LOS CENTROS POLÍTICOS CEREMONIALES O LAS CIUDADES CONCEPTUALIZANDO LAS DINÁMICAS DEL PODER, LA JERARQUÍA Y EL MANEJO DEL ESPACIO EN LA AMÉRICA PREHISPÁNICA

Oscar Daniel Llanos Jacinto

▶ **To cite this version:**

Oscar Daniel Llanos Jacinto (Dir.). LOS CENTROS POLÍTICOS CEREMONIALES O LAS CIUDADES CONCEPTUALIZANDO LAS DINÁMICAS DEL PODER, LA JERARQUÍA Y EL MANEJO DEL ESPACIO EN LA AMÉRICA PREHISPÁNICA. 2019. hal-02279029

HAL Id: hal-02279029
https://hal.science/hal-02279029

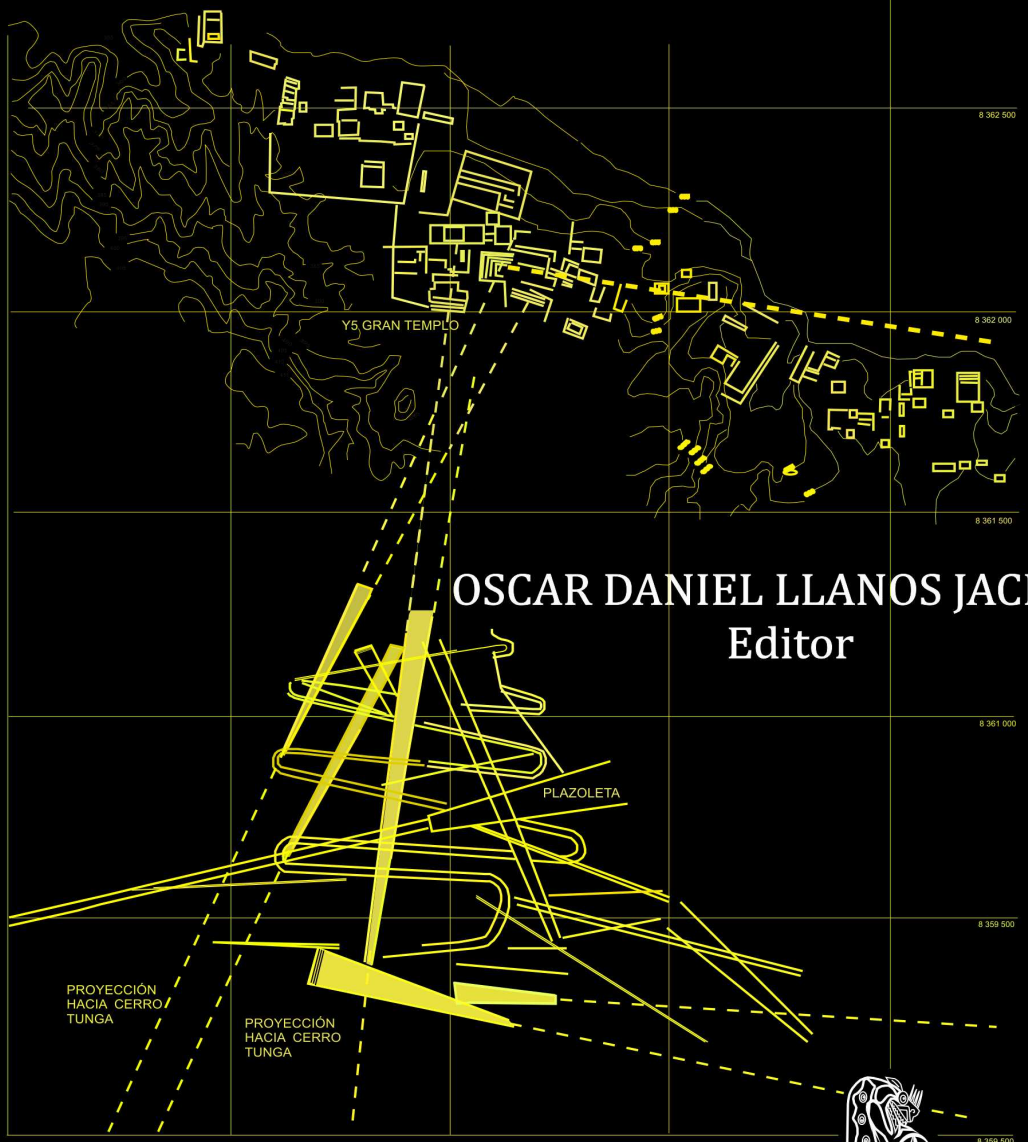
Submitted on 4 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LOS CENTROS POLÍTICOS CEREMONIALES O LAS CIUDADES

CONCEPTUALIZANDO LAS DINÁMICAS DEL PODER, LA JERARQUÍA Y EL MANEJO DEL ESPACIO EN LA AMÉRICA PREHISPÁNICA



OSCAR DANIEL LLANOS JACINTO
Editor

AMARUQUIPUS EDITORES
HISTORIA, ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA

54 Internacional Congress of Americanists
"Building Dialogues in the Americas"
Vienna, Austria, July 15-20, 2012

54 Congreso Internacional de Americanistas
"Construyendo Diálogos en las Américas"
Viena, Austria, Julio 15-20, 2012

54 ICA
Internacional Congress of Americanists

LOS CENTROS POLÍTICOS CEREMONIALES O LAS CIUDADES

CONCEPTUALIZANDO LAS DINÁMICAS DEL PODER, LA JERARQUÍA Y EL MANEJO DEL ESPACIO EN LA AMÉRICA PREHISPÁNICA

Oscar Daniel Llanos Jacinto

Editor

AMARUQUIPUS EDITORES
HISTORIA, ARQUEOLOGIA, ANTROPOLOGIA

54 Internacional Congress of Americanists
"Building Dialogues in the Americas"
Vienna, Austria, July 15-20, 2012

54 Congreso Internacional de Americanistas
"Construyendo Diálogos en las Américas"
Viena, Austria, Julio 15-20, 2012

54 ICA
Internacional Congress
of Americanists

SERIE:

CONGRESOS Y SIMPOSIOS NACIONALES E INTERNACIONALES
ARQUEOLOGÍA

© AMARUQUIPUS EDITORES

© Oscar Daniel LLANOS JACINTO
Primera edición, agosto de 2019

Portada: Oscar Daniel Llanos Jacinto y Efrain Huamanchahua C.

Diagramación: Oscar Daniel Llanos Jacinto

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n° 2019-07675

ISBN: 978-612-00-3320-3

AMARUQUIPUS EDITORES, HISTORIA, ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA

Impreso en Lima - Perú

CONTENIDO

Introducción
Oscar Daniel Llanos Jacinto 5

De la Sierra Gorda queretana y sus habitantes primigenios: relaciones de poder y de interrelación cultural en el nordeste de la Mesoamérica antigua.
María Teresa Muñoz Espinosa y José Carlos Castañeda Reyes 9

Chalcatzingo: un santuario entre el centro de México y la costa del golfo.
Mario Córdova Tello y Carolina Meza Rodríguez 31

Domesticando la violencia. Las fiestas, el sacrificio humano y la guerra en la zona maya y el México central.
Luis Alfonso Grave Tirado 45

Organizaciones políticas descentralizadas del preclásico tardío en la región Ñuu Dzaui de Oaxaca.
Emmanuel Posselt Santoyo y Liana Ivette Jiménez Osorio 79

El ritual en la laguna de Guatavita, Cundinamarca, Colombia. Aproximación arqueológica a un sitio de ofrenda muisca.
Juan Pablo Quintero Guzmán 109

Arquitectura ceremonial y espacios de poder en los Andes centrales. una propuesta de secuencia de desarrollo temprano.
Rafael Vega-Centeno Sara-Lafosse 131

Pachacamac y Pariacaca: interacción de sacralidad y poder político.
Carlos Farfán Lobaton 143

Huaca Santa Rosa Chincha Baja: una aproximación a la morfología de la arquitectura paracas.
Eyne Omar Bendezú De La Cruz 173

Arquitectura y ocupación del territorio entre los paracas
Aïcha Bachir Bacha 201

Modelando el paisaje cultural del centro político ceremonial de Cahuachi: combates rituales y decapitaciones a través de un contexto Nazca.
Oscar Daniel Llanos Jacinto 215

La arquitectura monumental Tiahuanaco: entre tradición e innovación.
François Cuynet 245

La Cuestecilla y su hinterland. Un sitio aguada de la provincia de la Rioja, departamento de Famatina, noroeste argentino.
Adriana B. Callegari y Gisela Spengler 273

Chavín de Huántar: una interpretación iconográfica sin kennings.
Agustín Seguí 295

LOS CENTROS POLÍTICOS CEREMONIALES O LAS CIUDADES: CONCEPTUALIZANDO LAS DINÁMICAS DEL PODER, LA JERARQUÍA Y EL MANEJO DEL ESPACIO EN LA AMÉRICA PREHISPÁNICA UNA INTRODUCCION

Oscar Daniel Llanos Jacinto*

* Arqueólogo e Investigador asociado al Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
Co-director del Programa arqueológico Animas Altas, Ica-Perú
llanosja@ehess.fr

Centros ceremoniales y ciudades en arqueología prehispánica son dos conceptos ligados pero igualmente distanciados y muchas veces opuestos por la teoría. No cabe duda, que dichas posiciones teóricas responden esencialmente a esquemas ideológicos en gran parte alimentado por la visión evolucionista del viejo mundo (occidentalización) y no fundados en base a contextos o coyunturas prehispánicas de corta o larga duración. Por ejemplo, la semántica del centro ceremonial nos orienta a pensar en términos de asentamientos dedicados exclusivamente a ritos y ceremonias, obviamente este término en su connotación semántica no tiene asidero en lo real, ya que eventos de ritos y ceremonias son determinados por estrategias mayores ligadas al orden de lo político. Es por ello, que más adecuado sería utilizar la noción de "centro político" en cuyo contexto de espacio y tiempo se establecen intrínsecamente eventos ceremoniales. Desde este punto de vista dilucidando la noción del centro político prehispánico y analizándolo dentro de esta perspectiva, dichos centros cumplieron funciones muy similares al de las ciudades del viejo mundo.

