

ELEGIDOS DE LOS DIOSES: IDENTIDAD Y ESTATUS EN LAS VÍCTIMAS SACRIFICIALES DEL VOLCÁN LULLAILLACO

María Constanza Ceruti*

Resumen

Los niños momificados recuperados de la cima del volcán Lullaillo, en los Andes de Argentina, constituyen un ejemplo pocas veces igualado de la visibilidad arqueológica de actores sociales, ya que sus rostros se encuentran casi perfectamente preservados desde el momento de su muerte, hace más de medio milenio. La extraordinaria conservación de la evidencia bioantropológica del Lullaillo ha permitido abordar temas relativos a la identidad y estatus social de las víctimas sacrificiales en el imperio inca. Los estudios interdisciplinarios en los cuerpos congelados de la doncella y los niños del Lullaillo —que involucraron técnicas de paleoradiología (radiografías y tomografías computarizadas), estudios de odontología antropológica, exámenes de paleopatología, estudios de ADN antiguo y análisis de cabello— han provisto a los científicos de resultados tangibles para contrastar los requisitos de perfil sexo-etario, belleza física y extracción social que las fuentes históricas refieren en torno a la selección que los sacerdotes incas efectuaban de los mensajeros para el mundo de los dioses.

Abstract

CHOSEN OF THE GODS: IDENTITY AND STATUS IN THE SACRIFICIAL VICTIMS FROM THE LULLAILLO VOLCANO

Mummified children recovered from the summit of Lullaillo volcano, in the Andes of Argentina, are an outstanding example of archaeological visibility of social actors, whose faces remain almost perfectly preserved half a millenium after their burial. The extraordinary preservation of the bioanthropological evidence from the Lullaillo volcano has allowed scholars to undertake an archaeological approach towards topics such as social identity and status among the sacrificial victims in the Inca Empire. Interdisciplinary research on the frozen bodies of the young woman and the two infants from Lullaillo, including Paleoradiological techniques (x-rays and cat-scans), Odontological studies, Paleopathological examination, DNA and hair analysis, has provided scientists with tangible results, that can be cross-checked with the information presented by the historical sources in relation to the sex and gender profile, physical beauty and social and ethnic origin of the children that the Inca priests would select as messengers into the world of the gods.

1. Introducción

Hace cinco siglos, como parte de sus prácticas orolátricas, los incas fueron los primeros en atreverse a escalar las cumbres más altas de la cordillera de los Andes. Se enfrentaron a los rigores extremos del entorno de alta montaña y vencieron la barrera psicológica de temor a las colosales cimas, que hasta entonces habían sido adoradas por los pueblos andinos desde prudente distancia (Reinhard 1983). Dieron, así, origen a un fenómeno único en la historia de la humanidad: los santuarios de altura, ubicados a más de 5000 y 6000 metros, en las cimas más altas de los Andes. Ofrendas

* Instituto de Investigaciones de Alta Montaña de la Universidad Católica de Salta.
E-mail: constanzaceruti@hotmail.com

humanas y suntuarias fueron entregadas a las cumbres más sagradas en el marco de ceremonias como la *Capacocha*, elaborados mecanismos religiosos y políticos de control social que implicaban, en una primera instancia, la convergencia en la ciudad capital, el Cuzco, de víctimas sacrificiales y ofrendas procedentes de todo el imperio y, luego, la redistribución de las mismas, mediante desfiles y procesiones, hacia su destino final en los confines de los territorios conquistados por el Tawantinsuyu (Duviols 1976).

Entre las justificaciones religiosas de los sacrificios y ofrendas efectuados por los incas en las altas montañas se habrían contado la conmemoración de eventos de la vida del emperador inca, la expiación preventiva de culpas orientada a garantizar su bienestar y el de sus súbditos, la propiciación de la fertilidad de ganados y cosechas, el éxito en la guerra, así como el apaciguamiento de catástrofes naturales. Las procesiones en marcha hacia las montañas elegidas contribuían a sacralizar activamente la geografía conquistada y a consolidar la dominación inca en los confines de los territorios conquistados (Ceruti 2003).

Hallazgos accidentales y resultantes de la depredación intencional revelaron las primeras pistas acerca del perfil de las víctimas humanas enterradas por los sacerdotes incas en las altas montañas de la cordillera. En territorio chileno, buscadores de tesoros excavaron la tumba de un niño a 5400 metros de altura en el nevado El Plomo (Mostny 1957), en tanto que, durante trabajos viales, fueron descubiertos accidentalmente los restos de dos individuos de sexo femenino con ajuar incaico en la cima del cerro Esmeralda, a tan solo 900 metros sobre el nivel del mar (Checura Jería 1977).

En la cordillera central argentina, en el marco de las primeras excavaciones de rescate con intervención de arqueólogos profesionales, fueron recuperados dos cuerpos parcialmente expuestos en superficie: uno fue el de un individuo masculino adulto, ubicado a 6100 metros de altitud, en el cerro El Toro (Schobinger 1966); y el otro, el de un niño con ajuar suntuario emplazado en el contrafuerte Pirámide del Aconagua, a 5300 metros de altitud (Schobinger 2001).

En cumbres de volcanes del sur del Perú, las investigaciones arqueológicas sistemáticas permitieron recuperar cuatro ofrendas humanas en el nevado de Ampato —una doncella y tres víctimas infantiles (Reinhard 1994, 1997)—, una doncella, una niña y un niño de las alturas del volcán Pichu Pichu (Reinhard 1998), un entierro juvenil femenino en el nevado Sara-Sara (Reinhard 1998) y un conjunto de seis sacrificios humanos y ajuar en la cima del activo volcán Misti, a una altura de 5822 metros (Ceruti 1998; Reinhard y Chávez 2001).

En la puna de Argentina, la primera excavación sistemática en altura en la historia del país reveló que el nevado de Quehuar, de 6130 metros de altitud y ubicado en la provincia de Salta, había sido dotado de una elaborada arquitectura ceremonial sobreelevada y homenajeados con el sacrificio y entierro de un individuo juvenil de sexo femenino (Ceruti 2001b). Los trabajos en el nevado de Chañi, con sus abruptos dientes de granito que se elevan a casi 6000 metros, permitieron caracterizar la arquitectura de un elaborado complejo ceremonial incaico y descubrir el contexto original de entierro de un infante de sexo indeterminado que fue recuperado en 1905 (Ceruti 2001a, e.p.).

