

Memoria y temporalidad en el Periodo Formativo centroandino

著者(英)	Peter Kaulicke
journal or publication title	Senri Ethnological Studies
volume	89
page range	21-50
year	2014-05-30
URL	http://doi.org/10.15021/00002368

Memoria y temporalidad en el Período Formativo centroandino

Peter Kaulicke

Pontificia Universidad Católica del Perú

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los resultados más relevantes de los trabajos japoneses en el Perú fue el hallazgo de arquitectura preformativa en Kotosh y su publicación detallada por Matsuzawa (1972a; b)¹⁾. La precisión de sus datos estratigráficos y arquitectónicos proporcionan un conocimiento pormenorizado de diferentes tipos de construcciones y sus componentes dentro de una larga secuencia de actividades de construcción y de uso, por lo que sigue siendo una publicación ejemplar aún después de cuarenta años. Uno de sus aspectos más notables fue llamado “entombment” por el autor (Matsuzawa 1972b: 176) y “renovación” por Onuki (1993), con lo cual ambos se refieren a un modo específico de frecuentes superposiciones de las instalaciones y construcciones. Si bien la riqueza inusitada de esta información suele ser reconocida, pocos autores se detuvieron en usarla y/o discutirla, fuera de contentarse con generalizaciones no siempre acertadas (como excepción véase Bonnier 1997).

En esta contribución se tomará el caso de Kotosh como punto de partida para un enfoque algo diferente. Para ello se servirá de algunas interpretaciones de sitios del Cercano Oriente, en particular Çatal Höyük (Boivin 2000; Hodder 2005, 2006; Kuijt 2000; Matthews 2005). Estas podrían servir de analogías para los casos andinos ya que se percibe algunos paralelos entre estas arquitecturas tempranas y las del Perú Antiguo. Antes de iniciar la discusión es preciso señalar la interrelación conceptual estrecha entre hombre y casa o, en forma más general, el espacio social construido y frecuentado hasta tal punto que la casa es percibida como una especie de organismo que —como el hombre— pasa por estados vitales como el nacimiento, la niñez, la adultez y la muerte (véase Waterson 1990; Carsten y Hugh-Jones 1995; Kaulicke 2009, 2010b, 2013). En el proceso de la construcción, del uso, del entierro y de la realización de otra construcción cubriendo la anterior, se reconocen muchos pasos de transferencia y de transformación. Métodos y técnicas modernos aplicados en Çatal Höyük han resultado en interpretaciones de funciones de construcciones que ya no parten de la conocida dicotomía entre espacios sagrados y domésticos de antaño (véase Mellaart 1967, para un enfoque más general Bradley 2005) debido a evidencias concretas que demuestran que los interiores cumplían funciones tanto de viviendas como de lugares rituales. De particular relevancia son los pisos y sus renovaciones frecuentes, así como otros elementos que pueden indicar un uso prolongado como secuencias de ciclos anuales o aún intra-anuales en muchos casos (Figura 2–1). Estas prácticas permiten fijar duraciones más

precisas del uso total de las construcciones —a menudo entre 70 y 100 años en el caso de Çatal Höyük—, lo que significa que la ocupación de una casa excede en mucho una generación, alcanzando cuatro a cinco generaciones.

De esta manera, los habitantes o usuarios adquieren una identificación con particularidades

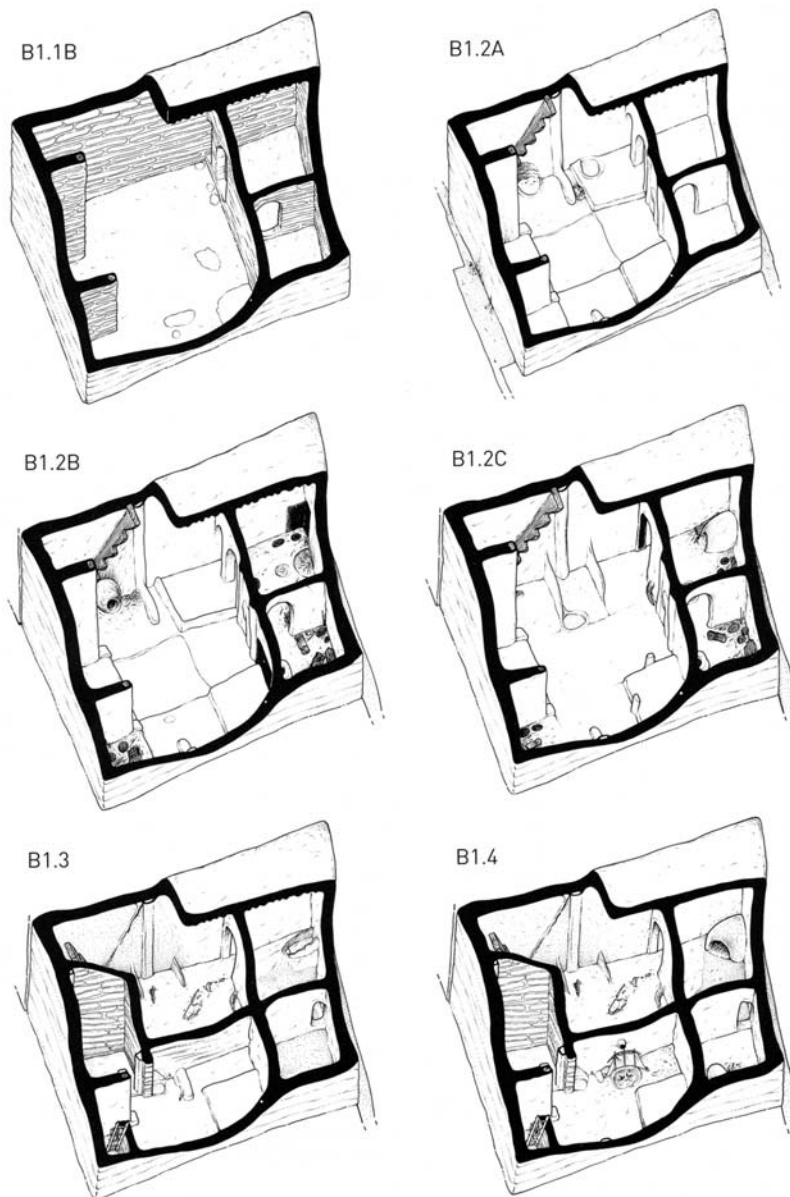


Figura 2-1 Secuencia de las fases constructivas del Building 1 de Çatal Höyük (Hodder 2006: Fig. 44)

de los interiores, sean éstos de orden “doméstico” o ritual, probablemente en eventos cíclicos como comidas comunales, ritos de incorporación social, ritos conmemorativos, funerarios, de ancestralidad, etc. Estos también pueden ser motivos para modificaciones de la casa. La construcción de una casa sobre otra implica una transferencia de objetos de la construcción anterior a la nueva. Muchas de estas prácticas se relacionan con la memoria y con lo que Hodder llama “historia” (Hodder 2005, 2006). Este autor hace una distinción entre mitos difundidos durante mucho tiempo en buena parte del Cercano Oriente e historia basada en genealogías de linajes que ocupaban las casas de Çatal Höyük. Una se presenta como una especie de memoria generalizada y de larga duración con vínculos indirectos con el presente, mientras que la otra es de corta duración con vínculos más o menos estrechos con el presente. Sus afiliaciones con pasados específicos se plasmaron y se reconfirmaron con objetos concretos que pertenecían a un pasado “presente debajo de los pies” de sus habitantes o usuarios.

Es así que la identificación con construcciones de uso doméstico y no-doméstico conduce a una interacción entre memorias tanto presentes y visibles como “escondidas” (debajo de construcciones en uso) y, por tanto, en vínculos concatenados que permiten la transferencia de materialidades durante tiempos prolongados. Estos objetos son de diferentes soportes, usos y significado. Incluyen, en los casos del Cercano Oriente, los cráneos remodelados de individuos enterrados en lugares específicos de la casa, lo que sugiere la probable presencia de conceptos de ancestralidad en un vínculo bastante estrecho y específico entre muertos y vivos. La superposición de arquitectura, así mismo, no causa principios de olvido (por su desaparición física) sino, al contrario, una incorporación literal de una arquitectura en la otra, así como una emulación de la arquitectura “pasada” por la “nueva”. Estas memorias e historias convierten el espacio construido en tiempo materializado y, por tanto, en manifestaciones de temporalidad.

Con estas premisas en mente se analizará el caso de Kotosh y otros más o menos contemporáneos (Caral, Cerro Lampay) para luego concentrarse en el Período Formativo propiamente dicho.

2. LAS MEMORIAS DE KOTOSH, CARAL Y CERRO LAMPAY

2.1 Kotosh

Como función de la arquitectura de la fase Mito en Kotosh generalmente se indica la de templos o santuarios, pese a contar con elementos generalmente ignorados como tres “basurales” estratificados (Basural 3 con siete estratos) en forma de capas de ceniza que contenían “a wealth of objects” (Matsuzawa 1972a: 42). Este contexto es interpretado como “rubbish” por Hastorf (2007: 87) y, por tanto, como desperdicios de habitantes que vivían ahí durante todo el año. Ella lamenta, con razón, la ausencia de una documentación más precisa de las superficies de los pisos con sus evidencias de uso. La mencionada autora interpreta estos sitios mito como pequeñas cámaras sobre montículos en los cuales se veneró a los muertos, se realizaron fiestas y se llevaron a cabo rituales chamánicos. Uno de los problemas principales, por ende, es la definición de una ocupación sostenida (“vivienda”) o el uso intermitente de las instalaciones, de lo cual depende el ritmo cíclico y la temporalidad

involucrada.

Matsuzawa (1972b: 129) destaca la abundante variedad de formas en cuanto a diseño, estilo y técnicas de construcción que exceden, según él, a todas las expresiones arquitectónicas posteriores del sitio, pero que dentro de las mismas, mantienen características compartidas durante tres fases ejemplificadas por el Templo Blanco, el Templo de las Manos Cruzadas y el Templo de los Nichitos (Terada 1972: 304). Bonnier (1997: fig. 4) subdivide la última en cuatro subfases (Mito IIIa-d). Esta autora resume las características principales como sigue: los pisos de Kotosh-Mito se han construido con capas de rocas del río de base, mortero de barro (color rojo con fogón y ducto) y enlucido (amarillento) en capas superpuestas normalmente en dos niveles que se distinguen por su color y pueden funcionar como tales sin las paredes. Ostentan un fogón central y capas de ceniza (negra) alrededor del mismo. En casos de remodelación o de superposición todos los rasgos arquitectónicos, como plataformas con escalinatas, se cubren y se modifican²⁾. El uso de tierra de color varía entre la parte norte (rojo) y la parte sur (negro) del sitio. Fuera del material usado y sus variantes se agrega, por tanto, el color como elemento ordenador espacial/temporal y señalizador de significados relacionados (pero véase Onuki 1998: 331).

