

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Estudio Introductorio

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: ミロネス, ルイス, 大貫, 良夫 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003031

Estudio Introductorio

LUIS MILLONES

Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos

YOSHIO ONUKI

Universidad de Tokio

Acercarse a la cultura andina supone el ensayo constante de muchas estrategias que permitan ir descubriendo las maneras en que se expresa la sociedad. Quienes asistimos a las conferencias que han dado cuerpo a este libro, sabíamos las dificultades de lidiar con uno de los temas menos accesibles en la investigación. El mundo ceremonial, si bien omnipresente, por lo multiforme de su actividad y manifestaciones, hace difícil su estudio. Su vastedad, sin embargo, permite algunas ventajas, la más obvia es que se trata de un tema inevitable. No existe ciencia social que en algún momento haya dejado de interesarse en las ceremonias andinas. Arqueólogos preocupados en la monumentalidad de edificios públicos, historiadores frente a las descripciones coloniales de las festividades indígenas, lingüistas interesados en las colecciones de himnos sagrados, o antropólogos que presenciaron algún ritual, todos ellos y muchos más, descubrieron que las ceremonias andinas son la expresión de su universo espiritual, y por tanto sintetizan y hacen posible que el conocimiento de las élites circule desde sus pensadores a la masa de creyentes.

Lo dicho circunscribe un tanto el objeto de las discusiones. Vamos a tratar los aspectos públicos de la ideología o ideologías que surgieron en los Andes. Es decir, a partir del momento en que una ideología, concepción del mundo o norma de conducta se hacía expresa a través de un friso, estatua o templo, o bien por intermedio de un festival o desfiles y mascaradas. No trataremos el dogma, sistemas de valores o mitología como objeto central de nuestro trabajo, aunque es natural que recurramos a estos aspectos como el telón de fondo que genera las actividades ceremoniales. A la larga, son ellas una poderosa vía para llegar a las bases del pensamiento andino.

Las disciplinas convocadas: arqueología, antropología y etnohistoria, arrastran como suyas una especialización que hemos tratado de combatir con el diálogo abierto. Las ponencias presentadas regresaron con los autores para ser re-escritas a la luz de los comentarios de los colegas. Es interesante resaltar que los temas por los que concurrieron los especialistas, pudieron ser observados en diferentes ópticas. Así por ejemplo, las distinciones entre conceptos como lo ceremonial y lo doméstico, o lo profano y lo sagrado, constituyen lugares de encuentro y controversia, y sujeto de sucesivos análisis que quedaron registrados en los artículos.

Dado los intereses de este prólogo, que están centrados en el fenómeno ceremonial, haremos abstracción de las diferencias de interpretación cronológica de varios de nuestros autores. Aunque el tema tuvo su relevancia en la reunión, el eje del evento y de este libro siguen siendo las experiencias públicas en la relación con lo sagrado. De todas maneras, la información está consignada en los trabajos de cada uno de los ponentes.

Si queremos pasar revista a las contribuciones es justo empezar con la de Raymond, quien expresa las dificultades de extender el término ceremonial en el tiempo y en las conductas sociales. El recuerdo de sus primeros trabajos de campo le permite ligar lo que considera actividad ceremonial fuera de los recintos ceremoniales, en un intento de escudriñar este concepto en la vida secular y en el quehacer doméstico. Tema difícil de acceder con las evidencias arqueológicas, especialmente en sociedades tempranas, donde la pobreza de algunos materiales (por ejemplo, en los enterramientos) hace difícil juzgar las intenciones de estos primitivos celebrantes. Consecuentemente el uso de la analogía etnográfica sugiere que en sus inicios (Valdivia Temprano), un simple juego de vasijas satisfacía las necesidades domésticas y rituales. Y el uso de drogas alucinógenas en ceremonias que debieron efectuarse en grupos familiares y eventualmente a nivel comunal.

En contraste con esta aproximación aunque conscientes de la problemática, Tom y Shelia Pozorski se preocupan por determinar los inicios de la actividad ceremonial. La zona excavada por ellos en la bahía de Huaynuná, a 13 km al norte de Casma, les provee de lo que han considerado como el único ejemplo documental del precerámico ceremonial en la costa. Los restos del complejo arquitectónico de Huaynuná indicarían una monumentalidad incipiente y una probable actividad ritual.

Hay en el artículo excelentes reflexiones que nacen de la comparación entre los complejos de Caballo Muerto en el valle de Moche y el de Pampa de las Llamas en Moxeque. Nos interesa destacar el sitio Huaca de los Reyes que pertenece al complejo de Caballo Muerto.

Entre otros hallazgos y sugerencias, Tom y Shelia ponen en evidencia los contrastes de las jerarquías sociales y religiosas a ser deducibles por la monumentalidad e iconografía. Quien se aproxima a la Huaca de los Reyes ingresará a un espacio caracterizado por grandes plazas abiertas, con paredes cubiertas de frisos de gran tamaño con motivos simples y repetitivos, como si el mensaje que quisieran transmitir constituyera la doctrina elemental que cada creyente debe conocer. Los dioses o héroes representados aparecen una y otra vez, como buscando que su imagen se fije en el peregrino o visitante, conforme se acerca a los lugares de culto. Otras plazas pequeñas, con entradas menos accesibles, con frisos complicados, aluden a otros elementos del dogma cuya comprensión requiere un conocimiento que seguramente perteneció a la élite. Su ingreso está claramente reservado y sugiere la presencia de ámbitos de meditación o rituales secretos.