El volcán Llullaillaco se ubica en el departamento de Los Andes, provincia de Salta, en el Noroeste de Argentina. Se eleva a 6739 metros sobre el nivel del mar, lo que lo convierte en una de las principales montañas de la cordillera de los Andes y en uno de los volcanes más altos del mundo. Con su impresionante altitud, domina el paisaje matizado por elevaciones que son centenares de metros más bajas que su cima, cautivando la vista por ser la única montaña dotada de nieve permanente en el área. Diversos sitios incaicos se encuentran distribuidos desde la base hasta la cumbre de la montaña, a lo largo de la vertiente noreste de la misma, incluyendo un tambo ubicado a 5200

metros de altura que funcionó como campamento base en las ascensiones prehispánicas. Las estaciones intermedias —erigiditas a 5600, 6300 y a 6550 metros, constituidas principalmente por conjuntos reducidos de recintos techados y parapetos— se encuentran distribuidas en puntos estratégicos del perfil de la montaña, donde los cambios de pendiente habrían obligado a un descanso durante el largo y esforzado camino hacia la cima.

En marzo de 1999, durante las excavaciones llevadas a cabo en el santuario ubicado en la cumbre del Lullaillaco, a 6715 metros sobre el nivel del mar (Fig. 1), fueron descubiertos tres cuerpos congelados pertenecientes a víctimas de sacrificios humanos incaicos, enterrados en el interior de una plataforma ceremonial de 10 metros de largo y 6 metros de ancho, la que estaba delimitada por muros de contención (Reinhard y Ceruti 2000). Excavadas en la roca madre y cubiertas por el relleno artificial de la plataforma, tres profundas tumbas en forma de pozo contenían los cuerpos y bienes ofrendados a una profundidad de entre 1,5 y 2 metros. Las bajas temperaturas, la escasa humedad y la ausencia de microorganismos contribuyeron a la extraordinaria preservación de los cuerpos, los que se consideran las momias mejor conservadas que se conocen hasta la fecha. Dichos cuerpos brindan una privilegiada vía de acceso a la compleja problemática de la identidad y el estatus social de los individuos elegidos para vivir eternamente en el mundo de los dioses.

2. Descripción de las momias del Lullaillaco

Una breve descripción de las tres momias incaicas procedentes de la cima del volcán Lullaillaco permitirá presentar evidencias bioantropológicas y arqueológicas acerca de la variabilidad en el perfil sexo-etario, el adorno corporal, la vestimenta y los ajueres de los individuos elegidos para ser sacrificados.

a) Individuo infantil masculino: el cuerpo del niño del Lullaillaco se encuentra en posición fetal sentado, con flexión forzada de los miembros inferiores, los que estaban plegados sobre el tronco y atados con cuerdas. Los brazos caen laxamente a ambos lados del cuerpo y la cabeza está inclinada sobre las rodillas (Fig. 2). El infante tiene el cabello cortado a la altura de la nuca y ostenta como adorno cefálico un penacho de plumas blancas sostenido por una honda de lana color natural, enrollada alrededor de la cabeza. Viste una túnica de lana de camélido teñida de color rojo y se sienta sobre una túnica o *unku* de color gris. Un manto tejido de color rojo y café cubría la cabeza y parte superior del cuerpo, formando el textil exterior del fardo funerario. Calza mocasines de cuero y lleva tobilleras de piel blanca como abrigo. Un brazaletes de plata adorna el antebrazo derecho, a la altura de la muñeca. No se observa, a simple vista, el empleo de pigmentos corporales. Como hecho curioso, cabe señalar que se advierte la presencia de abundantes parásitos (liendres) en el cabello del individuo.

El niño se encontraba sentado sobre una túnica o *unku* plegado, de color negro grisáceo y presentaba un ajuar con distintos elementos, tales como dos pares de sandalias o ushutas, una bolsa o chuspa tejida, dos hondas, una bolsita de piel de animal que contiene faneras y una chuspa engarzada con plumas blancas. A la izquierda del cuerpo, sobre el fondo del pozo funerario, se encontraban dos estatuillas de *Spondylus*, una masculina y otra que representaba a un camélido (Reinhard y Ceruti 2000).

b) Individuo juvenil femenino: el individuo juvenil de sexo femenino se encuentra en posición semisentada y presenta los miembros inferiores semiflexionados y los miembros superiores descansando sobre el abdomen, con las manos parcialmente superpuestas entre sí. La cabeza, recostada sobre el pecho, está inclinada ligeramente hacia adelante y hacia la derecha, con los párpados y la boca cerrados. Presenta pigmentos corporales rojizos aplicados sobre los pómulos y manchas del mismo color alrededor de los labios. Debajo de la nariz se observan diminutos fragmentos de hojas de coca (Fig. 3).

Su cabello está peinado con numerosas trenzas pequeñas y viste un *acsu* color café, sostenido por una faja policroma enrollada alrededor de la cintura. Lleva puesto sobre los hombros un manto o *lliclla* en tono grisáceo sostenido por un *tupu* de metal. Sobre el hombro derecho, pendiente sobre el vestido, ostenta un interesante conjunto de colgantes de hueso y de metal como adorno. Calza mocasines sobre los pies desnudos. Un textil de tonalidad arena y ribeteado a colores constituía el envoltorio externo del fardo, que se complementaba con otro textil de color semejante que cubría la cabeza y parte superior del cuerpo.