No obstante los centros políticos prehispánicos tienen características propias en lo que respecta al modo de ocupación del territorio y que difieren de aquellos del viejo mundo. Una de estas características sería su ordenamiento espacial siguiendo una lógica segmentaria de organización de los sectores que conforman el asentamiento manifestándose como un espacio discontinuo. Obviamente esta característica que difiere del modelo urbano convencional ha sido uno de los pilares del evolucionismo para negar a las sociedades prehispánicas de una dinámica urbana, especialmente para aquellas de las etapas más tempranas, anteriores al 1000 d.n.e. De esta forma, al no percibirse en los asentamientos prehispánicos un espacio continúo dotado de áreas administrativas, religiosas, productivas, militares o de mercados, la lógica

occidental encuentra sus argumentos para negarle su carácter urbano, acunándose el concepto de centro ceremonial, allí donde solo se observan conjuntos de edificios monumentales.

La carencia de una escritura silábica también ha sido otro de los argumentos para señalar la inexistencia de un urbanismo prehispánico. No obstante a esta inexistencia, diversas sociedades prehispánicas lograron dinamizar concentraciones humanas a escalas y niveles de densidad superiores al de simples poblados, estructurando asentamientos tempranos dotados de una planificación arquitectónica monumental sofisticada. Estas áreas generalmente conforman la zona central en estos tipos de asentamientos, cuyos complementos se extendían hacia el exterior de manera discontinua. Efectivamente estos sectores secundarios que complementan al área central monumental han merecido poco estudio por parte de los arqueólogos más entusiasmados por lo monumental. De esta forma las sociedades prehispánicas desprovistas de una escritura silábica, poseían contrariamente otras estrategias de trasmisión de la información que sin duda fueron utilizadas para la planificación, la coordinación y el ordenamiento del territorio, incluido la fundación y administración de asentamientos.

Las dinámicas del mercado señaladas igualmente como inexistentes en la esfera prehispánica, determinando según esa lógica la inexistencia de ciudades, no concuerdan tampoco con los contextos prehispánicos de sus manifestaciones sociales reconocidas. Por ejemplo las familias idiomáticas como el maya, el náhuatl, el aru o el quechua están dotadas de palabras que semánticamente exprimen nociones del intercambio y de la valorización de productos a la escala de mercancías. Lo mismo se advierte en el manejo del espacio de los denominados occidentalmente como centros ceremoniales prehispánicos, en los cuales podemos observar áreas abiertas o plazas, que si bien ligadas a satisfacer eventos ceremoniales, fácilmente podían condicionar esferas puntuales de contactos para establecer transacciones comerciales. De esta forma los eventos cíclicos ceremoniales como ingredientes de la política habrían estado estrechamente ligados al desarrollo de contextos de mercado, precisamente en los espacios de la ciudad prehispánica mal descrita como centro ceremonial.

Sin duda la aparición de las ciudades fue el resultado de un cambio cualitativo dentro del proceso del desarrollo humano, cuando este en la media o larga duración va asumiendo dinámicas sedentarias. Varios planteamientos han intentado de comprender este fenómeno dando paso a diferentes perspectivas, aunque la gran mayoría concuerda que su existencia se encuentra vinculada con la aparición del Estado, donde la ciudad como centro político ceremonial cumpliría la función administrativa inherente a la vida del Estado. Pero este argumento ¿sería así?, la ciudad o el centro político ceremonial ¿no habrían antecedido a la aparición del Estado?. En la historia se han podido registrar algunos Estados sin ciudades, pero muy difícilmente Estados sin ciudades. Esto lleva a plantearnos, que si todo Estado (especialmente los de régimen antiguo) son la organización de una clase dominante, ¿la ciudad sería entonces el resultado directo de la aparición de la sociedad de clases? Obviamente No. Por ello sugerimos que la ciudad antecede al Estado, como las primeras dinámicas sedentarias anteceden a la aparición de la ciudad. Es, en el proceso de la aparición de las ciudades como centros políticos ceremoniales, que se irían cuajando en su interior el síndrome de la aparición de las clases sociales. Ese síndrome estaría ligado esencialmente a la aparición histórica de la práctica de la "valorización de productos como mercancías", la cual no habría podido generarse mentalmente sin aquellos espacios proto-urbanos vinculados al culto religioso, entre ellos los dones a los primeros templos y el mercado que va emergiendo en torno a ellos para abastecerlos, obviamente bajo un aura ritual y ceremonial, en el cual los dones se van convirtiendo en propiedad de quienes gestionan aquellos templos.

El templo como punto neurálgico del centro ceremonial, se transforma así en la corta duración en un espacio político, convirtiéndose en el principal símbolo de la materialización de un poder social, específicamente de aquella fracción de la sociedad que habría accedido al rol de receptor de los dones, e indirectamente al control y monopolio de esos primeros mercados condicionados por el centro ceremonial, transformado por el tiempo en centro político

ceremonial. Surge así una clase social influyente, la cual en su devenir se fortalece por el propio peso de las relaciones de comercio que se dan en torno al centro político ceremonial, y en ese proceso devendrá en clase dominante, ejerciendo sobre todo normalización de las poblaciones circunscritas dentro de la esfera de influencia del centro político ceremonial. El territorio quedo así fraccionado, observando de un lado, un área espacial circunscrita a edificios religiosos o templos, sus depósitos, áreas de congregaciones cíclicas comerciales (plazas), a la que se irán agregando los mausoleos de la elite; y por otro lado, una vasta área dispersa pero complementaria, donde se asentaba la población sobre la cual se comenzó a ejercer un poder político.

En esta perspectiva el centro político ceremonial como ciudad, constituyó una dinámica esencial de manejo del espacio de aquellas sociedades que luego estarían sujetas a Estados. Estados que para el caso prehispánico andino o mesoamericano no pueden ser explorados ni comprendidos, sin el análisis de aquellos epicentros de poder que exprimen por sí solo, lo que venimos llamando nosotros como centros políticos ceremoniales prehispánicos, sedes de un poder social persuasivo-coercitivo. De esta forma los centros políticos ceremoniales como sedes de poder, al igual que las ciudades del viejo mundo, pero diferentes en su naturaleza en lo que respecta al manejo del espacio, lograron de manera similar establecer un orden y una normalización territorial, siendo verdaderas áreas urbanas donde se daban las principales interacciones sociales entre los diferentes estamentos de la sociedad, tendientes a legitimar el poder político estatal, incluidas las dinámicas del mercado.

Los artículos que se presentan en esta edición van en esa línea de evocar datos arqueológicos que analizados desde diversos aspectos exprimen esa materialización de la ciudad en el mundo prehispánico como centro político ceremonial. Se abordan así temas arqueológicos que tocan las esferas mesoamericana y andina prehispánicas, dos de las áreas americanas donde se debate acerca de la existencia de la ciudad con su consiguiente aforismo conceptual del centro ceremonial muy expandido en la literatura arqueológica tradicional de este continente. La gran parte de estos artículos derivan de las ponencias presentadas en el simposio *Los centros políticos o las ciudades: conceptualizando las dinámicas del poder, la jerarquía y el manejo del espacio en la América prehispánica, del siglo XX a.n.e al siglo XV d.n.e.,* desarrollado en el 54° Congreso de americanistas realizado en Viena, simposio coordinado por los arqueólogos Oscar Daniel Llanos Jacinto y Carlos Farfán Lobatón.

DE LA SIERRA GORDA QUERETANA Y SUS HABITANTES PRIMIGENIOS: RELACIONES DE PODER Y DE INTERRELACIÓN CULTURAL EN EL NORDESTE DE LA MESOAMÉRICA ANTIGUA

María Teresa Muñoz Espinosa*
José Carlos Castañeda Reyes**

*Dirección de Estudios Arqueológicos, INAH, MÉXICO. munoz7576@yahoo.com
**UAMI, MÉXICO. mrwti@xanum.uam.mx

El "Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro, México" inició en 1990, y hasta ahora se han localizado 161 asentamientos con características diversas, desde sencillas aldeas agrícolas hasta sitios de control de paso y centros urbanos como el de *Lan-há*, el de mayor relevancia en el noreste serranogordense. Se plantea en la presente comunicación una clasificación de sitios y su interrelación en el espacio geográfico de la zona. Esto mostraría relaciones de jerarquización y de control del espacio para el acceso a las áreas productoras de cinabrio, lo que favoreció la interrelación de la Sierra Gorda con otras regiones, tanto en Mesoamérica como con áreas culturales de Norteamérica, lo que la convirtió en una zona de confluencia cultural y de interrelación entre grupos sedentarios y grupos nómadas en el contexto histórico-cultural del México antiguo.