La aparente facilidad interpretativa de este sitio no engaña a los autores en este artículo, que en sus conclusiones hacen claras las dificultades de la emergencia de

las sociedades complejas en la costa y del universo ceremonial que las acompañaba. Existe una preocupación final expresada por los Pozorski, y tiene que hacer con la comunicación entre los distintos complejos sociales en el Arcaico Tardío y Formativo Temprano. El viaje, aceptación y rechazo de modelos ceremoniales o de la cultura en general, debe ser el tema de futuras investigaciones.

De la costa norte (o "norte chico") nos trasladamos a la cuenca del Alto Huallaga para indagar, a partir del trabajo de Onuki acerca del universo ceremonial en aquella región. El autor empieza definiendo los parámetros por los que identifica una construcción ceremonial. Nos dice que es posible la gran escala de su plan arquitectónico, y las características de los relieves, pinturas, esculturas y material asociado nos harán explícitas las valencias religiosas. Estas condiciones se hacen especialmente significativas cuando el período a estudiar es el Formativo (1800 a.C. - 1 d.C.). Es aquí donde los volúmenes y riqueza de los centros ceremoniales alcanzan un notable nivel de elaboración, cuyos desarrollos posteriores pueden ser percibidos aún en las épocas del contacto.

Que esto sea así no es óbice para reconocer los problemas que todavía obscurecen el conocimiento de este período. El equipo que dirige Onuki ha sido claro en mostrar sus preocupaciones con respecto a la cronología. Esto se reflejara en el intercambio costa-sierra, cuando la relación de ambas regiones todavía ofrezca vacíos que podrían sugerir abandonos masivos y reconstrucción cultural de una región a otra. El tema queda planteado y se verá reflejado en la ponencia de Elera sobre Cupisnique. Volviendo al Alto Huallaga, aún tomando las precauciones interpretativas que sugiere Onuki, es necesario concordar con él con respecto a la clara evidencia de una activa vida ceremonial. Un notable ejemplo nos lo brinda el Templo de las Manos Cruzadas, conocido por el autor en las sucesivas expediciones de los científicos japoneses en los Andes.

Sobre el particular, la ponencia en discusión saca a relucir una característica que parece ser compartida por otros sitios, que como éste, se inscriben en lo que Burger ha llamado la Tradición Religiosa de Kotosh. Onuki analiza el proceso de construcción ceremonial comparando los materiales del Templo de las Manos Cruzadas y el Templo de los Nichitos, edificado exactamente sobre el relleno que cubre el anterior. Lo interesante es que luego de cubrir con cantos rodados y tierra roja todas las estructuras del Templo de las Manos Cruzadas, se procede a derramar ceniza sobre la que se edificará el nuevo templo.

Las acciones ceremoniales que acompañaron esta construcción han debido ser altamente significativas en el contexto religioso de la zona. Para Onuki, la interpretación está ligada a una idea de renovación simbólica, quizá inspirada en los sistemas de corte y quema que constituían la forma de cultivo más generalizada en la banda oriental de los Andes. No se trata, pues, de un simple "enterramiento", derramadas las cenizas fecundantes, el edificio muerto se constituye en "semilla" del que será construido inmediatamente.

La posición y forma de las dos pares de manos hallados en las excavaciones de Kotosh, sugieren al autor algunos alcances con respecto a determinadas carac-

terísticas globales de la cultura andina. Así por ejemplo, el dualismo detectado por la etnografía contemporánea y en algunos contextos iconográficos, podría estar expresado en el Templo de las Manos Cruzadas. Recuérdese que en un principio se encontraron dos pares de relieves de manos, unas más bien gruesas, que podrían ser interpretadas como manos de hombre, en contraposición a las otras, más delgadas, que serían su contraparte femenina. La simetría de los relieves y su posición en las paredes del templo refuerza esta hipótesis, en tanto que las manos masculinas están a la derecha y las otras al lado opuesto. Lo que apoyaría el concepto de complementariedad, expresado en el género, en la división de mitades o en las batallas rituales, tal como se verá a continuación en otros trabajos del presente libro.

Dos son las ponencias que inciden sobre la organización dual en la sociedad andina. Empezaremos con la de Richard Burger. Tal como se enuncia en su título, el presente trabajo es una revisión del concepto de dualismo en el universo ceremonial de las primeras épocas de la civilización. La propuesta del autor resulta retadora en tanto que argumenta que la evidencia arqueológica basta para probar la vigencia de una oposición dual y complementaria que habría sido utilizada en los Andes como principio ordenador de la realidad.

Burger sostiene que el dualismo era ya característico del ceremonial Chavín durante el primer milenio antes de Cristo y que puede ser identificado incluso dos mil años atrás. En su hipótesis recurre al Lanzón, una de las primitivas deidades del sitio, que expresaría la oposición dual del universo. Como se sabe, se trata de un ser cuya mano o garra derecha está levantada, mientras que su izquierda cuelga hacia abajo. El autor deduce de su posición, la intención de expresar el balance del universo, a través de una imagen que enfatiza lo de arriba y a la derecha frente a lo de abajo e izquierda. De ser así, todo el universo estaría organizado en oposiciones y expresado en los brazos de la deidad. Las montañas, entonces estarían sugeridas por la mano derecha, y el mar y las lagunas por la izquierda, lo que además indicaría los principios masculino y femenino.

