

EL NIÑO DEL CERRO EL PLOMO COMO REFERENTE DEL PROCESO DE ETNIFICACIÓN ANDINA ACTUAL EN LA CIUDAD DE SANTIAGO

The Boy from Cerro El Plomo and the Current Andean Ethnicization Process in the City of Santiago

FRANCISCA FERNÁNDEZ* & VICTORIA BERRÍOS**

Fecha de recepción: 04 de abril de 2023 – Fecha de aprobación: 13 de septiembre de 2023

Resumen:

Este artículo tiene por objetivo identificar los repertorios interpretativos asociados a la figura del niño del Cerro El Plomo en el marco del ritual de la Capacocha y dentro del actual proceso de etnificación andina en el valle central de Chile visible en la festividad conmemorativa que desarrolla la Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN) durante el Inti Raymi en las afueras del Museo Nacional de Historia Natural, en la ciudad de Santiago de Chile. Para ello se llevó a cabo una investigación de tipo etnográfica mediante la realización de entrevistas en profundidad y observaciones participantes, además de la revisión bibliográfica en torno a cerros sagrados y huacas, la ocupación Tawantinsuyu en el valle del Mapocho y los procesos de etnificación y restitución de osamentas indígenas.

Palabras clave: niño del Cerro El Plomo; Tawantinsuyu; Capacocha; etnificación andina.

Abstract:

This article aims to identify the interpretative repertoires associated with the figure of el niño del Cerro El Plomo within the framework of the Capacocha ritual, and within the current process of Andean ethnicity in the central valley of Chile, considering the commemorative festivity that develops the National Indianista Coordinator (CONACIN) in times of Inti Raymi, outside the National Museum of Natural History, in the city of Santiago de Chile. To this end, an ethnographic investigation was carried out, through in-depth interviews and participant observations, as well as a bibliographic review on sacred hills and huacas, the Tawantinsuyu occupation in the Mapocho Valley, and processes of ethnicization and restitution of indigenous bones.

Keywords: Child from Cerro el Plomo; Tawantinsuyu; Capacocha; Andean ethnicization.

* Dra. en Estudios Latinoamericanos. Académica Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile. El artículo se enmarca en el Proyecto "Por la ruta del Inti Wawa, el niño del Plomo" Fondart Regional 526356. ORCID: 0009-0002-3334-4152. Correo-e: francisca.fernandez@uacademia.cl

** Licda. en Antropología. Profesora Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile. ORCID: 0009-0002-3334-4152. Correo-e: maria.victoria@usach.cl

Introducción

Para las comunidades indígenas andinas, los cerros han sido considerados históricamente como antepasados y protectores de los territorios. Desde esta concepción, dibujan una sacralidad espacial (Cruz, 2009) en estrecho vínculo con el orden cosmogónico (Vitry, 2007). En el valle central de Chile existen cerros sagrados, como El Plomo, cerro tutelar apodado *apu*, denominación andina que refiere a una divinidad mayor representada en un cerro o montaña de gran altura, guardián protector de una región, cuya autoridad emerge por su cercanía al sol o Tata Inti (Fernández, 2018).

En 1954, se realizó un hallazgo que reconfirmó la condición sacra de El Plomo: el cuerpo de un niño andino, en buen estado de conservación, acompañado por diversas ofrendas y colocado en un costado de la cima del cerro en que aparece el sol en tiempos de Inti Raymi, festividad andina correspondiente al solsticio de invierno. Este niño, que prontamente fue apodado “niño del cerro El Plomo”, habría sido parte de un ritual llamado Capacocha, que correspondía a una ofrenda para las deidades andinas.

En un escrito publicado por el Museo Nacional de Historia Natural¹ se menciona que Eliana Durán, jefa del Área de Antropología en la década de 1970, habría encontrado un documento en que se hace mención sobre el visitador extirpador de idolatrías del siglo XVII, Rodrigo Hernández Príncipe, quien indicaba el envío de un niño para ser sacrificado en Chile, llamado Cauri Pacssa. La investigadora habría asociado esta información con la presencia del niño del cerro El Plomo, lo cual nunca fue corroborado, por lo que se trata exclusivamente de una hipótesis sobre la que no existe evidencia concreta.

Hace más de diez años que diversas organizaciones de danza y música andina de la Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN), tanto indígenas como mestizas, ofrendan, en los días previos o posteriores al Inti Raymi, danzas y música al niño de El Plomo, a quien llaman Inti Wawa (hijo del sol), que se encuentra en el Museo Nacional de Historia Natural, donde su réplica está expuesta al público, y que en esa ocasión puede ser visitado por las organizaciones.

Frente a lo manifestado, este artículo tiene por objetivo general identificar los repertorios interpretativos (Mardones & Fernández, 2021), el conjunto de símbolos y acciones que actúan como marcos de referencia en torno a la figura del niño del cerro El Plomo y su relación con el ritual de la Capacocha, y el actual proceso de etnificación andina en el valle central de Chile, para lo cual se plantean los siguientes objetivos específicos:

- Indagar respecto de las investigaciones arqueológicas, antropológicas y etnohistóricas que se han realizado sobre el niño de El Plomo.
- Identificar los ejes discursivos en torno a la procedencia y la misión del niño de El Plomo en el contexto del ritual de la Capacocha a partir de las producciones materiales e inmateriales registradas.
- Analizar la festividad conmemorativa que actualmente realiza CONACIN en el momento del Inti Raymi, durante junio, en las afueras del Museo Nacional de Historia Natural en la ciudad de Santiago de Chile.

Hacemos aquí el planteamiento de que se trata de un proceso de etnificación andina que no remite exclusivamente a grupos indígenas

descendientes de pueblos de la zona central o inmigrantes aymara y quechua que han llegado a Santiago, sino a colectividades de música y danzas que se autoidentifican como andinas y en las que participan mayoritariamente sujetos mestizos y, en menor grado, personas aymara, quechua y mapuche, todas relacionadas con CONACIN.

La etnificación andina, en este contexto, da cuenta de la construcción de un sentido de pertenencia a una territorialidad percibida como ancestral desde la articulación con memorias indígenas e información arqueológica y etnohistórica que fundamentan la existencia de un valle central andino precolonial. A su vez, incorporan elementos de la cosmovisión andina de las comunidades indígenas campesinas de Bolivia, Perú y el norte de Argentina y Chile, los cuales son repensados en el espacio urbano (Fernández, 2018, 2019).

Como plantea Giménez (2006), estamos ante un proceso en que un conjunto de repertorios culturales son interiorizados por actores sociales que demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de otros, las y los mestizos criollos, en un contexto actual de reivindicación de un Santiago andino. Lo andino se presenta como una noción identitaria, pero también como un concepto referencial (Gundermann & González, 2009) que posibilita pensar otras formas de etnicidad desde la existencia e insistencia de colectividades que tensionan su propio mestizaje a través de su cercanía con elementos de las culturas andinas originarias y su resignificación en el espacio urbano.

La etnificación andina a la cual nos referimos se sitúa entre mundos en contradicción y en permanente lucha, en un espacio *ch'ixi*,

término aymara utilizado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) para referirse a la posibilidad de un mestizaje en tensión en que coexisten y se yuxtaponen diversas prácticas culturales, algo que es y no es a la vez, y que responde a la lógica del tercero incluido.

Este trabajo se enmarca en la ejecución de un proyecto del Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes (FONDART), en la línea de patrimonio cultural, llamado “Por la ruta del Inti Wawa, el niño del Plomo”, y da cuenta de una investigación cualitativa, de tipo descriptivo-interpretativa, que busca identificar, describir y comprender los sentidos y significados asignados por diversos sujetos y producciones materiales a la condición sagrada del niño del cerro El Plomo. Para ello se llevó a cabo un acercamiento etnográfico a partir de la realización de una observación participante y de entrevistas en profundidad, en que se describen los marcos de interpretación de los actores y de las investigadoras (Guber, 2001) sobre las diversas producciones, tanto rituales como artísticas, asociadas al niño.