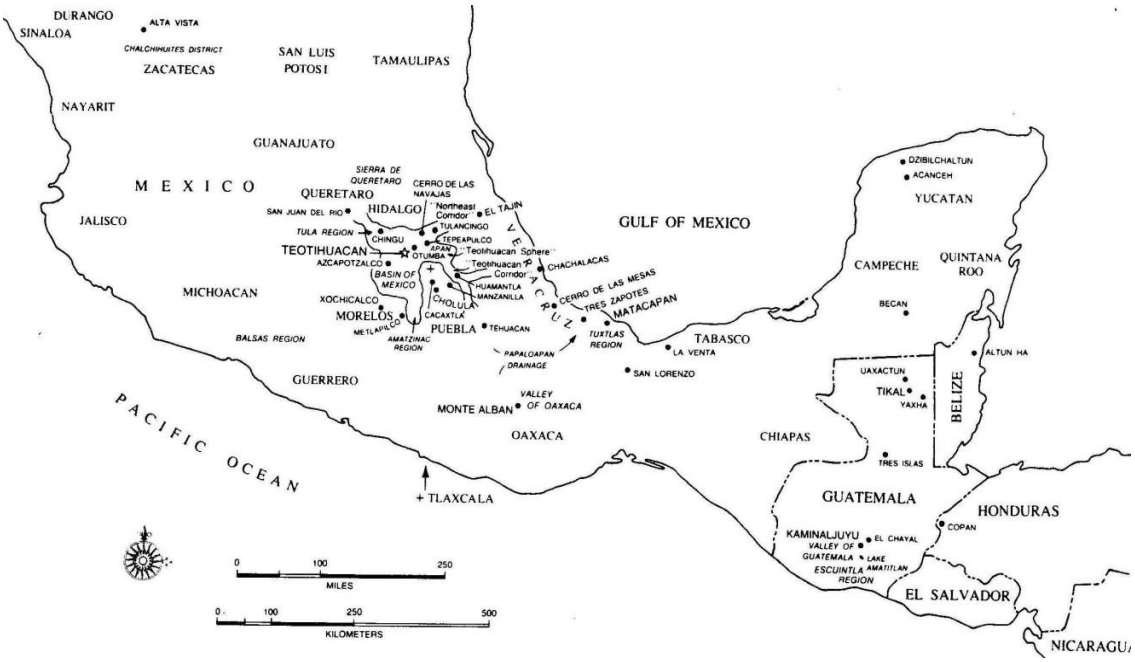
The project "Archaeology of Northern Querétaro, Mexico" initiated in 1990. Until now we have discovered 161 settlements with diverse characteristics, since simple agricultural villages to places of transit control and urban centers as Lan-há, which is the most important in the northeast section of the Sierra. It is studied in the present communication a classification of archaeological sites and their relationship in the geographical space of the zone. This would show relations of hierarchy and space control for the access to the producing areas of cinnabar. This situation favored the relationships between Sierra Gorda and other regions, in Mesoamerica and in North America in general. Sierra Gorda culture reflects this situation, and it was the scenery where it is possible to study important relationships between sedentary and nomadic peoples in the historic-cultural context of the ancient Mexico.

Introducción

La Sierra Gorda se localiza en el estado de Querétaro (mapa 1), delimitada al norte por los planos del Río Verde y las fértiles tierras de la Huasteca; al occidente por las llanuras de Guanajuato; al sur por el semidesierto queretano, y al oriente por los llanos de Hidalgo; forma un cuerpo con la Sierra Madre Oriental, de la que se desprende como espolón hasta el Pinar del Zamorano y el Cerro del Doctor (mapa 1).

Las *Relaciones geográficas del Siglo XVI: Michoacán* (Acuña, 1987: IX, 240), ya hacen referencia al carácter "agro y montuoso" de la sierra. Curiosamente, los españoles le llamaban "La Margarita", en tanto los indígenas le asignaban diversos nombres. Por ejemplo, los otomíes la denominaban *Abaxasno* sea, "Sierra de Zarzas".

De hecho, la sierra divide al estado de Querétaro en dos sectores diferentes, cada uno con características específicas derivadas fundamentalmente de sus condiciones climatológicas. El Querétaro septentrional es una región de agudos contrastes en su topografía y en sus rasgos ecológicos. Se entremezclan cerros de gran altura mayores a 2 500 m s.n.m., con regiones de valles muy fértiles y pequeñas elevaciones de poca importancia. Al centro del estado de Querétaro la abrupta topografía forma barrancas que la erosión propia de los ríos y los arroyos han excavado, profundizándolas con el paso del tiempo. Por estas gargantas o cañones corren ríos como el Estórax y el Moctezuma, benéficos para la siembra. Al norte de la Sierra la lluvia es traída por el viento de la costa y ayuda al desarrollo de una agricultura de temporal. (figura 1).



Mapa 1. La Sierra de Querétaro o Sierra Gorda en el contexto general del período Clásico Temprano (200-600) en Mesoamérica (Fuente: Millon, 1988: 104).

En cambio, al sur, la agricultura tiene poco desarrollo, ya que la humedad relativa es muchísimo menor que la existente al norte, esto se aprecia fácilmente al aproximarse a la Sierra Gorda desde San Juan del Río, donde la aridez del entorno parece ser el rasgo característico (figura 2). En cambio, lugares como Pinal de Amoles, que se encuentra en el parteaguas de la Sierra, presentan un clima y temperatura característicos de una zona fría y boscosa, ya que la altura y la humedad definen la vegetación de este lugar.

Como se ve, el área presenta una gran variedad de climas, entre otros factores debido a la altitud: se da una vegetación muy rica al noreste, en zonas que desaguan hacia el río Tamuín, y un desierto muy marcado hacia el suroeste, en la cuenca baja del Extórax, que es tributario del río Moctezuma, todo lo cual favorece el aislamiento y la poca población de esta re-

gión, ya que no se encuentra ningún centro urbano de importancia, a pesar de lo cual esta zona es el "único y tenue contacto directo que hay entre el Occidente del México Central y la Vertiente del Golfo", (García Martínez, 2001: 52). Las temperaturas varían entre los 12° y los 22° C, las más bajas se dan en las laderas montañosas que oscilan entre 1800 y 3000 m s.n.m. como sucede en las Sierras de Jalpan y del Doctor y las temperaturas más altas en cuencas y laderas bajas.

Figura 1. Panorama de la sierra Gorda en su sección septentrional: la feracidad de la misma es clara. (Fotografías de los autores salvo se indique lo contrario).

Nuestra investigación en campo del "Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro", que se realiza desde 1990, nos ha permitido registrar 161 asentamientos prehispánicos. El proyecto intenta comprender los procesos de cambio social y desarrollo histórico de esta región con base en el estudio de restos arqueológicos y de las fuentes históricas disponibles.

Los trabajos que hemos realizado en la Sierra Gorda se han orientado a la prospección de superficie y la recolección de materiales arqueológicos con el fin de comprender el patrón de asentamiento prehispánico de los grupos establecidos en esta región. Del mismo modo se han hecho levantamientos topográficos y pozos de sondeo en las unidades de investigación de mayor relevancia, que son muestra del gran desenvolvimiento económico-social, político y religioso del área.

El período de ocupación de la región va de Clásico temprano al Postclásico temprano. Sus ocupantes en la antigüedad fueron poblaciones huastecas, con una influencia nahua tardía. Posteriormente, el área pudo sufrir un proceso de reversión hacia un nivel cultural nomádico, de cazadores-recolectores que la habrían ocupado hasta el momento de la conquista española: fueron los grupos llamados *chichimecas*, pames y jonaces (mapa 2).

Sobre la importancia de la prospección de superficie en la Sierra Gorda queretana.

Los problemas que derivan de la aplicación de las premisas de la "arqueología de asentamientos" o "arqueología espacial" son diversos. Empero, DEBE intentarse su empleo, a pesar de

sus limitaciones, para explicar, más que describir, las características culturales de nuestra área de investigación. A decir de López de Molina (1986:10):

Figura 2. Porción sur de la Sierra, como parte del semidesierto queretano. El contraste con la región norte es muy marcado, como puede verse.

Mapa 2. Ubicación de los grupos étnicos habitantes de la región serrana (Fuente: Museo Histórico de la Sierra Gorda, Jalpan de Serra, Qro.)

> "Hay una frase que la tradición académica adjudica al profesor Pedro Armillas y que va más o menos así: 'La arqueología se hace caminando'. Y esto vale tanto para conocer los elementos de superficie en sí, como para intentar aprehender las relaciones entre el entorno físico y los asentamientos a los que éste dio sustento. Cualquier análisis de la actividad humana en esas comunidades requiere por lo menos del intento de comprender esa articulación."

En efecto, la "Arqueología de área" permite obtener información sobre diversos aspectos de la cultura de una región: su desarrollo histórico y el papel de los diversos asentamientos que la conformaron, la interacción de los mismos, su relación con el medio ambiente, los contactos intra y extra área, lo que permite conocer los rasgos culturales similares y diferentes al interior de la región y con las circunvecinas. También, las razones para la ubicación de los asentamientos, las condiciones naturales y sus recursos y la manera en que estos últimos fueron explotados a lo largo del tiempo. Asimismo, las posibles relaciones entre los asentamientos, la hegemonía de unos sobre otros, el grado de interdependencia de cada uno, las influencias que recibieron a partir de otras regiones, entre otros rasgos que pueden ser conocidos sincrónica o diacrónicamente a través de este tipo de estudios "espaciales", como explica García Cook (1986: 24-25)[1] De hecho, puede decirse que el estudio regional permite comprender mejor la estructura urbana de Mesoamérica en la antigüedad (Hirth, 2003: 58).

Desde el inicio de nuestra propuesta de investigación señalamos que intentaríamos seguir la metodología de trabajo de campo que utilizaron Sanders y colaboradores para el estudio de la Cuenca de México (Sanders, *et al.*, 1979: 11-32), complementada con la que propone García Cook (1986: 24-34) para trabajos similares.