El fardo de la joven se encontraba adornado con un *unku* o túnica de lana con motivos de bandas y ajedrezados en azul, rojo y amarillo, plegado sobre el hombro derecho. Asimismo, llevaba, colocado sobre la cabeza, un tocado de plumas blancas. Se encontraron diversos elementos del ajuar asociados, tales como un aríbalo, una vasija con pedestal, un jarrito con asa cinta, dos platos simples y dos vasijas ornitomorfos. Entre los artefactos textiles se recuperaron seis chuspas conteniendo alimentos varios, dos vasos de madera o keros en miniatura, un peine de espinas y una cuchara. De la base del pozo funerario se recuperaron tres estatuillas femeninas: de oro la primera, de plata la segunda y de *Spondylus* la tercera (Reinhard y Ceruti 2000).

c) Individuo infantil femenino: el individuo infantil de sexo femenino se encuentra en posición sentada, con los miembros inferiores flexionados y cruzados, las manos sobre los muslos y cabeza erguida hacia adelante y hacia la derecha. Sus párpados están semicerrados y los labios semiabiertos, lo que permite observar parcialmente la dentadura. El impacto de un rayo afectó a la región torácica superior, hombros, brazos, cuello y parte inferior del rostro. Se trata solo de quemadura de los tejidos de la piel del rostro, en tanto que existe destrucción parcial y total de tejidos dérmicos, musculares y óseos en las restantes zonas afectadas (Fig. 4).

Su cabello está peinado en dos trenzas que enmarcan el rostro y ostenta un inusual adorno cefálico de metal plateado sobre la frente. Viste un *acsu*, sostenido por una faja policroma enrollada alrededor de la cintura y lleva puesto sobre los hombros un manto o *lliclla* en tono café sostenido por un *tupu* de metal; los pies están cubiertos por mocasines de piel de camélido. El manto exterior se encuentra severamente afectado por las quemaduras ocasionadas por un rayo, al igual que el textil que cubre la cabeza y parte superior del cuerpo.

La niña se encontraba rodeada de distintas piezas, entre las que se contaban un aríbalo, una vasija con pie, dos ollitas de dos asas, un jarrito con asa cinta, cuatro platos simples y dos de forma ornitomorfa, así como dos keros de madera. Entre los artefactos textiles se recuperaron cinco bolsas o chuspas que contenían chuño, charqui, maíz y coca. Fueron recuperados además, mocasines de cuero, sandalias y un peine de espinas asociado al par de ushutas. También se extrajo una bolsita de piel de animal que contenían cabellos. Del fondo del pozo funerario se recuperaron cuatro estatuillas femeninas, dos de metal y dos de valva (Figs. 5, 6).

3. Consideraciones bioarqueológicas

Los niños del volcán Lulluillaco parecen haber sido enterrados simultáneamente, tras haber encontrado la muerte por exposición al frío en el marco de una misma ceremonia de *Capacocha*. No se han documentado indicadores de la intervención de técnicas sacrificiales tales como el traumatismo de cráneo o el estrangulamiento, que son mencionados con frecuencia en las fuentes históricas (Cobo 1990 [1653]; Murúa 1946 [1590]) y que han sido positivamente identificados en el caso de otras víctimas sacrificiales halladas en alta montaña (cf. Schobinger 1966, 2001; Reinhard 1997, 1998).

Los exámenes clínicos, estudios de paleoradiología y odontología, y los análisis de ADN practicados en las momias congeladas del volcán Lulluillaco han permitido realizar estimaciones de edad de los niños al momento de la muerte, además de evaluar su estado nutricional, documentar las



Fig. 1. Sitio ceremonial incaico en la cima del volcán Lulluillaco.



Fig. 2. Individuo infantil masculino, de siete años de edad, momificado naturalmente por congelamiento. Procede de la cima del volcán Lulluillaco.



Fig. 3. Individuo juvenil femenino, llamado Doncella del Llullaillaco. Muestra un elaborado peinado de trenzas múltiples y pendientes de metal y hueso.



Fig. 4. Individuo infantil femenino, de seis años de edad, procedente de la cima del volcán Llullaillaco. Presenta calcinación de tejidos por acción de la caída de un rayo.



Fig. 5. Elementos integrantes del ajuar cerámico, textil y metálico de las momias del Llullaillaco.



Fig. 6. Bolsas tejidas. Contenían hojas de coca y alimentos (charqui y maíz).

prácticas de deformación craneana, identificar los tipos de pigmentos corporales, diagnosticar patologías dérmicas y determinar la presencia o ausencia, entre ellos, de vínculos de parentesco por línea materna. Los resultados de dichos estudios ofrecen elementos valiosos para el análisis de la procedencia, rol y estatus de los niños sacrificados por los incas. En la discusión que sigue a continuación, las consideraciones bioarqueológicas expresadas en este acápite son contrastadas con las referencias de las fuentes históricas acerca del perfil sexo-etario, la extracción social y los requisitos de belleza física que debían cumplir los niños elegidos.

a) Edad: las estimaciones de la edad de muerte de los tres niños del Llullaillaco fueron realizadas sobre la base de la observación directa de la dentadura (cuando fue posible en el caso de la niña más pequeña) y mediante el análisis de radiografías maxilares, craneanas y de huesos largos. En virtud de la erupción de piezas dentales en las momias y el grado de calcificación de las epífisis de los huesos largos, y mediante su comparación con las tablas de evolución dentaria y crecimiento óseo en poblaciones andinas, se asignó tentativamente una edad de seis años para la niña más pequeña, siete para el varón y 15 para la doncella (Arias Araoz *et al.* 2002).

b) Deformación craneana: mediante estudios radiográficos se logró confirmar que el niño del Llullaillaco presenta deformación craneana de tipo circular, que consiste en un ligero aguzamiento de la parte cuspidal de la bóveda, lo que fue obtenido probablemente mediante la aplicación de vendas alrededor de la cabeza. La niña de menor edad, por su parte, presenta un acentuado aguzamiento de la parte posterior de la bóveda craneana, con aplanamiento fronto-occipital, compatible con una técnica de deformación de tipo tabular oblicuo. Por último, la doncella no presenta evidencias de prácticas de deformación cefálica (Previgliano *et al.* 2003).

c) Nutrición: el grado de mineralización de los huesos y la ausencia de líneas de Harris en las radiografías convencionales fueron asumidos como indicios de un adecuado estado nutricional y de salud general de los individuos del Llullaillaco durante su temprana infancia (Previgliano *et al.* 2003), que resultaría compatible con una extracción social elevada. El volumen de la masa muscular y la distribución del panículo adiposo en las momias del Llullaillaco, confirmados en el análisis de las tomografías computarizadas, fueron interpretados como indicadores de que los niños habrían sido objeto de una alimentación abundante durante semanas previas a su muerte. La ingesta se habría prolongado hasta horas antes del sacrificio, puesto que en la cavidad abdominal de los tres individuos se observaron restos de materia fecal en los intestinos (Previgliano *et al.* 2003).