La observación participante consistió en registrar y participar en las acciones y actuaciones de los sujetos y de las investigadoras en el marco de la celebración del Inti Wawa entre los años 2018 y 2022, organizada por CONACIN. En cuanto a las entrevistas en profundidad, se realizaron específicamente a miembros de CONACIN, especialistas, músicos, danzantes, andinistas e investigadores del niño de El Plomo. Se desarrolló también una revisión bibliográfica exhaustiva en torno a cerros sagrados y huacas, la ocupación Tawantinsuyu en el valle del Mapocho y procesos de etnificación y restitución de osamentas indígenas.

Cabe destacar que tanto la investigación como la elaboración del artículo reflejan un trabajo colaborativo con integrantes de la organización CONACIN. Pero, además, las investigadoras participan danzando en la celebración al Inti Wawa como integrantes de colectividades de danza andina en la ciudad de Santiago.

Cerros sagrados y huacas en el Tawantinsuyu

En el mundo andino, los cerros poseen diversas funciones y representaciones como las de ser lugares de origen del mundo, puntos de orientación direccional y destino de peregrinaciones. Son considerados como espacios económicos y ceremoniales en que confluyen energías antagónicas en articulación y donde coexisten, en un orden natural, el caos y la destrucción. De ahí provendría la relevancia de realizar diversas ofrendas y pagos de culto a los cerros como una forma de rendir tributo para la armonización de las entidades tutelares que habitan en ellos (Gil, 2012).

Los cerros han recibido diversas nominaciones dependiendo del área geográfica: *awkillu* en Huanuco, *wamani* en Ayacucho y *apu* en Cusco, Perú, y *machula*, *achachila* o *malku* en distintas regiones de Bolivia y del norte de Chile (Gil, 2012; Martínez, 1983).

Los cerros forman parte, además, de la parentela comunitaria en su condición de abuelos (Martínez, 1983). Una comunidad aymara o quechua, un *ayllu*, está constituida por diversos tipos de parentesco: los parientes *jaqui* o *runas* (personas), los parientes *chacras*, los parientes *sallqa* (espíritus) y los parientes *huacas* (lugares sagrados). Por ello, cuando una comunidad,

un pueblo está de fiesta, lo están también sus animales, plantas, cerros y difuntos. Al mismo tiempo, y en relación con el principio *chacha-warmi* (hombre-mujer), todas las entidades son parte del sistema sexo-género, por lo que existen cerros machos y cerros hembras según las funciones y los roles que cumplan en este sistema de parentesco (Rengifo, 1996).

En el valle central de Chile se encuentran diversos tipos de cerros sagrados: los *achachilas*, cerros locales, como el Chena, el cerro Blanco (Wechuraba) y Renca, y un *apu*, un cerro tutelar, El Plomo. Por lo general, los *apus* son los mayores guardianes, por su dimensión, y los cerros más bajos o hermanos menores son considerados protectores de las comunidades locales en el marco de la relación cotidiana con su entorno. Tanto *achachilas* como *apus* pueden ser considerados o contener huacas, lugares sagrados, siendo el mismo niño del cerro El Plomo una huaca (Fernández, 2018, 2019).

Las huacas son fuerzas sobrenaturales en que la fuerza de la *pacha* (tierra/lugar/tiempo/ciclo) se expresa de diversas formas, como piedra, agua, tierra o divinidades, pero sobre todo como *chama* (energía) del universo, concentrada en una entidad específica, contenida de símbolos y significados por los sujetos y las comunidades que la veneran. Son ordenadores espaciales, tanto a nivel micro y macro, que delimitan y establecen una geografía sagrada (Cruz, 2009; Méncias, 2009; Pimentel, 2009). Por ejemplo, el Cusco, en tanto centro administrativo, político y religioso del Tawantinsuyu, habría sido una huaca gigante. En torno a él se orientaban los *ceques*, líneas imaginarias que constituían una compleja estructura de organización del tiempo calendárico y del espacio ritual y social (Sanhueza, 2004; Wachtel, 1973; Zuidema, 1995).

Los cuerpos también pueden ser considerados huacas cuando son portadores de divinidades y antepasados. La máxima expresión de estos casos durante el incario fue la momificación del cuerpo de autoridades, los *mallqui*, que eran venerados como divinidades (Guaman Poma de Ayala, en Méncias, 2009).

El movimiento indígena del Taki Onqoy, nominación que hace referencia a “la enfermedad del baile y el canto”, refleja también esta condición de cuerpos-huacas. Este movimiento de insurgencia tuvo como escenario los Andes peruanos, en las actuales regiones de Ayacucho, Apurímac y Cusco, en la segunda mitad del siglo XVI. Su fin era el restablecimiento de las huacas, lo que requería la expulsión del invasor a través del abandono de toda práctica religiosa católica y, por ende, colonial. Durante este período se realizaron ceremonias clandestinas en que las huacas se hacían presentes en los cuerpos de los sujetos mediante el trance (a través de la danza y el canto), el ayuno y la ingesta de chicha (Millones, 2007).

La ocupación Tawantinsuyu en el valle del Mapocho

En el valle central de Chile existen numerosos sitios asociados a la instauración de una geografía sagrada y al despliegue de estrategias ceremoniales de eficacia simbólica (Uribe, 1999-2000) establecidas durante la ocupación Tawantinsuyu en coexistencia con otros pueblos originarios, como el mapuche. Algunos de los sitios incaicos asociados a esta sacralidad son los llamados adoratorios de altura, correspondientes a una serie de cerros tutelares, como el cerro Aconcagua (Schobinger, 1999) y el cerro El Plomo (Mostny, 1957-1959), donde existen

evidencias arqueológicas del ritual de la Capacocha (Duviols, 1976; Garceau, 2009).

A pesar de la presencia de un gran número de estos sitios, para autores como Garceau (2009) y Sánchez (2004) los registros indicarían que en Chile central habría existido un patrón de asentamiento discontinuo, correspondiente a una zona periférica y fronteriza, con un patrón de ocupación fragmentario. Sin embargo, otros autores, como Stehberg y Sotomayor (2016), postulan que en el valle del Mapocho-Maipo nos encontraríamos con una muy marcada ocupación Tawantinsuyu en momentos previos a la presencia colonial hispánica en la zona de Chile central (entre 1536 y 1540).

El alto interés incaico por controlar estos dos valles radicaría en su posicionamiento estratégico al ser la cabecera y la puerta de entrada y salida del llano central, además de un territorio fértil, que contaba con alto flujo de aguas, personas, bienes e ideas, lo que les permitió tener contacto con otras culturas (Aconcagua) y acelerar su proceso de andinización y, al mismo tiempo, reforzar su sentido de identidad, como se observa en sus patrones mortuorios y alfareros (Durán & Planella, 1989; Sánchez & Massone, 1995; Stehberg, 2016).

El centro urbano incaico del valle del Mapocho se habría ubicado en el centro de Santiago, en un lugar con similares características al Cusco, entre dos cursos o brazos de agua del río Mapocho, y limitado por el oriente por un cerro rocoso, cuyas características geológicas lo configuraban como sitio sagrado y de conexión con el mundo subterráneo, el actual cerro Santa Lucía (Bustamante, 2015).