La secuencia arquitectónica es compleja por la presencia de eventos mayores y menores, como construcciones y remodelaciones en dos plataformas de diferentes niveles con restos de una tercera que no necesariamente son contemporáneas. Esto, en particular por las remodelaciones de las escalinatas, implica que el “enterramiento” de un templo puede corresponder cronológicamente a otra parte que aún conserva las instalaciones anteriores (Figura 2-2). Otras construcciones exhiben un enterramiento parcial o dos pisos. En efecto, los “enterramientos” varían en: a) se mantienen los muros intactos y se rellenan los interiores

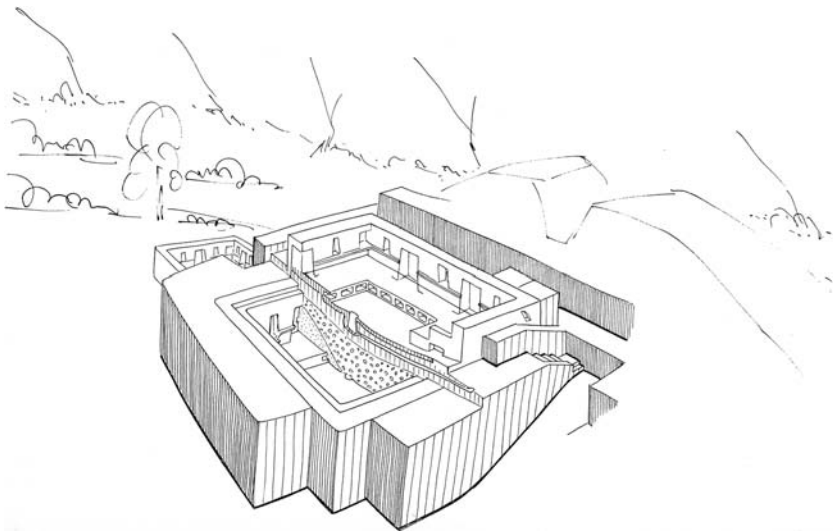


Figura 2-2 Superposición del Templo de las Manos Cruzadas por el Templo de los Nichitos (Izumi y Terada 1972: Figura 100)

en la misma secuencia usado para la formación de pisos, b) se demuelen las paredes y se sella el piso antes de construir otro encima, o c) se remodela los pisos y se construye un edificio alrededor de ellos. Es preciso agregar que construcciones del mismo periodo se encuentran en la base del montículo KM con construcciones similares a las discutidas de KT —el montículo principal— con evidencias de superposiciones, pero también otras más grandes (Construcciones X e Y) con diferencias en las técnicas de construcción (Kano et al. 1972).

Si se comparan estas evidencias con las del Cercano Oriente se revelan diferencias pero también paralelos. En primer lugar se presenta el problema de la función y la definición precisa del tiempo de uso. Se encontró relativamente mucho material cultural en Kotosh aunque no se precisa siempre su relación exacta con la arquitectura. En el Basural 3 se halló mucho material lítico en forma de hachas, núcleos y lascas, así como restos óseos animales. Restos de batanes y morteros fueron reutilizados como material de construcción en las paredes (Fujii 1972: 256). Agujas óseas (tupos) se encontraron en los interiores. Hubo concentraciones de cuentas de concha y de hueso en lugares no especificados, así como moluscos (*Pecten* y *Mytilus*) con pintura blanca (Yamamoto 1972: 266). En la construcción ER 27 (Mito I), figurinas de barro crudo yacían en uno de los nichos y en el piso (Onuki 1972: 210), huesos quemados de camélidos y de cuyes se encontraron en nichos del Templo de las Manos Cruzadas (Terada 1972: 306). Wing (1972: Table 3) proporciona una lista detallada de los restos óseos animales, con números mínimos de 36 cuyes, 21 camélidos (no necesariamente domésticos), 103 cérvidos (entre ellos taruca [*Hippocamelus antisensis*] venado de cola blanca [*Odocoileus virginianus*] y mazama [*Mazama cf. gouazoubira*]) y un pez selvático [*Serrasalmus* sp. piraña]). Moluscos también abundan con por lo menos 90 especímenes, casi en su totalidad de gastrópodos terrestres (Wing 1972: Table 4), pero también *Mytilus* que indica contacto con la costa. Si bien esta larga lista especifica en algo la “wealth of objects” mencionada por Matsuzawa, las procedencias no precisadas en su mayoría no permiten contextualizar bien estos objetos con la arquitectura. En todo caso queda claro que la limpieza que algunos autores relacionan con alguna forma no especificada de culto (véase Bonnier 1997) no debería generalizarse. La referida lista de objetos sugiere preparación de comida, su consumo en el lugar y su quema posterior, así como la preparación de herramientas líticas y la colocación de ofrendas de adornos corporales dentro y fuera de los edificios tanto en nichos como en el piso. Estas actividades pueden reflejar actividades rituales, pero otras no excluyen un carácter más “mundano”. Sin embargo, estos datos sugieren en general una presencia más prolongada de grupos humanos en vez de sólo visitas esporádicas y fugaces de algunos privilegiados y, por tanto, más bien actividades comunales.

Estas observaciones deberían conducir también a cálculos de tiempos de las diferentes fases de construcción, uso y superposición. Si bien la instalación de pisos constituye en sí una renovación repetida junto con sus capas, colores y elementos constructivos —como fogones y ductos—, la superficie de uso debería renovarse en forma más seguida a modo de los edificios del Cercano Oriente. Los mismos fogones como lugares centrales de los edificios deberían mostrar huellas de un uso repetido con sus modificaciones respectivas. Lamentablemente no se cuenta con esta información. De este modo solo quedan los fechados ¹⁴C, los cuales son poco confiables por sus altas desviaciones estándar. Según Vega-Centeno

(2005: 318), los fechados publicados y calibrados sugieren una ocupación total entre 2500 y 1600 A.C., por lo tanto unos 900 años con un promedio de 300 años (unas 12 generaciones) por fase lo que parece ser excesivo. Si se toma en cuenta los cálculos para Çatal Höyük (véase arriba) una duración total de 300 a 400 años sería más probable.

2.2 Caral (subsector I2)

En una tesis inédita de licenciatura, Luis Angel Flores (2006) se ha dedicado a la presentación detallada de una zona interpretada como residencial al lado de la arquitectura monumental nombrada Pirámide de la Huanca (I1) del complejo Caral (Flores 2006: dibujo 02)³. Este conjunto se caracteriza por una compleja secuencia arquitectónica que consiste de pisos, diferentes tipos de muros, recintos, plataformas, banquetas, nichos, vanos, escalinatas, rellenos, así como fogones (Figura 2-3).

El autor reconoce un total de 22 fases entre agregados, modificaciones y superposiciones. Estas se observan en modificaciones y agregados menores, y otras con actividades constructivas importantes. Sin ánimo de presentar una discusión detallada, se reconoce cambios substantivos en las fases 3 y 4 con una orientación tripartita con muros de quincha en dirección Norte-

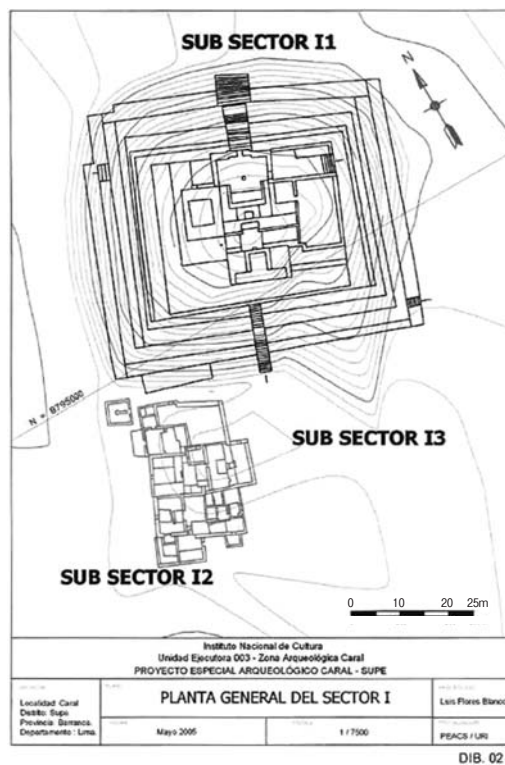


Figura 2-3 Zona Residencial (Sub Sector I2) asociada la Pirámide de la Huanca, Caral (Flores 2006: dibujo 02)

Sur y acceso al SOE, fogones en esta misma dirección y un cuarto con banqueta con fogón como adición suroriental que funciona desde la fase 3 hasta la 10. En la fase 5 comienza a advertirse un cambio de recintos alargados con compartimentos internos en dos agrupamientos de recintos en dirección NE-SOE y otro menor hacia el Norte; el recinto central con plataforma tiene acceso propio en la fachada NE. En las fases siguientes crece el conjunto septentrional y todo el complejo adquiere un contorno rectangular. Un agregado al Oeste del grupo central con acceso propio se construye y se usa en la fase 8.

Cambios notables ocurren en la fase 10 cuando el grupo central adquiere un fogón frente al acceso y un patio al otro extremo. El primero (F2) se mantiene hasta la última fase. Otro recinto alargado con subdivisiones internas se agrega hacia el Sur. Por haberse rellenado una parte de la arquitectura se requiere la instalación de escalinatas en el grupo adyacente al central que también tiene su propio fogón (F3), el cual subsiste en uso hasta la fase 20. En la fase 14 el conjunto central adquiere una escalinata que da acceso a un ambiente con otro fogón (F5) alineado con el F2 que solo subsiste en dos fases (14 y 15). El mismo conjunto está proporcionado con otro fogón alineado con los demás durante la fase 15. El fogón 2 ahora se ubica en una zona rebajada al igual que el fogón 3 del grupo adyacente. En la fase 17 este mismo grupo obtiene una escalinata adicional en la parte este. En la fase 18 se establece una plataforma aislada con fogón y ductos sobre una plataforma hacia el NE que se mantiene hasta el final de la ocupación.

En las últimas fases se percibe una reducción del área debido a rellenos. Luego, se retiran los objetos transportables, se demuelen los muros y se la cubre con arena y ceniza en forma intencional. Hasta el final quedaron abiertos los fogones 2 y 13, este último con una secuencia de rellenos que contienen guayaba, algodón, mate, anchoveta, sardina, cabinza, corvina y choros. Algunos contextos funerarios humanos probablemente datan del Período Formativo (Flores 2006: 103–161, dibujos 2–25 [planos], 26–35 [perfiles], figs. 78–83 reconstrucciones). En general, el abandono, la destrucción y el entierro de recintos se presentan en muchas versiones. Como en Kotosh, parece que esto ocurre en sectores (véase Flores 2006, dibujos de perfiles), mientras que otros se mantienen poco modificados durante tiempos prolongados. De este modo algunos de los fogones se mantienen en uso durante un buen número de fases —hasta 13 fases en el caso de F2 (fases 10 a 22) u 11 fases en el caso de F3 (fases 10 a 20), otros subsisten durante cinco a siete fases— sin que se mencionen modificaciones de los mismos.

El autor reconoce cuatro períodos con la mayoría de las fases (3 a 20) ubicadas en sus Períodos II y III —según él, entre 2850 y 2000 a.C.—, pese a no contar con fechados ¹⁴C. Si bien este cálculo permitiría usos relativamente breves para cada fase (promedio de 47 años por fase o dos generaciones), tales cálculos no dejan de ser especulativos, lo que vale más aún para su estimada duración total de 1200 años.

También en este caso (como en Kotosh) falta un estudio pormenorizado de los pisos y de los fogones (¿es posible que un fogón se mantenga durante 13 fases [tiempo estimado de 500 años] sin alteraciones notables?) aunque el autor menciona un caso de “un piso de arcilla que fue constantemente renovado como lo muestran las diversas láminas de arcilla y colores, de arriba abajo, rojo, beige, amarillo claro y amarillo de 1.5 cm de espesor (UE-110/fase 11)” (Flores 2006: 127) sin indicar el total de estas renovaciones. Cabe destacar

que se registraron frecuentes evidencias de quemas y un uso variado de la ceniza antes de servir de rellenos y como parte de los mismos. Objetos líticos —como hachas y lascas líticas—, así como cuentas óseas y figurinas humanas de barro crudo, se encontraron en contextos de varias fases. Cabe destacar también que los rellenos son eventos estructurados con diferentes capas de material, textura y colores variados. El autor sugiere, probablemente con razón, que las shicras (redes de fibras vegetales) tampoco servían solo de rellenos particulares, sino constituían objetos relacionados con rituales.