Parece haber manchas de vómito cerca de la boca del niño, lo que podría deberse a una reacción de regurgitación que se produce normalmente en el cuerpo al momento de la muerte o un poco después. También se observan heces en el exterior del esfínter anal del mismo individuo, lo que tampoco es inusual, puesto que es común que se produzca defecación luego de la muerte (Parker Pearson 1999). Esto último ha sido comprobado en el caso de la momia infantil del cerro Aconcagua (Schobinger 2001).

d) Pigmentación: puesto que el proceso de desenfardelamiento de las momias del Llullaillaco se ha restringido a la remoción de los mantos externos, los tres niños han quedado cubiertos parcialmente con sus vestimentas originales. En aquellas zonas del rostro y miembros superiores que se han descubierto no se han advertido lunares notorios ni otras manchas que pudieran destacarse, a excepción de una lesión en la piel del dedo meñique del niño y de un lunar benigno o «nebus», resultante de un exceso de pigmentación de la dermis en el antebrazo izquierdo de la doncella (Gerardo Vides Almonacid, comunicación personal 2001).

A simple vista, ni en el niño ni en la niña del Llullaillaco se observa el empleo de pigmentos corporales, al menos en las zonas de la piel que la vestimenta deja al descubierto. Es posible que en el rostro de la niña se hubiesen aplicado originalmente pigmentos que ya no son visibles como

consecuencia de la quemadura ocasionada por el rayo. La doncella presenta pigmentos corporales rojizos aplicados sobre los pómulos y manchas del mismo color alrededor de los labios.

e) ADN: muestras de tejido muscular fueron extraídas mediante una biopsia de aguja para la realización de estudios de ADN. La amplificación y análisis de las muestras de ADN mitocondrial demostraron que los tres individuos no presentaban entre sí relación de parentesco por vía materna (McKenney 1999).

4. Discusión

Según lo refieren las fuentes históricas, en la elección de las víctimas para la *Capacocha*, los sacerdotes incas tenían en cuenta requisitos físicos, tales como la edad de los niños, su virginidad, su belleza e inmaculada apariencia. Importaban, también, condiciones de origen tales como la extracción social y la procedencia étnica de los niños. Los procedimientos de selección incluían la tributación anual de niños por parte de las comunidades locales; la selección y reclusión de jovencitas en calidad de acllas; y, excepcionalmente, la entrega de hijos de jefes locales en el marco de negociaciones con el poder imperial en avance.

4.1. Requisitos físicos: perfil sexo-etario, virginidad y belleza inmaculada

La mayoría de los cronistas ubica la edad de los niños escogidos en el intervalo entre cuatro y 10 años (Polo de Ondegardo 1916 [1571]: 37; Murúa 1946 [1590]: 342; Cobo 1996 [1652]: 235), lo que resulta compatible con la evidencia bioarqueológica de los santuarios de altura. En efecto, los niños del Aconcagua y del Plomo, así como el infante del Chañi, eran todos menores de 10 años al momento de su muerte. El niño de siete años, sacrificado en el Lullaillaco, contribuye a confirmar la opinión general de los cronistas acerca de la edad en la que víctimas infantiles masculinas eran escogidas para el sacrificio.

El cronista Cobo explica que algunas niñas incluidas en los sacrificios eran de la misma edad que los varones, en tanto que otras eran doncellas de, aproximadamente, 15 años de edad (Cobo 1990 [1653]: 112). Los individuos femeninos del Lullaillaco permiten comprobar el enunciado de Cobo, puesto que la niña más pequeña era de edad semejante a la del varón, en tanto que la doncella se acercaba a la edad de 15 años referida por el cronista. Las dos momias femeninas enterradas en el cerro Esmeralda ofrecen una evidencia bioarqueológica similar, puesto que uno de los individuos no alcanza los 10 años de edad, en tanto que el otro supera los 15 (Checura Jería 1977). Muchas mujeres sacrificadas en altas montañas rondan los 15 años de edad, tal como se confirma en el caso de la doncella del Lullaillaco, así como en la doncella del Ampato (Reinhard 1996) y en la momia femenina del Sara Sara (Reinhard 1998). Asimismo, Reinhard atribuye la diferencia de edad con respecto a los varones al hecho de que las doncellas eran custodiadas como vírgenes (acllas) en instituciones especiales (acllahuasis) hasta el momento del sacrificio, en tanto que no existía institución equivalente que pudiera garantizar la condición virginal de los varones. Según Valera, los incas ponían gran cuidado en la custodia de las mujeres escogidas, pues creían que, mientras se conservaran vírgenes, los dioses les serían muy propicios (Anónimo 1968 [1590]: 172).

Acerca de la belleza y la perfección física, los criterios de selección transmitidos por las fuentes históricas parecen haber sido muy estrictos, en particular en lo referente a la ausencia de manchas y lunares en la piel de los elegidos. Ramos Gavilán cuenta acerca de una niña de 12 años destinada al sacrificio en la Isla del Sol del Titicaca, que fue repudiada por el ministro al advertirse que tenía un pequeño lunar en uno de los pechos (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 56) porque, según el autor refiere posteriormente, «Decían que las dedicadas a su Dios no habían de tener mácula alguna [...]» (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 62). En el caso de los niños del Lullaillaco, la perfecta preserva-

ción de los cuerpos permite contrastar los requisitos de belleza física y piel inmaculada de las víctimas escogidas para el sacrificio. Al momento de su muerte, los niños se encontraban en buen estado nutricional y gozaban de buena salud, por lo que cabe esperar que se ajustaran a los cánones de belleza física imperantes en tiempos de los incas. Pero, asimismo, una verruga en el dedo del niño y un lunar en el antebrazo de la doncella obligan a considerar que el estricto criterio de apariencia inmaculada expresado como ideal en las fuentes históricas daba lugar, en la práctica, a situaciones en las que aparentemente podían llegar a tolerarse pequeñas lesiones o manchas pigmentarias de baja visibilidad.