Otra representación tardía de la misma deidad, el relieve del Templo Nuevo conocido como "Medusa", expresaría el mismo principio. Esta vez, a través de los productos marinos que sostiene en ambas manos: una concha de *Spondylus* en la izquierda y el caracol *Strombus* en la derecha. Este último volvería a expresar los principios masculinos y deidades del cielo o las alturas mientras que la mano izquierda representaría lo femenino y los dioses del interior de la tierra o sus expresiones acuáticas. De la misma forma que el Lanzón, en su totalidad, la imagen del Templo Nuevo simbolizaría el necesario balance del universo. Pero los cuatrocientos años transcurridos entre la construcción de una representación y la otra, podrían indicar la progresiva secularización de la que fue testigo el sitio. En atrevida deducción, Burger propone que la segunda imagen estaría indicando que los objetos usados para simbolizar las fuerzas opuestas del universo son materiales exóticos, no disponibles para los creyentes comunes sino a través de la élite y sus especialistas religiosos. El principio de los complementarios, estaría en este caso reforzando la autoridad del segmento social que controlaba la ideología y el ceremonial vigente.

El argumento se refuerza al reconocer las áreas rituales en los sitios del Precerámico Tardío (La Galgada, Kotosh o El Paraíso, por ejemplo) provisto de escaleras que podían comunicar al creyente con la divinidad o el ceremonial que tenía lugar en el tope de las pirámides. En abierto contraste, Burger coloca a las construcciones de la costa en el Período Inicial, donde las escaleras han sido pobremente construidas, como interrumpiendo o haciendo difícil la conexión con lo divino. Un ejemplo conspicuo de esta situación ocurre en el Horizonte Temprano, en el Templo Nuevo de Chavín, donde no existen escaleras que lleguen al muy elaborado portal. El mensaje sería el mismo de la Medusa, sólo quienes poseen poderes sobrenaturales, pueden tener acceso directo a la divinidad.

El trabajo está además lleno de indicaciones que trantan de sostener su argumento en contextos tales como, el uso del oro y la plata o los ceramios asa-estribo, a lo largo del período que le preocupa. Sus puntos de vista lo ligan necesariamente con la propuesta de Gary Urton, que veremos a continuación.

Urton comienza haciendo una distinción entre dualismo simbólico y dualismo sociológico. Este último se refiere a las formas de organización política y social basadas en la complementariedad y la jerarquización de dos grupos de personas que conforman un conjunto social unificado. El dualismo simbólico se refiere a las representaciones (duales) clasificatorias y simbólicas, que están elaborados en una variedad de formas retóricas y materiales.

La organización en mitades de las comunidades actuales sería un ejemplo de dualismo sociológico, una de cuyas expresiones pueden ser las batallas rituales. Por su parte el dualismo simbólico puede estar ejemplificado por la distinción y complementariedad del día/noche, lo femenino/lo masculino, etc., expresado en los relatos mitológicos o en la iconografía.

A partir de esta distinción, Urton describe y analiza las batallas rituales de la comunidad de Pacariqtambo (Provincia de Paruro, Departamento del Cuzco) y las contrapone a las que tuvieron lugar en el incanato, entre las mitades de Hanan y Hurin Cuzco, tal cual aparecen en las crónicas de los siglos XVI y XVII. Al compulsar las fuentes etnográficas y documentales, el autor encuentra un "remarcable record de continuidad" desde el Tahuantinsuyo hasta nuestros días, en lo que se refiere a las batallas rituales en la región del Cuzco.

A continuación la argumentación se traslada a la organización de mitades en épocas pre-incaicas, tratando de indagar si es posible identificar, en el testimonio arqueológico, las evidencias de prácticas ceremoniales y principios estructurales de la organización de mitades. En esta búsqueda llaman de inmediato su atención, aquellas sociedades ricas en imágenes de guerreros que pueden ser estudiados en relación a la presumible representación de batallas rituales. Es así como se pasa revista a la iconografía de Wari, Tiahuanaco y especialmente a la que aparece en la cerámica Mochica. Pero se detiene con cierto detalle en Cerro Sechín, cuyos imágenes, grabadas en piedra, también merecieron un largo comentario en la ponencia de los Pozorski.

Como se sabe, Cerro Sechín es uno de los pocos lugares costeros en los que el

uso de la piedra tiene un papel importante en términos de arquitectura e iconografía. Para Urton, los guerreros marchan como si fueran hacia una abierta confrontación en la entrada central del edificio. Las otras imágenes grabadas, como partes del cuerpo aparentemente despedazadas, abonarían en favor de la interpretación planteada. Pero la información arqueológica en el estado actual del conocimiento, queda corta para acercarnos a los procesos de interacción social. A veces, retazos de documentación etnohistórica sobre determinados monumentos hacen posible recobrar sus valencias sociológicas. Tal podría ser el caso de la descripción provista por Felipe Medina en 1650, acerca de las distintas entradas para costeños y serranos en un templo de la costa. Pero el autor nos recuerda lo escaso del diálogo entre arqueólogos y etnohistoriadores, y la necesidad de hacerlo vigente.

Los tres trabajos que siguen, concentrados en la cuenca de Cajamarca, van a tratar de responder a las inquietudes de Urton. A partir de materiales monumentales se intentará llegar al universo ideológico, pero como inferencia de las condiciones y cambios en la estructura socio-política existente.

A Yuji Seki, le preocupan los cambios en la vida ceremonial del Formativo Tardío en dicha región, tomando en cuenta los estudios en Layzón y Kolguitín, dos sitios que han sido investigados por la expedición científica de Tokio. Son tres los períodos a través de los cuales va a implementar su estudio: Huacaloma Tardío, EL y Layzón, enfatizando los cambios que a su vez generan modificaciones en la ideología regional.