El problema básico que estos investigadores intentaron resolver fue el de la comprensión de su región de estudio como un todo, para lograr la adecuada descripción del sistema cultural presente en su región (Sanders, *et al.* 1979: 12). Para lograr tal objetivo requerían una investigación de área, regional a gran escala, que proveyese la información necesaria a través de los recorridos que se efectuasen para detectar los indicadores arqueológicos de superficie válidos para precisar tal información. La excavación tal vez de cientos de sitios se descartaba, precisamente por la multiplicidad de asentamientos en la zona Tan sólo se realizaría en algunas unidades de investigación que se seleccionarían para excavarlas con el objetivo de precisar la cronología cerámica. Estas excavaciones fueron tanto de pozos estratigráficos como de unidades más amplias (*apartment compounds,* sitios residenciales, montículos con actividades religiosas, entre otros).

La otra estrategia del trabajo de campo de Sanders y colaboradores fue la de recorridos de superficie (*survey strategy*). Se partió de una idea fundamental: la forma en la cual las personas distribuyen sus asentamientos en el terreno es un indicador sensible a cómo ellos interactúan con su medio ambiente natural y con otros seres humanos. Entonces, si se puede determinar como los espacios residenciales se distribuyen en varios puntos a través del tiempo, sería posible hacer inferencias significativas de cómo las poblaciones interactuaban unas con otras y con su medio natural.

A pesar de lo problemático que resulta extraer modelos explicativos significativos, desde el punto de vista sociológico, de tal información, la misma es necesaria para iniciar el proceso de construcción de tales modelos válidos en la "arqueología de asentamientos" (*settlement archaeology*) como la denominan estos autores. Se refieren a los "modelos so-

[1] La bibliografía sobre esta temática es muy amplia. Remitimos al texto clásico de Hodder y Orton (1990). En 1986 la Sociedad Mexicana de Antropología en su *Revista…* publicó una serie de trabajos sobre este tema que citaremos en su oportunidad en estas páginas.

ciológicos" o "tipos socioculturales" (Carrasco y Céspedes, 1985: 21-32) que E. Service (1984) y el mismo Sanders con Marino (1973: 13-19) han definido y que hasta el momento se siguen utilizando ampliamente: la banda, la tribu o comunidad aldeana, la jefatura o señorío o cacicazgo o *chiefdom* y el estado antiguo[2]. El establecimiento de una jerarquía de sitios es parte de lo anterior.

Para lograr tales objetivos es básico obtener la mayor información posible sobre los espacios habitados, sus áreas de actividad, y, en general, las características de los diversos asentamientos prehispánicos presentes en el área. La obtención de materiales arqueológicos de superficie, la definición de la densidad de población y la probable función de cada sitio según se infiere de sus características en campo (sus límites, los rasgos internos del sitio mismo) son parte de tal aspecto. También importa destacar que "la distancia entre los asentamientos sería una buena medida de algunos aspectos significativos de la organización social. Esto requiere el conocimiento preciso de que un vacío en un mapa de asentamientos para cualquier período particular de tiempo fue producto de una carencia de asentamiento más que una falta de investigación" (Sanders, *et al.*, 1979: 199: 16-17)

Otro aspecto del proyecto de Sanders fue la clasificación de los sitios, para lo cual se tomó en cuenta la ubicación de los restos materiales en superficie, considerándose también que los montículos pequeños se reconocerían como construcciones domésticas, en tanto los de gran tamaño serían de arquitectura cívico-ceremonial.

La densidad relativa de materiales arqueológicos de superficie y los montículos del sitio serían indicativos de la cantidad de personas que habrían vivido en él. Las concentraciones diferenciales de utillaje lítico o tipos cerámicos específicos indicarían las áreas de trabajo especializado. Por otra parte, la distribución diferencial de artefactos exóticos, casas de mayores proporciones y arquitectura cívico-ceremonial podrían servir para "decir algo acerca de los focos de influencia y poder" (Sanders, *et al.*, 1979: 16-17). Lo que es más, "el único factor más importante que afectó la ubicación de cualquier asentamiento particular, tal vez especialmente en las sociedades más complejas, es la localización de otros asentamientos en la región" (Sanders, *et al.*, 1979: 19). O sea, la integración de los hombres dentro de un medio específico.

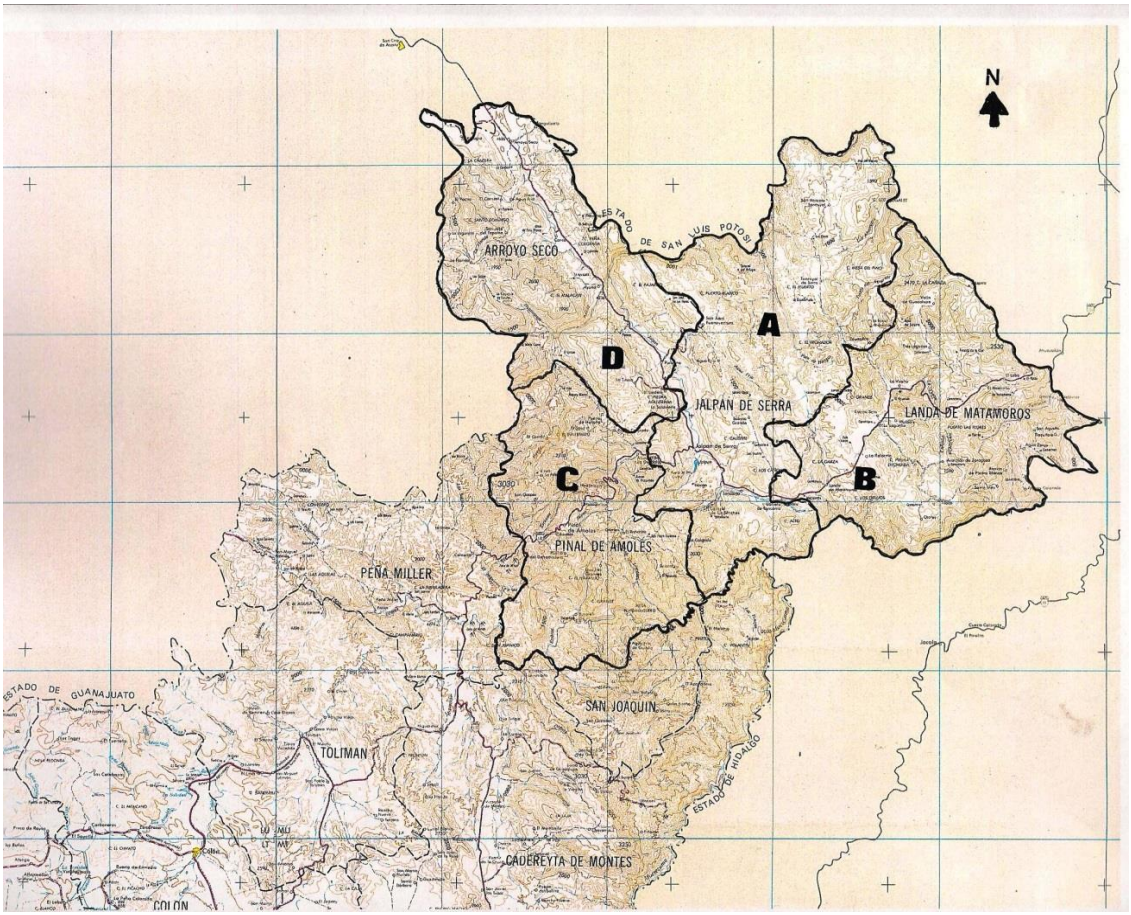
De la técnica para la recolección de materiales arqueológicos de superficie, sus objetivos fundamentales (establecer la cronología del asentamiento; definir la distribución de actividades especializadas, y precisar la distribución de status sociales, altos y bajos) se logran a partir de la recolección sistemática de materiales de superficie, cerámica y lítica, de todos los sitios ((Sanders, *et al.*, 1979: 27). Empero, la práctica muestra que es básicamente la cronología del asentamiento la que puede establecerse a partir de los materiales de superficie, y ello de manera general, no con absoluta precisión. En efecto, Sanders y sus colaboradores (1979: 29-30) indican que su metodología no permite precisar la cronología de los materiales arqueológicos que se recolectan en superficie. Por lo tanto nosotros intentamos superar esta problemática a través de la excavación de pozos de sondeo para la obtención de materiales arqueológicos registrados estratigráficamente, con lo que se podrá precisar la cronología relativa de los sitios estudiados (Ramos Fernández, 1987: 33-34 y Hole y Heizer, 1977: 63-81), lo cual es uno de los objetivos principales de nuestro proyecto.

A partir de la propuesta metodológica de estos autores, complementada con la de García Cook (1986: 24-34), como ya dijimos, realizamos recorridos a discreción de la zona. Para ello, dividimos nuestra región de estudio en cuatro subzonas ("A, B, C, D") tomando en cuenta las características geográficas y culturales de aquélla (laderas, crestas, barrancas, ríos, terrazas, etc.) (mapa 3).

[2] *Vid*. sobre el uso de tales conceptos en una obra reciente, Johnson y Earle (2003: *passim*).

