman (1918: 94).

Se consideró, como otra línea de investigación, rastrear el origen de la toponimia de este afloramiento. Se recurrió también a la bibliografía disponible comprendida entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, que incluye básicamente textos producidos por exploradores que recorrieron el área en ocasión de la organización y conformación del Territorio Nacional de Los Andes (e.g. Doering, 1900; Buttgenbach, 1901; Reichert, 1907; entre muchos otros). Además, se analizaron fuentes históricas que aludieran especialmente al área y minas de El Cobre (ver Albeck, 2008-2010: 12; Albeck y Palomeque, 2009). El registro particular de Niño Muerto en esos textos fue muy escaso. La más temprana alusión a ese topónimo se reconoció a partir de un breve comentario rescatado de un trabajo de Reichert (1907: 40-42). En ese texto se ubicó un paraje con ese nombre situado precisamente al oeste de Salinas Grandes y al norte de San Antonio de los Cobres, aunque desafortunadamente sin mayores precisiones. El autor agregó que el paraje no contaba con una población estable pero sí se encontraba asentada en el lugar una compañía boratera alemana (“Boratera Niño Muerto”). Este es un dato que pudo ser corroborado en los trabajos de campo efectuados en la porción norte de la sierra de Niño Muerto al registrarse un campamento abandonado



Figura 2. Imagen satelital de Salinas Grandes, porción correspondiente a la provincia de Salta. Se distinguen con los números [1] y [2] las localidades de Cobres y Rangel respectivamente, [3] “Niño Muerto” según Boman (1918), [4] Besom (2010) y [5] Fernández Distel (1997). La flecha dentro del recuadro de [5] señala la ubicación del sitio NM-1 (Patané Aráoz, 2013: 250-252). El número [6] ubica al cerro Tintín. Nótese hacia el norte la extensión alcanzada por los desplazamientos de sedimentos que conforman el abanico aluvial del río Las Burras.

y en estado ruinoso que los locales refieren como restos de una antigua compañía boratera. Si bien la publicación de Reichert es de 1907, debe destacarse que él realizó sus viajes exploratorios por los salares de la puna entre los años 1904 y 1905. Al ser ese el registro más temprano reconocido para el topónimo Niño Muerto, se puede presuponer que fuera instaurado muy poco tiempo después del descubrimiento de la momia.

Por otra parte, ese topónimo no pudo ser reconocido en documentos históricos disponibles, aunque se pudieron registrar algunas referencias de lugares que se encuentran espacialmente muy cercanos. Estos son los casos del cerro Tintín, localizado unos 18 km al noreste de la sierra de Niño Muerto, en la Merced de tierras del gobernador don Lucas de Figueroa y Mendoza a don Pablo Bernárdez de Ovando (1662); y Cerro y Minas El Cobre, ubicados unos 12 km lineales al noroeste de la sierra de Niño Muerto, en las Mercedes otorgadas a Francisco Arias Velásquez (1631), Pablo Bernárdez de Ovando (1662), Pascual de Elizondo (1685) y Antonio de la Tijera (1709) (ver Albeck, 2008-2010; Albeck y Palomeque, 2009). No se registró en esas fuentes históricas, como tampoco en la bibliografía de los exploradores, ninguna mención a Los Cerrillos, aludido por Boman (1908) en su cartografía (Figura 2).

Los estudios sobre el tupu y la cerámica de Niño Muerto 1

La cerámica y su relación con la capacocha

Retomando ahora lo mencionado anteriormente sobre la capacocha, algunos trabajos fueron precisos al referirse a la posibilidad de que la cerámica ofrendada pudiera

corresponder casi con exclusividad al género femenino, aunque con excepciones. En este sentido, Ceruti alude explícitamente a:

Pottery offerings are more widely represented in female burials, although certain types, such as aríbalos and plates, can also be found in male burials. (Ceruti, 2004: 118)

Las formas cerámicas halladas en las capacocho de sitios de alta montaña corresponden básicamente a las clásicas incas (aríbalos, platos, pies de compotera, botellas de cuello corto y, en algunos casos, se recuperaron formas cerámicas en miniatura con fines seguramente simbólicos) (Reinhard y Ceruti, 2005: 26-32). En pocos casos se registraron estilos locales o mixtos (Inca-Pacajes, Inca-Chimu, Inca-local, Local; ver Bray *et al.*, 2005: 89, Tabla 1). Ceruti comenta también:

Although some variation can be documented in the style of decoration of the pieces, almost every pottery assemblage from female high-altitude burials includes at least one aryballo, one jar and one pedestal pot, along with a pair of plates (and sometimes bowls). (Ceruti, 2004: 118)

Son exiguas las evidencias reconocidas hasta el presente que relacionan sacrificios de varones en asociación con piezas cerámicas. En la búsqueda bibliográfica se pudieron recopilar dos casos: volcán Lulluillaco (departamento Los Andes, provincia de Salta) Tumba Sur Momia 1, asociación con un cántaro cerámico mediano –aríbalo– (Ceruti, 2004: 110; Bray *et al.*, 2005: 88; Abal de Russo, 2010: 230); y volcán Ampato (departamento Arequipa, Perú) Tumba 2, asociación con un aríbalo (Reinhard, 1997: 42-43).

Los análisis en la cerámica de Niño Muerto 1

Los fragmentos cerámicos recuperados en superficie de NM-1 fueron cinco, todos pertenecen a una misma pieza y tres de ellos pudieron ser ensamblados. Se encuentran presentes partes del cuerpo, borde y base. Se determinó que la forma corresponde a una vasija abierta, no restringida, de contorno simple, labio recto y base indeterminada. Por las características morfológicas del perfil de esta porción posiblemente se trata de un plato (Figura 3). Se efectuaron estudios a nivel submacroscópico a partir del uso de lupa de mano (20X), lupa binocular M-51000 y lupa digital BW-40X. Las medidas obtenidas fueron: diámetro estimado de la pieza: 17 cm, altura estimada: 3,3 cm, espesor del borde: 0,5 cm, espesor de la pared de cuerpo: 0,5 cm, espesor del inicio de la pared de base: 0,6 cm. Acabado de superficies: superficie externa: alisado irregular, la superficie presenta notable alteración. Se observan líneas de alisado en el sector cercano al borde y restos de engobe crema también hacia este sector. Superficie interna: alisado uniforme y pintado. Se aprecian líneas de alisado en el sector cercano al borde y en sentido paralelo al mismo. La superficie está alterada, se observa ausencia de engobe crema en algunos sectores del fragmento y, en los diseños lineales, la pintura se presenta desleída. Decoración: el fragmento de mayor tamaño presenta diseños geométricos en negro (tenué) sobre engobe crema. Los diseños corresponden a tres líneas verticales y paralelas entre sí, que cubren desde el borde de la pieza hasta la porción central del cuerpo. Pasta: textura: compacta, media, cavidades-porosidad con escasos poros, redondeados y muy pequeños. Inclusiones: se observan minerales de cuarzo, litoclastos de pelitas de colores marrón oscuro y ocre, inclusiones blancas de aspecto pulverulento (probablemente caolín), litoclastos grises; distribución: uniforme; densidad: 20%; tamaño: fino y mediano; forma: los bordes de las inclusiones son de tipo subredondeados y subangulosos (esfericidad alta). Tipo de cocción: oxidante irregular ya que se observan sobre la superficie externa manchas de tonalidad oscura (negras) producidas posiblemente por una alteración durante el proceso de cocción.