4.2. Condiciones de origen: extracción social y procedencia étnica

Los indicadores bioarqueológicos señalan una probable extracción social elevada para los tres niños sacrificados en el volcán Llullaillaco, puesto que en sus cuerpos no se evidencian episodios de enfermedad grave, afecciones crónicas o degenerativas, ni periodos de malnutrición infantil. Acerca del origen social de los elegidos para el sacrificio, Betanzos comenta que los niños eran habitualmente hijos e hijas de curacas, y demás gente importante (Betanzos 1996 [1557]: 78). Según Hernández Príncipe: «Era costumbre en la gentilidad celebrar la fiesta de la capacocha cada cuatro años, escogiendo muchachos de diez a doce años sin mancha ni arruga, acabados en hermosura, hijos de gente principal» (Hernández Príncipe 1986 [1621]: 472).

En la tumba de la doncella del Llullaillaco llamó la atención la existencia de una prenda de tejido *cumbi* típicamente masculina: un *unku* con motivos ajedrezados combinado con bandas horizontales alternas. Constituye un excelente ejemplo de uno de los cuatro tipos estandarizados de decoración de túnicas incaicas diferenciado por Rowe y denominado «diseño ajedrezado en clave Inca», del que existen escasos ejemplares referidos en la literatura, todos ellos virtualmente idénticos a la túnica del Llullaillaco (J. Rowe 1979: 248-250). Cargadas de significación ideológica, las túnicas de *cumbi* servían como obsequio diplomático del emperador inca a los nobles cuzqueños y a los señores de las provincias conquistadas (Cobo 1996 [1653]: 220; Rowe 1979: 240). Una interpretación posible es que la prenda acompañaba a la doncella en representación de algún personaje masculino —el padre de la joven, el curaca de su comunidad, el mismo Inca—, que de ese modo simbólico aspiraba a formar parte del sacrificio (Reinhard, comunicación personal). En este sentido, la prenda podría ser interpretada como indicador del elevado estatus social de la víctima, ya fuese heredado de la condición noble de sus progenitores o adquirido en el rol de mujer elegida para representar al Inca en el más allá.

La deformación craneana era una práctica difundida entre los pueblos andinos en épocas prehispánicas. En tiempos de los incas, era practicada tanto por etnias de la costa como por los pueblos de la sierra (J. Rowe 1946: 236). En muchos casos era inducida mediante cuerdas blancas atadas que daba muchas vueltas alrededor de la cabeza (Ulloa Mogollón 1965 [1586]: 327). Según consta en las fuentes históricas, existía una relación directa entre la forma que se procuraba dar al cráneo infantil a través del procedimiento y la morfología de ciertas montañas con las que la población local se identificaba por mitos de origen. Esto ha sido referido en relación con los pueblos collaguas del sur del Perú, que: «[...] se las ahusaban y adelgazaban alta y prolongada lo más que podían, para memoria que habían las cabezas de tener la forma alta del volcán de donde salieron» (Ulloa Mogollón 1965 [1586]: 327). Agrega a continuación el cronista que, de este modo, se diferenciaban de sus vecinos, los cavanos, quienes deformaban los cráneos de sus hijos de forma achatada y ancha, a semejanza de la cumbre plana del nevado Hualca Hualca. En este sentido, las diferencias en las técnicas empleadas y en la forma final alcanzada por los cráneos del niño y de la niña del Llullaillaco podrían ser indicativas de diversidad en las procedencias étnicas de ambos individuos. Esta diversidad estaría también apoyada por los resultados de los análisis de ADN mitocondrial, en los que no se ha podido establecer parentesco de las víctimas entre sí por línea materna.

Los tres niños del Llullaillaco calzan mocasines, en tanto que los dos de menor edad tenían pares suplementarios de ushutas como parte de su ajuar. Los mocasines eran el calzado típico del altiplano del lago Titicaca y de la sierra de Arequipa (A. Rowe 1995-1996: 34). El niño del nevado de El Plomo también calzaba mocasines, que fueron interpretados como indicadores de su procedencia altiplánica (Mostny 1957).

Cabe imaginar que la elección del tipo de calzado en los niños del Llullaillaco pudo haber estado motivada principalmente por la necesidad de abrigar las extremidades inferiores contra el frío gélido de la montaña. Sin embargo, es más probable que los mocasines en los pies de los niños del Llullaillaco hubiesen retenido su valor como distintivos de procedencia étnica, puesto que en otros contextos de sacrificios en altura y pese a los rigores del entorno de montaña las víctimas calzaban sencillas sandalias, como ocurre en el caso del niño del Aconcagua, en cuyo ajuar se han identificado elementos de tradición costera, tales como mantos funerarios con motivos de aves marinas (Schobinger 2001).

4.3. Diacríticos de rol y estatus: pigmentos corporales y sobrealimentación

El uso de pigmentos corporales constituye una práctica documentada en numerosos individuos sacrificados en santuarios de altura incaicos. El niño del nevado El Plomo presenta pigmentos rojos y amarillos aplicados en el rostro (Quevedo y Durán 1992: 198). En el caso del infante del Aconcagua, el achiote (*Bixa orellana*) no solo fue aplicado como colorante de la piel sino, también, ingerido antes de la muerte, según el detallado estudio de Roberto Bárcena (1989).

Según Rowe, los pigmentos de uso más frecuente en época inca eran el bermellón de cinabrio y la púrpura del achiote (J. Rowe 1946: 237). El uso de pigmentos rojos aplicados sobre el rostro con fines rituales ha sido referido tempranamente por los cronistas en relación con el culto al Sol: «Cuando quiere mochar al sol y adorar, embijanse la nariz con jambo amarillo como cera, que es untarse con aquella color amarilla; y en la cara con colorado, y esto puesto que a pintas, y esta es la señal que quieren mochar al sol» (Agustinos 1992 [1577]: 33). De esta manera, los pigmentos no habrían funcionado como indicadores de procedencia étnica sino, más bien, como diacríticos de la consagración al Sol de los elegidos. En este sentido, la doncella del Llullaillaco habría sido la víctima consagrada a la deidad solar Inti. Las fuentes confirmarían la hipótesis al manifestar que las acllas solamente eran ofrecidas en sacrificio al Sol durante las festividades principales (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 62).