Hacia el Este del I2 se encontraron áreas extendidas llamadas “áreas de botadero de basura Este” (UE-164/fases 3 a 10). Estas contenían gran cantidad de restos vegetales y óseos, piedras termofracturadas, lascas de cuarzo y restos de talla crisocola (ibid: 109). Entre las plantas consumidas destacan la guayaba y el pacaé, ambos árboles probablemente domésticos, así como palta, calabaza, achira, ají, camote y yuyo. Como plantas industriales fungieron algodón, mate, caña brava, sauce, Cortaderia (para shicras), junco, achupalla (combustible), cola de caballo, huarango y una gramínea llamada calaverita (*Antephora hermaphrodita*). En cuanto a recursos animales, hay evidencias de cormorán, pelicano y sapo, todos ellos probablemente más usados para la confección de cuentas. Como es de esperar hay una gran cantidad de moluscos y peces (anchoveta [*Engraulis ringens*], sardina [*Sardinops sagax*], machete [*Ethmidium maculatum*], lorna [*Sciaena deliciosa*], róbalo [*Sciaena starksii*], corvina [*Cilus gilberti*], cabinza [*Isacia conceptionis*], cachema [*Cynoscion analis*], cojinova [*Seriolella violacea*], tollo [*Mustelus* sp.] y bonito [*Sarda chiliensis*]).

Toda esta situación no es del todo distinta de la que se presentó para el básicamente contemporáneo Kotosh, pese a las diferencias destacadas y de roles prescritos como templos vs. áreas residenciales en Caral. En general, se presenta la dificultad de relacionar el espacio construido y su uso. Probables rituales materializados existen al lado de actividades más “mundanos”, aunque ambos parecen funcionar como componentes integrados de las vidas sociales desarrolladas dentro o cerca de estos lugares. Probablemente se trata de gradaciones e intensidades diferentes dentro de temporalidades definidas. Por lo tanto, no existen rupturas sino transferencias y transformaciones sostenidas, expresadas tanto en lo físico inamovible como en la materialidad transportable. Para completar este panorama es preciso presentar un tercer caso: Cerro Lampay.

2.3 Cerro Lampay

Cerro Lampay es un complejo del Período Arcaico final excavado por Vega-Centeno (2004, 2005, 2008, 2009a, b; Vega-Centeno et al. 1998, 2006), ubicado en el valle de Fortaleza. Se trata de un complejo de recintos asociados a una plaza hundida que muestra afinidades formales y constructivas estrechas con complejos en Caral y Chupacigarro, ambos en el cercano valle de Supe (Figura 2-4).

Las evidencias registradas se centran en el proceso del enterramiento de arquitectura y las actividades relacionadas. El autor reconoce cinco fases de rellenos y siete fases constructivas que consisten en clausuras, construcción de paredes e instalación de corredores, todas relacionadas con la creación de plataformas. Además de ello reconoce rasgos asociados a pisos, como un nicho sellado con ofrendas, un fogón con ceniza y área de quema, una roca grande y pesada como “huanca”, esteras, ofrendas como paquetes con envoltura de

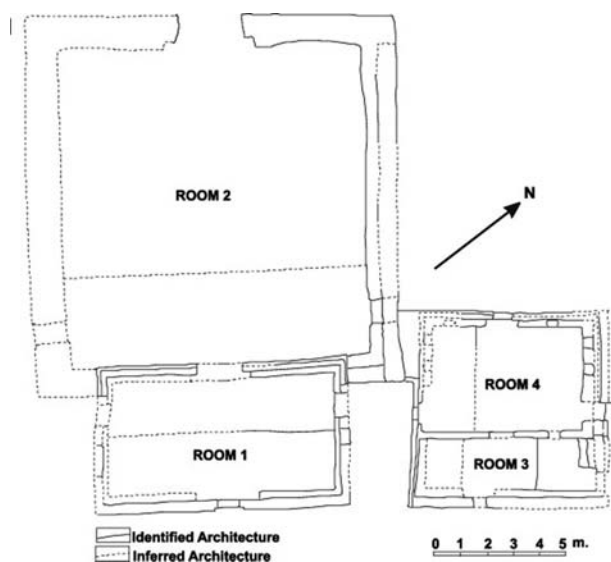


Figura 2-4 Plano general de la arquitectura de Cerro Lampay (Vega-Centeno 2007: Fig. 3)

tejidos conteniendo puntas líticas, conjuntos de hojas de paca, moluscos, restos de pescado y una shicra con cráneo humano. Estas ofrendas siempre se asocian con eventos constructivos. Finalmente distingue áreas de quema y depósitos de basura. Las diferencias entre los depósitos de basura con tamaños, contenidos y extensiones diferentes relacionados con áreas limpias sugieren al autor actividades diferentes relacionadas con el procesamiento de alimentos marginales, adyacentes y lejanos, así como evidencias de actividades de procesamiento realizados en otro lugar, o actividades in situ. Las actividades de consumo se ubican en situaciones anteriores a eventos constructivos. Las ofrendas aparentemente fueron objetos de valor antes de su quema o su colocación en lugares especiales.

Vega-Centeno piensa que la arquitectura de Cerro Lampay consiste de tres esferas espaciales diferentes, construidas en una secuencia corta, en las que se involucraron diferentes cantidades de participantes ocupados en diferentes actividades. Por lo menos diez eventos de consumo se interpretan como fiestas (“work feasts”) en las cuales se definen los compromisos entre anfitrión y agasajados.

De particular importancia es su interpretación del abandono definitivo el cual se caracteriza por una plataforma maciza con una piedra grande que el autor interpreta como una especie de “huanca” relacionada con el concepto de la ancestralidad. Al usar este término Vega-Centeno (2005: 343-347) se refiere a conceptos que estaban en uso en los siglos XVI y XVII (véase Duviols 1979). Esta hipótesis implica que el sitio aún forma parte de conceptos de paisajes culturales mucho después de su abandono. En el sitio existen evidencias tardías que parecen confirmar esta hipótesis en la forma de individuos enterrados relacionados con una plataforma a modo de sacrificios (Vega-Centeno et al. 2006).

Este sitio difiere de los demás, entre otros aspectos, por contar con 27 fechados ¹⁴C calibrados que se ubican entre 2400 y 2200 a.C., un lapso bastante breve comparado con los de Kotosh y de Caral, en el cual deben insertarse los diferentes eventos reconocidos y descritos. Podría pensarse que aún este breve lapso podría resultar dilatado en relación al transcurso real del tiempo involucrado.

Se presentaron estos casos para demostrar que secuencias de enterramientos de tipos de arquitectura que suelen referirse a diferentes funciones como templos o zonas residenciales comparten rasgos asociados que sugieren, por tanto, actividades compartidas. Un grupo de ellas parece relacionarse con el consumo ritualizado, sea este condicionado por intereses de la organización laboral de construcción, sea como parte de rituales de regeneración o ambos. Este límite borroso entre el campo ritual o ideológico y el político-funcional implica que, probablemente, no hayan existido límites claramente definidos.

El problema reside en la definición de los agentes y en su relación con los sitios estudiados. No hay claras evidencias de que se hayan usado los mismos espacios para viviendas continuas, pero no se puede resolver este problema por falta de pertinentes datos concretos en el sentido de otras construcciones más simples de carácter “doméstico”, con la excepción de La Galgada donde estos sectores parecen estar presentes y coetáneos pero son mal documentados (Grieder et al. 1988). En caso de eventos relacionados con el consumo, es preciso señalar que se trata de una especie de descarte ritualizado de consumos realizados en otras partes, sea esto en forma de quemas en el lugar, de cenizas y de “botaderos”, o de “depósitos de basura”. De esta manera resulta difícil determinar la razón que conduce a estos diferentes tipos de enterramientos que claramente se insertan en secuencias o en una forma de “biografía” del monumento. En todo caso, queda claro que todos los ejemplos discutidos y otros tantos más que aparecen en la literatura (para datos más recientes véase Kaulicke y Onuki 2010a, b) deben tratarse como contingencias históricas con sus características propias en vez de contentarse con generalizaciones simplificadoras.

Por otro lado, hay ciertas características cosmológicas de la arquitectura Mito que hacen pensar en conceptos reflejados en niveles horizontales: uno “subterráneo” con el fogón, otro “medio” con la parte inferior de la entrada y los nichos grandes que adquieren el aspecto de otras puertas “falsas”, así como una parte superior con nichos más pequeños. Todo ello hace pensar en un espacio cosmológico cuyo fogón central, con la quema de las ofrendas, se convierte en eje vertical y central; una especie de axis mundi que se inicia en el mundo subterráneo como lugar de origen. En el caso del Templo de las Manos Cruzadas, los brazos antropomorfos se prolongan como otro eje central, medial y horizontal que antropomorfiza toda la estructura. Las frecuentes quemas presentadas en otros sitios también podrían relacionarse a esta lógica (este aspecto está más elaborado en Kaulicke 2013).

Las generalizaciones referidas no solo se refieren a las funciones inferidas sino también a los espacios temporales involucrados que oscilan entre eventos ritualizados de poca duración y otros de tiempos más dilatados. Es preciso enfatizar que, en muchos casos, la relevancia del sitio no cesa con su abandono, después de su enterramiento definitivo, un aspecto que se desarrollará más adelante. Con todo ello se presentan secuencias complejas en las cuales los “enterramientos” no se constituyen como rupturas (como una especie de muerte física) sino como momentos de incorporaciones que invisibilizan elementos fijos,

solo para emularlos en superposiciones y en material transportable reutilizado posteriormente. Es evidente que estos procesos se relacionan con las transferencias y transformaciones que refuerzan la vigencia de memorias “históricas” (Hodder 2005, 2006).

Dentro de esta lógica cabe discutir la relación entre monumento y el contexto funerario, es decir concatenar el aspecto “funerario” de la arquitectura con los aspectos relacionados con la muerte humana dentro del afán de transmitir o crear memoria. Esta relación no es muy frecuente en el Período Arcaico Final, pero se manifiesta claramente en el caso de La Galgada, donde una cámara del tipo Mito superpuesta por otra sirve de un espacio convertido en una especie de mausoleo. Grieder (1997) aún piensa que un cordón de algodón que se extiende hacia la cámara mortuoria podría reflejar la idea de un cordón umbilical. La relación con la muerte humana y la de la arquitectura también puede manifestarse en evidencias de sacrificios y en la colocación de figurinas antropomorfas quebradas intencionalmente (para la relación entre contexto funerario y arquitectura temprana véase Kaulicke e.p. a).

Esta larga introducción al tema de la memoria o mejor de las memorias en el Período Formativo se debe al hecho de que el fenómeno del enterramiento arquitectónico fue reconocido y tratado de una manera muy detallada primero en Kotosh, seguido por los otros ejemplos presentados, mientras que existen casos mucho más numerosos del Período Formativo que, en su mayoría, padecen de una documentación incompleta. Por ello se tratará el fenómeno de una manera más general incluyendo otros casos relacionados y sus efectos aún después del ocaso de este período.

3. MEMORIAS Y TEMPORALIDAD EN EL PERÍODO FORMATIVO

3.1 Las memorias y los centros ceremoniales

La arquitectura monumental del Período Formativo suele relacionarse de un modo quizás excesivamente estrecho con el concepto del “centro ceremonial”. Esta forma arquitectónica consiste de plataformas superpuestas, a menudo en una forma de “U”: un cuerpo central principal con dos alas laterales que crean una apertura o un acceso de todo un lado de un cuadrilátero. Existen centenares de estos complejos, entre 40 y 1800 metros de largo, principalmente entre los valles costeros de Piura y Mala (aproximadamente 1000 kilómetros en línea recta), con ejemplos más escasos en la sierra, lo que, entre otras razones, podría deberse a problemas de visibilidad. Sus variantes incluyen todo el complejo y/o partes constituyentes; como elementos constructivos que se mantienen hasta el fin del Perú Antiguo.