Para Seki dichos cambios se pueden documentar especialmente a fines de Huacaloma Tardío y se profundizan en Layzón, cuyos habitantes destruyeron las construcciones de los actuales sitios de Cerro Blanco y Kuntur Wasi. Esto habría quebrado un cierto orden generalizado en la cuenca de Cajamarca y empujado a los grupos sociales a la organización de conglomerados humanos con intereses más locales. Si miramos como conjunto el desarrollo de la sociedad andina y ubicamos a Layzón al final del Período Formativo, entenderemos que forma parte de un generalizado proceso de cambio a lo largo de la cordillera andina.

La ubicación de áreas fortificadas en este período, edificadas conscientemente en la cima de los montes para vigilancia y protección, nos da la idea de una posible actividad militar que al autor lo hace pensar en las hipótesis de Carneiro, acerca del conflicto bélico como incitador de procesos civilizatorios.

A lo dicho se suman evidencias de lo que parece haber sido un significativo cambio en la dieta alimenticia. Los huesos rescatados de cérvidos van disminuyendo en tanto que crece la proporción de huesos de camélidos, a lo largo de los tres períodos en cuestión. Esto puede ser interpretado como un rápido tránsito de la dependencia de la carne obtenida por la caza a la que proviene de la domesticación. Naturalmente los cambios no son sólo dietéticos, asumir a un animal, con la talla humana como parte del entorno inmediato, implica una diferente distribución de las fuerzas laborales que deben articularse con un sistema de vida hasta ahora ajeno: el pastoreo. Lo que demanda circuitos de tránsito en función de las necesidades del animal y la apertura de viajes e intercambio de bienes e ideología con lugares

lejanos. Habrán también modificaciones psicológicas, dado que la llama asume ciertas funciones humanas como el acarreo de bultos o niños, y no es extraño que la frecuencia con que se le sacrifica, haya canalizado de otra manera la demanda de víctimas humanas que era cotidiana, por ejemplo en Mesoamérica.

Quedan abiertas una serie de interrogantes acerca de las relaciones de la cuenca de Cajamarca con otras regiones. La mirada más obvia debe dirigirse hacia Cupisnique en razón de las similitudes en su cerámica, pero este tema será tratado en detalle por el trabajo de Elera. Es interesante reflexionar sobre los motivos iconográficos más importantes de Huacaloma Tardío (jaguares, serpientes, aves rapaces), el decaimiento de la costa norte parece haber afectado a la sierra que le es cercana, cuyos motivos también decayeron.

El trabajo de Matsumoto alarga los límites tratados hasta aquí y busca de dar una perspectiva de mayor duración y espacio al tratamiento de las ideologías y sus expresiones ceremoniales. Para hacerlo establece lo que él llama "dos modos de proceso cultural", entendiéndose como *modo* a los sistemas en los que se articula la ideología dominante con los rasgos culturales detectados. Partiendo de Huacaloma Temprano, caracteriza a este período como el más antiguo de Cajamarca, donde se ubica la primera tradición alfarera y constituye el inicio del complejo "templo-comunidad". Usa este concepto, para describir los asentamientos poblacionales reunidos en torno al centro ceremonial, que se constituye en el eje de la vida comunal. Este sería el primer "modo" que crecería a lo largo del período Huacaloma Tardío para resultar en un complejo de tres pirámides en forma de U.

Matsumoto acepta que la existencia de un fogón u hogar central liga al templo de Huacaloma con Kotosh, La Galgada y Huaricoto, aunque remarca que carece de pisos en los diferentes niveles. Lo que quiere resaltar es el hecho de que su iconografía (felinos o dioses felinizados) era común, al menos en la sierra norte. Los cambios introducidos por la cultura Layzón, son interpretados como un acto deliberado de profanación que sirve de tránsito a la Tradición Cajamarca. Dicha profanación implica una continuidad por negación, y para este investigador, esta nueva cultura (Layzón) estaría arrastrando la sombra de la tradición precedente. A su criterio, en esta época formativa las comunidades cajamarquinas tienen ya un cierto nivel de diferenciación socio-política que incluso puede detectarse en sus edificios. Sin embargo, se identifican todas con una ideología foránea, cuyo carácter externo refuerza su prestigio. Es ella la que está expresada por el "estilo artístico religioso que se ha llamado Chavín".

El derrumbamiento de esta ideología en Cajamarca está representado por la actividad de la cultura Layzón que anuncia el segundo "modo" que caracterizará a las fases Cajamarca Inicial y Temprana, que ya pertenecen al Intermedio Tardío. En adelante, cada comunidad o conjunto de comunidades desarrollará formas ideológicas independientes, reflejadas en la peculiaridad de su cerámica y en la composición de sus sitios arqueológicos.

Un punto final de este sugerente trabajo es su interés en enfatizar la continuidad de ambos modos, "antes que subrayar sus diferencias", cuestionando

como insuficientes las explicaciones que aluden a la militarización o desintegración como características de tránsito entre las diferentes articulaciones sociales que se suceden en la región. El tema, como es visible, propone una polémica que escapa a los alcances de este estudio introductorio, pero que se suma al riquísimo entorno que despierta el estudio del universo ceremonial andino.

A continuación, aún dentro de Cajamarca vamos a desplazarnos al sitio de Kuntur Wasi, en la provincia de San Pablo. Como lo indica Yasutake Kato, se trata de un centro ceremonial largamente conocido por los arqueólogos peruanos. Su trabajo sintetiza los estudios llevados a cabo desde los años ochenta y nos entrega el resultado de sus propias excavaciones.