El consumo ritual de alimentos por parte de las víctimas elegidas se iniciaba en el marco de los festejos previos a la ceremonia sacrificial. El relato de Hernández Príncipe refiere que las víctimas de capacochas eran agasajadas en el Cuzco primero y, posteriormente, en el lugar donde iban a ser sacrificadas (Hernández Príncipe 1986 [1621]: 473). Las crónicas también refieren que el consumo excesivo de alimentos continuaba en los momentos que precedían inmediatamente a la muerte sacrificial, puesto que se pretendía que las víctimas marchasen contentas y sin hambre hacia el más allá (Molina 1959 [1575?]: 93). La evidencia bioantropológica del Llullaillaco apoya la hipótesis de un consumo o consumo excesivo de alimentos por parte de las víctimas sacrificiales, regulado en el contexto ritual de la *Capacocha*, iniciado semanas antes del sacrificio y prolongado hasta pocas horas antes de la muerte ritual. Es necesario destacar que la complexión obesa ha sido también detectada en otras víctimas sacrificiales procedentes de santuarios de altura, tales como el niño hallado en el nevado de El Plomo, en Chile (Quevedo y Durán 1992: 197). Además, los estudios paleodietarios practicados en «Juanita», la doncella del Ampato, revelaron que había ingerido una comida consistente de vegetales alrededor de entre seis y ocho horas antes de su muerte (Reinhard 1997).

En la cosmovisión andina actual, el cuerpo sigue siendo empleado como un canal a través del que las esencias nutritivas de la comida, la bebida, el tabaco y la coca son transferidas de un ser

a otro, es decir, del ser humano que come, bebe, fuma y *chaccha* coca hacia los seres espirituales con quienes se relaciona en la instancia del ritual. Entre los quechuas peruanos, la sobrealimentación en contextos rituales es una distintiva forma de comunicación con los ancestros y con los lugares sagrados en el paisaje (Allen 1982: 192). Quizás las creencias andinas que consideran a la alimentación forzada como una forma simbólica de «comer para los dioses» hayan sustentado los banquetes de los que participaron los niños del Llullaillaco antes de su muerte, como parte de los preparativos requeridos para su misión como embajadores en el más allá.

4.4. Procedimientos de selección: tributación, mujeres elegidas y alianzas

Según las fuentes históricas, existían al menos tres procedimientos diferentes por los que niños y doncellas andinos llegaban a ser elegidos para participar como víctimas en las ceremonias estatales de *Capacocha*. Niños menores de 10 años eran tributados anualmente al Estado inca por parte de las poblaciones locales y eran conducidos a su muerte, por lo general, ese mismo año (Cobo 1996 [1652]: 235). Es muy probable que el niño del Llullaillaco llegara al sacrificio por vía de este sistema de tributos en forma de ofrendas humanas implementado por los incas.

Las crónicas ilustran, además, acerca del complejo sistema de selección, reclusión y redistribución de mujeres elegidas o *acllas*, que daba cuenta de las doncellas que terminaban sus días sacrificadas en las cimas de montañas sagradas. La elección de las *acllas* quedaba a cargo de administradores incas denominados *apu-panacas*, quienes recorrían las aldeas cada cinco años, seleccionando a las niñas de menos de nueve años de mayor belleza física e inteligencia. Durante cinco años, dichas niñas eran instruidas en el arte del tejido y en la preparación de la chicha. Las mejores de ellas eran luego enviadas a las capitales provinciales, donde permanecían en reclusión en las casas de las elegidas o *acllahuasi* bajo la custodia de mujeres consagradas o *mamakuna* y de los ancianos porteros o *pongo-camayocs* (Murúa 1946 [1590]: 333). Algunas *acllas* del sol eran enviadas como víctimas sacrificiales en las *capacochas* y otras se convertían a su vez en *mamakuna*. Las restantes niñas asumían el título de «*acllas* del Inca» y pasaban a formar parte de las concubinas del emperador, o bien eran distribuidas como esposas entre los parientes del Inca, nobles, jefes locales u otros personajes favorecidos (Zuidema 1990: 55-56).

Refiere el cronista Acosta que las doncellas de 14 años eran llevadas anualmente desde los *acllahuasis* a la corte: «Parte de ellas se disputaban para servir a las huacas y santuarios, conservando perpetua virginidad; parte para los sacrificios ordinarios que hacían de doncellas y otros extraordinarios, por la salud o muerte o guerras del Inca; parte también para mujeres o mancebas del Inca y de otros parientes o capitanes suyos, a quién él las daba y era hacerles gran merced» (Acosta 1940 [1590]: 241). Es muy probable que la participación de la joven doncella en la *Capacocha* del Llullaillaco estuviese precedida por su incorporación al sistema de *acllas*. Al estimarse su edad de muerte alrededor de 15 años, se confirma lo enunciado en las fuentes etnohistóricas acerca de la edad en que las *acllas* eran escogidas y enviadas al sacrificio.

El caso de la niña del Llullaillaco presenta mayores dificultades en su interpretación debido a su corta edad, que se estima cercana a los seis años. Siendo demasiado pequeña para haber sido incorporada al sistema de las *acllas*, es posible que fuese parte de los tributos anuales pagados por su pueblo. Cabe también la alternativa de que la pequeña fuese hija de jefes locales y que su participación en la *Capacocha* fuese concebida como estrategia política para alcanzar favores de parte del Inca. El relato del cronista Hernández Príncipe ejemplifica, con crudeza, los móviles políticos que impulsaron al curaca de Ocosra a entregar a su propia hija a cambio de una reconfirmación en su cargo: «Caque Poma tuvo una hija de edad de 10 años, hermosísima sobre todo encarecimiento, y desde que demostró lo que vino a ser, la dedico al sacrificio del Sol como lo significó al Inca yendo allá al Cuzco, de donde trajo la orden para conseguir dentro de pocos días el señorío de cacique por la dicha su hija. Enviola por la orden que es dicha y a tiempo de esta celebración y vuelta a esta tierra

la festejaron como es costumbre [...]. Lleváronla desde este asiento de Aixa a una legua de aquí, a un alto cerro remate de las tierras del Inca y hecho su depósito, la bajaron a el y emparedaron viva» (Hernández Príncipe 1986 [1621]: 473).