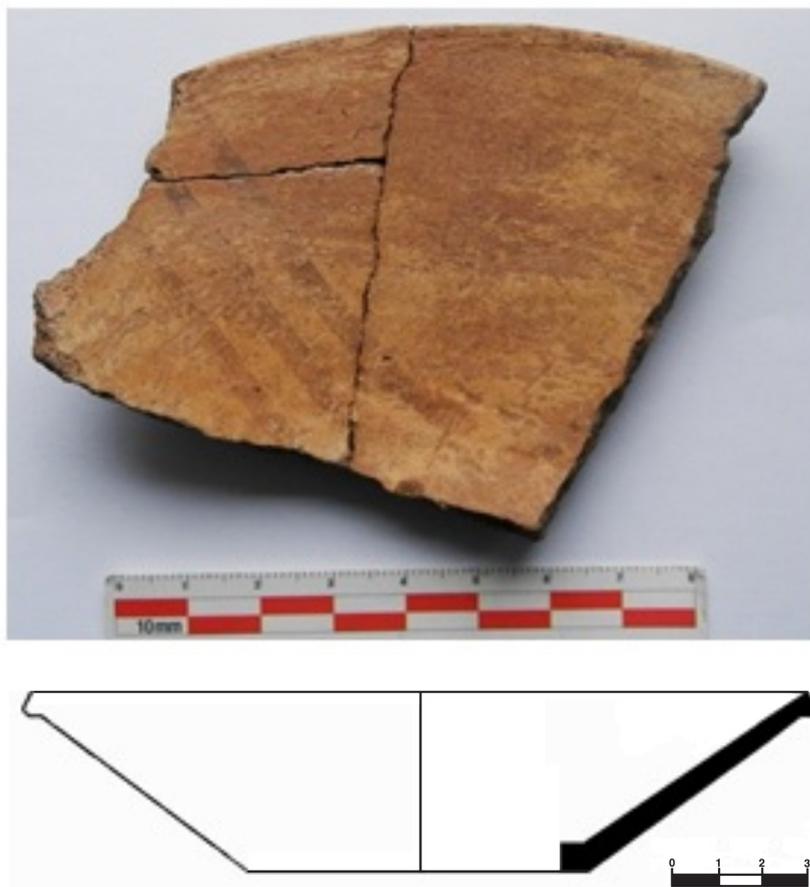


Figura 3. Arriba: tres fragmentos que remontan del conjunto hallado en NM-1; abajo: reconstrucción de la forma basada en un dibujo en perfil.

Los tupus en el mundo andino y los incas

Los *tupus* son ornamentos metálicos de uso extendido temporal y espacialmente en los Andes, “constituyen una suerte de símbolo cultural andino, tanto por su expansión geográfica como por su permanencia en el tiempo” (Sagárnaga, 2007: 84). Se distinguen morfológicamente por presentar dos segmentos: (a) cabeza y (b) alfiler-vástago. En muchos casos la cabeza presenta un agujero en la porción medial inferior, cercana a la unión con el alfiler, por donde se podían insertar hilados confeccionados con fibra de lana de camélidos. Entre los *tupus* prehispánicos existió cierta diversidad en las formas de las cabezas (circular o semicircular, geométrica, clavo, representación zoomorfa). El tamaño de los *tupus* puede presentar amplia variación (entre 8 y 65 cm) (Vetter, 2007: 106). El uso de los *tupus* se constató a partir del período Intermedio Temprano (ca. 400 d. C.) en diversos sectores de los Andes (Vetter, 2007: 125), aunque en el NOA se registran a partir de la invasión incaica (González, 2004). Aquellas regiones en donde no se cuenta con evidencias previas, su presencia constituye tanto un emblema de poder, como de dependencia del inca (Vetter, 2007). De acuerdo con lo que se desprende de algunas citas obtenidas de fuentes históricas, los *tupus* fueron ornamentos elaborados en diversos metales, utilizados con fines utilitarios, con el fin de sujetar la vestimenta femenina a la altura del pecho y de los hombros:

Los alfileres que usan para prender la ropa se llaman tupus; son muy particulares, y grandes desde una tercia abajo, y los menores de medio palmo y gruesos como husos. Al cabo tienen por cabeza una planchuela delgada y redonda del mismo metal, tan grande como un real de a ocho, más o menos, según el tamaño del tupu, con los cantos tan delgados y agudos, que cortan con ellos muchas cosas. Algunos destos tupus o topos traen colgados de las cabezas muchos cascabelitos de oro y plata.

La mayor parte de su gala tienen puesta en estos alfileres. Hacíanlos antiguamente de oro, plata y cobre. (Cobo, 1892 [1653], t. II: 239; ver también Cieza de León 2005 [1553], Cap. XLI: 117)

En los valiosos documentos históricos, lingüísticos y culturales conservados sobre las lenguas nativas aymara y quechua se distinguen para los *tupus* dos modelos. En el *Diccionario de la Lengua Qqechua* de González Holguín (1608) se señala, “Tupu, el topo con que prenden las indias la saya” (1608: 348), “Tipqui, Alfiler o topo pequeño con que prenden la manta de encima” (1608: 344). Por otra parte, el padre jesuita y lingüista Ludovico Bertonio, en su diccionario de la lengua aymara, hace referencia a “Topo de las indias con que prenden su saya por las espaldas: Phitu”; “Topo pequeño para prender el manto por delante: Phicchi” (Bertonio, 1879 [1612]: 453). Para Dreyer Costa (1994: 65-66) los prendedores de mayor tamaño (*tupu-phithu*) se habrían utilizado de a pares para sujetar la *saya-asku* a la altura de los hombros, mediante un cordón de lana de camélido. En este caso, la cabeza se colocaba hacia abajo. El *tipqui-picchi* se usaba individualmente para sujetar la *lliclla* a la altura del pecho. Este se colocaba con la cabeza hacia arriba. Se advirtió que los *tupus* fueron utilizados también por las mujeres andinas principalmente en ocasiones de fiestas y/u otras situaciones sociales relevantes en la vida de las mujeres (Vetter, 2007: 102-103). Según algunos recuentos históricos, los *tupus* presentaban un alto valor simbólico, ya sea dentro de las más altas esferas del poder inca como así también en la vida común del pueblo. Murúa mencionaba dentro de los ritos de casamiento de la realeza inca:

Llevaba el Ynga una pieza de ropa finísima de cumbi, y unos trozos de oro y el demás aderezo que le había de dar a su mujer, y decíale al Sol que así como había de ser Señora de aquellas vestiduras, topos y lo demás, así lo sería sin falta de todo cuanto él tenía y poseía, y que él la trataría como hija del Sol. Concluido esto se salía del templo del Sol y con mucha música y acompañamiento iba a casa de la novia, que estaba con su madre, a la cual de nuevo tornaba a hacer muchos ofrecimientos y presentes y, en su presencia, daba a la desposada el vestido y topos, y le rogaba que luego se lo vistiese, recibéndolo en su nombre. (Murúa, 1946 [1590]: Cap. XV)

De acuerdo con lo recopilado por el sacerdote jesuita Arriaga, los *tupus* podían formar parte de otros ritos y costumbres:

Zaramamas, son de tres maneras, y son las que se quentan entre las cosas halladas en los pueblos. La primera es vna como muñeca hecha de cañas de maíz, vestida como muger con su anaco, y lliclla, y sus topos de plata, y entienden, que como madre tiene virtud de engendrar, y parir mucho maíz. (Arriaga, 1968 [1621], Cap. II: 16)

En la Sierra quando haze neblinas, que son allá muy ordinarias, y muy densas en tiempo de aguas, suelen las mugeres hazer ruido con los topos de plata, y de cobre que traen en los pechos, y soplar contra ellas, porque dizen que de esta suerte se quitarán las neblinas, y aclarará el día. (Arriaga, 1968 [1621], Cap. VI: 37)

En otra fuente se menciona que la posesión de un *tupu*, según su valía, podía depender de las posibilidades individuales de acceso. En el mismo párrafo de esa cita también se deja constancia de que los *tupus* podían tener otra funcionalidad.