Bustamante (2015) ha propuesto la existencia de un sistema de ceques en el valle del Mapo-

cho, cuyo centro habría sido la actual Plaza de Armas, probablemente una cancha (campo, cercado, explanada) con un posible observatorio astronómico ubicado en el cerro Santa Lucía para la delimitación del calendario agrícola y ritual. En este contexto, y corroborando lo señalado en anteriores ocasiones, los cerros y sus respectivas huacas habrían sido marcadores visuales y astronómicos de Santiago.

Las sepulturas incaicas constituyen una de las manifestaciones arqueológicas del Tawantinsuyu más frecuentes en el valle del Mapocho. Están vinculadas a la producción agrícola (chacras) en zona de canales y acequias de regadío. La mayoría de los cuerpos y ofrendas fueron ubicados en profundidad, lo cual les ha permitido sobrevivir a las actividades agrícolas y constructivas hasta la actualidad.

Existían diversas modalidades de sepultación, entre las que sobresalen los lugares apartados (entierros aislados), los cercanos al lugar de residencia y/o de actividad productiva y los entierros colectivos. Destacan los cementerios de La Reina, donde se habrían ubicado los cuerpos y las ofrendas de la élite incaica (miembros de las autoridades), Nos (Stehberg, 1976), las Tinajas de Quilicura y, en el centro de la ciudad de Santiago, los cementerios de Estación Quinta Normal (Correa et al., 2008), Plaza Italia, Marcoleta y Compañía (Garceau, 2009; Stehberg & Sotomayor, 2012; Uribe, 1999-2000).

También en el valle central, y en el resto del Tawantinsuyu, se han encontrado diversas plataformas ceremoniales conocidas como *ushnus*, entre las que destacan las llamadas ruinas de Chada (tipo agujero) y las de los cerros Chena y El Plomo, este último de estructura piramidal

y con un agujero en su interior, que representa una forma material de huaca (Stehberg, 2016).

Para Moyano (2010), los *ushnus* están relacionados con la realización de desfiles militares, tribunales de justicia, actividades políticas rituales y de culto a la fertilidad y los antepasados, y la observación astronómica, además de ser un centro referencial para la planificación arquitectónica de las capitales provinciales del Tawantinsuyu por su utilización como referente para la disposición de los ceques y huacas. Zuidema (1980, 1989) enfatiza el carácter del *ushnu* como acceso al “mundo subterráneo”, un *axi mundo*, eje del mundo.

La Capacocha en los Andes

La mayoría de los autores y autoras que han abordado el caso del niño del cerro El Plomo lo vinculan con la ceremonia de la Capacocha que, según Cornejo (2010b), involucraba el sacrificio de niños o jóvenes elegidos para cumplir con la obligación real de comunicarse con las divinidades en tiempos de guerra, enfermedades, en honor a Inti u otras entidades que pusieran en riesgo la autoridad del Inka. Hoy existen lecturas que cuestionan la idea de sacrificio, lo que posteriormente se abordará.

La Capacocha fue una ritualidad andina vinculada al despliegue político-religioso del Inka, en que, como autoridad mayor, debía asegurar el equilibrio cosmológico a través de acciones de mantenimiento y restauración de reciprocidad con las huacas. Según Duviols (1976), estos actos eran llevados a cabo por sacerdotes denominados *capacochacamayoc*, *huacamayoc* y *vilcacamayoc*, quienes tenían la responsabilidad de disponer, de manera correcta y

bajo una rigurosa jerarquía, de todos los seres y objetos ofrecidos: seres humanos, *Spondylus*, plata, oro, entre otros (Bortoluzzi, 2010-2011). Esta recepción de ofrendas por parte de las huacas traería como retribución abundancia, fertilidad, buenas cosechas y restauración de equilibrios en momentos de crisis.

A nivel arqueológico, destacan los hallazgos de Capacochas en las cumbres del Ampato (Perú), el cerro El Plomo (Chile), el Llullaillaco (Argentina y Chile) (Mignole, 2015), el Chañi (Argentina) (Ceruti, 2001), el Toro y el Aconcagua (Argentina) (Schobinger, 1999), con la presencia de ofrenda de niños, niñas o mujeres, enterrados en estado de ensoñación, para vincularse con las deidades andinas representadas en los *apus* o cerros tutelares.

Situándonos desde un pensamiento andino, cuestionamos la idea sacrificial asociada a este ritual. Creemos estar presentes ante una transición hacia otro mundo, en mancomunidad con las divinidades, donde el cuerpo se convierte en un medio para que las comunidades y pueblos se conecten con sus deidades. Como señala María Rowstrowski (2003), estamos ante otros marcos de comprensión.

Para Duviols (1976) y Zuidema (1989), el término Capacocha provendría de la conjunción de las palabras: *capac/cápac/qhapaq*, que significaría soberano, señor, y *hucha*, culpa, pecado, por lo que Capacocha se definiría como culpa del soberano. La segunda interpretación, sostenida por Enrique Urbano, se basa en la definición de Cristóbal de Molina (1989 [1574]) de los términos *cachaguaes* o *cachaguacos*, donde *cacha/cachac* significaría mensajero, enviado, y *cachani* “enviar un mensajero o un mensaje”, que lo relaciona con

el envío de mensajeros portadores de ofrendas y, al mismo tiempo, siendo ellos mismos ofrendas (Bortoluzzi, 2010-2011).

Es importante relevar que esta última interpretación tiene un componente menos colonial que la primera forma, que homologa un acto andino a la noción de pecado cristiano al asociar la Capacocha a un sacrificio que buscaba reparar una culpa del Inka y sin considerar la búsqueda de una restauración material y espiritual de orden cosmológico.

Desde una perspectiva geopolítica, la Capacocha contribuyó al establecimiento de alianzas entre el centro del poder instituido en Cusco y los cuatro *suyos*: Chinchaysuyu, Antisuyu, Contisuyu y Kollasuyu. Estas alianzas se generaban también bajo lógicas andinas de reciprocidad. Según Bortoluzzi (2010-2011), se desarrollaba un movimiento de periferia a centro y de centro a periferia, en que las ofrendas cumplían un rol de intermediación entre el Inka y las deidades, el Inka ofrendando y las huacas entregando salud, poder, fertilidad y equilibrio. Dentro de esta jerarquía de dádivas intermediadoras todas las ofrendas eran entregadas a las autoridades locales, quienes establecían el vínculo del pueblo con el Inka, quien posteriormente retribuía en el mismo orden, con bienes y prestigio (Duviols, 1976, en Bortoluzzi, 2010-2011).

Los niños y niñas ofrendados para la Capacocha eran preparados espiritual y materialmente desde su gestación. Al cumplir la edad requerida eran llevados en procesión desde su territorio local hasta el Cusco. Según Duviols (1976, en Rostrowski, 2003), el recorrido era realizado por las rutas de los ceques que rodeaban la ciudad de Cusco y que comenzaban en el

Koricancha. Este tránsito era acompañado por su familia directa, sacerdotes, autoridades locales y sus principales huacas.

Durante el peregrinaje de las comitivas locales que trasladaban las ofrendas y huacas, se iban sumando todo tipo de festejos y más ofrendas hasta llegar a su primer hito significativo, la plaza central de Cusco. En ese lugar se realizaban diversas celebraciones. Un momento particular era aquel en que se reunían las huacas, ofrendas y escoltas de los cuatro *suyu*. Allí las esperaba el Inka, acompañado con símbolos del rayo, trueno, sol y algunos cuerpos momificados de su linaje. Luego de un saludo ritual se bebía sangre con maíz y se realizaban ofrendas al sol y a otras divinidades mayores, tales como el trueno, la luna, el cielo y la tierra (Rostworowski, 2003; Duviols, 1976, en Bortoluzzi, 2010-2011). Tras esta ceremonia, las procesiones comenzaban el retorno a sus lugares de origen, dando inicio a la distribución de las ofrendas a huacas locales.