5. Conclusiones

Los niños y las jóvenes vírgenes eran elegidos por los incas para el sacrificio en escenarios ceremoniales de alta montaña porque su pureza los convertía en los candidatos más aceptables para estar cerca de los dioses. La creencia general era que después de la *Capacocha*, los elegidos se convertían en representantes de la comunidad en el mundo celeste, capaces de intervenir ante los dioses en favor de su gente (Gutiérrez de Santa Clara 1963 [c. 1603]: 233) y desempeñándose como guardianes y protectores de sus provincias (MacCormack 2000: 126). En virtud del estatus adquirido por su muerte sacrificial, pasaban a ser divinizados y, junto con las deidades y ancestros con los que se creía que residían, eran objeto de plegarias y peticiones (Hernández Príncipe 1986 [1621]: 473).

La excepcional preservación del niño, la doncella y la niña recuperados en la cima del volcán Llullaillaco ha permitido abordar arqueológicamente aspectos relativos a la identidad y estatus social de las víctimas sacrificiales en el imperio inca. La vestimenta —y, en particular, el calzado de mocasines— parece apuntar a un probable origen altiplánico de los niños. Las diferencias en la deformación cefálica, apoyadas por los resultados de los estudios de ADN mitocondrial, sugieren diversidad en las comunidades de procedencia de los individuos.

Los estudios radiológicos, odontológicos y de paleopatología han hecho posible contrastar en los cuerpos congelados los requisitos de perfil sexo-etario, belleza física y extracción social que las fuentes históricas refieren como fundamentales para la selección de víctimas efectuada por los sacerdotes incas. Los niños del Llullaillaco no presentan deformaciones físicas ni afecciones dermatológicas altamente visibles que pudiesen atentar contra el ideal de belleza inmaculada de los elegidos. Quedan perfectamente encuadrados dentro de los rangos de edad previstos para cada sexo y ofrecen un estado nutricional adecuado, compatible con una procedencia social elevada. La sobrealimentación que precedió a su muerte y el uso de pigmentos corporales parecen haber sido parte de los diacríticos del estatus conferido a los niños como mensajeros en el mundo de los dioses.

Las crónicas informan acerca de la coexistencia de mecanismos alternativos para la elección de las víctimas humanas para la ceremonia sacrificial de la *Capacocha*: el sistema de tributación anual de niños menores de 10 años, la selección y reclusión de jovencitas como *acllas* o mujeres elegidas y los hijos de jefes locales o curacas entregados con fines estratégicos para que su sacrificio contribuyese a sellar una alianza con el imperio. Las momias del Llullaillaco proveen evidencia bioarqueológica compatible con los distintos procedimientos referidos en las fuentes históricas, puesto que la tributación anual pudo haber sido el mecanismo de captación del niño varón de siete años de edad, en tanto que la selección previa como *aclla* parece ser la alternativa más probable para la doncella de aproximadamente 15 años. En el caso de la niña pequeña del Llullaillaco, su ajuar de alta calidad sugiere que pudo haber sido la hija de un jefe local entregada al sacrificio como parte de una estrategia de alianza con el poder imperial del Inca.

Agradecimientos

Agradezco, en primer término, a los investigadores que colaboraron más estrechamente en los estudios interdisciplinarios de las momias del Llullaillaco: doctor Carlos Previgliano, doctor Facundo Arias Aráoz, doctora Josefina González Diez, doctor Gerardo Vides Almonacid, doctor Johan Reinhard y el doctor Robert Ricketts. Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) por la beca de postgrado que avala las campañas de prospección arqueológica en alta montaña. Debo reconocer a la Universidad Católica

de Salta el aval brindado para la investigación de las momias del volcán Llullaillaco, en el marco de los trabajos del Instituto de Investigaciones de Alta Montaña de esa universidad.

Mi participación en las excavaciones arqueológicas de alta montaña efectuadas en los nevados de Quehuar, Chañi y Llullaillaco fue en carácter de codirectora del proyecto encabezado por el doctor Johan Reinhard, a quien le agradezco profundamente por la oportunidad de participar en dichas campañas, sin cuyo medio el presente trabajo no hubiera sido posible. También le agradezco especialmente el haberme facilitado el material bibliográfico referido en el desarrollo de la presente investigación. El Consejo de Expediciones de la National Geographic Society proveyó al doctor Reinhard de financiación para las campañas arqueológicas arriba mencionadas. Extiendo un especial agradecimiento al doctor Juan Schobinger, profesor emérito de la Universidad Nacional de Cuyo y supervisor de esta investigadora en el CONICET.

REFERENCIAS

Acosta, F. J. de

1940 *Historia natural y moral de las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.
[1590]

Agustinos

1992 *Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres Agustinos* (estudio preliminar y notas de L. [1577] Castro de Trelles), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Allen, C.

1982 Body and Soul in Quechua Thought, *Journal of Latin American Lore* 8 (2), 179-196, Los Angeles.

Anónimo (Blas Valera)

1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (edición de F. Esteve Barba), Crónicas Peruanas de interés indígena, Biblioteca de Autores Españoles CCIX, Atlas, Madrid.

Arias Araóz, F., J. González Diez y C. Ceruti

2002 Estudios odontológicos de las momias del Llullaillaco, *Boletín de la Asociación Argentina de Odontología para Niños* 31 (2/3), 3-10, Buenos Aires.

Bárcena, R.

1989 Pigmentos en el ritual funerario de la momia del Cerro Aconcagua, *Xama* 2, 61-116, Mendoza.

Betanzos, J. de

1996 *Narrative of the Incas* (traducción y edición de R. Hamilton y D. Buchanan), University of Texas Press, [1551- Austin.
1557]

Ceruti, M. C.