Las mujeres visten unos hábitos sin mangas, muy fajadas con una cintas de lana por todo el cuerpo, con que se hacen los talles largos; traen cobijadas unas mantellinas de lana prendidas al cuello con unos grandes alfileres de oro o plata, como cada una alcanza, los cuales, en su lengua se llaman topos, que tienen las cabezas grandes y llanas, y tan agudas, que les sirven de cuchillos. (Zarate, 1968 [1555]: Cap. VIII, énfasis agregado).

Para el caso que analizamos aquí, los *tupus* formaron parte del ajuar funerario con que eran enterradas solamente las niñas:

Las mujeres que sacrificaban iban vestidas asimismo ricamente con sus ropas finas de cobres y de pluma y sus topos de oro y sus cucharas y escudillas y platos de oro, y chuspas de coca de avisca. (Cieza de León, 2005 [1553]: Cap. XXVIII, 363)

Desde la arqueología, en numerosos sitios incaicos localizados en lo alto de las montañas sagradas fueron reconocidos estos *tupus*, ya sea en las mantas de las niñas como también en las estatuillas metálicas. Algunos ejemplos de ello provienen de Chile, cerro El Plomo (Mostny, 1957) y cerro Esmeralda (Checuria Jeria, 1977: 133); Perú, volcanes Pichi Pichu, Sara Sara y Ampato (Chávez Chávez, 2001); Ecuador, isla de La Plata (Dorsey, 1901, en Besom 2010: 404); y la Argentina, volcán Lullailaco (Ceruti, 2004: 111-112).

El tupu de Niño Muerto 1

Lleva por número de siglado NM1-M1. La pieza fue examinada y relevada sobre la base de registros dimensionales, observaciones con lupa binocular, microscopio electrónico de barrido (MEB) y análisis químico elemental con un Analizador de Energía Dispersiva (EDS) y mediciones puntuales-mapas de composición. Los análisis fueron llevados a cabo en el Laboratorio de Microscopía Electrónica de Barrido y Microanálisis-LASEM del Instituto de Investigaciones para la Industria Química (INIQUI-CONICET, UNSa). El *tupu* se encuentra en regular estado de conservación; de acuerdo con lo visualizado a través de una lupa binocular se apreció la conformación de procesos de oxidación, particularmente en la porción del vástago (pátina marrón a causa del óxido de hierro). En la porción de la cabeza del *tupu* se observó la conformación de pátina de malaquita causada por oxidación. Las dimensiones registradas del *tupu* fueron: disco-cabeza: longitud máxima: 10 mm; ancho máximo: 19 mm; porción del disco-cabeza doblado: largo: 13 mm; vara o vástago: longitud: 91 mm, ancho: 3 mm; largo total del *tupu*: 101 mm; peso: 8,52 gr. Observaciones: la cabeza es de sección plana y se encuentra fracturada, una pequeña porción del disco-cabeza fue intencionalmente doblada hacia el centro, de tal manera que la cabeza presenta forma pentagonal. Sobre la base de mediciones y asistencia con programas de PC se logró reconstruir la forma: circular. En la base del disco-cabeza no presenta el orificio central circular que suele encontrarse en este tipo de ornamento. La aguja presenta una sección circular terminada en punta (Figura 4).

Los análisis de composición química cualitativa y semicuantitativa efectuados con el Analizador de Energía Dispersiva (EDS) fueron efectuados por medio de seis mediciones realizadas en la cabeza (dos) y en el vástago (cuatro). De esos análisis se pudo concluir que el *tupu* fue elaborado a partir del uso de cobre (Silvia Blanco y Norberto Bonini, comunicación personal, 2015). No se pudieron efectuar estudios metalográficos en el *tupu*, pero sobre la base de consultas efectuadas a orfebres se puede estimar que el *tupu* fue elaborado a partir de una sola pieza, por medio de un vaciado en forma de vara de forma aproximada a la pieza final. La cabeza fue trabajada por deformación plástica en uno de sus extremos, mediante el laminado por secuencias de eventos de martillado-recocido hasta obtener el espesor deseado (Horacio Bertero, comunicación personal, 2015).



Figura 4. (A) Tupu de Niño Muerto; (B) representación esquemática de la cabeza del tupu con la reconstrucción de su forma original; (C) ampliación de la zona de la cabeza del tupu (1X).

Discusión

A los fines de organizar la discusión retomaré brevemente la particular toponimia de Niño Muerto y su relación con los hallazgos de NM-1. Posteriormente, evaluaré la hipótesis de que en ese sitio hayan sido sacrificados dos niños, con la presencia aún no revelada de una niña.

El lugar y un origen para su nombre

Las indagaciones realizadas sobre el origen del topónimo tan particular de Niño Muerto fue una de las precondiciones propuestas para determinar si existían relaciones que asociaran los hallazgos de NM-1 y el lugar de descubrimiento de la momia Salinas Grandes. La distribución de topónimos en diversos sectores de la puna argentina denota una persistencia predominante de los derivados de vocablos indígenas e hispánicos (orónimos, hidrónimos, fitónimos-zoónimos, ver Albeck, 2008-2010). Aquellos inscriptos en pautas que remitan a personas “muertas”, al menos los que pudieran subsistir al presente, no son uniformes ni constantes: solo los casos de Salar del Hombre Muerto (límite interprovincial entre Salta y Catamarca) y Niño Muerto. Resulta llamativo que en estos dos casos el origen se relacionaría con el hallazgo local de restos humanos momificados. El Dr. Alonso, geólogo especialista en depocentros evaporíticos de la puna argentina, se interesó sobre el origen del nombre del Salar del Hombre Muerto (Alonso, 2010). Sobre este particular, es de interés transcribir lo que recopilara:

El nombre de Hombre Muerto que lleva el salar hace referencia al descubrimiento en varias ocasiones de restos de indígenas momificados (...) Dos son las más importantes de las que tenemos conocimiento gracias a los nativos de la zona. Una corresponde a un cazador que llevaba aún en sus espaldas una aljaba con doce flechas; la otra, una princesa indígena, con hermosas trenzas en el pelo, ataviada con ropas de vicuña, delgadas sandalias de metal y gran cantidad de objetos-ofrenda a su alrededor. (Alonso, 2010: 265-266)

Sin embargo, no se obtuvieron referencias concernientes a la localización precisa de esos notables hallazgos en el Salar del Hombre Muerto, como así tampoco sobre sus descubridores y el destino final de los restos humanos y artefactos asociados (Ricardo Alonso, comunicación personal, 2015). Desde luego, la elección de esos topónimos para la señalización de un lugar-paisaje no es casual. Los topónimos son por lo general entidades dinámicas, adecuadas e influenciadas por los cambios sociales, obediendo su estabilidad o persistencia a razones histórico-políticas particulares. Deben ser consecuencia-resultado de las necesidades de los pobladores locales –en sus universos semánticos y como una unidad de significado– de otorgar valores denotativos (significativos) y connotativos (asociativos) a un acontecimiento de relevancia social.

En mis indagaciones sobre el origen del topónimo de Niño Muerto en Salinas Grandes reconocí las dos primeras alusiones en textos publicados a comienzos del siglo XIX (Reichert, 1907; Boman, 1908). En el caso de la cartografía de Boman, el paraje Niño Muerto se encontraba ubicado en el norte de la sierra de Cobres, distante unos 30 km de la sierra que actualmente lleva por nombre Niño Muerto. Las investigaciones realizadas en ese área arrojaron resultados negativos, tanto en las charlas mantenidas con los pobladores de Rangel, en las prospecciones efectuadas en el lugar señalado, como así también fundados en las condiciones geológicas registradas en el terreno. Sobre esta base, se descartó que ese lugar fuera la localización del hallazgo de la momia. Las razones por las que Boman colocó ese topónimo en un lugar alejado de la sierra de Niño Muerto dentro de su cartografía no resultan claras al momento. De todas maneras, que existiera en Salinas Grandes un paraje con esa denominación para los primeros años del siglo XX fue un aliciente que pudo ser reforzado a partir de las citas obtenidas en el trabajo de Reichert (1907). Desafortunadamente, en ese texto la ubicación de Niño Muerto tampoco fue puntualmente señalada, más allá de una breve referencia a su ubicación en el oeste de Salinas Grandes.