El interés del artículo está dirigido a la fase Kuntur Wasi, en momentos en que el centro ceremonial del mismo nombre estaba en todo su apogeo. Cuando se le construyó previamente se habían cubierto los conjuntos arquitectónicos anteriores, anunciando de esta manera una cierta ruptura con la tradición anterior. Su relevancia se hace aún más visible con el hallazgo de tumbas, cuyo contenido da información muy concreta sobre el universo sobrenatural de la gente de Kuntur Wasi. Se han descubierto siete en total, aunque los cadáveres y la parafernalia de las cinco primeras son especialmente significativas, por estar intactas y el material en excelente estado de conservación, las otras dos (numerados como 7 y 9) habían sufrido por el huaqueo.

Kato empieza señalando una cierta relación entre los entierros que originaron dichas tumbas y la construcción de la Plataforma Central. Al igual que las estructuras de la Fase Idolo (inmediatamente anterior a Kuntur Wasi), las tumbas fueron cubiertas con una inmensa cantidad de tierra y piedras. Como si estos muertos fueran la base fundacional de la nueva cultura, quizá traídos de alguna otra parte.

El detalle de los contenidos es parte fundamental del artículo, pero podemos adelantar que la presencia de oro y de *Strombus* indican la importancia de los personajes enterrados. De todos ellos, sólo uno es mujer, ubicada en la tumba Núm. 4. Sin ser la más provista, llama la atención el volumen de cuentas de piedra, lapislázuli y *Spondylus*, cuyo peso total (2.5 kg) hubiese sido imposible de acarrear como ornamento femenino. De las piezas de oro, hoy restauradas, destacan las que fueran encontradas al lado de un anciano en la tumba Núm. 2, que es la más rica en ese metal. Es notable la frecuencia con que aparece la figura estilizada del jaguar; entre las ofrendas sobresale una corona de oro con un dibujo de cinco caras felínicas. De la misma forma, colocado —al parecer sobre el pecho del cadáver— se encontró un pectoral de oro, cuya imagen central es la cara de jaguar con cuatro extremidades y dos serpientes. En cada costado, agarrados de las patas delanteras, se aprecian las figuras de dos niños, en lo que quizá sea alusión al mito de los gemelos tan popular en la banda oriental de los Andes.

Finaliza el trabajo con cortas pero sugestivas páginas acerca de los monolitos de Kuntur Wasi. Cinco eran ya conocidos, a los que se agregaron tres más, como producto de las excavaciones en 1988 y 1989. Kato hace una cuidadosa descripción de todos ellos y propone una estrategia interpretativa que relaciona los monolitos

con el color de la piedra en la que fueron esculpidos, y su posición con respecto a los ejes principales y auxiliar de las ruinas. Su trabajo concluye reiterando un reclamo que se hace constante en las excavaciones de Cajamarca: la necesidad de aclarar el complejo costeño de Cupisnique. Justamente el estudio que presentamos a continuación pertenece a Carlos Elera, quien intentará abordar este difícil problema.

Desde un principio y a lo largo de su trabajo, el arqueólogo peruano quiere destacar la relación del paisaje como elemento básico en la construcción de los centros ceremoniales. Si se trata de edificaciones que sintetizan “el poder religioso y político”, su orientación y distribución en los valles norteños están dirigidos a conseguir el manejo y dominio del espacio territorial. Para el autor, este tipo de construcciones, se constituyeron —durante el Formativo Medio, por lo menos— en la fuerza expresiva de una ideología mágico-religiosa que tomaba forma a partir de los elementos proporcionados por la fauna local. Allí, como a lo largo de los Andes, la trilogía felino-ave rapaz-reptil fue una constante que, en este caso, no excluyó otros elementos zoomorfos.

A lo largo del trabajo, Elera enfatiza la validez del concepto acuñado por Bischof: dramaturgia ritual, que describe esta comunión con el paisaje que le parece descubrir en la arquitectura ceremonial. Pero su trabajo no se centrará a las construcciones Cupisnique, salvo en el caso de Puémape y la constante cita de la Huaca de los Reyes, que conocemos por el estudio de los Pozorski. Otro sitio que también pudiera sumarse a los anteriores es Purulén, en la desembocadura del Saña, pero no ha sido tomado en cuenta por el autor. Llama la atención las diferencias arquitectónicas de los tres sitios mencionados, que en un futuro tendrán que ser explicadas. Un antecedente interesante para las construcciones Cupisnique debió ser el complejo de Montegrande, al que si se refiere el autor. Hay en este sitio volúmenes ceremoniales de importancia (plazas, edificios, etc.) pero queda por aclarar el camino evolutivo hacia una forma específica Cupisnique. Al fin y al cabo en Montegrande no se ha encontrado oro ni plata, ni cerámica bien pulida. Algo debió suceder (intrusión, invasión o influencias dominantes) que modificase de tal manera la propuesta cultural originaria.

Su interés por el medio ambiente, hace que Elera dedique varias páginas a los caracoles de tierra y al cristal de roca como elementos básicos en el sistema de creencias de la región. Como se sabe, los moluscos tienen como habitat natural el cactus gigantón y en su digestión procesan los elementos psicoactivos de la planta. Al ser consumidos, lo que todavía sucede hoy en los valles de Virú y Jequetepeque, el caracol genera “vuelos” psicodélicos. Para evitar esto, los campesinos contemporáneos “purgan” al animal, es decir lo someten a una dieta que elimina los tóxicos y luego se puede ingerir sin problema alguno.

Dado que estos caracoles terrestres han sido encontrados asociados a los contextos funerarios Cupisnique y que es fácil encontrarlos en la cerámica Moche, la inferencia de Elera resulta coherente con su uso en la vida ceremonial precolombina, situación ya sugerida por otros autores en circunstancias diferentes.