El adjetivo “ceremonial”, en forma evidente, se refiere a su función inferida (la gran mayoría no está excavada o investigada) lo que casi lleva al extremo de que arquitectura monumental (en el sentido de grandes dimensiones) se convierte en sinónimo de arquitectura “sagrada” lo que, sin embargo, no es ni excluyente ni evidente. El término “huaca” —que es otro sinónimo, en este sentido de topónimo— parece confirmar esta funcionalidad, pero, pese a su apariencia más “autóctona” es una referencia arbitraria que data de la Colonia o aún República sin referencia alguna a tiempos prehispánicos. El término “centro” es más complejo en su connotación espacial ya que involucra el paisaje. Como en otras partes del mundo, los sitios, lugares o paisajes rituales se concentran en cerros, manantiales, ríos o cuevas, en la presencia de ofrendas y sus motivaciones, en el simbolismo de colores, la

conexión con la ancestralidad y los nexos estrechos con género (a menudo masculino y estatus). Por otro lado dependen de una alta especificidad cultural que puede variar aún en grupos que comparten los mismos rasgos culturales. Cambia también en el tiempo, lo que le atribuye un carácter dinámico (véase Carmichael et al. 1997; Kaulicke et al. 2005: 31).

En el Período Formativo, la ubicación de estos lugares se relaciona a menudo con el agua en forma de ríos con direcciones preestablecidas, así como con cerros o la montaña de donde proviene y que le rodea. El Este y la esfera de arriba se relacionan igualmente con el agua en forma de lluvia y enfatizan la verticalidad que se refleja en los cerros. El sistema de afluentes con o sin agua y la configuración de los cerros que se cierran para formar bolsones o se aplanan en mesetas establecen lógicas que deberían reflejarse en estos centros. Por otro lado, el agua está culturizada en forma de canales tanto rituales como de drenaje que forman parte de estos centros. Estos a veces están “corrigiendo” las direcciones de los ríos en sus inmediaciones de acuerdo a una lógica espacial impuesta por la arquitectura del centro.

La relación cerro-centro ceremonial es notoria ya que la arquitectura se acopla a cerros, a menudo en una hondonada en forma de “U” —v.g. Cerro Sechín (Arcaico Final) en Casma (Tello 1956) y Ñañañique en Piura (Guffroy 1994)— o se presenta como una modificación del propio cerro —entre otros Las Haldas al sur de Casma (Grieder 1975), así como Pacopampa y Kuntur Wasi en Cajamarca (Kaulicke 2005; Onuki 1995). Plataformas superpuestas totalmente artificiales con edificios en su cima aún sustituyen el cerro. En estos últimos casos existen cerros que los acompañan o establecen interrelaciones probablemente significativas como formando una especie de “U” alrededor de ellos. Además de ello se ubican cerca de ríos, a veces en lugares de confluencias y se orientan hacia “arriba”, al origen del agua. Otros se asocian con el mar. El paisaje, entonces, establece un marco espacial dentro de una lógica que predetermina la ubicación de estos centros en el centro de un espacio percibido como cosmos y diferencia lo “cultural” de lo “natural”, este último como los límites del mundo social. En este sentido, el centro es a su vez una concentración o repetición del centro del mundo, un cosmograma. Evidentemente no es un centro en un vacío sino se establece como tal en una red conformada por piedras esculpidas, pintura policroma en farallones (Alva 1986), geoglifos como cerros modificados (Alva y Meneses 1982) y —en mayor cantidad y distribución ordenada— los petroglifos que parecen marcar tanto territorios como áreas funerarias (véase Pimentel 1986; Alva 1986; Seki 1997) y están interconectados por caminos. Esta noción de espacios y centros en su faceta cultural o conceptual (véase Kaulicke 1997) no excluye otros significados.

El término “ceremonial” se relaciona con las actividades humanas involucradas y por regla más intuitivas que comprobadas. Estas dependen de las formas de los centros que divergen en su estructura, sus dimensiones y su duración general (i.e. la relación entre construcción, uso, entierro y construcción renovada). Se desconoce el ritmo de estas fases constructivas (generacional, intergeneracional o multigeneracional), pero parece encubrir ciclos de enorme relevancia social.

Otro aspecto es la dramaturgia. Estos edificios están diseñados de una manera “efectivista” en crear niveles con plazas, patios y construcciones laterales en ejes centrales longitudinales y simétricos. A ello se suman programas iconográficos que varían según su ubicación social,

temporal y espacial; los colores evocaron sensaciones visuales intensas. Sonidos producidos por trompetas de conchas marinas, flautas y tambores, así como quizá canales subterráneos que producían sonidos de agua (Lumbreras et al. 1976) y efectos de luz y sombra, entre otras sensaciones, establecen lo que se entiende por sinestesia o percepción multisensorial.

El movimiento de personas dentro de o hacia estos complejos probablemente se efectuaba a modo de procesiones, pero también se presentan como elementos de exclusividad ya que el espacio más relevante, aparentemente más restringido se encuentra en el punto final de la subida permitiendo el acceso a pocas personas (claramente discernible en el caso de Huaca de los Reyes en el valle de Moche, costa norte, véase Pozorski 1975). Debido a esta lógica espacial se ha postulado la presencia de oráculos y procesiones a modo de peregrinaciones (véase Moore 1996, 2005). Tales prácticas como analogías de períodos tardíos, sin embargo, no necesariamente se adaptan a las condiciones viables en el Período Formativo. La alta diferenciación interna de los centros ceremoniales y sus espacios, más bien, sugiere una diversidad de funciones rituales, incluyendo quizá otros tipos de actividades de orden sociopolítico. Evidentemente el ordenamiento de estos centros y su “periferia” incluye el espacio económico al vincular estos con otro tipo de sitios (Kaulicke 1997: 122–124, 126–127, véase también Tsurumi 2010 para el caso de Jequetepeque). Esto hace dudar de la noción simple de centros ceremoniales de este período como arquitectura monumental relativamente uniforme que sustenta la supuesta uniformidad estilística del arte que se revela como simplificación intencional (Kaulicke 2008: 139–142).

En estas definiciones se favorece el aspecto del culto (un término en sí poco precisado) que tiene sus efectos sobre funciones detectables en la arquitectura y de ritmos de su uso (temporalidad). A ello se suma el aspecto de su inserción en el paisaje. Debido a las dimensiones mayores y a impedimentos legales resulta difícil precisar estos ritmos por medio de excavaciones, por lo que la información suele ser más incompleta que en los casos más tempranos que se han presentado.

Existen, sin embargo, algunas excepciones de las que se presentará el caso de San Luís en el valle de Zaña. Dillehay (1998, 2004) estudió un complejo de dos estructuras en forma de “U” de tres y cuatro metros de altura y 120 y 250 metros de largo cerca de sitios habitacionales. Estas estructuras demuestran la presencia de dos fases de construcción y consisten en cuartos pequeños, paredes de construcción e intermitentes y delgados pisos preparados, así como capas estériles en diferentes partes de las estructuras. Ninguno de estos pisos cubría áreas mayores sino se concentraron en lugares restringidos. De esta manera se revelaron más fases de construcción que las esperadas en forma de pequeñas plataformas en los atrios con fogones delimitados por piedras en diferentes niveles. Más de veinte pisos preparados se ubicaron en las esquinas de las plataformas. Algunas estructuras abandonadas fueron destruidas o modificadas por construcciones posteriores a veces enterradas por sedimentos estériles. Las actividades rituales solían estar asociadas con áreas quemadas y vasijas rotas intencionalmente. Esta cerámica concuerda entre ambas estructuras en “U” y los sitios habitacionales. Fechados de ^{14}C de fogones sellados coinciden (1290 ± 40 y 1280 ± 60 a.C.), lo que sugiere episodios cortos de construcción, uso y abandono.

El material cultural consiste de batanes, cristal de roca, lítico, moluscos marinos, cobre, restos de fauna y flora colocados en áreas distintas (batanes en las alas norteñas y cobre,

moluscos y lítico en las sureñas). Piezas de cristal de roca estaban asociadas a las escalinatas. Pero lo más notable fueron 589 depresiones con material quemado de cactus, gramíneas, cañas, *Chenopodium* sp. y otras plantas asociadas a veces con cantos rodados del río cercano, así como improntas humanas y de camélidos. Todas tenían la forma de una C concentrados en grupos y filas en las alas, en las escalinatas y en los atrios de las estructuras. Sus formas coinciden con los diámetros de botellas y cántaros rotos de las mismas áreas. De este modo, estos ceramios podrían haber sido los recipientes para el material quemado aún humeante derramado después del rito o como parte del mismo.

Dillehay (2004) enfatiza el uso intermitente de las estructuras en “U” que reflejan cambios en las sociedades locales como individuales episodios rituales de unidades domésticas locales que ayudarían a llegar a cohesiones o una integración social de casas autónomas. Las fases constructivas de ambos complejos y sus características mencionadas sugieren pausas deliberadas y espacios segregados en el ritual colectivo que trascienden el nivel de la unidad doméstica y también convirtieron estas relaciones en secuencias en un calendario social extendido. Si bien no está definido el tiempo total desde el inicio de las construcciones y su abandono, es probable que éste no exceda unos doscientos años y probablemente muy por debajo de este lapso.

Solo pocas de las construcciones llamadas centros ceremoniales fueron excavadas, la mayoría se conoce solo por prospecciones y/o por fotos aéreas (para información adicional reciente véase Kaulicke y Onuki 2010a, b). Los casos excavados muestran en su totalidad la presencia de superposiciones, así como evidencias de un enterramiento final. De este modo Burger y Salazar (2008: fig. 3.9) muestran por lo menos seis fases constructivas de Mina Perdida, valle de Lurín, en forma de escalinatas superpuestas. En muchos casos los edificios sobre las plataformas a las que llevan estas escalinatas estaban adornadas con frisos. En el caso de Garagay, Ravines e Isbell (1976: 262) mencionan que los frisos del atrio fueron pintados sobre cuatro enlucidos de la pared y los frisos mismos “fueron repintados varias veces, y, casi sin excepción, empleando los mismos colores. En algunos casos se han contado hasta diez capas de pintura. Además, la imagen 1 aparece tan remodelada y retocada que resulta casi imposible identificarla” (para datos adicionales véase Ravines 2009). Esta cita deja abierta la posibilidad de remodelaciones parciales y prolongadas duraciones de funcionamiento, en particular en el caso de los frisos. En Huaca Lucía, Lambayeque se diferenciaron al menos cuatro fachadas y 12 capas de enlucido (Shimada et al. 1983: 124). Otra manifestación artística muy poco estudiada son los grafitis como aquellos de Sechín Bajo (Fuchs et al. 2008: 118, figs. 11–13) probablemente aplicados a posteriori.

Lamentablemente, contextos asociados a la arquitectura que puedan precisar funciones relacionadas con los espacios respectivos, son escasos y poco especificados. De este modo, pozos con material diverso del atrio de Garagay con objetos “especiales”, en particular unos “muñecos” (Ravines e Isbell 1976: figs. 27–33, para datos adicionales véase Ravines 2009), no recibieron la atención debida. Otro caso por presentar es Cerro Blanco, Nepeña (Ikehara y Shibata 2008), un complejo en forma de “U” en cuya ala norteña se excavó un cuarto con material quebrado (en particular cerámica decorada de diferentes tipos), evidencia de quemas, restos de alimentos y otros artefactos. Este material fue colocado en superficies horizontales que muestran una intencionalidad aparente (Ikehara y Shibata 2008: fig. 5).