Aunque de este trabajo se obtienen dos pistas, en primera instancia al menos desde 1904 ya contaba con esa denominación; en segundo término, es muy probable que el campamento en ruinas ubicado en la porción nororiental de la sierra Niño Muerto (S 23°44'25.9" – O 66°12'55.0") sea efectivamente la compañía boratera “Niño Muerto” que menciona Reichert (1907: 40-42). Por cierto, en el área de Rangel no existen evidencias de campamentos borateros. Las fechas estimadas de origen del topónimo Niño Muerto en Salinas Grandes pueden establecerse con cierto grado de seguridad entre los años 1903-1905, instancias inmediatas o levemente posteriores al hallazgo de la momia. Considero entonces que la relevancia que se le otorgara al descubrimiento de la momia en el ámbito local pudo haber determinado la instauración de esa designación. En definitiva, debo concluir que el lugar preciso de hallazgo de la momia de Salinas Grandes es la sierra ubicada al suroccidente de Salinas Grandes, coincidente con la ubicación que propusiera Fernández Distel (1997), basada en la información de pobladores locales. Para ser más exacto, la ceremonia de capacocha inca en Salinas Grandes fue realizada a los pies de esa sierra, concretamente bajo la costra salina, en lo que denomináramos sitio NM-1. Precisamente, en ese sitio se cumplen los tres únicos indicios de los textos de Boman relacionados a la localización del descubrimiento:

(...) bajo la capa de sal de las Salinas Grandes (...) ha sido encontrada en la parte occidental de la salina (...) cuando recién fue desenterrada la momia, me hablaron de alfarerías encontradas con ella. (Boman, 1918: 94, 96, 101)

¿Un niño o dos? Esa es la cuestión

Se había señalado anteriormente que los planteamientos establecidos por Cerutti (2004), Gathier *et al.* (2008) y Abal de Russo (2010) podían ser ampliados y reformulados.

En realidad, parte de esa reformulación encontraría sustento precisamente en textos de dos de los investigadores citados. Tanto Ceruti como Abal de Russo dejaron entrever en sus análisis, sin llegar a profundizarlo, que lo estricto de las reglas relacionadas con la capacocha-ofrendas y género podría presentar algunas excepciones. Estos casos por “fuera de la regla” en la capacocha deben ser analizados necesariamente a los fines de poder generar un marco explicativo en mi investigación. En efecto, un conjunto de evidencias recuperadas por arqueólogos reveló que determinadas ofrendas consideradas como privativas de lo femenino en la capacocha pueden ser halladas junto a varones en más casos de los que se pensaba originalmente. Es en este contexto de variabilidad dentro de las estrictas regulaciones incaicas de la ceremonia de la capacocha que podemos notar lo siguiente: (a) falta de uniformidad arquitectónica en las construcciones ubicadas en lo alto de las montañas veneradas, (b) diversas maneras de disponer las ofrendas en las tumbas, (c) registros de artefactos ofrendados de filiación local (Mignone, 2013). Esta misma variabilidad en la capacocha puede ser inferida a partir de lo mencionado por Martín de Murúa: “En este sacrificio hacían infinitas ceremonias, y según la calidad del negocio así las diferenciaban en los ritos y modos” (Murúa, 1946 [1590]: Cap. XXVII). Es decir, según los fines que persiguiera esta ceremonia y la jerarquía de las huacas veneradas, los ritos ejecutados como así también las ofrendas entregadas podrían haber sido diferentes.

En el creciente conjunto de evidencias que irían contra la regla de vinculación directa de tipos de ofrenda y sexo-edad, se presenta como un caso muy interesante –tal como la momia de Salinas Grandes–, el niño del cerro El Plomo (Chile). En los recuentos y descripciones de las ofrendas asociadas a esta momia se encuentran presentes tanto *tupus* de plata (Mostny, 1957-1959: 52-53), como también una figurina de plata laminada y soldada que representa una mujer (*ibid.*: 46-47). Esta última no fue recolectada directamente con el niño, pero sí dentro de otra estructura pircada cercana a este. No se obtuvieron en el cerro El Plomo formas cerámicas asociadas. Otros registros corresponden a la cerámica hallada junto a un niño en el volcán Llullaillaco (Reinhard y Ceruti, 2005) y en el volcán Ampato (Reinhard, 1997).

En el volcán Sara-Sara (departamento Ayacucho, Perú) los arqueólogos Chávez y Reinhard desenterraron el cuerpo de una joven (ca. 15 años de edad); muy cerca de ella, en un nicho localizado en otro sector de la cumbre encontraron estatuillas de plata antropomorfas (una mujer y un hombre), además de una figurina de oro representando una vicuña y otra figurina de concha representando una llama (Reinhard y Ceruti, 2005: 4-6). Igualmente, un caso inusual corresponde al registro de la niña del cerro Chuscha (departamento Cafayate, provincia de Salta) vestida con una túnica (*uncu*), prenda asociada directamente a los hombres dentro de la sociedad incaica (Abal de Russo, 2010: 246-256); además, “contaba con una vincha y penacho nada femeninos (según la indumentaria incaica) de plumas multicolores” (Mignone, 2013: 119). Para Abal de Russo, el registro de esta camiseta andina (*uncu*) en la momia de Chuscha no se debe al uso personal de la niña sacrificada, sino a una posterior colocación intencional de las personas que la desenterraron. Esta investigadora sostiene que el *uncu* formaba parte de ofrendas que la acompañaban, hipótesis que encontraría sustento en un caso similar registrado en la momia 2 de Llullaillaco (Abal de Russo, 2010: 249, 252-253). Restaría mencionar el hallazgo de una placa metálica colocada en la frente de una de las niñas de Llullaillaco (Reinhard y Ceruti, 2005: 21). Según fuera notado por los investigadores, esa placa presenta marcadas similitudes con la diadema de la momia de Salinas Grandes. Tanto Reinhard y Ceruti (2005: 21) como Besom (2010: 410-413), basados en fuentes históricas, explicitan que ese tipo de ornamento se encontraría directamente asociado a lo masculino, también como posible indicador de filiación étnica y de pertenencia a la nobleza.

Ahora bien, el registro en la momia de Salinas Grandes de un elemento metálico (*tupu*) de uso restringido solo a mujeres me exigió evaluar la posibilidad de que hubieran

sido dos niños los sacrificados en ese lugar. Al comenzar a evaluar esa hipótesis debí advertir necesariamente la semántica del topónimo de este afloramiento. Esa denominación particular refiere concretamente al singular y lo masculino, por lo tanto ¿por qué hubo de llamarse este afloramiento solo Niño Muerto, si es que en realidad había dos? Esa derivación semántica desacreditaría (parcialmente) esa posibilidad. Debe señalarse que en otros casos se advirtieron cuerpos sacrificados en las altas montañas que fueron hallados alejados de sus contextos originales de depositación, ya sea por el accionar de vándalos o por emprendimientos civiles (monte Quehuar, Ceruti, 2004: 107; cerro Esmeralda, Checuria Jeria, 1977). Resulta interesante considerar también esta misma posibilidad, de acuerdo con lo que aquí se discute, en el caso del cerro El Plomo:

En cuanto a la posibilidad de que otra pirca haya contenido el cadáver de otro niño, tal como quizás puede interpretarse la presencia de una excavación antigua en una de ellas no se puede descartar desde un principio. Puede haber contenido el cuerpo de una niña como parte del CAPA COCHA o sacrificio de parejas; no es posible empero en el estado de nuestros conocimientos actuales, afirmar nada definitivo. (Mostny, 1957-1959: 63)

Sugerentes son algunas citas extraídas de las fuentes históricas relativas a la capacocha cuando refieren a niños sacrificados y enterrados en parejas, a manera de parejas casadas. El padre Betanzos mencionaba:

Ansímismo fueron sacrificados muchos niños y niñas, á los cuales enterraban vivos muy bien vestidos é aderezados, los cuales enterraban de dos en dos, macho y hembra; é con cada dos destos enterraban mucho servicio de oro y plata, como eran platos y escudillas y cántaros, ollas y vasos para beber, con todos los demás menesteres que un indio casado suele tener, todo lo cual era de oro y plata; é así enterraban estos niños con todos estos ajuares, los cuales eran hijos de cacique y principales. (Betanzos, 1880 [1557]: 124)

Sin embargo, este patrón no es lo usualmente evidenciado en el registro arqueológico, al menos en los niños sacrificados en las altas montañas (Reinhard y Ceruti, 2005: 25).

Tomado en conjunto todo lo expresado arriba, la momia de Salinas Grandes integraría este conjunto de “raras” excepciones a las hipótesis de correspondencia directa entre ofrendas-género/edad. Pero, es indudable que las variables que entran en juego son múltiples al momento de examinar la hipótesis sobre una “niña muerta” en Salinas Grandes. Sobre la base de los antecedentes mencionados y con la información actual disponible, estaría en una posición espinosa, la que no me habilitaría para poder asegurar o negar la presencia de esa niña. De todos modos, la falta de una resolución concluyente motiva a pensar en una explicación alternativa sobre el significado de elementos ligados a lo femenino asociados a un solo sacrificio... y de un varón, claro está. Tal vez sea esta la tarea más dificultosa de emprender en este trabajo.

Lo siguiente puede ser presentado entonces como un ejercicio reflexivo por el cual intentaré formular una explicación. Para poder esclarecer este problema se deben considerar dos instancias, en lo social y también dentro del desarrollo de la ceremonia de la capacocha. Pero aun más importante, hay que reflexionar también sobre la causa que determinó que el *tupu*, elemento metálico de exclusivo uso femenino, según lo atestiguan numerosas fuentes históricas y estudios etnográficos, fuera “utilizado” por el niño de Salinas Grandes. En primer lugar, debemos preguntarnos: ¿cuáles fueron las circunstancias que determinaron que este niño debiera ser sacrificado? Las oportunas consideraciones obtenidas en los análisis críticos de Duviols y Schroedl sobre pasajes de las fuentes coloniales relativas a la capacocha me permiten posicionarme argumentativamente dentro de un marco general de las instancias de negociaciones

y reposicionamientos sociales, previas al sacrificio. Dentro de un contexto general, Schroedl (2008: 21 y ss.) interpretó la capacocha como una ceremonia pública en el marco de “rituales políticos” que articularon y consolidaron al Tawantinsuyu en el contexto de pujas de intereses (imperiales y de líderes locales). Podemos pensar entonces que el sacrificio del niño de Salinas Grandes haya sido producto de una concertación entre su familia-linaje y las autoridades incas, en el marco de un acuerdo de carácter “público” en un contexto político y ritual (ver Duviols, 1976; Schroedl, 2008).

Precisamente, algunos cronistas mencionaron que la entrega de hijos para esos sacrificios era un honor para los padres, en tanto esto podía constituir un medio para adquirir prestigio (Murúa, 1946 [1590]: 257; Ramos Gavilán, 1976 [1621]: 81) o para mantenerse en situaciones de poder adquirido (Hernández Príncipe, 1986 [1621]: 473). En esta dirección, una cita del padre Acosta agrega elementos para esos argumentos:

A ningún padre era lícito negar a sus hijas cuando se los pedían (...) y muchos ofrecían a sus hijas de voluntad pareciéndoles que ganaban gran mérito en que fuesen sacrificadas por el inca. (Acosta, 1894 [1590], t. II, Cap. XV: 55)

Ahora bien, ya por fuera del ámbito de las concertaciones político-rituales y públicas, una instancia siguiente debe considerar lo que pudo haber sucedido “puertas adentro”, en el ámbito “privado-íntimo” de la familia. Sería incuestionable que las emociones humanas, concretamente de los padres, debieron verse fuertemente movilizadas (seguramente como nada más en la vida) al verse obligados a entregar un hijo para su sacrificio, más allá de cualquier eventual ventaja u oportunidad adquirida con ese acuerdo previo. Precisamente, la carga sentimental-afectiva de los padres ante la cercanía de la muerte de un hijo/a fue descrita vívidamente por Cobo. En sus recuentos sobre este tema resaltó con marcada dureza y realismo el dolor de los padres ante esta obligación: “sus afligidos padres, que por duros y bárbaros que fuesen, en fin eran padres, y no dejaba de obrar en ellos la naturaleza el afecto paternal” (Cobo, 1892 [1653], t. III: 275). Pudieron estos padres haber encontrado cierto grado de consuelo ante la certeza de que estos niños-doncellas serían enviados como embajadores ante el dios Viracocha y que gozarían de paz eterna en el Más Allá:

Con ser un tributo éste tan duro y pesado, lo hacía llevadero en parte el tener creído los indios que las doncellas que mataban en los sacrificios hechos en honra de sus dioses, por la salud del rey ó por otras necesidades de la república, iban sus ánimas a tener grandísimo descanso. (Cobo, 1892 [1653], t. III: 277)

Aunque, tal vez, ese consuelo no fuera suficiente aliciente ante la acechanza de la muerte segura de esos infantes. Tal como lo describía crudamente una fuente histórica, podrían generarse actos deliberados de resistencia e intransigencia que pudieran evitar consecuentemente la muerte de sus hijas:

(...) si bien es verdad que lo más ordinario era lo que de su cosecha lleva el amor de padres, esto es, recibir pena y dolor, como en hecho de verdad la recibían muy grande de verse privar de prendas tan caras y conjuntas con sus propias entrañas (...) y se los arrebatasen a pesar suyo, y delante de sus ojos los entregasen á la muerte, cuando apenas habían comenzado á gozar desta luz de vida; y esta era la principal razón de poca guarda que tenían con sus hijas, antes afirman que holgaban de verlas corrompidas sin tiempo. (Cobo, 1892 [1653], t. III: 277-278)

A partir de estos relatos de los cronistas podemos pasar ahora, también de forma especulativa, a la reconstrucción de la(s) posible(s) acción(es) que pudieran haber introducido un *tupu* junto al niño. Debo aclarar que prestaré particular atención a este ornamento metálico, en detrimento de la cerámica, ya que es este el que poseía

una mayor carga utilitaria y simbólica asociada a lo femenino. Sobre las posibilidades que se irán planteando se notará que la cerámica puede ser incluida en algunos de los argumentos, en otros definitivamente no. Un planteamiento de este tipo requiere evaluar, por un lado, las propuestas planteadas recientemente por Mignone (2013), las que toman en consideración políticas, acciones, emociones, anhelos, ansias de libertad de los pueblos locales que fueron anexados al Imperio inca. Indudablemente, este criterio se inserta dentro de los procesos de readecuación social de las elites locales al complejo social-simbólico del Tawantinsuyu (Duviols, 1976; Schroedl, 2008).