Antes de comenzar el ascenso a la cumbre de los cerros para dar comienzo a la ensoñación y ofrenda, el niño o niña era muy bien alimentado por su madre (Rostworowski, 2003). En ese momento, según las investigaciones de Bortoluzzi (2010-2011), se les hacía ingerir grandes cantidades de chicha, posiblemente para inducir un éxtasis que permitiera la ensoñación y el contacto con las divinidades. Esta comenzaba con representaciones de todo el universo cosmológico andino.

Las ofrendas rituales que acompañaban estas ceremonias eran, en la mayoría de los casos, textilería fina o *cumbi*, estatuillas metálicas con formas antropomorfas y zoomorfas o confeccio-

nadas con conchas de *Spondylus*, una de las ofrendas más apreciadas por el Inka, que reafirmaba la conexión simbólica de las montañas y la mamacocha, “madres de todas las aguas” (Rowe, 1946; Quevedo & Durán, 1992). Los cuerpos eran enterrados, así, con estas ofrendas, figuras animales de plata, figuras humanas de oro y plata, y ropajes y cestas con hojas de coca (De Molina, 1989 [1574], en Bortoluzzi 2010-2011).

Una vez enterrados, los niños o niñas pasaban a instituirse como mensajeros mediadores entre los humanos y las divinidades. Se convertían en oráculos que eran leídos por especialistas al servicio de la huaca y adquirirían la capacidad de renovar la fuerza del cosmos andino (Bortoluzzi, 2010-2011) y de dar cuenta de las condiciones o acontecimientos significativos del siguiente ciclo productivo y de las condiciones de gobernabilidad o las dificultades políticas que pudieran producirse en las provincias como, por ejemplo, una invasión enemiga o alguna sublevación local (Duviols, 1976).

La realización de una Capacocha facilitaba la consolidación de una relación política entre la autoridad cusqueña y las autoridades regionales. Por lo general eran ofrendados hijos o hijas de gente principal de las provincias y su otorgamiento era visto como una señal de reconocimiento al Inka por parte de los grupos de poder locales a cambio de la legitimación de su autoridad (Sanhueza, 2004).

Hemos insistido en señalar, al igual que lo han hecho otras investigaciones, que según la creencia andina quienes eran ofrendados no morían, sino que se reunían con sus antepasados que observaban, desde las cumbres de

los cerros y las montañas, la vida social de las comunidades (Guijarro, Vitry & Miremont, 2009; Vitry, 2009). Del mismo modo, en la actualidad diversos sabios y sabias indígenas plantean que el niño del cerro El Plomo no habría sido sacrificado, sino que, más bien, se encontraba en un estado de ensoñación para imaginar y proyectar el nuevo Cusco en el valle central.

La traducción de la Capacocha no se refiere a la idea de un sacrificio, convengamos que los niños no son asesinados, sino que pasan a formar parte de la montaña. Duermen durante este sueño y se convierten en parte del espacio ritual. (Ricardo Moyano, 30 agosto 2020)²

El niño del cerro El Plomo

En el valle de la ciudad de Santiago de Chile se distingue la presencia imponente del cerro El Plomo, con una altura de 5.424 msnm, lo que determinó su condición de adoratorio incaico de altura y la presencia de una Capacocha. El niño ofrendado será conocido bajo la nominación del niño del cerro El Plomo.

Este cerro cuenta con una plataforma circular o *ushnu*, denominada también el “Adoratorio”, ubicada a 5.200 msnm (Mostny, 1957-1959) y formada por muros concéntricos rellenos con ripio que dejan en el centro una cavidad (Quevedo & Durán, 1992). Doscientos metros más arriba existe una construcción conjunta de mayor tamaño, que comprende tres edificaciones rectangulares o enterratorios; en uno de ellos fue depositado el niño. Según Mostny, este enterratorio y el adoratorio cuentan con una desviación en sus ejes mayores que coinciden con el punto de salida del sol durante los solsticios (Mostny, 1957-1959; Moraga, 2018).

Muchos de los vestigios de presencia inka que existen en el cerro eran denominados por los comuneros y arrieros de la zona como “pircas de indios” (Fuenzalida, 1957-1959). Según los relatos de la época, en 1929 el arriero Luis Guillermo Chacón excavó una de las pircas de indios del cerro El Plomo y encontró figuras de plata y conchas marinas. Años después, un 1º de febrero de 1954, ascendió nuevamente, esta vez acompañado de Gerardo Ríos y su sobrino Jaime Ríos. Debido a su gran edad, Luis Guillermo Chacón accedió a dar las indicaciones precisas para el desentierro y esperó varios metros más abajo a sus compañeros, quienes encontraron, en una de las fosas ubicadas en la llamada cumbre falsa y a no más de un metro de profundidad, el cuerpo de un niño muy bien conservado (Fuenzalida, 1957-1959), sentado y abrazado a sus rodillas. El niño fue puesto dentro de un saco y vuelto a enterrar en el sector Piedra Numerada, ubicado 20 kilómetros más abajo de su enterratorio original (Fuenzalida, 1957-1959), a la espera de que se realizaran las gestiones para la venta de esta supuesta momia. El 9 de marzo de 1954, el niño fue desenterrado nuevamente y trasladado a la casa de uno de los arrieros mientras se concretaba su venta (Fuenzalida, 1957-1959).

Una de las mayores sorpresas del hallazgo y de la condición actual del niño o la niña (ya que muchas personas pensaban que era una niña por su pelo largo) era su estado de conservación. El frío y la poca humedad de la cámara en que fue enterrado provocaron un alto nivel de deshidratación y congelamiento del cuerpo, lo que lo mantuvo en buenas condiciones de conservación, por lo que al ser desenterrado parecía efectivamente un niño dormido. Esta preservación se denomina liofilización natural y fue posible gracias

al sello de piedra laja que contenía el enterratorio, el cual bloqueó la entrada de oxígeno mientras las paredes absorbían la humedad durante más de 500 años, lo que permitió la pérdida de agua del cuerpo sin altas temperaturas (Quevedo & Durán, 1992; Moraga, 2018).

Según los análisis antropológicos y arqueológicos que se han realizado al niño, su vestimenta corresponde al estilo propio de las comunidades del Tawantinsuyu. Como decoración lleva puesto pigmento rojo en su rostro, atravesado por cuatro líneas amarillas a cada lado de su cara (Moraga, 2018). Este tipo de ornamentación es interpretada como un elemento de consagración en momentos rituales (Bortoluzzi, 2010-2011). Sus tonalidades han sido encontradas también en otros contextos arqueológicos de la zona central de Chile (Barcena, 2001).

El niño lleva tejidas más de 200 trencitas en el pelo, que le llega hasta los hombros. Sobre su cabeza se posa un *llautu*, especie de cintillo trenzado con pelo humano, que la rodea con cinco vueltas y termina en dos trencillas laterales que sostienen, bajo su mentón, un adorno de plata laminada en forma de doble media-luna (Quevedo & Durán, 1992; Cornejo, 2010a; Acevedo, 2012; Moraga, 2018). Cubriéndole la cabeza tiene un tocado de flecos de lana con un penacho de plumas de cóndor. Su cuerpo está cubierto por una túnica de lana negra o *unku* con cuatro líneas blancas y flecos rojos. Lleva puesta, además, una manta de alpaca o *yacolla* sobre sus hombros, atada bajo la barbilla con líneas rojas y azules. En sus pies calza *hissku* o mocasines de cuero, presumiblemente de uso ceremonial ya que no tienen señales de uso. En el antebrazo derecho porta un brazalete de plata (Quevedo & Durán, 1992; Cornejo, 2010a; Moraga, 2018).