1998 Investigaciones arqueológicas en el santuario de altura del Volcán Misti (5.822 m., Arequipa, Perú), informe inédito presentado a la Universidad Católica Santa María, Arequipa.

2001a La *capacocha* del nevado de Chañi: una aproximación preliminar desde la arqueología, *Chungara* 33 (2), 279-282, Arica.

2001b Recientes hallazgos en los volcanes Quehuar (6.130 m.) y Llullaillaco (6.739 m.), en: *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina 1999*, vol. I, 313-322, Córdoba.

2003 *Llullaillaco: sacrificios y ofrendas en un santuario inca de alta montaña*, Instituto de Investigaciones de Alta Montaña, Universidad Católica de Salta, Salta.

e.p. Excavaciones arqueológicas de alta montaña en el nevado de Chañi (5.896 m.) y el nevado de Acay (5.716 m.) (provincia de Salta), para publicarse en: *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina 2001*, Rosario.

Checura Jería, J.

1977 Funebria incaica en el cerro Esmeralda (Iquique, I Región), *Estudios Atacameños* 5, 125-141, San Pedro de Atacama.

Cobo, B.

1990 *Inca Religion and Customs* (traducción de R. Hamilton; prólogo de J. H. Rowe), University of Texas Press, Austin.

Duviols, P.

1976 *La capacocha*. Mecanismo y función del sacrificio humano, su proyección geométrica, su papel en la política integracionista y en la economía redistributiva del Tawantisuyu, *Allpanchis* 9, 11-57, Cuzco.

Gutiérrez de Santa Clara, P.

1963- *Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*
1965 (edición y estudio preliminar de J. Pérez de Tudela Bueso), tomos II-IV, Colección Crónicas del Perú, [c. 1603] Biblioteca de Autores Españoles CLXV-CLXVII, Atlas, Madrid.

Hernández Príncipe, R.

1986 Idolatría del pueblo de Ocros, cabeza desta comunidad, en: P. Duviols (ed.), *Cultura andina y represión*, [1621] 442-448, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

McCormack, S.

2000 Processions for the Inca: Andean and Christian Ideas of Human Sacrifice, Communion and Embodiment in Early Colonial Peru, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (1), 110-140, Leipzig.

McKenney, K.

1999 Summary of Initial DNA Analysis of the Mount Llullaillaco Mummies, informe inédito, Institute of Bioscience and Biotechnology, George Mason University, Manassas.

Molina, C. de (El Cuzqueño)

1959 *Ritos y fábulas de los incas*, Futuro, Buenos Aires.
[1575?]

Mostny, G.

1957 La momia del cerro El Plomo, *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 27 (1), 1-120, Santiago.

Murúa, M. de

1946 *Historia del origen y genealogía real de los reyes incas del Perú* (introducción, índice y arreglo de C. Bayle), Biblioteca Missionaria Hispanica 2, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, Madrid.

Parker Pearson, M.

1999 *The Archaeology of Death and Burial*, Anthropology Series 3, Texas A & M University Press, Texas.

Polo de Ondegardo, J.

1916 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas por el licenciado Polo de Ondegardo seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima* [notas biográficas y concordancia de H. Urteaga; biografía de C. A. Romero], Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, vol. III, Lima.

Previgliano, C., M. C. Ceruti, J. Pastrana y M. Molina

2003 Radiographic Studies in the Inca Mummies Found on Mount Llullaillaco, en: *Proceedings of the IV World Congress on Mummy Studies*. Nuuk, Greenland, Greenland National Archives/Danish Polar Center, Copenhagen.

Quevedo, S. y E. Durán

1992 Sacrificios a los dioses en las montañas: santuarios de altura en la cultura Inka, *Boletín del Museo de Historia Natural de Chile* 43, 193-206, Santiago.

Ramos Gavilán, A.

1976 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco*, 2.^a ed., Academia Boliviana de la Historia, Universo, La Paz.

Reinhard, J.

1983 High-Altitude Archaeology and Andean Mountain Gods, *American Alpine Journal* 25, 54-67, New York.

- 1994 Peru's Ice Maidens, *National Geographic Magazine* 189 (6), 62-81, Washington, D.C.
- 1997 Sharp Eyes of Science Probe the Mummies of Peru, *National Geographic Magazine* 191 (1), 36-43, Washington, D.C.
- 1998 Research Update: New Inca Mummies, *National Geographic Magazine* 194 (1), 128-135, Washington, D.C.

Reinhard, J. y C. Ceruti

- 2000 *Investigaciones arqueológicas en el volcán Lullllaillaco, complejo ceremonial incaico de alta montaña*, Universidad Católica de Salta, Salta.

Reinhard, J. y J. A. Chávez

- 2001 Proyecto de investigación arqueológica santuarios de altura del sur andino: informe temporada 1997-1998, Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Rowe, A. P.

- 1995 Inca Weaving and Costume, *The Textile Museum Journal* 34-35, 4-53, Washington, D.C.
- 1996

Rowe, J. H.

- 1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest, en: J. H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*. Vol. II, The Andean Civilizations, *Bureau of American Ethnology, Bulletin* 143, 183-330, Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- 1979 Standardization in Inca Tapestry Tunics, en: A. P. Rowe, E. P. Benson y A. L. Schiffer (eds.), *The Junius Bird Pre-Columbian Textile Conference, May 19th and 20th, 1973*, 239-264, The Textile Museum, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Schobinger, J. (comp.)

- 1966 La «momia» del cerro El Toro: investigaciones arqueológicas de la cordillera de la provincia de San Juan, *Anales de Arqueología y Etnología*, suplemento al tomo XXI, Universidad Nacional de Cuyo, Taller Gráfico, Mendoza.
- 2001 *El santuario incaico del cerro Aconcagua*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Ulloa Mogollón, J.

- 1965 Relación de la provincia de los collaguas para la descripción de las yndias que su magestad manda hacer, [1586] en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias*, vol. I, 326-333, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIII, Atlas, Madrid.

Zuidema, T.

- 1990 *Inca Civilization in Cuzco* [traducción de J.-J. Decoster], University of Texas Press, Austin.