Pensando que en Niño Muerto hubo un solo sacrificio y por todas las argumentaciones que fueron expuestas anteriormente, estimo muy probable (sino evidente) que el *tupu* no pertenecía verdaderamente a los objetos de uso personal del niño. Pero, al estar presente en el registro material se debe considerar la forma en que llegó a él. Algunas citas extraídas de las fuentes históricas, a detallar más adelante, nos proveen de ciertas explicaciones sobre esta posibilidad. En sí mismo el *tupu* pertenece, como un elemento más, a la esfera de la cultura material y, dado que esta cultura material posee un rol central en la conformación y reproducción de la memoria colectiva, conservaría a su vez una connotación política, grupal y familiar. Los factores que determinan qué materiales están presentes (o ausentes) en los rituales de la muerte son ciertamente múltiples (e.g. Metcalf y Huntington, 1991). En este sentido, todo un complejo encadenamiento de emociones y proyecciones de pensamiento podría dejar también sus huellas en el registro material. Se trata de múltiples posibilidades, creencias, emociones, percepciones y valores que, desde luego, son dificultosos de apreciar y revolver desde la arqueología.

Consideremos ahora la propuesta de Besom (2010: 417-418), basada en su análisis sobre los ornamentos, tocado de pelo y cetro del niño sacrificado en Salinas Grandes, sumados al análisis de ciertas fuentes históricas, las cuales sostienen que todo ese conjunto de evidencias correspondería a accesorios que solo utilizaría una persona mayor, a modo de emblemas de autoridad dentro de la política imperial inca (burócrata de la elite-oficial imperial del Collasuyu). Es decir, es una explicación basada en un marco exclusivo de lo masculino y el poder. Besom (2010: 417) sustenta en parte sus interpretaciones fundamentándose en lo propuesto por Cummins (2007), en relación a que en los análisis de los objetos rituales de los señores del Cuzco, incluyendo los materiales asociados a los sacrificios, se deben evitar las interpretaciones de piezas individuales. Es así que el significado de cada uno de ellos debiera verse conectado a todo el conjunto, lo que hubo de conformar entonces un mensaje simple y coherente. Ciertamente, al momento de la realización del análisis de Besom no se contaba con estas evidencias –*tupu* y fragmentos cerámicos–. Ahora bien, la propuesta de Besom (2010) es indudablemente muy sugerente, pero, ¿qué argumento(s) podría proveerse ahora de sustento, a partir de la presencia de estos artefactos femeninos?

Recurriendo nuevamente a las fuentes históricas, ¿qué significado tenían las ofrendas permitidas en la capacocha? Una revisión efectuada por Ceruti anteriormente dejaba vislumbrar que las referencias al respecto eran muy escasas, entre ellas se observa que las ofrendas pudieron ser sustitutas de las cosas vivas que representaban o bien que las estatuillas femeninas y masculinas pudieran representar a los dioses o a miembros de la realeza inca (Ceruti, 2004: 117). Más allá de esto, no se registraron menciones específicas en las fuentes históricas al significado de los *tupus* en esa ceremonia. Aunque, sí se puede rescatar en una fuente una referencia relativa al accionar simbólico implementado por las mujeres con los *tupus* frente a una situación personal particular. Al respecto, Cobo nos informa:

Solían las mujeres quebrar sus topos o alfileres con que prenden las vestiduras, entendiendo que por esto el varón no tendría fuerza para juntarse con ellas, o la que tenía se le quitaría luego. (Cobo, 1892 [1653], t. II: 234)

Por otra parte, de acuerdo con lo evidenciado en los registros arqueológicos de las ceremonias de la capacocha, los *tupus* tuvieron un papel protagónico tanto en las vestimentas de los niños sacrificados como en algunas de las ofrendas asociadas. Podemos pensar entonces que estos ornamentos metálicos, como objeto-material, pudieron simbolizar un mecanismo de memoria ante la cercanía del evento de la muerte. Podemos plantearnos también que, tal vez, este objeto femenino en el niño muerto de Salinas Grandes pudiera representar materialmente la memoria de algún miembro de su familia (¿su madre?) y que tuviera la oportunidad de ser conservado por él (¿a escondidas?, ¿otorgado expresamente por su familia?). En este sentido, una fuente histórica evoca que los niños de las provincias que iban a ser sacrificados eran conducidos inicialmente al Cuzco desde su lugar de origen, cargando ellos mismos con las ofrendas (“ropa y ganado y ovejas de oro y de plata de *mullu*”) con las que serían sacrificados en las respectivas huacas (Molina, 2010 [1573]: 89). El eclesiástico Martín de Murúa al transmitir las “supersticiones y abusos que tenían los indios” hacía notar esta estrecha vinculación entre padres e hijos, recalcando una situación en la que al crecer los menores se les obsequiaban metales y se expresaba el deseo de larga vida para ellos:

En tiempos señalados y con ciertas ceremonias, aguardando tal edad, que comúnmente era cuando sus hijos se tenían en pie, y los destetaban, los solían trasquilar, que ellos dicen el rutuchicui, juntándose toda la parentela y, después de haber comido, traían al muchacho por todos los que allí estaban, y cada uno le ofrecía, conforme su posibilidad, plata, oro, ropa, lana, algodón y así lo trasquilaban, y luego bebían y danzaban toda la noche, y esta ceremonia era para consagrar la criatura y dedicarla por hija del Sol, y para pedir que aquel niño viva rico y próspero y suceda a sus padres. (Murúa, 1946 [1590]: Cap. XXXV)

En otras ocasiones, según Molina, la madre misma podía llegar a acompañar a estos niños en su procesión hasta el lugar del sacrificio:

Pedían en ellas al Hacedor el Ynga fuese siempre vencedor y no vencido, viviese siempre en paz y salvo. Llevaban por delante en hombros los sacrificios, y los bultos de oro y plata, y carneros y otras cosas que se avían de sacrificar. Las criaturas que podían yr a pie, por su pie; las que no, las llevaban sus madres. Y el Ynga, carneros y corderos yban por el camino real. (Molina, 2010 [1573]: 92)

Si se le otorgara sustento a estas citas, bien vale la pena preguntarse, ¿qué significado especial pudo haber tenido este *tupu* para sus portadores? Podemos pensar, en este contexto, que el *tupu* de Salinas Grandes, al ser entregado al niño por su familia pudo ser un vehículo y recipiente de la memoria de su grupo social originario al verse obligado este a desprenderse de uno de sus miembros. Debemos preguntarnos también, ¿por qué un elemento en estado fragmentario y reacondicionado pudo ingresar en la ceremonia de la capacocha? Otros investigadores han insistido en que en los entierros de capacocha se registraran solo ofrendas elaboradas en muy fina terminación y en excelente estado, sin huellas de uso (Ceruti y Reinhard, 2005). La cabeza del *tupu* doblada intencional y previamente señala evidentemente que este artefacto no fue descartado. Su conservación entonces y la intromisión en la sagrada ceremonia de la capacocha pudo deberse a una instancia de valorización especial y personal de algún miembro femenino de su familia. Tal vez a partir de la cercanía a la muerte y al viaje al “más allá” se le otorgaría al *tupu* de Niño Muerto una resignificación simbólica, recreándose en el niño su pertenencia a su hogar, a su familia y a su grupo.

Consideraciones finales

Al evaluar el conjunto de registros arqueológicos de la sierra de Niño Muerto, tanto el *tupu* como los fragmentos cerámicos se diferencian claramente en un contexto espacial general con marcado predominio de evidencias relacionadas con sociedades cazadoras-recolectoras (Patané Araújo, 2011, 2013). Los trabajos ya mencionados de Boman (1917, 1918) y las inquietudes que de esos textos surgían me incentivaron a profundizar los estudios de esos elementos. Desde luego, desde una perspectiva cuantitativa podría considerarse que esos hallazgos son escasos, lo que podría invalidar análisis más profundos por carecer de bases aparentemente sólidas. Pero, dadas las características de recuperación del cuerpo del “niño muerto” en 1903, considero que es una suerte en realidad que esos artefactos hayan permanecido en el lugar. Bien podría argumentarse que estos escasos hallazgos fueron generadores de investigaciones que permitieron establecer el lugar de recuperación de la momia. Por otra parte, tal como fuera expuesto anteriormente, el registro de un elemento femenino junto al “niño” obligó inexcusablemente a buscar una explicación a esa asociación.