Debido al contexto ritual en que el niño es enterrado para su ensoñación debía ir acompañado por una serie de ofrendas que permitieran el tránsito y la reciprocidad hacia las divinidades. Es por ello que trae consigo una bolsa tejida en lana de camélido café con hojas de coca, planta sagrada para los pueblos andinos; otra bolsa cubierta de plumas de parina blancas y rosadas, también con hojas de coca, y varias otras bolsitas amarradas entre sí, confeccionadas con tripa de llamas y escrotos de otros animales, que contienen pelo humano, recortes de uñas, dientes de leche y lajas rojas. Le acompañan también una figura de auquérido de oro y plata, otra de concha de Spondyluz y una figura de mujer vestida de plata, con tocado de plumas (Fuenzalida, 1957-1959; Quevedo & Durán, 1992; Moraga, 2018).

Algunas hipótesis han señalado que Capachos como las de Llullaillaco, Chañi y Cerro Esmeralda, en que se han encontrado más de un cuerpo, indicarían la necesidad de compañía para el viaje de las y los infantes (Checura, 1977; Ceruti, 2001; Mignole, 2015). En el caso del niño de El Plomo podemos suponer que la presencia de una figura femenina representaría el cuidado y la protección materna, sin embargo, no se ha podido establecer otro tipo de compañía ya que no existen hallazgos arqueológicos asociados a los dos enterratorios cercanos.

En cuanto al origen del niño, inicialmente se plantea que la ocupación inka en la región de Santiago se inició hacia 1483 d.c., bajo el mandato de Tupa Inca Yupanki, información que se vio reforzada con la datación que arrojan los estudios del ajuar funerario del niño (Acevedo, 2012) y algunos datos etnoarqueológicos (Cabeza, 1986; Rodríguez et al., 2011). Sin embargo, tras la actualización de estos

análisis y de nuevos datos, se señala que la ocupación inca de Chile central dataría hacia el año 1400 d.C. (Sotomayor, Stehberg & Cerda, 2016), mucho antes de lo que se estimaba.

Es muy probable que el origen del niño esté asociado a alguna comunidad del Kollasuyu, ya que su indumentaria (pectoral, mocasines, brazaletes, el penacho de plumas de cóndor y el peinado) sería propia de la cultura Lupaca (Mostny, 1957-1959). Por otra parte, Eliana Durán plantea que el niño, según algunos estudios sobre la Capacocha y crónicas, podría haber sido Cauri Pacssa. Esta afirmación se basaría en una cita del visitador extirpador de idolatrías del siglo XVII, Rodrigo Hernández Príncipe (1923 [1622]), quien se refiere al Capacocha en honor de las huacas rayo, sol, donde “enviaron a sacrificar a Chile a Cauri Pacssa, y a Titicaca a Munay Carhua”.

Gentile (1996) piensa que habría sido oriundo del *ayllu* Chaupis Churi de Recuay, lo que supone que un grupo de Recuay pudo haber sido enviado como *mitmacuna* (poblados trasladados) a Chile, lo que coincide con la presencia inka en el valle de Quillota en Chile central. Martínez (2005) plantea que quizás fue ofrendado para sellar una alianza entre el Inka Tupac Yupanqui y los Charcas confederados o con *mitimaes* provenientes del altiplano, instalados en la zona actual de Santiago de Chile.

El andar del niño de El Plomo, según la datación estimada, podría haberse dado ya en el marco de un proceso incipiente de conquista e invasión colonial, por lo que su Capacocha podría deberse a una iniciativa del Inka para contrarrestar lo que se avecinaba:

Existe la posibilidad que la ofrenda haya sido realizada con presencia ya hispánica, siendo una de las

últimas *capacochas* del incanato, quizás para pedir a la montaña que esa invasión, genocidio, parara y como último intento de recuperar la fuerza de las *huacas*. (Entrevista a Ricardo Moyano, 30 agosto 2020)

La festividad del Inti Wawa en tiempos de Inti Raymi

Una de las principales organizaciones que ha reivindicado la figura del niño del cerro El Plomo ha sido la Coordinadora Nacional Indianista (CONACIN), que agrupa tanto a personas pertenecientes a pueblos originarios como a otras que se autoidentifican desde un mestizaje andino, disidente del discurso criollo y homogeneizador del mestizaje con el que se ha invisibilizado históricamente a los pueblos originarios y afro. Es así que llevan más de tres décadas realizando un rescate y puesta en valor de cerros y huacas como parte de una geografía sagrada en el valle central.

José “Patara” Segovia, uno de los fundadores de CONACIN y guardián del cerro Blanco, espacio recuperado en plena comuna de Recoleta, da cuenta del recorrido que los llevó a vincularse con el niño, llamado con cariño Inti Wawa:

Los cerros eran espacios que nosotros reivindicamos, empezamos con el Chena, y Renca y el Apu Wechuraba, y como CONACIN nosotros asumimos la lucha por el Cerro Blanco, empezamos investigaciones y ahí encontramos la conexión que tenía que ver con el niño guardián de El Plomo, ... y nosotros decidimos que uno de los intereses era un poco rescatar al niño y ya de ahí, cuando empezamos a investigar profundamente, dijimos que era una persona muy importante para la cultura andina, una autoridad espiritual para nosotros y no lo podíamos venerar a nuestro guardián del templo mayor, del *apu*, y ahí empieza ya la cosa más profunda de investigar, de hacerlo valer más. (Entrevista a José “Patara” Segovia, 15 abril 2020)³

En este andar, CONACIN comenzó a vincularse con el Museo Nacional de Historia Natural, donde se encuentra el niño, para poder establecer un calendario de conmemoración que fuese permanente en el tiempo:

Entonces teníamos contacto, por ejemplo con el Museo, fuimos a hacer una actividad y ya después fuimos muy bien recibidos cuando fui a presentar la propuesta y, fascinados, lo hicimos y desde esa vez que quedamos conectados con el Museo y hemos tenido actividades hasta estos tiempos. Incluso para el terremoto, igual nosotros pedimos permiso y lo hicimos afuera, honramos, no pudimos entrar porque estaba todo destruido adentro, pero hicimos la actividad afuera, no hemos fallado nunca. (Entrevista a José "Patara" Segovia, 15 abril 2020)

En su condición de niño de un cerro huaca, vinculado además con los solsticios, y puesto que el sol para el inka era una de las figuras centrales del cosmos, desde CONACIN decidieron llamarle Inti Wawa, niño del sol, y conmemorarle en una fecha cercana a la festividad del gran astro, el Inti Raymi:

Si vamos a honrar la pachamama, al sol, no puede estar ausente nuestra autoridad mayor, para nosotros es autoridad mayor, el Inti Wawa, entonces él no puede estar ausente en la celebración... en un principio fue íntimo, subimos una cantidad de personas y subimos todos y después hicimos una celebración, una ofrenda afuera, una cosa simple, pero después fue creciendo y fue integrando agrupaciones y fue pidiendo participar y así hasta estos días, creo que ya tiene un valor importante para la comunidad en general la celebración del Inti Wawa, ya quedó establecido. (Entrevista a José "Patara" Segovia, 15 abril 2020)

La festividad andina del Inti Raymi está vinculada a la celebración del solsticio de invierno en el hemisferio sur de América. Es conocida también como la fiesta del sol y es celebrada tanto en cerro Blanco como en cerro Chena, y

en algunas ocasiones en el cerro Santa Lucía. Es una de las festividades centrales del Tawantinsuyu, ya que marca el fin y el inicio de un nuevo ciclo, de allí su asociación con una suerte de año nuevo indígena. Se trata del momento en que el sol se encuentra más lejos de la tierra y que inicia su recorrido de regreso, acción para la cual requiere de ofrendas y cánticos para asegurar su retorno (Fernández, 2018).