Fueron útiles también las propuestas para la recolección de superficie de Sanders y colaboradores (1979: 28-29). En síntesis, estos autores proponen utilizar fundamentalmente los materiales de superficie para el fechamiento de los asentamientos a través de un procedimiento flexible de recolección de tales materiales. Se recogen de 60 a 120 tiestos por sitio, en promedio, los que son suficientes para tal propósito, procurando que los mismos sean diagnósticos. El área de recolección aumenta o disminuye dependiendo de la densidad de los tiestos que se ubiquen. Al respecto, siempre es importante delimitar el sitio, considerando precisamente las presencias y las ausencias de los materiales arqueológicos que presente. En caso que el mismo tuviese estructuras, la recolección se realiza alrededor y sobre aquéllas. Si el sitio es grande se realizan de seis a ocho recolecciones, si es pequeño se toman una o dos colecciones. Los tiestos diagnósticos, preferidos para ser recolectados por su fiabilidad para el fechamiento de los sitios, son bordes, tiestos decorados, soportes, asas y ángulos basales.

Este material fue estudiado posteriormente en gabinete y con base en un análisis comparativo de los tipos establecidos, con sus correspondientes o semejantes existentes en otras áreas, se estableció un fechamiento del mismo, así como también sus posibles correlaciones con otras regiones mesoamericanas.



Mapa 3. Las cuatro regiones de investigación del "Proyecto Arqueológico del Norte de Querétaro, México" (Carta Estatal Topográfica esc. 1:500 000. Fuente: INEGI, 1986)

Patrón de asentamiento serranogordense.

A partir de estas consideraciones previas, es importante discutir nuestra tipología de sitios, lo que sin duda ayudará a definir el patrón de asentamiento de cada uno y la interrelación local, regional y con otras áreas culturales que se presenten. Como ejemplos de propuestas clasificatorias de sitios arqueológicos según sus características, podemos citar las de McGuire y otros (1991: 18-19), Cabrero (1989: 251-282) y García Cook y Merino (1977: 72-74), entre otras. A partir de ellas elaboramos nuestra propia tipología que se ajusta a las características del patrón de asentamiento de nuestra área, considerando también las recomendaciones metodológicas de Sanders y colaboradores (1979: 52-58). También debe tomarse en cuenta a Cowgill (2003: 10,12), quien insiste que en el establecimiento de las jerarquías regionales de sitios debe precisarse con detalle el tamaño del mismo, su extensión, analizándose los tipos de estructuras presentes, si las ocupaciones son densas o dispersas y el tipo de artefactos que se encuentren en superficie.

Los tipos de asentamientos de la Sierra Gorda van desde estancias o casa-habitación aislados hasta llegar a pueblos con plataformas y/o basamentos piramidales, o bien centros cívico-ceremoniales bien planificados, en donde encontramos arquitectura monumental y en donde se observa cierta distribución en las áreas habitacionales y en las "residenciales", es decir, se aprecia una diferenciación interna entre los asentamientos de un "sector urbano" respecto a un "sector rural" (García Cook y Merino, 1977: 74). Parecen responder a una distribución regional "convexa", como la define Cowgill (2003: 12):

> "una distribución convexa, en la cual uno o más sitios no son mucho más pequeños que el más grande, es un buen indicador de una situación multi-centrada, y puede significar que la región pudo estar ventajosamente dividida en dos o más sub-regiones"

Lo anterior, claramente parece ser el caso de la Sierra Gorda.

Debe decirse que los pobladores de diversas partes de la sierra se reconocen genéricamente como serranos, sus diferencias étnicas y económicas y la muy variada naturaleza de sus relaciones con otros entornos difícilmente hacen de ellos un grupo humano integrado. De ahí que en las zonas serranas se hayan conformado muchas regiones, a menudo relacionadas entre sí, y que muestran también los rasgos de jerarquización que presentan las unidades arqueológicas que se estudian aquí. Al respecto, Sarmiento (2000: I, 335-361) menciona:

> "No es correcto pensar que las sociedades y el hombre son desiguales 'por naturaleza', y menos aún cuando hoy se sabe que el tipo de organización social en el cual el hombre ha vivido durante más tiempo es la sociedad cazadora-recolectora, de carácter igualitario... todas las sociedades tribales jerárquicas o cacicales tienen las mismas características, pero ello no quiere decir que todas sean iguales. Una sociedad no sólo está compuesta de elementos estructurales sino que tiene una expresión cultural diferente y distintos modos de vida".

De esta forma pudimos apreciar en nuestros recorridos de superficie que los asentamientos se ubican preferentemente en valles, laderas altas y cimas de cerros, y pueden caracterizarse a partir de la siguiente

Propuesta de tipología de asentamientos de la Sierra Gorda queretana

Cueva: Formación natural que puede presentar restos arqueológicos ligados con las sociedades de cazadores recolectores, o bien testimonios que permitan inferir la presencia de gru-

pos sedentarios que la emplearon con fines ceremoniales o de obtención de minerales utilitarios para el grupo.

Campamento: Asentamiento permanente o semi permanente que por sus características arqueológicas puede estar ligado con grupos de cazadores-recolectores o bien, haber servido para labores de vigilancia o de control de paso en el caso de sociedades sedentarias.

Mina: Área natural para la extracción de minerales, fundamentalmente mercurio y azogue, con evidencias de material arqueológico.

Sitio sin estructuras visibles: Asentamientos muy destruidos, con restos de material de construcción de estructuras o huellas de las mismas con menos de 50 cm de alto y/o con evidencias de otro tipo de materiales arqueológicos.

Estancia: Asentamiento permanente, menor a tres casas habitación o menos de 15 habitantes por hectárea. Es un asentamiento sencillo, orientado aparentemente a labores agrícolas y para vivienda.

Aldea: Asentamiento permanente, que no muestra diferenciación social entre su población. Tiene de cuatro a 15 casas por hectárea, sin arquitectura monumental, pero con estructuras importantes por sus dimensiones. Orientado aparentemente a labores agrícolas y para vivienda.

Pueblo: Asentamiento permanente de al menos 15 casas por hectárea, aparentemente con una mejor distribución o tal vez, planificación del patrón de asentamiento. Ya se aprecian diferencias entre los espacios habitados a través del uso de plazas, plataformas, escalinatas, entre otros elementos de de control de paso interno. Ello tal vez reflejaría una cierta diferenciación entre los asentamientos de la "clase urbana" ("Pueblo") respecto a los de la "clase rural" (Estancia" y "Aldea"). La concentración poblacional es mayor en el "Pueblo". Puede tener basamentos piramidales de dimensiones importantes, pero no presenta la edificación de canchas para el juego de pelota.

Pueblo Grande: Es un asentamiento permanente con una mayor densidad de población y en donde existe una planificación más elaborada (plazas, calles, drenaje, barrios, entre otros) y donde se infiere una clara distribución de la zona cívico-religiosa y residencial. Su rasgo distintivo sería la presencia de canchas para el juego de pelota, lo cual podría considerarse un rasgo arquitectónico que mostraría jerarquía sociopolítica en la Sierra Gorda. Abarca más de 15 unidades habitacionales por hectárea. Quizá podría corresponder a la definición común de "Centro Cívico Ceremonial"[3] (figuras 3 y 4).

Centro Urbano: Serían las unidades de investigación de mayor relevancia, que podrían definirse a partir de la integración que muestren sus diversos componentes urbanísticos. Son sitios con más de sesenta estructuras, con arquitectura monumental que se manifiesta en basamentos piramidales, canchas para el juego de pelota, patios hundidos, plazas bien definidas que parecen constituir espacios urbanos claros, planificación con base en elementos astronómicos y jerarquización de las áreas internas del sitio, verificadas a través de plataformas y escalinatas para el control de paso, espacios especializados y bien definidos para el intercambio, entre

[3] *Cfr*. Service, 1984: 303-305; Sanders y Marino, 1973: 15-17; Fiedel, 1996: 258-259; Johnson y Earle, 2003: 282-289 y Whitehouse y Wilkins, 2007: 53-59

otros aspectos. Para el caso serranogordense, sus "Centros Urbanos" podrían entonces responder a las características de una "Ciudad dispersa" (Figura 5).

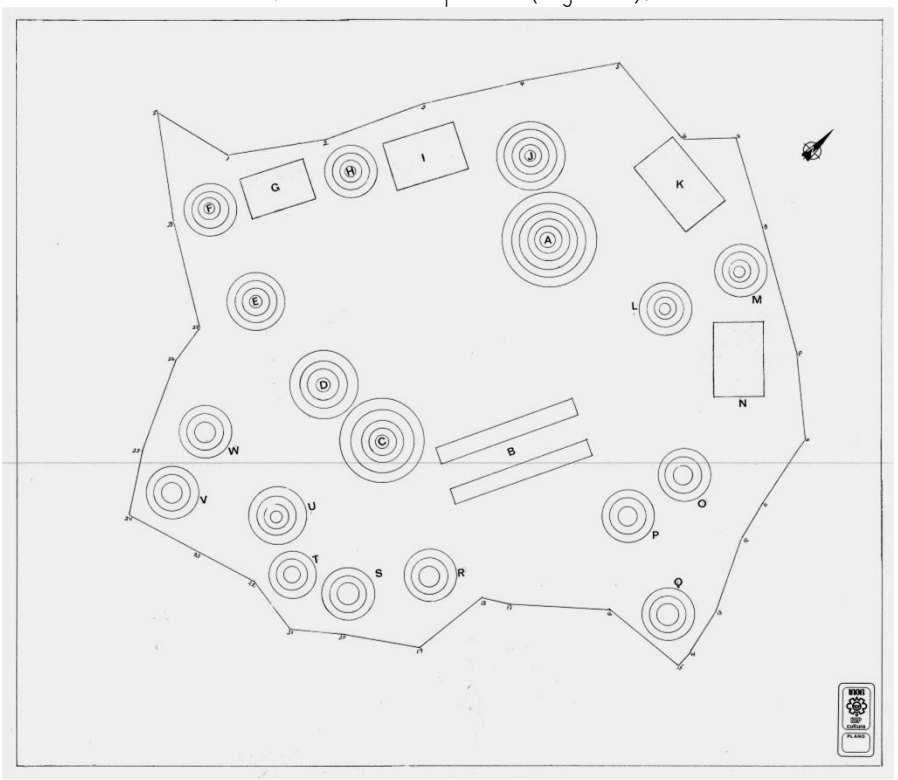


Figura 3. Plano del sitio PANQ-10 Potrero de los Magueyes, ejemplo de "Pueblo Grande". Destaca la cancha para la práctica del juego de pelota. (Elaboró: Arqgla. María Teresa Muñoz Espinosa)