Se trata de tres eventos con recipientes relacionados con actividades de elaboración de alimentos y de bebidas, de servicio, y otro menor de función indeterminada, lo cual no indica necesariamente funciones desligadas (Ikehara y Shibata 2008: fig. 7). Es altamente probable que estas evidencias indiquen descartes de festines. Si bien se demuestra una cierta “ciclicidad” de estos eventos, es probable que deban existir más eventos de este tipo en el sitio. Los fechados ^{14}C indican un lapso de tiempo entre 800 y 700 A.C. Finalmente es preciso mencionar el conjunto o contexto de la Galería de las Ofrendas de Chavín (Lumbreras 1993, 2007). Mucho del cuantioso material depositado en sus celdas proviene de zonas alejadas de Chavín y se encuentra alterado por efectos posteriores a su colocación. No hay duda acerca de su carácter ritual, pero se ignora la naturaleza del mismo. Una interpretación de festines no parece inapropiada, pero para este caso, de escalas mayores que en Cerro Blanco.

Otro punto que recibe atención mínima es el destino de estos edificios poco antes y después de su abandono. A modo semejante del caso de Cerro Lampay (véase arriba), Huaca Lucía (en Poma, Lambayeque, costa norte) recibió un enterramiento cuidadoso en cinco fases en las que se detectaron dos (originalmente tres) capas de sellos que separan enormes cantidades de arena limpia, columnas flotantes y ofrendas de fuego (Shimada et al. 1983). Se trata, por tanto, de un ritual prolongado, complejo y ostentoso. Tal despliegue constructivo y ritual no tiene mucho sentido como una especie de enterramiento definitivo sin proyección a actividades posteriores. Más probable es su preparación para una “vida después de la muerte”. En efecto, hay muchos casos de contextos funerarios colocados dentro de este “montículo” aunque estos no han recibido mucha atención. Ya se ha mencionado el caso de actividades tardías (sacrificios humanos) en Cerro Lampay (véase también Burger y Salazar 2008: 91 para Manchay Bajo, Lurín). Existen numerosos contextos funerarios mochica en Cerro Blanco (Nepeña), Cajamarca en Kuntur Wasi (Cajamarca) y 150 contextos desde Desarrollos Regionales hasta Inca en Sechín Bajo, Casma (Fuchs et al. 2008). Además de ello se excavaron ofrendas diferentes incluyendo quemas.

Se trata, por lo tanto, de prácticas no del todo desligadas de su “origen” como memorias del paisaje que involucran estos lugares en “lugares nuevos” al lado de otros, “naturales” y “culturales”, en los cuales estas prácticas de enterramiento siguen hasta por lo menos en tiempos huari. Como es bien sabido, muchas de las “huacas” mochica consisten de edificios superpuestos, a menudo relacionados con contextos funerarios insertados. Aún en los casos en que contextos de este tipo se ignoran, no significa que estos edificios enterrados y reconfigurados como montículos hayan caído en el olvido.

Dillehay (2007) ha presentado un estudio pormenorizado de montículos (kuel) de los mapuches en el sur de Chile. Estos montículos suelen erigirse sobre contextos funerarios de personajes importantes de su sociedad y se renuevan cíclicamente por capas agregadas, pero su relevancia va mucho más allá de una veneración de ancestros ya que son lugares de fiestas importantes, de ritos chamánicos, de elementos estructurales del paisaje. Se los trata como seres vivos capaces de hablar, de enfermarse, de caminar, etc. Permiten a los chamanes alcanzar otros mundos, como ellos mismos se vinculan con ellos. Son, por tanto, monumentos que crean y renuevan historias, memorias e identidades durante tiempos bastante dilatados. Dillehay percibe ciertos impactos de conceptos andinos en la cosmología mapuche,

así que quizá su concepto complejo de los kuel y sus instalaciones correspondientes pueda aplicarse a los Andes Centrales también.

3.2 Los contextos funerarios y la memoria

Uno de los aspectos relevantes por estudiar son los contextos funerarios cuya lógica parece relacionarse con los enterramientos de la arquitectura. Aquí bastarán algunos ejemplos para ilustrar esta relación. Como ya queda mencionado, existen numerosos casos de arquitectura monumental con contextos funerarios individuales que tienen el carácter de sacrificios o de contextos dedicatorios. En el Período Formativo tardío y final estos contextos se vuelven más frecuentes y se trata de individuos de elite cuya indumentaria implica que existe una identificación con seres sobrenaturales dentro de un afán de transformarse en ancestro. Estos aspectos, sin embargo, son parte de enterramientos de la arquitectura y, por tanto, parte de las transformaciones del sitio en el sentido de una memoria histórica.

Un ejemplo pertinente es un caso de Shillacoto, Huánuco. Una estructura elaborada de la fase Wairajirca se ubica en el centro del piso hundido con fogón central del último edificio de la fase Mito, aparentemente después de su abandono (Figura 2-5). Esta estructura demuestra la presencia de niveles con colores y materias diferentes y contiene varios individuos con material asociado quebrado intencionalmente. Una de sus paredes forma la pared de otra estructura de la fase Kotosh cuando se coloca un fogón en el techo de la estructura Wairajirca. Esta estructura nueva parece tener acceso abierto pero contiene un solo individuo. Fuera de contener material cultural que parece emular motivos foráneos (probablemente de Chavín de Huántar), llama la atención una estatuilla de piedra de aspecto

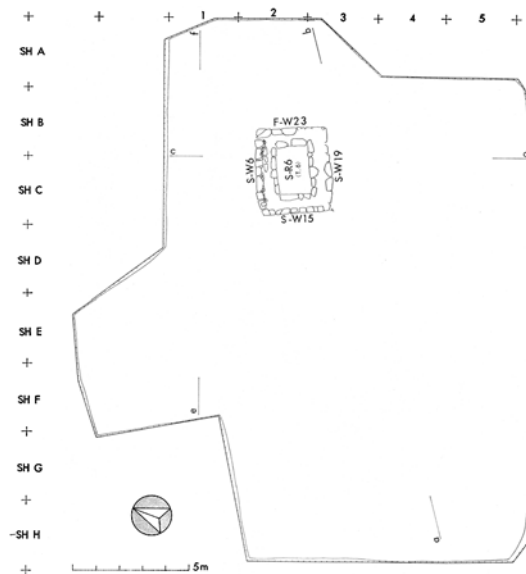


Figura 2-5 Estructura funeraria de la fase Wairajirca en el sitio Shillacoto (Izumi et al. 1972: Fig. 7)

fálico muy parecido a otra encontrado en Kotosh perteneciente a la fase Mito (Izumi et al. 1972, véase Kaulicke e.p. a). Queda evidente una memoria concatenada sobre un tiempo relativamente prolongado (desde el Período Arcaico final hasta el Período Formativo Medio). La cerámica rota, muy frecuente en este tipo de contextos, parece haber formado parte de actos rituales anteriores al enterramiento (¿banquetes funerarios?).

La memoria funeraria está también enmarcada en el paisaje. Con cierta frecuencia áreas funerarias se ubican sobre asentamientos abandonados, de modo que vida y muerte se siguen visualmente en el mismo espacio. Por otro lado, existen preferencias de ubicar los muertos en áreas cercanas al océano, quizá relacionadas con escatologías que incluyen viajes por el mundo subacuático con la regeneración subsiguiente. Otros lugares son cerros prominentes, como es el caso de Cerro Corbacho en el valle de Zaña (¿lugares de origen o “pacarinas?”). En el valle de Jequetepeque “torres” cilíndricas contienen uno o varios individuos (¿fundadores de linajes?) cuya forma parece derivarse de las estructuras con fogones ceremoniales (véase arriba).

Estos pocos ejemplos bastarán para demostrar la compleja interrelación entre arquitectura, contextos funerarios y el paisaje en ritmos diferentes que guían los mecanismos de memoria en diferentes contextos dentro de lógicas compartidas pero, probablemente, cambiantes en el tiempo.

3.3 El “arte” y las memorias

Un último punto por tratar está relacionado con la figuración o representación figurativa en diferentes soportes, tanto en forma inamovible (murales y relieves relacionados con arquitectura, petroglifos, geoglifos, etc.) como transportable (cerámica o barro crudo, objetos de piedra, hueso, concha, madera, calabaza, tejidos, metal, etc.). En su conjunto caracteriza en buena cuenta el Período Formativo en el sentido de reflejos de una ideología o “religión”, a menudo subsumido bajo el término “culto felínico”. Para tal caracterización suelen bastar algunos ejemplos, normalmente limitados a piezas líticas de Chavín de Huántar, las que en su mayoría carecen de referencias claras a su contexto original. Sin ánimo de entrar en una discusión acerca de interpretaciones vigentes, habría que concentrarse en los papeles de estas figuraciones dentro de funciones relacionadas con la memoria por medio de prácticas rituales.

En primer lugar conviene tratar el caso de las figurinas. Este tema no se ha tratado de un modo sistemático hasta la actualidad. En general, su relevancia radica en su presencia global, iniciándose con el fenómeno del sedentarismo (véase Bailey 2005; Renfrew y Morley 2007) pero con interpretaciones diversas sobre su significado. No existen catálogos completos de estas piezas del tiempo y el espacio discutidos, pese a que aparecen en el Período Arcaico final y siguen durante todo el Período Formativo y más allá del mismo. Shady ilustra una veintena de un total de unas 150 figurinas antropomorfas de barro crudo de Caral (Shady 2003, 2005; Shady y Kleihege 2008; Shady et al. 2009). Fueron halladas como parte de “los entierros rituales de ciertos recintos” (Shady 2003: 14, 19) o en ofrendas (Shady 2003: 27, 2005: 40). Feldman (1980: 148–153, figs. 40–41, láms.1, 20–21, 1985: fig. 7) encontró unas 13 piezas correspondientes en sus excavaciones en Áspero (Figura 2–6), en el mismo valle, pero se han registrado estos objetos en muchos otros sitios del Período Arcaico Final



Figura 2-6 Figurina de barro crudo de Aspero (Feldman 1985: Fig. 7)

(véase arriba Kotosh) que no sólo son de barro sino también de piedra, madera u otro material orgánico (Feldman 1985). Sus tamaños y contextos publicados varían de modo considerable.

En el Período Formativo Temprano hay referencias a más de 100 figurinas de Moxeke-Pampa de las Llamas y Sechín Alto en Casma (Pozorski y Pozorski 1998: 90-92, figs. 11-13) cuyos contextos no fueron presentados. Rosas (2007: láms. XXII-XXVI, figs. 13a, 13c, 17, dibujos 1-20, 22, 23) ilustra un buen número de piezas de sus excavaciones de Ancón, costa central. Engel (1956) encontró una figurina grande (0.47m) en sus excavaciones en Curayacu, donde halló también otras de menor tamaño (para más información véase Kaulicke 1994: 412-416, figs. 402-409, 546, 547, 549). Dos contextos funerarios son relevantes, uno (T.5) de San Juanito, valle de Santa (Pimentel y Chapdelaine 2007) de una mujer de edad avanzada con una figurina grande de madera sobre el tórax. Esta figurina está tallada en forma realista sin indicación de genitales a diferencia de los otros objetos en el contexto y en el sitio.