El Sol, Tata Inti (Padre o Abuelo Sol) o Willka (sagrado), ha sido para los pueblos andinos, y fundamentalmente para los inkas, una de las divinidades centrales, por lo que su festividad también tiene ese carácter. De hecho, hoy uno de los hitos más turísticos de los Andes centrales es su celebración tanto en Cusco como en La Paz, conocida como Inti Raymi (la fiesta del sol en quechua), Willka Kuti (el ciclo del sol en aymara), Machaq Mara o Mara Taqa (en aymara, equivalente a año nuevo) (Fernández, 2018).

En Chile, la celebración no es parte del calendario ritual tradicional de los aymaras y quechuas, o por lo menos los antiguos habitantes no recuerdan que se celebrara con ese nombre, aunque diversos relatos locales señalan que en la zona del altiplano se habría conmemorado una festividad en honor al Sol, pero tras la colonización y la posterior chilenuización de la zona dejó de existir como tal (Fernández, 2018).

En Santiago, la conmemoración del Inti Raymi o Willka Kuti se realiza, de manera generalizada, hace alrededor de diez años por parte de organizaciones aymaras y quechuas y de CONACIN desde la recuperación de cerros y huacas para esperar la salida del sol.

En específico, la celebración al Inti Wawa se realiza un domingo a fines de junio o principios

de julio, a eso de las 11:00 hrs., en las afueras del Museo Nacional de Historia Natural, ubicado al interior del Parque Quinta Normal. Un par de horas antes, integrantes de CONACIN comienzan a preparar el espacio colocando un conjunto de aguayos a modo de dos paralelas y whipallas (banderas) con dirección hacia la entrada del museo desde donde se ubicaría el cerro El Plomo. Esta estructura corresponde a una suerte de portal, un camino de limpieza de las y los participantes. En los aguayos son colocadas distintas ofrendas, hojas de coca, flores, dulces, frutas, panes, serpentinas, juguetes, además de algunas quemas de incienso o de palo santo.

La ceremonia se inicia al son de varios pututos, caracolas gigantes de mar que antiguamente y hasta el día de hoy comuneros y comuneras andinas utilizan para iniciar un ritual de relevancia. Quienes tocan este instrumento se dirigen a las cuatro direcciones, mientras los que participan realizan un círculo en un costado de las ofrendas. En todo momento un grupo de sahumadoras limpian el lugar y a los que ahí se encuentran. En la ceremonia offician cuatro personas, en general dos mujeres y dos hombres, como reflejo de los cuatro elementos, las cuatro direcciones y las energías asociadas a cada uno de esos puntos cardinales. Al terminar las palabras comienzan las ofrendas de danza y música. Todas las agrupaciones, tras presentarse, transitan por el portal para hacer ingreso al museo y poder visitar al niño.

En los primeros años de celebración, las agrupaciones ingresaban directamente a ofrendar al lugar donde se encuentra el niño, pero a medida que la festividad fue ampliándose, la actividad comenzó a desarrollarse en las afueras del museo. El ingreso se organiza por grupos de aproximadamente diez personas, acompaña-

dos por funcionarios y funcionarias de la institución. Al ingresar se puede observar la colocación de un aguayo a los pies de la estructura en que se encuentra el niño, donde se pueden depositar las ofrendas.

No hay duda que el momento más solemne es cuando el colectivo se encuentra con el niño ubicado en una de las oficinas del museo. En muchas ocasiones, las personas lloran, cantan, recitan, danzan, tocan algún instrumento de caña o simplemente le dirigen algunas palabras de cariño, saludos a sus muertos o piden alguna ayuda. Para ellas, el niño se ha convertido en un ser sagrado que aún duerme plácidamente a la espera de un despertar en plena urbe.

Para Rita González, andinista e integrante de Apus Tutelares, un espacio de montañismo que reivindica la sacralización de los Andes, y que ha visitado el cerro El Plomo y ha llegado hasta su cima, además de ser partícipe de la ceremonia en el museo, la festividad es una de las principales que conmemora:

El Inti Wawa es una de las ceremonias y festividades que más me ha marcado, me ha enseñado la sacralidad de los cerros, donde por ejemplo un cerro es quien autoriza a ingresar, a recorrerlo, ... pero además la experiencia misma de estar en el lugar del enterratorio vuelve sacro ese espacio (Entrevista a Rita González, 14 julio 2020)⁴.

Etnificación y restitución

La celebración conmemorativa del Inti Wawa nos sitúa ante un proceso de etnificación andina que ha configurado memorias e identidades de resistencia, tanto de sujetos indígenas como

no indígenas, desde la reelaboración de lo que se concibe como andino. Tal como se señala al inicio del artículo, existe una apropiación de elementos de la cosmovisión andina de las comunidades indígenas campesinas de Bolivia, Perú y del norte de Argentina y de Chile, que son resignificados en el espacio urbano de maneras diversas y por sujetos que, sin ser indígenas, se autoafirman como andinos por el hecho de habitar en una territorialidad pluricultural (Fernández, 2018).

La propia presencia y materialidad del niño del cerro El Plomo implica, necesariamente, reflexionar sobre las corporalidades andinas. Si consideramos el cuerpo como territorio y como campo cultural en que se despliegan un conjunto de saberes y haceres, el destino del cuerpo de Inti Wawa y su ausencia en el espacio consagrado para su ensoñación pueden ser leídos por algunas comunidades andinas como una condición determinante de un niño condenado, apodo otorgado entre comuneros y comuneras andinas a quienes fallecen de manera abrupta o violenta o ante la ausencia del cuerpo, que impide el transitar del difunto a la ciudad eterna, el *Wiñay Marka*. Es por ello que el reentierro de osamentas o el hallazgo de cuerpos desaparecidos cobra aún más importancia en este contexto, ya que ambas acciones permiten la llegada al mundo de los difuntos, donde se siguen cumpliendo los mismos roles y oficios que en la vida terrenal.

Uno de los temas más complejos que fue emergiendo a medida que realizábamos esta investigación fue el del destino actual del niño del cerro El Plomo y su posible reentierro como gesto y símbolo de una armonización con lo acontecido. Esto no está exento de polémica, ya que para muchas personas que se vinculan

con Inti Wawa desde una mirada andina, su misión de ensoñación ya habría sido interrumpida. Sin embargo, y por lo mismo, se deben generar acciones conducentes a reestablecer, de alguna forma, su rol en este mundo:

Volver, reenterrar al niño en el cerro es complicado, lo puede robar, al sacarlo de su estado actual puede destruirse, pero sí se puede hacer una *capacocha* sustituta, una restitución simbólica y un reconocimiento político de que es un espacio indígena. (Entrevista a Ricardo Moyano, 30 agosto 2020)

Además de la posibilidad de realizar una *Capacocha* sustitutiva para reestablecer el orden transgredido en el cerro El Plomo, se propone la implementación de un lugar ceremonial para que las diversas comunidades y personas puedan visitarle y ofrendarle durante todo el año:

... bueno, todos sabemos que por el cambio climático, las condiciones para volverlo a su lugar, ya no están, tampoco hay la protección suficiente para nuestra autoridad espiritual, para el niño guardián de El Plomo, el Inti Wawa, no existe. Claro en el Museo, les interesa tenerlo allá, pero nosotros por derecho internacional, hay derechos que nosotros podemos recuperar a nuestros abuelos ... la idea es implementar un espacio y que mejor que en nuestro centro ceremonial, nosotros pensábamos en el centro ceremonial Cerro Blanco y si el museo tiene las condiciones, con las mismas condiciones, y que toda la gente pueda estar con él, compartir, tener un ordenamiento que permita a las personas estar con él más de una vez. (Entrevista a José "Patara" Segovia, 15 abril 2020)

La restitución del niño no implicaría exclusivamente la restitución de un cuerpo, sino de todo un aparataje simbólico vinculado a su carácter sagrado para los territorios colindantes. Existen diversas experiencias a nivel internacional de restitución de restos humanos a las comunida-

des de pertenencia. Lo complejo en el caso del niño del cerro el Plomo es que su pertenencia responde a una pluralidad de comunidades, tanto de pueblos originarios como colectividades andinas mestizas, lo cual debiese ser considerado a la hora de generar una política de restitución.