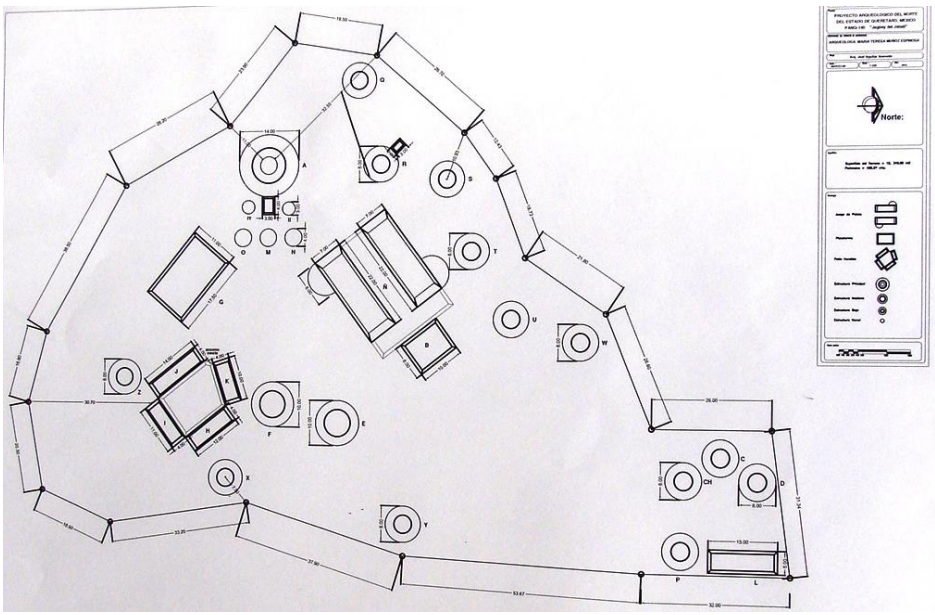


Figura 4. Sitio PANQ-140 El Jagüey del Jabalí, asentamiento clasificado también como pueblo Grande. Es uno de los más notables de la Sierra, por la complejidad de su arquitectura con juego de pelota y patios hundidos. (Elaboró: Arqgla. María Teresa Muñoz Espinosa)

Para esta caracterización seguimos a Hirth (2003: 58) quien propone que para la definición de un centro urbano deben considerarse, sobre todo, las funciones administrativas que presenta en su territorio a nivel regional. Con ello se hace énfasis en la zona donde se manifiesta la comunidad urbana, en la que se desenvuelven instituciones que permiten integrar los sistemas socio-económicos, como productos de la simbiosis regional que fundamenta una economía urbana, en un contexto donde aparecen jerarquías políticas y se destaca el papel de "lugares centrales" en el área de estudio.

En cuanto al concepto de "Ciudad dispersa", Bernal, citando a Caso, dice que

> "proponemos llamar a esta organización una 'ciudad dispersa' puesto que su funcionamiento es el de una ciudad pero de gran extensión, porque abarca dentro de sus límites las tierras de labor como quedan incluidas en nuestros pueblos actuales. Los solares y las casas con sus solares quedan diseminadas por todo el pueblo.... [Pero además, y para distinguirla de un centro cívico ceremonial, en ella se manifiesta] la presencia de grupos especializados, de un arte monumental y de muchos otros requisitos de la civilización urbana" (Bernal, 1975: 202)

Por lo anterior, las comunidades explotan sus propios recursos naturales, satisfacen sus necesidades alimenticias sin permanecer aisladas, manteniendo relaciones de intercambio como una estrategia de defensa para su territorio. Además, encontramos una economía productiva agrícola, sistemas de terraceo o bancales y diferencias en cuanto a sus sistemas de enterramiento. Todo ello podría ser identificado como un cacicazgo (Sarmiento, 1993: 95-108) o como menciona García Martínez (1998: 58-65), se le conoce con la palabra *altepetl* en náhuatl, y debe entenderse como "un elemento básico y fundamental en la organización política indígena de toda Mesoamérica, o por lo menos en los pueblos nahuas y los influidos por ellos"

> El *altepetl*, como cacicazgo, se le puede definir como una sociedad "con tendencia a la centralización. Aparece una figura política definida [el señor, jefe, cacique, *tlatoani* o *batab*] que, sin embargo, no cuenta con una fuerza y apoyo institucionales comparables a los del Estado, sino que mantiene su posición con ayuda del grupo de parentesco y del prestigio político y religioso" (Sarmiento, 1993: 96)

Al respecto, Hirth (2003: 70) retoma la definición del *bichou* huasteco de Gutiérrez y Ochoa, cultura en estrecho contacto con la Sierra Gorda. Como equivalente al *altepetl* del Altiplano, el *bichou:*

> "contenía la residencia principal del gobernante (*ahjatic*) con la población dispersa en barrios alrededor de la residencia del gobernante y en los asentamientos localizados por toda el área rural de los alrededores... Los huastecos no diferenciaban entre la población central y los agrupamientos de población rural alejados y así fueron vistos como componentes equivalentes e integrales de los *bichou* regionales".

Estos aspectos, a ser considerados conforme avance el proceso de investigación en el área serranogordense que analizamos, y que por el momento parece responder de manera clara a estas características culturales.

En cuanto a la ubicación de estos asentamientos y su relación con el entorno geográfico, podemos decir lo siguiente:

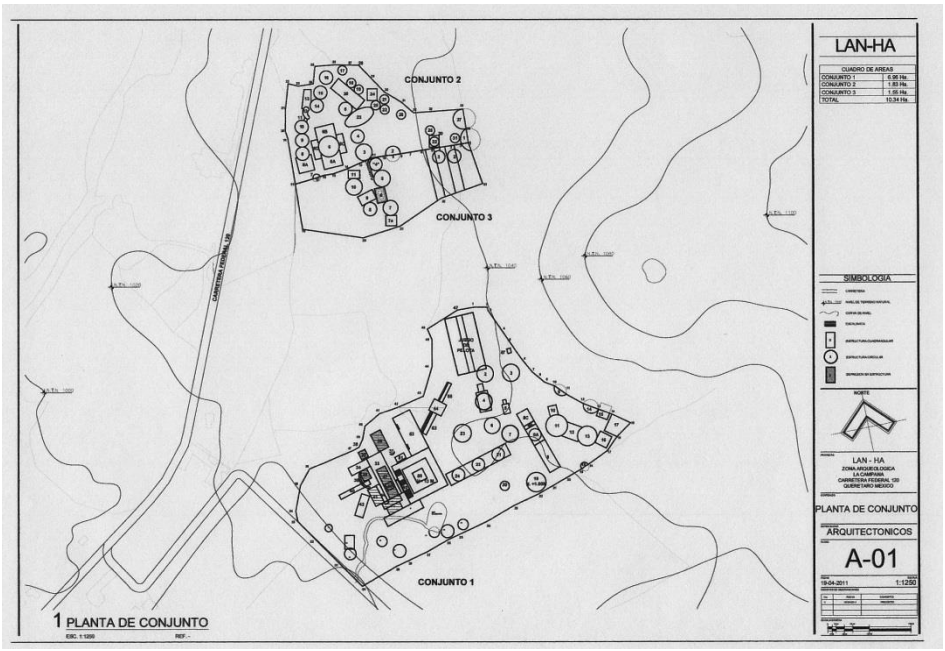


Figura 5. Plano de la sección central del Centro Urbano de Lan-ha', el más importante de la porción noreste de la Sierra. Se desarrolla en varios conjuntos, cada uno con arquitectura monumental y construcciones habitacionales. (Elaboró: Arqgla. María Teresa Muñoz Espinosa)

1) Encontramos unidades de investigación o asentamientos que se sitúan desde las faldas de una loma o un cerro hasta la cima de estos. Como característica predominante las clasificamos tentativamente como sitios defensivos o en posición estratégica de control visual, que tal vez sirvieron para la defensa de las invasiones del norte.

Es probable que la distribución espacial regional de los sitios responda a la necesidad de establecer puntos de vigilancia y de defensa en contra de posibles invasores nómadas o de conquistadores procedentes de otras regiones mesoamericanas, interesados en establecer verdaderas colonias para el control de las zonas productoras de materias primas diversas, como el caso de Teotihuacan en relación con los recursos minerales de la zona (Franco, 1970: 30).