En el referido sitio Ancón (Período Formativo Temprano) Matos (1968: 227-228) excavó el contexto funerario de una mujer adulta envuelta en tres mantos de diferentes colores asociada con un cuenco de cerámica con tubos de *Lagenaria* con cal, dos palos decorados de madera y hueso, y una botella de calabaza sobre la cual yacía una concha *Spondylus* sp. así como una figurina de madera. Esta última fue tallada en madera de chonta, su frente está pintada en rojo y negro como diadema (la mujer de San Juanito tenía una diadema verdadera, véase arriba). También hubo rasgos de pintura en los labios, en la palma de la mano y en la nuca. Tenía incrustaciones de concha marina en los ojos. Los brazos están hechos en forma separada. Esta mujer forma parte de un grupo más grande de individuos

del mismo sexo y de edades avanzadas con las de Huaca Prieta, Punkurí, San Juanito y La Galgada, todas enterradas cerca o dentro de la arquitectura monumental (para una discusión más exhaustiva de este tema véase Kaulicke e.p. b). Otra faceta se observa en las figurinas de Garagay (Ravines e Isbell 1976: figs. 27-33) y Mina Perdida (Burger y Salazar-Burger 1998). Se trata de representaciones de seres sobrenaturales hechas de material orgánico y partes cerámicas, a veces vestidas (Figura 2-7). Es probable que estas piezas formaran parte en ritos y recibieran, al menos en parte, una especie de “entierro” o descarte final. Otro caso es una figurina asociada al entierro de un niño en Kuntur Wasi (fase Kuntur Wasi) en relación con un canal (Onuki 2000: fig. 166; Onuki e Inokuchi 2011: 71 [cat. 141]).

Sin poder ahondar en el tema, queda claro que las figurinas, probablemente, cumplían con varias funciones entre las cuales aquellas relacionadas con diferentes formas de memoria.

Los recipientes forman otro grupo importante. En los Períodos Arcaico Final y Formativo Temprano, se conoce una variedad de ellos, sobre todo, en el área entre los valles de Santa y Jequetepeque, en forma de morteros líticos con o sin decoración en relieve, mates decorados o no decorados, cestos y platos de madera. En varios casos se trata de objetos asociados a contextos funerarios o enterrados a modo de ofrenda. Es probable que muchos de ellos sirviesen para rituales de preparación y uso de sustancias, incluyendo alimentos en ritos tanto públicos como más exclusivos o festines. Los motivos están trazados en un estilo muy esquemático con elementos figurativos que aparecen en los más diversos soportes (incluyendo murales en arquitectura monumental), lo que sugiere la presencia de identidades y cosmologías /cosmogonías compartidas manejadas por especialistas cuya vestimenta suele llevar motivos parecidos (véase arriba). Estos se convierten en ancestros a través de su tratamiento funerario en conceptos de ancestralidad que implican no solo los contextos funerarios sino también



Figura 2-7 Ofrenda de Garagay (Foto: Archivo de la Misión Arqueológica Japonesa)

la arquitectura asociada en lugares de atención ritual de duraciones prolongadas.

En el Período Formativo Medio, la cerámica reemplaza muchas de estas funciones, pero subsisten recipientes de piedra y mates altamente decorados (v.g. Limoncarro, Jequetepeque). Al adquirir decoraciones figurativas, la función de recipientes para comestibles, combustibles, pigmentos, alucinógenos, etc. se combina con la de identificaciones dentro de un carácter de festines o ritos de diferentes tipos (“working feasts”, ritos de incorporación social, ritos conmemorativos de los ancestros, ritos funerarios, etc.). Las decoraciones pueden referirse a signos de linajes, a personajes específicos, míticos o ancestros cercanos o referencias cosmológicas. Su fracturación intencional y su “entierro” posterior (en “basurales” o en forma de objetos asociados en contextos funerarios) implican, dentro de la lógica expuesta, elementos de perpetuación y de regeneración. La cerámica figurativa de los Períodos Formativo tardío y final parece formar parte de simulacros de rituales funerarios previos (prisioneros, cargadores de venados, así como representaciones de frutos, moluscos, etc.).

Otro punto son los grafitis (véase arriba, Sechín Bajo). En Kuntur Wasi aparecen grabados en cerámica de la Fase Copa con motivos que parecen relacionarse con representaciones líticas de la fase anterior Kuntur Wasi (Onuki 2000: 118, 120–122; Onuki e Inokuchi 2011: 81–83). En el caso de Sechín Bajo, donde se encontraron más de un centenar de obras en una pared parecen repetir elementos conocidos de monumentos líticos (Cerro Sechín, véase abajo) en un caso parecido al de Kuntur Wasi pero más temprano (Formativo Temprano) (véase Fuchs et al. 2008: figs. 10–13).

El temprano estilo esquemático referido (el estilo Punkurí de Bischof, véase Bischof 2008, 2010) tiene otro más “realista” a su lado con el que parece compartir motivos básicos de orden antropomorfo y zoomorfo. El ejemplo más famoso es la fachada del edificio de piedra de Cerro Sechín (Arcaico Final) con sus casi 400 bloques de relieves (Lerner et al. 1995). Cabe señalar que es parte de otro ejemplo temprano de un enterramiento arquitectónico. Estos relieves, que tornan alrededor de motivos tomados del cuerpo humano, se han interpretado de maneras distintas.

Propuse una lectura diferente (Kaulicke 1995). Todo el programa iconográfico puede subdividirse en 28 conjuntos, 14 por cada mitad, todos enmarcados en personajes en perfil con bastón entre los cuales aparecen cabezas, columnas vertebrales, órganos internos, brazos y piernas, así como personajes incompletos, frecuentemente en número total de 12 bloques por conjunto lo que sugiere la presencia de un sistema de cómputo de tiempo. Parece tratarse de un tema también presente en los mencionados morteros líticos y tejidos, de dos personajes involucrados en actos cosmogónicos. En el caso de Cerro Sechín el tema de la muerte y la regeneración es evidente dentro de una lógica dual. Esta temática debe verse también en relación al entorno, la iluminación del sol y su “muerte” en el océano, así como la relación específica entre ríos y cerros (véase arriba). Este tema se retoma en los relieves de bulto de Moxeke (Período Formativo Temprano) con ojos cerrados y cara pintada de rojo pálido para indicar la muerte así como ojos abiertos y boca semiabierta con cara pintada de verde —muy parecidos a los de Cerro Sechín— (Tello 1956: figs. 27, 31) y en un ejemplo de la costa central, también del Arcaico Final, Buena Vista —cara redonda con ojos cerrados— (Benfer et al. 2009: figs. 21–24). Esta temática general, por tanto, gira alrededor de temas

interrelacionados probablemente ligados a conceptos de la ancestralidad, de la cosmología y de la cosmogonía. En este caso parte de la fachada decorada parece haber estado descubierto durante mucho tiempo después de su entierro (“natural” por aluvión y cultural).

Otros elementos emparentados son los geoglifos. Uno ubicado cerca de Chupacigarro en el valle de Supe (Período Arcaico Final), representa una cara antropomorfa que Shady compara con Sechín, pero se parece más a lo que se ha presentado aquí como el estilo más esquematizado llamado Punkurí por Bischof y en forma casi idéntica en un motivo de los murales de San Juanito (véase versión más reciente en Bischof 2010 y Pimentel y Chapdelaine 2007: fig. 54). Todo ello implica una interrelación compleja entre cosmología, paisaje construido, puntos señalizados en el mismo, muerte, regeneración, ancestralidad y —probablemente— relaciones de poder.

Un conjunto de expresiones “artísticas” muy importantes son los petroglifos. Junto con los geoglifos forman una parte integral de paisajes y conforman memorias visibles. Esta visibilidad en sí, sin embargo, no garantiza la perpetuación de la memoria; en la actualidad vemos los diseños sin entenderlos. Estos diseños dependen de una serie de referencias topográficas, como la definición de grupos de bloques con y sin decoración, sus interrelaciones espaciales, orientaciones, tamaños, coherencia temática y estilística, visibilidad de las representaciones durante el día (noche y/o estación) bajo luz natural o artificial, visibilidad y distancias a puntos naturales (manantiales, riachuelos, cerros, etc.) y culturales (otros grupos de bloques o tipos de modificaciones culturales) e intervisibilidad (Kaulicke et al. 2000). De todo ello se desprende que solo el paisaje particular, es decir el vigente durante y a partir su elaboración, puede darnos informaciones más allá de especulaciones iconográficas. La memoria es, también en estos casos, un mecanismo cultural dinámico que se redefine de acuerdo a la distancia temporal de su uso inmediato.

Por lo general los grupos de bloques que llevan motivos del Período Formativo están asociados a instalaciones como plataformas, nivelaciones, agrupamientos de murallas, etc. que convierten estas zonas en centros ceremoniales con actividades probablemente parecidas a aquellos de arquitectura monumental. Quisiera mencionar brevemente dos ejemplos. En el Alto de la Guitarras —un abra entre los valles de Moche y de Virú— se ubica una extensa área de bloques decorados. Un apreciable número de bloques grabados se deja ubicar estilísticamente en lo que probablemente corresponde al Formativo Temprano y Medio en su mayoría. Estos muestran una distribución lineal en varios grupos desde la parte más alta del abra, donde se encuentra un manantial que forma parte de un camino (¿ritual?) entre los valles de Moche y Virú. Según información oral de Jesús Briceño están relacionados con plataformas bajas y zonas niveladas que no se han documentado aún. Además, parecen formar parte de una serie de complejos importantes como Caballo Muerto, Los Chinos y Queneto en un camino ritual que conecta los dos valles. En el Alto de las Guitarras hay evidencias de visitas del Período Arcaico Temprano (Paijanense) hasta la ejecución de ritos actuales (Briceño 2013, para referencias bibliográficas véase Kaulicke et al. 2000).

Otra zona de complejidad parecida se ubica cerca de Lima, en la Quebrada Canto Grande, Rimac (Abanto 2008, 2010; Abanto y García-Godos s.f.). Petroglifos aparecen en varias zonas, entre la margen derecha del Rimac y la zona baja del Chillón, los más notables en el Cerro Cantería asociados con construcciones, una plataforma y un camino. Uno de

estos bloques lleva un diseño complejo que corresponde a motivos de Garagay y a la cerámica que Lumbreras llama “Dragoniano” y Burger “Manchay”, la cual también se encuentra en la superficie del sitio. Además de ello hay noventa sitios, cuarenta de los cuales cuentan con geoglifos (debieron existir más de cien originalmente) que abarcan un tiempo desde el Período Arcaico temprano hasta Inca. Algunos de estos geoglifos están asociados con evidencias del Período Formativo, mientras que otros corresponden al Período Arcaico Final (Rosselló 1978, 1997; Rosselló et al. 1985). Otros adquieren forma de montículos bajos que Silva (1992) llama “montículos efigie”, aparentemente con contextos funerarios correspondiendo al Período Formativo en cercanía a estructuras en forma de “U”. Parece que toda esta zona extensa forma otro centro ceremonial cuyos inicios se remontan a los periodos Arcaico Final y Formativo, pero su uso se mantiene por un tiempo mucho más prolongado.

4. CONCLUSIONES

La presentación y la discusión acerca de múltiples formas y conceptos de memoria a través de sus evidencias materiales reclaman la necesidad de especificar de qué memoria se trata y qué relevancia tiene en casos o contextos específicos. La memoria, en el sentido empleado en este trabajo, es un conjunto de modalidades de creación de tiempo social en diferentes ritmos y en espacios específicos modificados. Está relacionada, por lo tanto, con segmentos de espacio (tanto físico como temporal) determinados por la agencia humana. En los casos presentados, está vinculada con el uso prolongado del espacio reflejado por renovaciones de pisos de uso y de paredes (decoradas y no decoradas), quema en áreas o en fogones, dispersión de quema en forma de ceniza, ofrendas, “basurales”, actividades con rellenos, carácter de rellenos, etc.

Cada uno de estos contextos debería contar con caracterizaciones precisas con el fin de diferenciarlos en cuanto a función y a duración. Para tales caracterizaciones términos generales como centros ceremoniales, templos, santuarios, zonas residenciales o zonas domésticas no son muy útiles. Al contrario, parece que las funciones implícitas se fusionan en el sentido que lo ritual se asocia con lo mundano y viceversa. Cálculos más precisos de estas actividades y su duración deberían contar con el número total de pisos o enlucidos renovados que, por regla, no se han tomado en cuenta. De este modo no se puede excluir la presencia de “pausas” o inactividad seguida por actividades aceleradas lo cual crea ciclos de duraciones diferentes.