En este artículo se expuso el conjunto de estudios efectuados a fin de investigar estos temas. Se determinó, sobre la base de recopilación y análisis de bibliografía, el origen del nombre de esta sierra, ligada al descubrimiento de la momia. Asimismo, el contexto de hallazgo del *tupu* y los fragmentos cerámicos cumplen con los requisitos derivados de las únicas pistas mencionadas por Boman sobre el lugar de recuperación de la momia, efectuada por pobladores de Cochinoca. Habiéndose determinado el lugar exacto de recuperación de la momia, restaba efectuar la tarea más compleja, el análisis de la relación existente entre esos hallazgos y la momia de Salinas Grandes. Con este fin, en este estudio ocuparon un extenso tramo los trabajos arqueológicos realizados sobre las capacochas incas y sus particularidades, como también se señalaron ciertas fuentes históricas que en conjunto fueron empleadas para conformar un marco argumentativo sobre la forma, o mejor dicho, el motivo de asociación del *tupu* en particular con el niño muerto de Salinas Grandes. Por otra parte, la identificación de esta capacocha en la puna, concretamente en terrenos llanos y a nivel de la superficie, agrega nuevos indicios sobre la variabilidad espacial de esta ceremonia. Esta ubicación espacial es poco frecuente en esa región si se correlaciona con los descubrimientos procedentes de las cimas de las más altas montañas cercanas a los grandes salares (ver Ceruti, 2001).

En definitiva, la discusión de este caso particular concerniente a los hallazgos del *tupu* (y la cerámica) junto a un niño en Salinas Grandes constituye un nuevo elemento que problematiza las hipótesis de uniformidades que aparentemente reglarían la relación presencia/ausencia de determinados tipos de ofrendas con el género y la edad de los niños sacrificados. Ciertamente, se reconoció que los casos por “fuera de la regla” dentro de la capacocha fueron efectivamente advertidos por otros investigadores, aunque hasta ahora esas “irregularidades” no habían recibido suficiente atención. Considero entonces que este trabajo contribuye por medio de análisis y argumentaciones puntuales a comenzar a subsanar carencias previas, así como las argumentaciones planteadas que podrían ser utilizadas-reformuladas también por otros investigadores interesados en esta temática. Siguiendo la propuesta de Izquierdo Peraile (2007: 253), en la arqueología de la muerte debe prestarse particular atención a todos aquellos casos que generan “problemas” y ponen en tensión supuestos previos, como ciertos casos que, en algunos estudios, aparecen desarrollados brevemente y de forma aislada, sino descartados. Mi intención, en esa dirección, fue generar elementos para una más completa discusión tomando un caso de estudio e integrando en esos análisis las vivencias de las comunidades locales y la visibilización de emociones humanas.

Agradecimientos

Numerosas personas contribuyeron a la realización de este trabajo en sus diferentes etapas y en temas de estudios particulares. Mi agradecimiento a Ricardo Alonso, Alejandro Benedetti, Silvia Blanco, Ricardo y Norberto Bonini, Horacio Bertero, Roberto Campbell, Cecilia Castellanos, Alicia Fernández Distel, Verónica Flores, Alejandro Nieva, Elvira Latorre Blanco, Ricardo Pereyra, Néstor Suzaño, María Teresa Plaza, Luisa Vetter, personal del MAAM, directivos y profesionales de la empresa South American Salars, Mirta Santoni y personal del Museo de Antropología de Salta. A Paula Ulivarri, por su introducción y discusión al tema de las madres, que fuera una inspiración para parte de este trabajo. Al Comité Editor de ESNOA y a los evaluadores, cuyas observaciones y sugerencias permitieron clarificar y enriquecer este trabajo.

Bibliografía citada

- » Abal de Russo, C. (2010). *Arte textil incaico en ofrendatorios de la alta cordillera andina. Aconcagua, Lullillaco, Chuscha*. Buenos Aires, Fundación CEPPA.
- » Acosta, J. (1894 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*, t. II. Madrid, Ramón Anglés, impresor.
- » Acuto, F. (1998). “Tambos en la niebla: Acerca de casos de instalaciones incaicas en el noroeste argentino”. En *Palimpsesto* 5, 1-14. Buenos Aires.
- » Albeck, M. (2008-2010). “Poblados arqueológicos de la puna de Jujuy como topónimos en los siglos XVI y XVII”. En *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 22, 7-15. Buenos Aires.
- » Albeck, M., Palomeque, S. (2009). “Ocupación española de las tierras indígenas de la puna y ‘raya del Tucumán’ durante el temprano período colonial”. En *Memoria Americana* 17 (2), 173-212. Buenos Aires.
- » Alonso, R. (2010). *La Puna Argentina. Ensayos históricos, geológicos y geográficos de una región singular*. Salta, Mundo Editorial.
- » Arriaga, J. de (1968 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Esteve, F. (ed.). En *Crónicas Peruanas de Interés Indígena*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.
- » Bertonio, L. (1879 [1612]). *Vocabulario de la Lengua Aymara*. Parte Primera. Leipzig, Julio Platzmann.
- » Besom, T. (2009). *Of summits and sacrifice: An ethnohistoric study of inka religious practices*. Austin, University of Texas Press.
- » ———. (2010). “Inka sacrifice and the mummy of Salinas Grandes”. En *Latin American Antiquity* 21(4), 399-422.
- » Betanzos, J. de (1880 [1557]). *Suma y narración de los Incas*. Jiménez de la Espada, M. (ed.). Biblioteca Hispano-Ultramarina. Madrid, Imprenta de M. Hernández.
- » Boman, E. (1908). *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d’Atacama*, t. I y II. París, Imprimerie Nationale.
- » ———. (1917). “Una momia de las Salinas Grandes (Puna de Jujuy)”. En *Physis* 3 (15), 418-419. Buenos Aires.
- » ———. (1918). “Una momia de las Salinas Grandes (Puna de Jujuy)”. En *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 85, 94-102. Buenos Aires.
- » Bray, T., Minc, L., Ceruti, M., Chávez, J., Perea, R. y Reinhard, J. (2005). “A compositional analysis of pottery vessels associated with the Inca ritual of capacocha”. En *Journal of Anthropological Archaeology* 24, 82-100.
- » Buttgebach, H. (1901). “Gisements de borate des Salinas Grandes de la République Argentine”. En *Anales Société Geologique Belgique* 28, 99-116.
- » Ceruti, C. (1997). “Sitios rituales de altura y estrategias sociales de dominación: Un caso de estudio en el Nevado de Chañi (5.896 m, límite provincial Jujuy-Salta)”. En *Estudios Sociales del NOA* 1, 127-154. Buenos Aires.
- » ———. (2001). “Aracar, Guanaquero, Rincón, Arizaro y Blanco: Prospección y relevamiento de santuarios de altura en volcanes de la Puna occidental salteña (República Argentina)”. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 26, 145-166.