En efecto, consideramos que los sitios localizados se relacionan con la existencia de importantes yacimientos y minas en el área, ubicadas al oeste, suroeste y sur de las unidades de investigación. El magnético escenario minero que es la Sierra Gorda, presenta regiones de gran interés en cuanto al potencial de sus recursos naturales se refiere. Las cuatro regiones naturales son: la cuenca del río Extoraz, la cuenca de Cadereyta, la sierra de El Doctor y la sierra de Jalpan (Langenscheidt, 1988: 11). La riqueza mineral de la Sierra sería básicamente el cinabrio (sulfuro de mercurio), utilizado como material ritual y como pigmento, así como el azogue (mercurio nativo) para fines rituales, amén de otros minerales más. Los vestigios en la Sierra son testimonio de que fue ella una de las zonas mercuríferas más productiva en tiempos prehispánicos, desde la misma época olmeca (Langenscheidt, 1988: 29), a decir de Millon (1988: 132), Langenscheidt (1997: 14-15) y Angulo (1998: 114). Por su parte, Gazzola dice que "aunque existen varias hipótesis en cuanto a la procedencia del cinabrio, este mineral pudo ser traído tanto de las minas de la Sierra Gorda de Querétaro como de Michoacán, Oaxaca o incluso de las tierras altas mayas" (Gazzola, 2009: 67)[4].

[4] Y en el caso de la Sierra Gorda queretana, es productora de mercurio y cinabrio hasta nuestros días, en municipios como San Joaquín, Peñamillller y Pinal de Amoles, este último ligado de manera más directa con nuestra región de estudio. Al respecto ver Chávez (2011: 35).

2) El segundo tipo de asentamiento son los poblados situados en valles, en los declives serranos y en las planicies del área. Es en estos asentamientos donde se observan estructuras relevantes como basamentos piramidales, canchas abiertas y cerradas para el juego de pelota, plataformas, templos, escalinatas adosadas a los muros, entre otras características.

En lo concerniente a la cerámica, los sitios comparten características comunes, aunque la mayoría de la cerámica fue manufacturada dentro de la región como ya hemos expuesto en otros trabajos[5].

Todo lo anterior sería una muestra más de la interacción que se dio entre las diversas áreas mesoamericanas en épocas antiguas.

Propuesta de integración espacial de los sitios de la Sierra Gorda queretana

A partir de los elementos señalados, podemos proponer la siguiente integración de los sitios que hasta el momento hemos detectado y estudiado en nuestro proyecto, con las funciones probables que cada grupo cubre, considerando su ubicación y características arqueológicas (mapa 4).

CONJUNTO 1. LAN-HA'

Centro de control regional más importante de la Sierra Gorda en su sección noreste y en relación estrecha con el sitio PANQ 143 "Los Bailes", importante espacio ceremonial serrano. Además, su ubicación lo liga de manera clara con los yacimientos de cinabrio ubicados al sur de este conjunto.

S. 147 LAN-HA' (CENTRO URBANO)[6]
S. 12 Paredones (Estancia)
S. 14 La Vuelta (Aldea)
S. 21 El Barrio de la Luz (Aldea)
S. 22 Rincón de la Mora (Pueblo)
S. 57 El Saucillo (Estancia)
S. 64 El Huizachal (Estancia)
S. 65 Línea del Naranjo (Aldea)
S. 69 El Carrizal (Estancia)
S. 92 Los Tenamachtes (Aldea)
S. 93 Los Paredones (Aldea)
S. 96 Ciénega de Sabino Chico (Estancia)
S. 97 Los Nogalitos (Estancia)
S. 110 Cuisillo de la Mojonera (Estancia)
S. 119 El Junco (Aldea)
S. 120 Potrero de la Presa (Estancia)
S. 121 Cerro de los Cuisillos (Pueblo)
S. 132 Rincón del Arco (Aldea)
S. 133 Joya de las Villas (Estancia)
S. 134 La Cuestecita (Estancia)
S. 135 Loma de la Cuchilla (Estancia)
S. 136 Cerro de las Calabazas (Estancia)
S. 137 Ejido de Tilaco (Estancia)

[5] La relación de nuestras publicaciones se incluye en la sección de fuentes al final de estas páginas como Muñoz Espinosa; Muñoz Espinosa y Castañeda Reyes; Muñoz Espinosa y Talavera: varios años.

[6] Es este, sin duda, la zona arqueológica más importante de toda la porción noreste de la Sierra Gorda queretana. *Vid*. Muñoz y Castañeda (2012, en prensa).

S. 138 El Bordo de Querétaro (Estancia)
S. 139 El Barrio de Tilaco (Aldea)
S. 140 Jagüey del Jabalí (Pueblo Grande)
S. 141 Los Cuisillos de Jacalilla (Estancia)
S. 142 Los Cuisillos de Acatitlán de Zaragoza (Estancia)
S. 143 LOS BAILES (Centro cívico religioso de la Sierra Gorda) (figura 6)
S. 144 Rincón del Barrio (Estancia)
S. 152 La Mesa (Aldea)
S. 153 El Tepame (Estancia)
S. 154 La Cruz (Estancia)
S. 155 El Rincón (Aldea)
S. 156 Encino Solo (Estancia)
S. 157 Piedras Grandes (Aldea)
S. 159 Ejido del Alambre (Aldea)

CONJUNTO 2. OJO DE AGUA

Zona de producción agrícola con nacimientos naturales de agua, por lo mismo de gran productividad.

S. 48. Mesa del Sargento (Pueblo Grande)[7]
S. 39 Cerro del Borracho (Estancia)
S. 49 Arroyo de Agua Nueva (Aldea)
S. 50 El Charco (Estancia)
S. 51 Banqueta de Agua Nueva (Aldea)
S. 83 Mesa del Pino (Aldea)
S. 84 La Cueva de los Murciélagos (Cueva)
S. 85 Jagüey de los López (Estancia)
S. 86 Cuisillo del Cañón o Tinaja de Cayetano (Estancia)
S. 149 El Tejocote (Estancia)
S. 150 Palo Amarillo I (Estancia)
S. 151 Palo Amarillo II (Estancia)

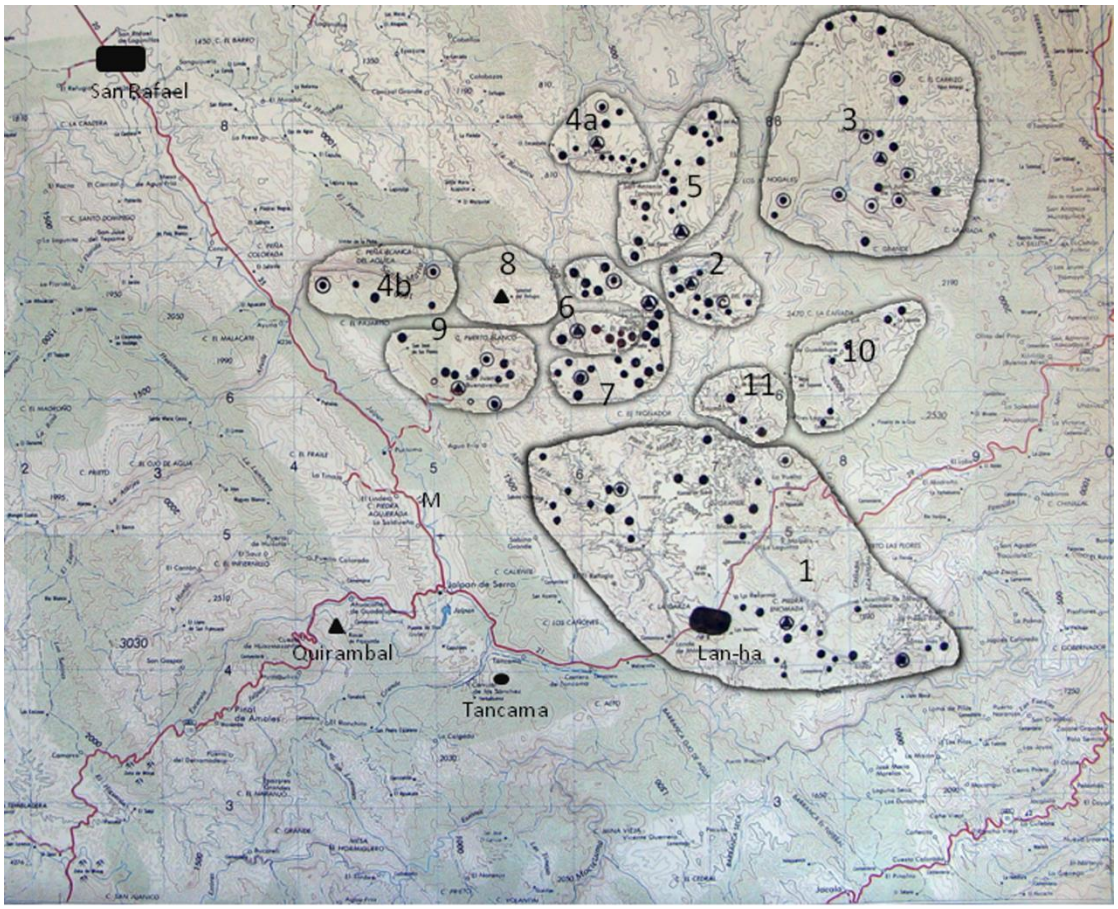
CONJUNTO 3. VALLE VERDE O LA PARADA

Zona productora agrícola y de control de paso hacia la Huasteca.

S. 129 EL PILÓN (PUEBLO GRANDE)
S. 25 El Predio del Encino (Pueblo)
S. 26 Cuisillo Colorado (Pueblo)
S. 55 La Mojonera (Estancia)
S. 56 Las Lagunitas (Pueblo)
S. 58 Laguna de Sanmartín o La Guerra (Estancia)
S. 61 San Isidro (Pueblo)
S. 62 Valle Verde I (Aldea)
S. 63 Valle Verde II (Estancia)
S. 66 Cañón Zacatalozo (Aldea)
S. 67 La Mojonera (Aldea)
S. 68 El Clavo (Estancia)
S. 76 Las Canalitas (Pueblo)
S. 81 Joya de los Chililites (Aldea)
S. 82 Los Cuisillos (Pueblo)

[7] Este sitio presenta un patrón de asentamiento muy similar a la del sitio arqueológico de Ranas. Es probable que también presente un juego de pelota. Lo visitamos en nuestra temporada de 1992.