Como se vio en el caso de Çatal Höyük, espacios sociales como casas pueden tener duraciones de tres a cuatro generaciones, pero ¿es posible una duración de 15 o 20 generaciones, sugeridas por fechados ^{14}C de algunos sitios del Perú? Si la “vida” de una estructura se relacionó con las vidas de sus usuarios, ésta debería ser comparable aún excediendo la duración de las generaciones humanas involucradas con lo que se llega a la temporalidad y sus ritmos.

Después de modificaciones y entierros parciales se llega a un enterramiento total en el cual la arquitectura anterior está incorporada en la “nueva” lo que podría entenderse como un ciclo. Estos enterramientos, como se ha visto, son en sí procesos complejos y los

propios rellenos adquieren aspectos ritualizados. Esta ritualización convierte el enterramiento en un proceso de transformación como regeneración o renovación. Aún en los casos de enterramientos finales, esta idea de la regeneración parece mantenerse, lo que está ejemplificado en posteriores contextos funerarios humanos que se insertan, de manera preferida, en asentamientos o complejos monumentales abandonados cuando otras estructuras “viven” a su lado solo para cumplir ciclos parecidos.

Las lógicas de las memorias, por tanto, involucran y crean paisajes en torno a los ciclos de muerte y regeneración (de hombres y de sus obras tanto inamovibles como transportables). Todo ello funciona bajo un sostenido uso y reuso de materias y su conceptualización y reconceptualización. Dentro de ello se puede diferenciar entre lo “visible” y lo “invisible”. Los procesos de enterramiento (tanto de contextos arquitectónicos como de individuos) implican transferencias y transformaciones las cuales vinculan el pasado “invisible” con el visible (petroglifos, geoglifos, fachadas o imágenes líticas abandonados pero aún visibles), pero para su comprensión, se requiere instalaciones y ritos sostenidos con el fin de preservar, interpretar o recrear memorias. De este modo se forman lo que Hodder llama “historias” relacionadas con “biografías” de complejos en el sentido de la vigencia de sus secuencias de espacios construidos, y “mito-historias” en su inserción fluctuante en paisajes de memorias largas en las cuales lo “antiguo” coexiste al lado de lo “nuevo” que enriquece continuamente el espacio “sagrado”, tal como se ha conservado en algunas partes.

Muchos de estos aspectos no han sido estudiados debidamente, pero, en el curso de esta discusión, debe quedar evidente la utilidad de algunos de los enfoques presentados con el fin de llegar a una comprensión más global del Período Formativo y de sus antecedentes.

NOTAS

- 1) Para la cronología, terminología y ubicación de los sitios mencionados en el texto, véase Kaulicke 2010a.
- 2) Para estos procesos y discusión crítica del trabajo de Bonnier, véase Onuki 1998.
- 3) Para información sobre Caral véase Shady 2003, 2005, 2007, 2010; Shady y Leyva 2003; Shady y López 1999; Shady et al. 2009.

BIBLIOGRAFÍA

Abanto Llaque, Julio

2008 Pictografías, petroglifos y geoglifos en la Quebrada Canto Grande, valle del Rímac. *Arkinka* 152: 92-97.

2010 Evidencias arqueológicas del Período Formativo en la quebrada de Canto Grande, valle bajo del Rímac. *Boletín de Arqueología PUCP* 13: 159-185.

Abanto Llaque, Julio y Martín García-Godos

s.f. Los petroglifos formativos de Cerro Cantería: Un adoratorio temprano entre la cuenca alta de quebrada Canto Grande y quebrada El Progreso, Lima, Primer Encuentro Peruano de Arte Rupestre (EPAR-1) y Taller de Teoría, Metodología e Investigación 2004.

Manuscrito inédito.

Alva Alva, Walter

- 1986 Excavaciones en el santuario del tiempo formativo Udima-Poro Poro en la sierra del norte del Perú. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 8: 301–352. Mainz: KAVA.

Alva Alva, Walter y Susana Meneses de A.

- 1982 Geoglifos del Formativo en el valle de Zaña. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 4: 203–212. München: KAVA.

Bailey, Douglass W.

- 2005 *Prehistoric Figurines: Representation and Corporeality in the Neolithic*. London: Routledge.

Benfer, Robert A., Bernardino Ojeda, Neil A. Duncan, Larry Adkins, Hugo Ludeña, Miriam Vallejos, Víctor Rojas, Andrés Ocas, Omar Ventocilla y Gloria Villareal

- 2009 La tradición religiosa-astronómica en Buena Vista. *Boletín de Arqueología PUCP* 11: 53–102.

Bischof, Henning

- 2008 Context and Contents of Early Chavín Art. En W. J. Conklin y J. Quilter (eds.), *Chavín: Art, Architecture and Culture* (Monograph 61), pp.107–141. Santa Fe: Cotsen Institute of Archaeology, University of California Los Angeles.

- 2010 Los Periodos Arcaico Tardío, Arcaico Final y Formativo Temprano en el valle de Casma: Evidencias e hipótesis. *Boletín de Arqueología PUCP* 13: 9–54.

Boivin, Nicole

- 2000 Life Rhythms and Floor Sequences: Excavating Time in Rural Rajasthan and Neolithic Çatalhöyük. *World Anthropology* 31(3): 367–388.

Bonnier, Elizabeth

- 1997 Preceramic Architecture in the Andes: The Mito Tradition. En E. Bonnier y H. Bischof (eds.), *Archaeologica Peruana 2: Prehispanic Architecture and Civilization in the Andes*, pp.120–144. Mannheim: Sociedad Arqueológica Peruano-Alemana, Reiss-Museum.

Bradley, Richard

- 2005 *Ritual and Domestic Life in Prehistoric Europe*. London: Routledge.

Briceño, Jesús

- 2013 Últimos descubrimientos del Pajjanense en la parte alta de los valles de Chicama, Moche y Virú, norte del Perú: Nuevas perspectivas sobre los primeros cazadores-recolectores en los andes de Sudamérica. *Boletín de Arqueología PUCP* 15: 165–203.

Burger, Richard L. y Lucy Salazar-Burger

- 1998 A Sacred Effigy from Mina Perdida and the Unseen Ceremonies of the Peruvian Formative. *Res* 33: 28–53.

- 2008 The Manchay Culture and the Coastal Inspiration for Highland Chavín Civilization, En W. Conklin y J. Quilter (eds.), *Chavín: Art, Architecture and Culture* (Monograph 61), pp.85–105. Santa Fe: Cotsen Institute of Archaeology, University of California Los Angeles.

Carmichael, David L., Jane Hubert, Brian Reeves y Audhild Schanche (eds.)

- 1997 *Sacred Sites, Sacred Places* (One World Archaeology 23). London/New York: Routledge.

Carsten, Janet y Steven Hugh-Jones (eds.)

1995 *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dillehay, Tom D.

1998 La organización dual en los Andes: El problema y la metodología de investigación en el caso de San Luís, Zaña. *Boletín de Arqueología PUCP* 2: 37-60.

2004 Social Landscape and Ritual Pause. *Journal of Social Archaeology* 4(2): 239-268.

2007 *Monuments, Empire, and Resistance: The Araucanian Polity and Ritual Narratives*, (Cambridge Studies in Archaeology). Cambridge: Cambridge University Press.

Duviols, Pierre

1979 Un symbolisme de l'occupation de l'aménagement et de l'exploration de l'espace: Le monolithe "huanca" et sa fonctions dans les Andes préhispaniques. *L'Homme* 19 (2): 7-31.

Engel, Frédéric

1956 Curayacu A Chavinoid Site. *Archaeology* 9(2): 98-105.

Feldman, Robert A.

1980 Aspero, Peru: Architecture, Subsistence Economy, and Other Artifacts of a Preceramic Maritime Chiefdom, Tesis PhD inédita, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.

1985 Preceramic Corporate Architecture: Evidence for the Development of Non-Egalitarian Social Systems in Peru. En C. B. Donnan (ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes*, pp.71-92. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Flores Blanco, Luís Angel

2006 Estudio de unidades residenciales en el Subsector I2 de Caral, Valle de Supe-Perú, Tesis de licenciatura inédita. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Escuela Académico Profesional de Arqueología.

Fuchs, Peter, Renate Patzschke, Claudia Schmitz, Germán Yenque y Jesús Briceño

2008 Investigaciones arqueológicas en el sitio de Sechín Bajo, Casma. *Boletín de Arqueología PUCP* 10: 111-135.

Fujii, Tatsuhiko

1972 Stone Artifacts. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*, pp.249-260. Tokyo: Tokyo University Press.

Griender, Terence

1975 A Dated Sequence of Building and Pottery at Las Haldas. *Ñawpa Pacha* 13: 117-121.

1997 On Two Types of Andean Tombs. En E. Bonnier y H. Bischof (eds.), *Archaeologica Peruana 2: Prehispanic Architecture and Civilization in the Andes*, pp.107-119. Mannheim: Sociedad Arqueológica Peruano-Alemana, Reiss-Museum.

Griender, Terence, Alberto Bueno Mendoza, C. Earle Smith, Jr. y Robert M. Malina

1988 *La Galgada, Peru: A Preceramic Culture in Transition*. Austin: Texas University Press.

Guffroy, Jean

1994 *Cerro Ñañanique: Un établissement monumental de la Période Formative en limite de désert (Haut Piura, Pérou)*. Paris : ORSTOM éditions.

Hastorf, Christine

2007 Archaeological Andean Rituals: Performance, Liturgy, and Meaning. En E. Kyriakidis

- (ed.), *The Archaeology of Ritual* (Cotsen Advanced Seminar 3), pp.77–107. Santa Fe: Cotsen Institute of Archaeology, University of California Los Angeles.
- Hodder, Ian
- 2005 Memory. En I. Hodder (ed.), *Çatalhöyük Perspectives: Reports from the 1995–99 Seasons, Çatalhöyük Research Project Volume 6* (British Institute at Ankara Monograph 40), pp.183–195. Exeter: McDonald Institute Monographs.
- 2006 *The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Çatalhöyük*. London: Thames and Hudson.
- Ikehara, Hugo y Koichiro Shibata
- 2008 Festines e integración social en el Período Formativo: Nuevas evidencias de Cerro Blanco, valle bajo de Nepeña. *Boletín de Arqueología PUCP* 9: 123–159.
- Izumi, Seiichi y Terada Kazuo (eds.)
- 1972 *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*. Tokyo: Tokyo University Press.
- Izumi, Seiichi, Pedro J. Cuculiza y Chiaki Kano
- 1972 *Excavations at Shillacoto, Huánuco, Peru* (Bulletin 3). Tokyo: The University Museum, the University of Tokyo.
- Kano, Chiaki, Takeshi Ueno y Yasushi Miyasaki
- 1972 KM Mound. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru 1963 and 1966*, pp.275–301. Tokyo: Tokyo University Press.
- Kaulicke, Peter
- 1994 Los orígenes de la civilización andina: Arqueología del Perú. En J. A. del Busto (ed.), *Historia General del Perú I*. Lima: BRASA.
- 1995 Arte y religión en Cerro Sechín. En S. Lerner, M. Cárdenas y P. Kaulicke (eds.), *Arqueología de Cerro Sechín II*, pp.185–222. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1997 La noción y la organización del espacio en el Formativo Peruano. En H. Córdoba (ed.), *Espacio: Teoría y praxis*, pp.113–127. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2005 [1976] El Formativo de Pacopampa: Un ensayo de interpretación. *Arqueología y Sociedad* 16: 193–214.
- 2008 La economía en el Período Formativo. En C. Contreras (ed.), *Economía prehispánica*, (Compendio de historia económica del Perú I), pp.137–230. Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- 2009 Simplificación y complejización de la complejidad social temprana: Una introducción. *Boletín de Arqueología PUCP* 11: 9–22.
- 2010a *Las cronologías del Formativo: 50 años de investigaciones japonesas en perspectiva*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2010b Espacio y tiempo en el Período Formativo. *Boletín de Arqueología PUCP* 13: 373–387.
- 2013 Reflexiones sobre la religión pre-formativa del Perú antiguo, En J. Sanchez y M. Curatola (eds.), *Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo, Homenaje al Padre Manuel Marzal*, pp.643–670. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- e.p. a Dead and the Death in Formative Peru. En P. Eeckhout y L. S. Owens (eds.), *The Return of the Living Dead: Funerary Practices and Models in the Ancient Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- e.p. b Corporealities of Death in the Central Andes (ca. 9000–2000 B.C.). En C. Renfrew, M.