- » ———. (2003). “Elegidos de los dioses: Identidad y estatus en las víctimas sacrificiales del volcán Llullaillaco”. En *Boletín de Arqueología PUCP* 7, 263-275.
- » ———. (2004). “Human bodies as objects of dedication at Inca mountain shrines (north-western Argentina)”. En *World Archaeology* 36 (1), 103-122.
- » ———. (2007). “Excavaciones arqueológicas de alta montaña en el Nevado de Chañi (5.896 m) y el Nevado de Acay (5.716 m). Provincia de Salta”. En *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, t. I, 53-69.
- » Cieza de León, P. (2005 [1553]). *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*. Pease G. Y., F. (ed.). Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- » Chávez Chávez, J. (2001). “Investigaciones arqueológicas de alta montaña en el sur de Perú”. En *Chungara* 33 (2), 283-288.
- » Checuria Jeria, J. (1977). “Funebría incaica en el cerro Esmeralda (Iquique, I Región)”. En *Estudios Atacameños* 5, 125-141.
- » Cigliano, M. (1962). “Industrias precerámicas de la Puna Argentina”. En *Ampurias* 24, 1-33.
- » Cobo, B. (1892 [1652]). *Historia del Nuevo Mundo*. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, IV tomos. Sevilla, Imprenta de E. Rasco.
- » Cummins, T. (2007). “Queros, aquillas, uncus, and chulpas: The Composition of inka artistic expression and power”. En Burger, R., Morris, C., Matos, R. (eds.). *Variations in the Expression of Inka Power*, pp. 267-311. Washington, Dumbarton Oaks.
- » De Nigris, M. (2008). “Arqueología, minería y metalurgia en la localidad de Cobres y sus alrededores (Períodos Prehispánicos y Colonial).” Tesis Profesional en Antropología (inérita). Salta, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta.
- » Doering, O. (1900). “Informe del Dr. Doering sobre el Territorio de Los Andes”. En *Memoria del Departamento del Interior, correspondiente al año 1899*, t. II-Anexos. Buenos Aires, Taller tipográfico de la Penitenciaría de la Nación.
- » Dorsey, G. (1901). “Archaeological Investigations on the Island of La Plata, Ecuador”. En *Publication 56, Anthropological Series*, T. 11, vol. 5. Chicago, Field Columbian Museum.
- » Dreyer Costa, A. (1994). “Sobre Metalurgia Prehispánica”. En *Pumapunku* 7, 65-80. La Paz.
- » Duviols, P. (1976). “La capacocha”. En *Allpanchis* 9, 11-57.
- » Fernández Distel, A. (1978). “Nuevos hallazgos precerámicos en la región de las Salinas Grandes, Puna de Jujuy, Argentina”. En *Revista del Instituto de Antropología* 6, 15-62.
- » ———. (1997). “Momias y toponimia en las Salinas Grandes (noroeste de la República Argentina)”. En *Revista de Estudios Regionales* 18, 157-171.
- » Gaither, C., Kent, J., Vasquez, V. y Rosales, T. (2008). “Mortuary practices and human sacrifice in the Middle Chao valley of Peru: Their interpretation in the con text of Andean mortuary patterning”. En *Latin American Antiquity* 19 (2), 107-121.
- » Gentile, M. (1996). “Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconcagua”. En *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 25 (1), 43-90.
- » González, L. (2004). *Historias de poder, brillos y colores: el arte del cobre en los Andes prehispánicos*. Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- » González Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qqichhua, o del Inca*. Madrid, Francisco del Canto.
- » Hernández Príncipe, R. (1986 [1621]). “Idolatría del pueblo de Ocros, cabeza desta comunidad”. En Duviols, P. (ed.). *Cultura andina y represión*, pp. 442-448. Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

- » Izquierdo Peraile, I. (2007). “Arqueología de la muerte y el estudio de la sociedad: Una visión desde el género en la Cultura Ibérica”. En *Complutum* 18, 247-261.
- » McEwan, C., Van de Guchte, M. (1992). “Ancestral time and sacred space in inca state ritual”. En Townsend, R. (ed.). *The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes*, pp. 358-371. Chicago, Art Institute of Chicago.
- » Metcalf, P., Huntington, R. (1991). *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.
- » Mignone, P. (2013). “La poética del extrañamiento: El dominio incaico como delegación, pérdida, captura, entrega y negación del ser. Un repaso de la arqueología de alta montaña Surandina”. En *Arqueología Suramericana* 6 (1-2), 113-136.
- » Molina, C. de. (2010 [1573?]). *Relación de los ritos y fábulas de los incas*. Madrid, Iberoamericana.
- » Mostny, G. (1957-1959). “La momia del cerro El Plomo”. En *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 27 (1), 3-122.
- » Murúa, M. de. (1946 [1590]). *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú*. Bayle, C. (introd., índice y arreglo), Biblioteca Missionalia Hispanica 2. Madrid, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- » Nordenskiöld, E. (1903). “Extracción precolombina de sal en la Puna de Jujuy”. En *Historia* 1(1), 228-235. Buenos Aires.
- » Omarini, R., Alonso, R., Marcuzzi, J. (1993). “Hallazgo de vulcanitas de la formación Puncoviscana, puna Argentina”. En *Revista de la Asociación Geológica Argentina* 48 (2), 179-183.
- » Patané Aráoz, C. (2011). “Hallazgo de una punta ‘cola de pescado’ en el Noroeste Argentino (localidad de Cobres, Departamento La Poma, Provincia de Salta)”. En *Revista Andina* 51, 195-224.
- » ———. (2013). “Prospecciones arqueológicas en Salinas Grandes (departamento La Poma, provincia de Salta) y reporte de una punta ‘cola de pescado’”. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 38, 247-255. Buenos Aires.
- » Raffino, R., Albornoz, A., Bucci, A., Crowder, R., Iacona, A., Olivera, D., Ravina, G. (1978). “La ocupación inka en el N.O. argentino: Actualización y perspectivas”. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 12, 95-121. Buenos Aires.
- » Ramos Gavilán, A. (1976 [1621]). *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*. La Paz, Academia Boliviana de la Historia/Universo.
- » Reichert, F. (1907). “Los yacimientos de boratos y otros productos minerales explotables del territorio de Los Andes (Puna de Atacama)”. En *Anales del Ministerio de Agricultura, Sección Geología, Mineralogía y Minería* 2 (2), 1-103. Buenos Aires.
- » Reinhard, J. (1997). “Sharp eyes of science probe the mummies of Peru”. En *National Geographic* 191 (1), 36-43.
- » Reinhard, J., Ceruti, M. (2005). “Sacred mountains, ceremonial sites, and human sacrifice among the Incas”. En *Archaeoastronomy* 19, 1-43.
- » Sagárnaga, J. (2007). “Genealogía y desarrollo del topo en los Andes circum lacustres”. En Lleras, R. (ed.). *Metalurgia en la América Antigua. Teoría, arqueología, simbología y tecnología de los metales prehispánicos*, pp. 83-100. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Schroedl, A. (2008). “La Capacocha como ritual político. Negociaciones en torno al poder entre Cuzco y los curacas”. En *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 37 (1), 19-27.

- » Vetter, L. (2007). La evolución del tupu en forma y manufactura desde los Incas hasta el siglo XIX. En Lleras, R. (ed.). *Metalurgia en la América Antigua. Teoría, arqueología, simbología y tecnología de los metales prehispánicos*, pp. 102-128. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- » Zarate, A. de. (1968 [1555]). *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú*. Biblioteca Peruana, t. II, pp. 105-413. Lima, Editores Técnicos Asociados.

Claudio Javier Patané Aráoz

Licenciado en Arqueología (EdA-UNCa), actualmente finaliza sus estudios de Doctorado en Historia (FFyH-UNC). Director de proyectos de investigación: Pucará de Aconquija (departamento Andalgalá, Catamarca) y Salinas Grandes (departamento La Poma, Salta). Interés de investigación: incas; fortalezas indígenas prehispánicas y sociedades cazadoras recolectoras tempranas. Autor de "Arqueología de los Encuentros. Lo Inka y lo local en el Pukara de las Lomas Verdes (Tafí del Valle, Provincia de Tucumán, República Argentina)". En *British Archaeological Reports - South American Series* - S2025 N° 9. Oxford. 2009.