Las restituciones de restos humanos son acciones políticas cargadas de múltiples significaciones para los diversos actores involucrados. Se plantea, por ejemplo, que para los Estados sirven como paliativos temporales para eximirles de otras acciones de reparación más problemáticas, como es el caso de las demandas históricas de recuperación del territorio (Curtoni & Chaparro, 2011). En cambio, para las comunidades indígenas se trata de un acto que va más allá del objeto/cuerpo demandado, pues forma parte de un proceso de reconocimiento de sus prácticas y saberes como derecho propio, en que la restitución no sería una finalidad en sí misma sino también el inicio de un proceso de autodeterminación de los pueblos.

La demanda de restitución es un desafío a las normas y políticas de los museos nacionales, que reivindican el derecho de propiedad legal sobre sus colecciones. Supone que los restos fueron apropiados y exportados ilegalmente durante la administración colonial o en excavaciones arqueológicas no autorizadas (Calbucura, 2017), pero, sobre todo, sin el consentimiento de las comunidades relacionadas, lo que implica también un cuestionamiento al propio rol que deben cumplir los museos.

Hoy podemos observar un cambio en estos y en las instituciones científicas respecto del manejo y la exposición de restos humanos en depósitos y colecciones. Los cuerpos y osamentas comienzan a ser percibidos como entidades con atributos materiales y espirituales, relacio-

nados a su vez con un entorno social, por lo que su exposición empieza a ser entendida como una reminiscencia del mundo colonial y de la construcción social de la subalternidad (Calbucura, 2017). Por lo mismo, es de suma relevancia generar políticas de trabajo conjunto con las comunidades para analizar el destino de esos cuerpos, con un énfasis en el poder resolutivo de tales colectividades.

Para los pueblos indígenas, los restos de sus antepasados no son restos ni tampoco entidades biológicas y arqueológicas (Huircapán et al., 2017), sino que parte de los lazos comunitarios que se mantienen más allá de la muerte y del tiempo transcurrido. Su conceptualización se ciñe a sentidos culturales y espirituales en los que conservan su capacidad de agenciamiento e interacción con el mundo de los vivos. Al no contar con una noción lineal y cronológica del tiempo, para estos pueblos los restos no son solo esqueletos o vestigios del pasado, sino que elementos y fuerzas del presente, necesarios para la reproducción social, para mantener las tradiciones y para el ordenamiento del territorio y de las fuerzas que allí actúan e interactúan. Los cuerpos ancestrales son territorio y su restitución es restitución de territorio (Huircapán et al., 2017).

A modo de cierre

El niño del cerro El Plomo, Cauri Pacssa o Inti Wawa, nos remite a un proceso de etnificación andina en que tanto colectividades indígenas como mestizas han generado una red de significados y prácticas en torno a este cuerpo-territorio para sostener y revindicar la condición andina del valle del Mapocho y, en general, del valle central de Chile, articulando tanto memorias del pasado como acciones conmemorativas del presente.

El niño del cerro El Plomo nos recuerda que los difuntos siguen siendo parte de las comunidades de pertenencia. En esta medida, constituye un elemento fundamental en el engranaje y la reafirmación identitaria de indígenas y mestizos que habitan la ciudad de Santiago. La visita al niño en el marco del Inti Raymi se ha convertido en un espacio de resistencia vital en nuestro tiempo y, como señalan algunos de los integrantes de CONACIN, su conmemoración responde a un despertar también de comunidades que han generado un sentido profundo de pertenencia territorial al valle de Santiago visibilizando el legado de la ocupación Tawantinsuyu desde su resignificación, pero también su actualización.

Por otra parte, situar la Capacocha como un proceso de ensoñamiento, un transitar entre mundos para equilibrar fuerzas antagónicas, le otorga relevancia al acto mismo de conmemorar con danzas y música andina al Inti Wawa ante la ausencia del cuerpo-ofrenda

del lugar en que se realizó el ritual ancestral y su presencia actual desterritorializada. Las corporalidades danzantes y las sonoridades presentes cada año en el Museo Nacional de Historia Natural se convierten en la posibilidad de restaurar esa ausencia.

El niño del cerro El Plomo continúa mediando en el orden de las cosas, a pesar de los siglos y de su ausencia en el propio *apu*. Hoy son los pututos, las whipalás, las hojas de coca, los humos, las ofrendas que actúan como conectores del pasado, presente y futuro, en plena vorágine de una capital en que se sigue invisibilizando a los pueblos originarios que la habitaron y que la habitan. La presencia de la celebración al Inti Wawa se ha convertido en un lugar posible de enunciación para la descolonización del mestizaje, en que músicos y danzantes, sin necesariamente poseer un origen étnico, se reivindican como andinos haciendo realidad una memoria larga de ancestralidad en la ciudad de Santiago de Chile.

Notas

¹ Ver en: <https://www.mnhn.gob.cl/colecciones/nino-del-cerro-el-plomo-una-valiosa-pieza-antropologica/cauri-pacssa-el-nino-del-cerro>

² Entrevista transcrita. Buenos Aires. Registro: Victoria Berríos y Francisca Fernández.

³ Entrevista transcrita. Santiago. Registro: Victoria Berríos y Francisca Fernández.