- Boyd e I. Morley (eds.), *Death Shall Have No Dominion: The Archaeology of Mortality and Immortality, A Worldwide Perspective* (Symposium at the McDonald Institute, University of Cambridge). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaulicke, Peter, Daniel Fernández-Dávila, Martín MacKay y Rafael Santa Cruz
 2000 La estación Alto de las Guitarras, Dpto. La Libertad, costa norte del Perú. *Boletín SIARB* 14: 25-28.
- Kaulicke, Peter, Ryujiro Kondo, Tetsuya Kusuda y Julinho Zapata
 2005 Agua, ancestros y arqueología del paisaje. *Boletín de Arqueología PUCP* 7: 27-56.
- Kaulicke, Peter y Yoshio Onuki (eds.)
 2010a *El Período Formativo: Enfoques y evidencias recientes. Cincuenta años de la Misión Arqueológica Japonesa y su vigencia, Primera Parte* (Boletín de Arqueología PUCP 12). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
 2010b *El Período Formativo: Enfoques y evidencia recientes. Cincuenta años de la Misión Arqueológica Japonesa y su vigencia, Segunda Parte* (Boletín de Arqueología PUCP 13). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kuijt, Ian (ed.)
 2000 *Life in Neolithic Farming Communities: Social Organization, Identity, and Differentiation*. New York/ Boston/ Dordrecht/ London/ Moscow: Kluwer Academic/ Plenum Publishers.
- Lerner, Salomón, Mercedes Cárdenas y Peter Kaulicke (eds.)
 1995 *Arqueología de Cerro Sechín II: Escultura*. Lima: Dirección Académica de Investigación, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lumbreras, Guillermo
 1993 *Chavín de Huántar: Excavaciones en la Galería de las Ofrendas*. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 51. Mainz: KAVA.
 2007 *Chavín. Excavaciones Arqueológicas*. 2 volúmenes. Lima: Universidad Alas Peruanas.
- Lumbreras, Guillermo, Chacho González y Bernardo Lietvaer
 1976 *Acerca de la función del sistema hidráulico de Chavín*. Lima: Publicaciones del Museo Nacional de Antropología y Arqueología.
- Matos Mendieta, Ramiro
 1968 A Formative-Period Painted Pottery Complex at Ancón Peru. *American Antiquity* 38: 226-231.
- Matsuzawa, Tsugio
 1972a Stratigraphy. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*. pp.9-54. Tokyo: Tokyo University Press.
 1972b Constructions. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*, pp.55-176. Tokyo: Tokyo University Press.
- Matthews, Wendy
 2005 Life-cycles and Life-course of Buildings. En I. Hodder (ed.), *Çatalhöyük Perspectives: Reports from the 1995-99 Seasons*, Çatalhöyük Research Project Volume 6 (British Institute at Ankara Monograph 40), pp.125-149. Exeter: McDonald Institute Monographs.
- Mellaart, James
 1967 *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. London: Thames and Hudson.

Moore, Jerry D.

1996 *Architecture and Power in the Ancient Andes: the Archaeology of Public Buildings*. Cambridge: Cambridge University Press.

2005 *Cultural Landscapes in the Ancient Andes: Archaeologies of Place*. Gainesville: University Press of Florida.

Onuki, Yoshio

1972 Pottery and Clay Artifacts. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru 1963 and 1966*, pp.177–260. Tokyo: University of Tokyo Press.

1993 Las actividades ceremoniales tempranas en la cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales. En L. Millones y Y. Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino*. (Senri Ethnological Studies 37), pp.71–95. Osaka: Museo Nacional de Etnología.

1998 El Período Arcaico en Huánuco y el concepto del Arcaico. *Boletín de Arqueología PUCP* 3: 325–333.

2000 *The Gold of the Andes: History of Excavations at the Kuntur Wasi Temple* (en japonés). Tokyo: Chuokoron Shinsa.

Onuki, Yoshio (ed.)

1995 *Kuntur Wasi y Cerro Blanco: Dos sitios del Formativo en el norte del Perú*. Tokyo: Hokusensha.

Onuki, Yoshio y Kinya Inokuchi

2011 *Gemelos prístinos: El tesoro del templo de Kuntur Wasi*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú/Minera Yanacocha.

Pimentel, Víctor

1986 *Felszeichnungen im mittleren und unteren Jequetepeque-Tal, Nord-Peru*, Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 31. München: KAVA.

Pimentel, Víctor y Claude Chapdelaine

2007 El estado de Moche en el valle de Santa: Expansión, invasión y migración I, Informe inédito. Montréal: Universidad de Montréal.

Pozorski, Thomas

1975 El complejo Caballo Muerto: Los frisos de barro de Huaca de los Reyes. *Revista del Museo Nacional* 41: 211–251.

Pozorski, Sheila y Thomas Pozorski

1998 La dinámica del valle de Casma durante el Período Inicial. *Boletín de Arqueología PUCP* 2: 83–100.

Ravines, Rogger

2009 Garagay: Del ara al templo. *Boletín de Lima* 27(139–142): 105–145.

Ravines, Rogger y William H. Isbell

1976 Garagay: Sitio temprano en el valle de Lima. *Revista del Museo Nacional* 41 (1975): 253–272.

Renfrew, Colin e Iain Morley (eds.)

2007 *Image and Imagination: A Global Prehistory of Figurative Representation*. McDonald Institute Monographs. Exeter: McDonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge.

Rosas, Hermilio

2007 *La secuencia cultural del Período Formativo en Ancón*. Lima: Avqui Ediciones.

Rosselló, Lorenzo

1978 Sistemas astronómicos de campos de rayas. En R. Matos M. (ed.), *Actas del III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina Tomo II*, pp.521-543. Lima: Congreso peruano el hombre y la cultura andina.

1997 *Cantogrande y su relación con los centros ceremoniales de planta en "U"*. Lima: Mundo gráfico.

Rosselló, Lorenzo, Cirilo Huapaya y Luís Mazotti

1985 Rayas y figuras en la Pampa de Canto Grande. *Boletín de Lima* 39: 41-58.

Seki, Yuji

1997 Excavaciones en La Bomba, valle medio de Jequetepeque, Cajamarca. *Boletín de Arqueología PUCP* 1: 115-136.

Shady, Ruth

2003 *Caral-Supe: La civilización más antigua de América*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe/INC.

2005 *Caral-Supe Perú, La civilización de Caral-Supe: 5000 años de identidad cultural en el Perú*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe/INC.

2007 *Los valores sociales y culturales de Caral-Supe: La civilización más antigua del Perú y América y su rol en el desarrollo integral y sostenible*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe/INC.

2010 Caral-Supe y su entorno natural y social en los orígenes de la civilización. En *Cátedra Julio C. Tello*, pp.171-207. Lima: Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Shady, Ruth y Christopher Kleihege

2008 *Caral: la primera civilización de América*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, Proyecto Arqueológico Caral-Supe, Logicorp.

Shady, Ruth y Carlos Leyva (eds.)

2003 *La ciudad sagrada de Caral-Supe: Los orígenes de la civilización andina y la formación del estado prístino en el antiguo Perú*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe/ INC.

Shady, Ruth y Sonia López Trujillo

1999 Ritual de enterramiento de un recinto en el sector residencial A en Caral-Supe. *Boletín de Arqueología PUCP* 3: 187-212.

Shady, Ruth, Daniel Cáceda, Aldemar Crispín, Marco Machacuay, Pedro Novoa y Edna Quispe

2009 *Caral: La civilización más antigua de las Américas, 15 años develando su historia*. Lima: Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe/INC.

Shimada, Izumi, Carlos C. Elera y Melody Shimada

1983 Excavaciones efectuadas en el centro ceremonial de Huaca Lucía-Chólope del Horizonte Temprano, Batán Grande, costa norte del Perú 1979-1981. *Arqueológicas* 19: 109-210.

Silva Sifuentes, Jorge

1992 Patrones de asentamiento en el valle del Chillón. En D. Bonavía (ed.), *Estudios de arqueología peruana*, pp.417-436. Lima: FOMCIENCIAS.

Tello, Julio C.

- 1956 *Arqueología del valle de Casma: Culturas Chavín, Santa o Huaylas Yunga y Sub-Chimú*. Publicación Antropológica del Archivo Julio C. Tello, 1. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Terada, Kazuo

- 1972 Conclusions. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*, pp.303–312. Tokyo: Tokyo University Press.

Tsurumi, Eisei

- 2010 La secuencia cronológica de los centros ceremoniales de la Pampa de las Hamacas y Tembladera, valle medio de Jequetepeque. *Boletín de Arqueología PUCP* 12: 141–169.

Vega-Centeno, Rafael

- 2004 Arquitectura pública del Arcaico Tardío en el valle de Fortaleza: Reflexiones sobre las sociedades complejas tempranas en la costa norcentral. *Arqueología y Sociedad* 15: 29–56.
- 2005 Ritual and Architecture in a Context of Emergent Complexity: A Perspective from Cerro Lampay, a Late Archaic Site in the Central Andes. Tesis doctoral inédita. Department of Anthropology, University of Arizona. Tucson.
- 2007 Construction, Labor Organization, and Feasting during the Late Archaic Period in the Central Andes. *Journal of Anthropological Archaeology* 26(2): 150–171.
- 2008 Consumo y ritual en la construcción de espacios públicos para el Período Arcaico Tardío: El caso de Cerro Lampay. *Boletín de Arqueología PUCP* 9: 91–122.
- 2009a El estudio de la complejidad social en el Período Arcaico Tardío de la costa norcentral del Perú. *Boletín de Arqueología PUCP* 10: 37–58.
- 2009b Estrategia de excavación y datación de arquitectura pública temprana: El caso de Cerro Lampay. *Bulletín de l'Institut Français d'Etudes Andines* 37(3): 417–439.

Vega-Centeno, Rafael, Luis Felipe Villacorta, Luis E. Cáceres y Giancarlo Marcone

- 1998 Arquitectura monumental temprana en el valle medio de Fortaleza. *Boletín de Arqueología PUCP* 2: 219–238.

Vega-Centeno, María del Carmen Vega y Patricia Landa

- 2006 Muertes violentas en tierras de ancestros: Entierros tardíos en Cerro Lampay. *Arqueología y Sociedad* 17: 255–272.

Waterson, Roxana

- 1990 *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Singapore/Oxford/ New York: Oxford University Press.

Wing, Elizabeth

- 1972 Utilization of Animal Resources in the Peruvian Andes. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*, Appendix IV, pp.327–354. Tokyo: University of Tokyo Press.

Yamamoto, Hiroyoshi

- 1972 Bone and Shell Artifacts. En S. Izumi y K. Terada (eds.), *Andes 4: Excavations at Kotosh, Peru, 1963 and 1966*, pp.261–270. Tokyo: Tokyo University Press.