El empleo de lascas de cristal de roca es otro de los elementos que el autor suma

a la evidencia monumental, con su mirada etnográfica. Elera nos recuerda el uso constante de estos cristales en la "mesa" de los curanderos y al mismo tiempo su participación en la elaboración de ornamentos en los contextos funerarios de quienes podemos presumir que fueran shamanes.

Finalmente, de las muchas y valiosas sugerencias del autor en esta línea de interpretación, vale la pena destacar su análisis de la botella de asa-estribo trapezoidal con un modelado escultórico antropomorfo de 38 cm de altura. Su posición lo asemeja a la de un contorsionista o acróbata que en su mano izquierda sostiene una serpiente. Su abdomen y parte del pecho están decorados con diseños exagonales y triangulares, en cuyo interior se divisan cabezas humanas decapitadas. Elera relaciona la imagen con la boa costeña o macanche, aludiendo no sólo a la posición forzada del humanoide esculpido, sino también a los diseños naturales que recorren el dorso del animal y que —como la decoración del ceramio— están dispuestos en trazos exagonales y triangulares. Hay esculturas parecidas en otros contextos, al norte del país: en la cultura Chorrera (Ecuador) y en el Pre-Clásico mexicano.

Elera nos recuerda en un importante acápite la catastrófica presencia de un Niño (El Niño Southern Oscillation) que redimensionó en términos colosales el episodio de cambio de temperatura superficial del mar en la costa oeste de Sudamérica. Los bio-indicadores climáticos nos dan evidencia de cambios muy importantes que debieron trastornar por un tiempo el desarrollo cultural de muchas zonas, pero en especial del Norte del Perú. Onuki ha sugerido las fechas de 800-700 a.C. para este gran Niño, lo que hará replantear el análisis de las sociedades afectadas.

El trabajo del arqueólogo peruano concluye aludiendo a lo que debió ser el universo religioso de los Cupisnique. Piensa Elera que el jaguar fue el motivo central de su sistema de creencias, que tenía además referentes naturales muy concretos en "ciertos ambientes montañosos. . . localizados en las partes altas de los valles medios o cabeceras de los valles costeños". Esta cosmovisión sería el eje de la cohesión social de las comunidades Cupisnique y de las élites vecinas adscritas a esta cultura. Para mantenerla viva, supone el autor se estableció una intensa actividad ceremonial, aún en proceso de investigación.

La propuesta anterior, circunscrita a Cupisnique, es repensada en el artículo de Fujii. La intención de su trabajo es sacar a la superficie las continuidades y cambios de la religiosidad andina, en los que la figura del felino tuvo un papel preponderante. Los límites de este ensayo son amplios, a través de la iconografía, Fujii procurará determinar los vínculos entre "el dios jaguar de la cultura Chavín y el dios Viracocha de los Incas". Es de su interés completar los estudios previos, que analizaron las relaciones entre las divinidades "desde Chavín hasta Chimú" pero que dejaron trunca la continuidad de esta indagación en el período incaico.

El autor comienza por determinar las características felínicas en la iconografía de Chavín, para ello se concentra en las tres esculturas sagradas más importantes: el Lanzón, el Obelisco Tello, y la Estela Raimondi. Si bien el jaguar mismo no ha sido tratado como figura principal, al menos dos de ellos (el Lanzón y la Estela) son per-

sonajes humanoides a los que se han incorporado elementos felinos, que también se encuentran en el Lanzón. Tales serían: los ojos grandes, los labios volteados, los colmillos salientes y las garras agudas. A ello agrega la observación de que las tres deidades sugieren en su composición un movimiento de abajo hacia arriba; en el Lanzón esto se indicaría por su ubicación subterránea. El dios observa la faz de la tierra desde su interior, situación análoga al diseño de las figuras representadas en el Obelisco y la Estela, que se dirigen hacia lo alto. A su juicio, esto sugeriría el carácter ctónico de los dioses, cuya condición se refuerza con la presencia de las plantas domesticadas que figuran en el Obelisco y la Estela.

El estudio continúa con el reconocimiento del dios de los bastones en los tejidos de Paracas, cuya relación con la sierra Sur y Bolivia se podría asegurar por la proveniencia de la lana de alpaca. En este período se estaría forjando el dios que más tarde aparecería en la Puerta del Sol de Tiahuanaco.

En la época de los desarrollos regionales, las características del jaguar reaparecen con extraordinaria potencia. En Moche, si bien el animal mismo es representado de manera escasa, los seres humanos visibles en la cerámica, indican su condición sobrenatural por los colmillos u otros atributos felínicos. Su relación con el mundo subterráneo, no es tan evidente, sin embargo, cuando su cerámica da forma a un sacrificio, hay la posibilidad de que se esté representando una cadena de creencias muy bien articuladas. Obsérvese por ejemplo, aquella escena en que se arroja a un abismo a lo que podría identificarse como una víctima propiciatoria, el perfil de los cerros suele ser reproducido en otros ceramios en los que aparece un ser que lleva productos agrícolas en las manos. Pensadas en continuidad, las imágenes nos estarán ilustrando un proceso que va desde el acto de despeñar al personaje inmolado, hasta la entrega de productos, como compensación otorgada por un dios de residencia subterránea.

El argumento puede refinarse con la iconografía de Nazca. Aquí también aparece —y de manera frecuente— la imagen de seres con productos agrícolas en las manos. Pero al mismo tiempo, la cerámica nazquense es notable por la cantidad de cabezas trofeo, que están representadas. El decapitador con atributos de jaguar o representado por su versión acuática (la orca), establece con su presencia la relación de intercambio insinuada en Moche: el dios toma la cabeza del hombre y hace nacer las plantas domésticas de su cuerpo.