⁴ Entrevista transcrita. Santiago. Registro: Victoria Berríos y Francisca Fernández.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, N.** (2012). La conservación del niño del cerro El Plomo y su ajuar. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 61, 233-242.
- Barcena, J.** (2001). Los objetos metálicos de la ofrenda ritual del cerro Aconcagua. En Schobinger, J. (Comp.), *El santuario incaico del cerro Aconcagua* (pp. 281-301). Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- Bortoluzzi, M.** (2010-2011). La muerte es el mensaje: La doble comunicación de la capacocha inca entre don y sacrificio. *Thule, Rivista Italiana di Studi Americanistici*, 30-31, 208-228.
- Bustamante, P.** (2015). Astronomía, topografía y orientaciones sagradas en el casco antiguo de Santiago, centro de Chile (pp. 571-576). *Actas del XIX Congreso Nacional de Arqueología Chilena: Octubre 2012, Arica-Chile*. Santiago: Sociedad Chilena de Arqueología, Universidad de Tarapacá.
- Cabeza, A.** (1986). *El santuario de Altura Inca Cerro El Plomo*. (Tesis inédita de grado). Universidad de Chile, Santiago.
- Calbucura, J.** (2017). La construcción ético-política del pasado. *Perspectivas de la Comunicación*, 10(1), 237-258.
- Ceruti, M.** (2001). La Capacocha del nevado de Chañi: Una aproximación preliminar desde la Arqueología. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 33(2), 279-282.
- Cornejo, L.** (2010a). Santiago antes de la ciudad: 12.000 a.C.-1541. En *Santiago de Chile: Catorce mil años* (Ed. Bicentenario). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino, Banco Santander.
- _____. (2010b). Hacia una hipótesis sobre el surgimiento de la cultura Aconcagua. *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena: Valdivia 2006* (Tomo 1, pp. 341-350). Valdivia: Sociedad Chilena de Arqueología, Universidad Austral de Chile, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Correa, I., Bahamondes, F., Uribe, M. & Solevicens, C.** (2008). Contextos alfareros de interacción social: Las vasijas completas del cementerio Inca de Quinta Normal. *Revista Chilena de Antropología*, 19, 143-171.
- Cruz, P.** (2009). Huacas olvidadas y cerros santos: Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, 38, 55-74.
- Curtoni, R. & Chaparro, M.** (2011). Políticas de reparación: Reclamación y reentierro de restos indígenas: El caso de Gregorio Yancamil. *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 7(1), 1-6.
- Checura, J.** (1977). Funebria incaica en el cerro Esmeralda (Iquique, I región). *Revista de Estudios Atacameños*, 5, 127-144.
- Duviols, P.** (1976). La Capacocha. *Allpanchis*, 9, 11-57.
- Durán, E. & Planella M.** (1989). Consolidación agroalfarera: Zona central (900-1470 d.C.). En Hidalgo, J., Schiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C. & Solimano, I. (Eds.), *Prehistoria: Desde sus orígenes hasta los albores de la Conquista* (pp. 312-327). Santiago: Andrés Bello.
- Fernández, F.** (2018). Memorias en resistencia: Festividades y ritualidades andinas en Santiago de Chile. *Athenea Digital*, 18(1), 269-291.
- _____. (2019). Configuración y resignificación de un Santiago andino en Chile. *Plural, Antropologías desde América Latina y el Caribe*, 4, 109-134.
- Fuenzalida, H.** (1957-1959). La momia del cerro El Plomo: Historia del hallazgo. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 27, 3-7.
- Garceau, C.** (2009). *Lo cotidiano, lo simbólico y la integración del sitio Tambo Ojos de Agua en la región sur del Tawantinsuyu, cordillera del Aconcagua*. (Tesis inédita de grado). Universidad de Chile, Santiago.
- Gentile, M.** (1996). Dimensión sociopolítica y religiosa de la capacocha del cerro Aconcagua. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 25(1), 43-90.
- Gil, F.** (2012). La comunión de los cerros: Ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del altiplano sur andino. *Diálogo Andino*, 39, 39-55.
- Giménez, G.** (2006). El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, 1, 129-144.
- Guaman Poma de Ayala, F.** (1980 [1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. J. Murra, R. Adorno & J. Urioste (Eds.). México: Siglo XXI.
- Guber, R.** (2001). *La etnografía, método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Guijarro, G., Vitry, C. & Miremont, S.** (2009). *Catálogo del Museo de Arqueología de Alta Montaña*. Salta: Museo de Arqueología de Alta Montaña.
- Gundermann, H. & González, H.** (2009). Sujetos sociales andinos, antropología y antropólogos en Chile. *Alpha*, 29, 105-122.
- Hernández Príncipe, R.** (1923 [1622]). Mitología inca: Idolatrías en Recuay, Ocos y Santa María Magdalena. *Revista Inca*, 1(1), 25-78.
- Huiricapán, D., Jaramillo, A. & Acuto, F.** (2017). Reflexiones interculturales sobre la restitución de restos mortales indígenas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 26(1), 57-75.
- Mardones, P. & Fernández, F.** (2021). Celebración metropolitana del día de muertos: Comunalización/comunidad, migración, memoria festiva y resistencia en Buenos Aires y Santiago. *LiminaR*, 19(2), 228-244. Web. doi.org/10.29043/liminar.v19i2.852
- Martínez, G.** (1983). Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 69(1), 85-115.
- Martínez, I.** (2005). *Textiles inca en el contexto de la capacocha: Función y significado*. (Tesis inédita para optar al grado de Licenciada en Arqueología). Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco, Cusco.
- Méncias, J.** (2009). Huacas sagradas y extirpación de idolatrías: El caso de la iglesia de San Sebastián visto desde la cerámica. *Khana, Revista Municipal de Culturas*, 5 (s.p.).

- Mignole, P.** (2015). Illas y allicac: La capacocha del Llullaillaco y los mecanismos de ascenso social de los inkas de privilegio. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 20(2), 69-87.
- Millones, L.** (2007). *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago: Centro de investigaciones Diego Barros Arana.
- Molina, C. de.** (1989 [1574]). Relación de las fábulas y ritos de los incas. En Urbano, E. & Duviols, P. (Eds.), *Fábulas y mitos de los incas* (pp. 47-134). Madrid: Historia 16.
- Moraga, C.** (2018). *Viejos actores, nuevas relaciones, nuevas prácticas: El niño del cerro El Plomo en el Museo Nacional de Historia Natural*. (Tesis inédita de magíster). Universidad de Chile, Santiago.
- Mostny, G.** (1957-1959). La momia del cerro El Plomo. *Boletín Museo Nacional de Historia Natural*, 27, 3-122.
- Moyano, R.** (2010). El ushnu y la astronomía de horizonte en Viña del Cerro. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 42(2), 419-432.
- Pimentel, G.** (2009). Las huacas del tráfico: Arquitectura ceremonial en rutas prehispánicas del desierto de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 2(14), 9-38.
- Quevedo, S. & Durán, E.** (1992). Ofrendas a los dioses en las montañas: Santuarios de altura en la cultura inka. *Boletín Museo Nacional de Historia Natural*, 43, 193-206.
- Rengifo, G.** (1996). *El ayllu* [manuscrito].
- Rivera Cusicanqui, S.** (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodríguez, H., Noemí, I., Cerva, J., Espinoza-Navarro, O., Castro, M. & Castro, M.** (2011). Análisis paleoparasitológico de la musculatura esquelética de la momia del cerro El Plomo, Chile: trichinella SP. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 43(1), 581-588.
- Rostworowski, M.** (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, 89(2), 97-123.
- Rowe, J.** (1946). Inca culture at the time of the Spanish Conquest. *Handbook of the South American Indians*, 2, 183-330.
- Sánchez, R.** (2004). El Tawantinsuyu en Aconcagua (Chile Central). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 36(2), 325-336.
- Sánchez, R. & Massone, M.** (1995). *Cultura Aconcagua*. Santiago: DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Sanhueza, C.** (2004). *La organización del espacio como estrategia de poder: El Tawantinsuyu en la región del despoblado de Atacama*. (Tesis inédita de magíster). Universidad de Chile, Santiago.
- Schobinger, J.** (1999). *Los santuarios de altura incaicos y el Aconcagua: Aspectos generales e interpretativos*. Buenos Aires: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXIV.
- Sotomayor, G., Stehberg, R. & Cerda, J.** (2016). Mapocho incaico norte. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 65, 109-135.
- Stehberg, R.** (1976). La fortaleza de Chena y su relación con la ocupación incaica de Chile central. *Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural*, 23, 3-37.
- _____ (2016). Plataforma ceremonial Ushnu inca de Chena, Valle del Maipo, Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 557-588.
- Stehberg, R. & Sotomayor, G.** (2012). Mapocho incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural Chile*, 61, 85-149.
- Uribe, M.** (1999-2000). La arqueología del Inka en Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 15, 63-97.
- Vitry, C.** (2007). Caminos rituales y montañas sagradas: Estudio de la vialidad inka en el nevado de Chañi, Argentina. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 12(2), 69-84.
- _____ (2009). Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos. En Terra, C. & Andrade, R., *Paisagens culturais: Contrastes sul-americanos* (pp. 47-65). Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Wachtel, N.** (1973). *Sociedad e ideología: Ensayos de historia y antropología andinas*. Lima: IEP.
- Zuidema, T.** (1980). El ushnu. *Revista de la Universidad Complutense*, 28, 317-362.
- _____ (1989). *Reyes y guerreros: Ensayos de cultura andina*. Lima: Fomciencias.
- _____ (1995). *El sistema de ceques del Cuzco: La organización social de la capital de los Incas*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.