Siglos más tarde, el complejo cultural Huari retoma de Nazca el concepto de hacer brotar vegetales del cuerpo —en este caso— divinizado del dios de los bastones. Su boca muestra colmillos en forma de N, aunque esta vez se suele referir a él como puma, lo que en términos ideológicos no implica cambios substanciales.

Los elementos mencionados reaparecen en “la época de los reinos regionales”, y son especialmente visibles en Chimú, pero no como una totalidad, sino de manera individualizada. Pareciera que la continuidad del contenido ideológico está interrumpida, o ha encontrado otros canales de expresión no escultóricos.

Como dijera al iniciar su artículo, Fujii concentra su atención en el dios incaico Viracocha para establecer el último eslabón de su planteamiento. La tarea no es

fácil, dado que no existe una representación específica de la divinidad. Sin embargo, es evidente su relación con el lago Titicaca de donde salió, y con los ríos y las lagunas, dos de los lugares en que hará surgir a los hombres, a sus ayudantes y al resto de la creación. Es ésa la función o una de las funciones que se le suele adjudicar a Viracocha: es el creador por excelencia, aunque este atributo puede estar viciado por la superposición del cristianismo.

De todas maneras, es claro su origen subterráneo o acuático. Como el movimiento de las figuras de Chavín, él se dirige de abajo hacia arriba. Su intervención en la organización del estado incaico es definitiva. Cuando el Inca Pachacuti se prepara para enfrentar a los Chankas, tiene una visión o sueño en la que se le aparece un personaje, al que las crónicas llaman el Sol, pero cuya descripción lo acerca más a lo que sabemos de Viracocha: viste hábito talar y lleva consigo un animal, descrito como felino. Hay pues, la posibilidad de que el viejo dios de Chavín y Tiahuanaco haya reaparecido en la gran crisis del Tahuantinsuyo.

Si esto es así, el argumento estaría reforzado por la gran peña esculpida de Sayhuite. Toda ella es un jaguar o puma en cuyo lomo se observan multitud de seres y construcciones, de lo que parece ser la representación del mundo presente o Kaypacha. Es notoria la cantidad de felinos que han sido modelados en medio de andenes, construcciones, acequias y otros animales. Su ubicación sugiere la continuidad de su relación con el agua y el mundo subterráneo. Debajo de la línea del lomo, salvo su cabeza, el cuerpo quedó sin ser trabajado, pero su fuerza expresiva es manifiesta.

Si sumamos esta evidencia, a las documentales —sugiere Fujii— estaremos sobre una pista segura de la continuidad de la vieja ideología de Chavín, resurgida milenios más tarde, bajo el gobierno de los Incas.

El mundo ceremonial andino también quedó retratado en la documentación histórica. Esto guió la investigación arqueológica y etnográfica al revisar las crónicas tempranas ya publicadas, para establecer las continuidades de lo que se podía deducir de los monumentos, o bien los antecedentes de las festividades contemporáneas. Fue difícil, en cambio, que especialistas de cualquiera de esas disciplinas tuvieran acceso a la documentación no impresa, ya que carecen del entrenamiento para ello. El resultado es que las fuentes que contamos no son detalladas al describir las ceremonias o ritos andinos del siglo XVI. Apenas si Cristóbal de Molina y Polo de Ondegardo dan fragmentarias noticias de lo que debieron ser fastuosas celebraciones. También en otros cronistas, pero no se puede decir que contamos con un repertorio suficiente.

La ponencia que comentamos a continuación, es una prueba de que el material que buscamos existe y es abundante, a lo largo de los tres siglos del virreinato. Lo que se necesita es que el historiador comparta las preocupaciones de los otros colegas de ciencias sociales, para que ofrezca la documentación en demanda.

El trabajo de Luis Millones se basa en una cuidadosa descripción de un desfile de "naturales" en 1725. A raíz de la cesión del trono de Felipe V en su hijo Luis Fernando I, el virrey convocó a unas solemnes festividades en la Ciudad de los Reyes.

Respondiendo a la estructura de la sociedad colonial que se dividía en “nación” de españoles y “nación” de indígenas, se convocó a los nativos para que dramatizaran su pasado en honor al Rey de España en la persona del virrey, su representante.

Lo que sigue tiene dos líneas de interés para el estudioso de la vida ceremonial. De una parte, el festival es descrito cuidadosamente siguiendo la secuencia de su presentación, lo que comprende desde los personajes representados hasta la música que acompañó al desfile. Por otra parte, el documento permite inferir el intenso juego político que determinó el orden y las características de las imágenes, personificaciones y escenas que concurrieron a rendir pleitesía al “Inca don Luis Fernando” como voceaban los indígenas al llegar al palco del virrey.

El estudio añade interés al tema en razón de la etnia que termina siendo encargada de llevar adelante todo el espectáculo. Se trata de los autodenominados Mochicas, que residían en Lima, pero que tenían fuertes lazos con su tierra de origen en Lambayeque. Al confrontarse sus apellidos y sus posesiones en la costa central, se descubre que los líderes de los desfilantes, en su mayoría estaban vinculados a las familias de los curacas norteños, y que además de residir en la capital, eran dueños de tierras al sur del actual departamento de Lima y en Ica.

Si volvemos al propio ceremonial, veremos que en su orden y disfraces, el desfile muestra la reconstrucción del pasado andino desde la perspectiva Mochica. La etnia migrante hizo testigos a los limeños de sus odios contra Atahualpa, el respeto de su antiguo pacto con Guáscar, la vigencia del dios Tunupa y de su héroe regional Falempinciam. Todo ello escenificado por cabalgatas, cuadrillas de danzantes y andas que sostenían escenas y actores.

La descripción ofrecida puede complementar otras imágenes visuales baste, como ejemplo, señalar que la Coya marcha con un “loro o papagayo” en los hombros, tal cual aparece en la tableta de Nazca, estudiada por Tello, y en los cuadros coloniales de la escuela cuzqueña. El sentido de estas representaciones tendrá, desde ahora, el asidero necesario para una interpretación mejor elaborada.

El contenido factual y el apoyo metodológico que se derivan de esta ponencia, son equivalentes al esfuerzo de Hiroyasu Tomoeda, desde la perspectiva antropológica.

Las preguntas iniciales de Tomoeda cuestionan la capacidad del monumento arqueológico para la recuperación íntegra del ceremonial andino. Señala además, la necesidad de contextualizar los restos dentro de una comprensión de lo ceremonial, en la que tengan lugar objetos tan disímiles como una plaza de forma de U, un kero semidestruido o el texto de una crónica.

Su acercamiento a lo ceremonial se plantea a través de tres tipos de fuentes que a su vez revelan la manera en que un complejo ideológico puede ser reformulado a través del tiempo. Es así como los grandes ceremoniales andinos que alcanzaron a ser vistos por 1) los cronistas, aunque disminuidos en su pompa, constituyen la única versión directa. Otras fuentes del pasado, como las monumentales son mucho más duraderas, y las fiestas contemporáneas son expresiones que nos cautivan, pero nadie puede dudar que edificios y folklore no son otra cosa que referencias indirectas.

tas de la festividad pasada.

Otra información menos inmediata que los cronistas, proviene de 2) los extirpadores de idolatrías. Tomoeda recurre especialmente a Francisco de Avila en el conocido relato de la conversación de Tupac Yupanqui con los dioses de Huarochirí. Para nuestro autor, la situación descrita como historia sagrada en el siglo XVII corresponde a la fiesta de Coya Raymi que fuera recogido por Molina. Los mismos elementos básicos de la aparición de una crisis inesperada, la convocatoria de los dioses locales y las discusiones y concesiones mutuas para hallar la solución están presentes, pero el festival incaico se ha congelado en relato mítico y de la explosión de música y vestidos de colores sólo queda la palabra.

3) La tercera fuente que usa Tomoeda son los rituales contemporáneos de llamas, aquí el antiguo ceremonial incaico ha sido sintetizado en su expresión mínima, y aunque estructuralmente es posible descubrir sus equivalencias, en general permanecen ocultas a una mirada superficial.

Tomoeda se concentra en el Agustukuy, ritual que practican los pastores de llamas y que dura tres días. La intención del rito es preservar e incrementar la fuerza vital que asegura la fertilidad del ganado. Para ello, los animales deben ser purificados a partir de un ceremonial no muy complejo, que se describe en detalle y que involucra la limpieza de las illas (estatuillas zoomorfas de piedra) que luego se revitalizan al ser envueltas con una masa de harina que llaman zanku. Concluida la reunión, se entierran los objetos rituales y los remanentes de la ceremonia (hilos de lana, etc.) se arrojan a un río cercano.

En las páginas que siguen, el Agustukuy es comparado con la fiesta de la Citua, tal como aparece en las crónicas. Durante ella, los dioses de los pueblos sometidos por los incas eran llevado al Cuzco y depositados en el Coricancha. Luego de ser homenajeados por un mes, se les devolvía a sus pueblos de origen cargados de regalos. Esta concentración de dioses no puede dejar de recordarnos a la crónica de Huarochirí y el diálogo con Tupac Yupanqui. A su vez, la Citua era un gran ceremonial de purificación en el que cuatrocientos guerreros partían de la plaza central del Cuzco ahuyentando a los males, para concluir su carrera en los cursos de agua que limitaban la capital del Tahuantinsuyo. Lo que inmediatamente trae a colación el ritual de llameros que también arrojan sus impurezas a los ríos.

Hay otras analogías más significativas. El uso del zanku para "calentar" las momias de los antepasados y las illas de los pastores, aluden al mismo concepto de fuerza vital que debe ser recuperada, y el conmovedor discurso de un celebrante contemporáneo, reclamando con la misma vehemencia que Tupac Yupanqui a Macahuisa. Se dirige él a Apu Altarniyoq, divinidad local ayacuchana, amenazándolo también con dejarlo sin alimentos ni regalos, por haber permitido que a su hermano lo maten en la guerra interna que consume al Perú. Pero quizá la analogía más reveladora sea el espacio señalado para la segundo día del Agustukuy. Se le denomina "coricancha", allí se purifican a hombres y ganado y se elige tres crías del rebaño para ponerlas en posición vertical y trazar líneas sobre sus lomo. Todo el ceremonial, minuciosamente descrito, evoca la necesaria renovación vital, como

pudiera haberlo hecho el viejo templo cuzqueño. Reducidos a la miseria, los pastores conservan el germen conceptual de lo que sus antepasados expresaron en un monumento.

La aproximación de Tomoeda al universo ceremonial andino propone una armoniosa apertura a la cooperación necesaria entre las disciplinas sociales. Al cruzar las variables de tiempo, estructura social y objetos rituales, las especialidades convocadas en esta ocasión pudieron entrever la oportunidad de mutuas colaboraciones. Si el simposio puso de manifiesto las diferencias de enfoques y metodologías, era algo que sabíamos que sucedería. Felizmente se llegó a un paso más adelante, ahora sabemos que podemos conversar sobre ellas y superarlas.