S. 125 Mesa de los Cuisillos (Aldea)
S. 128 Los Cuisillos de Los Lirios (Aldea)
S. 130 La Huerta del Mezquite (Pueblo)
S. 131 La Tierra del Encino (Aldea)



Mapa 4. Conjuntos de asentamientos prehispánicos de la Sierra Gorda queretana La numeración corresponde a la que se menciona en el texto. (Carta topográfica, INEGI, escala 1:500,000)

En esta zona se ubica La Cercada, asentamiento huasteco actual.

CONJUNTO 4. RÍO SANTA MARÍA

Acceso a la Huasteca por el río y límite natural y cultural con esta zona. Área de cultivo y de intercambio comercial. La división en dos subconjuntos tiene que ver con la ubicación y agrupación geográfica de los sitios. Es un área muy extensa que no hemos concluido de explorar, faltaría la zona intermedia entre los dos subconjuntos, lo que permitiría integrarlos.

SUBCONJUNTO 4A.

S. 17 SAN MARCOS (PUEBLO GRANDE)
S. 5. Llano Largo (Estancia)
S. 6 Jagüey del Huizachito (Estancia)
S. 7 Joyas del Tepame (Estancia)
S. 8 Los Órganos (Estancia)

S. 9 Los Pocitos (Estancia)
S. 59 El Junco (Aldea)
S. 74 El Tigre (Pueblo)
S. 75 Los Corrales (Estancia)

SUBCONJUNTO 4B.
S. 106 Cuisillo del Aguacate I (Estancia)
S. 107 Potrero de los Cuisillos (Pueblo)
S. 108 Cuisillo de los Palos Blancos (Aldea)
S. 109 Los Cuisillos del Aguacate (Aldea)
S. 117 Paso de Botello (Pueblo)

CONJUNTO 5. SAN ANTONIO TANCOYOL
Zona de paso hacia el río Santa María y de producción agrícola.
S. 13 CERRO DEL CHUMACATE (PUEBLO)
S. 1 Cuchilla de las Ánimas (Aldea)
S. 2. Joya del Maguey (Pueblo)
S. 3 Los Desmontes (Aldea)
S. 16 Las Flores (Aldea)
S. 27 La Camarona (Aldea)
S. 28 El Chijol (Estancia)
S. 29 El Huizache (Estancia)
S. 30 Los Alambres (Estancia)
S. 31 El Cerro de la Cruz (Estancia)
S. 32 El Potrero (Estancia)
S. 33 El Tigre Chico (Estancia)
S. 34 La Presa I (Estancia)
S. 35 La Presa II (Estancia)
S. 36 El Jagüeycito de Don Patricio (Estancia)
S. 40 Los Desmontes (Estancia)
S. 41 Llano del Macho (Aldea)
S. 42 Hoya Peña de Dios (Estancia)
S. 127 Cerro de las Flores (Aldea)

CONJUNTO 6. MESA DEL MULETO
Zona de producción agrícola. También es factible pensar que estaba en comunicación con la zona de Tancoyol de Serra.
S. 52 CERRO DEL MULETO (PUEBLO GRANDE)
S. 53 Cerro del Muerto (Aldea)
S. 70 El Corral Viejo/Cerro del Muerto (Aldea)
S. 71 Bordo de la Cueva de las Chivas (Aldea)
S. 72 Potrero Chiquito I (Estancia)
S. 73 Potrero Chiquito II (Aldea)
S. 123 La Taza (Pueblo)

CONJUNTO 7. TANCOYOL DE SERRA
Zona productora agrícola, la más importante de la Sierra Gorda en su porción noreste.
S. 10 POTRERO DE LOS MAGUEYES (PUEBLO GRANDE)
S. 4 Las Pilas (Aldea)
S. 11 Tancoyol (Estancia)

S. 18 La Calera (Aldea)
S. 19 El Divisadero (Aldea)
S. 20 Jagüey Cuate (Aldea)
S. 37 Cerro de los Chiqueritos (Aldea)
S. 38 Cerro de la Cuchilla (Estancia)
S. 43 Piedras Negras (Aldea)
S. 44 Los Cuisillos-El Solitario (Aldea)
S. 45 Puerto de las Sábilas (Estancia)
S. 46 La Chimenea (Aldea)
S. 47 La Presa III (Estancia)
S. 54 El Manzanillo (Aldea)
S. 60 Cerro Grande (Aldea)
S. 79 Los Corrales (Pueblo)
S. 80 El Sabinito (Estancia)
S. 99 Los Capulines de los Cuisillos (Aldea)
S. 111 Cuisillo del Pemoche (Estancia)
S. 112 El Pemoche (Estancia)
S. 126 El Organal (Aldea)
S. 158 Piedras Negras II (Estancia)
S. 160 Cerro Guayabito (Aldea)
S. 161 Mesa Prieta del Capulín (Aldea)

CONJUNTO 8. SOLEDAD DEL REFUGIO

Zona de producción agrícola y de paso hacia el río Santa María, aparentemente aislado en la mesa donde se ubica. Empero, es factible pensar que estaba en comunicación con la zona de San Juan Buenaventura.

S. 78 LOS CUISILLOS (PUEBLO GRANDE) EN SOLEDAD DEL REFUGIO

CONJUNTO 9. SAN JUAN BUENAVENTURA

Gran cañada que constituyó una verdadera zona de acceso a los yacimientos de cinabrio en el suroeste de la Sierra.

S. 100 CUISILLO DEL BARRIO (PUEBLO GRANDE)
S. 95 El Quirino (Aldea)
S. 103 La Vega (Aldea)
S. 104 La Mora o El Depósito (Aldea)
S. 105 El Bosque (Estancia)
S. 113 Bordo de las Conchitas (Sitio sin estructuras)
S. 115 Cuisilllo del Corral Viejo II (Aldea)
S. 114 Cuisilllo del Corral Viejo I (Pueblo)
S. 116 Cuisillo de Canoas (Estancia)
S. 118 El Barrito (Sitio sin estructuras)
S. 122 El Cuisillo del Aguacate (Aldea)
S. 124 El Guayacán (Aldea)

CONJUNTO 10. VALLE DE GUADALUPE

Zona productora agrícola que se comunica con la región de Xilitla, acceso a la Huasteca Potosina.

S. 101 CERRO DE LA PILETA (ALDEA)
S. 87 Los Cuisillos (Estancia)

S. 88 La Huertilla (Estancia)
S. 89 El Rincón del Sótano (Estancia)
S. 90 El Rincón del Jilguero (Estancia)
S. 102 Ladera del Cerro de las Lagunitas (Aldea).

CONJUNTO 11. ZOYAPILCA
Área de contacto entre el valle de Tancoyol y Valle Verde o La Parada.
S. 23 EL BORDITO DE LOS CUISILLOS (ALDEA)
S. 15 Rincón de las Tablas (Estancia)
S. 24 Rincón del Mezquite (Aldea)

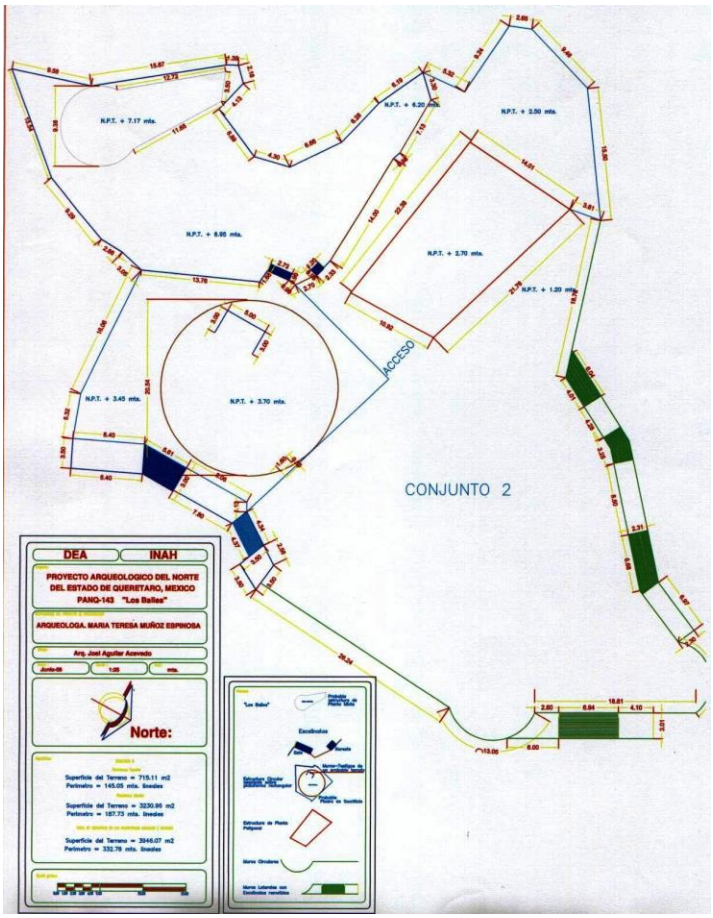


Figura 6. Conjunto 2 del PANQ- 143 Los Bailes, tal vez el principal centro cívico ceremonial de la Sierra Gorda, muy cercano al centro urbano de Lan-ha'. (Elaboró: Arqgla. María Teresa Muñoz Espinosa).

SITIOS AISLADOS, CONSIDERANDO EL ESTADO ACTUAL DE NUESTROS CONOCIMIENTOS:

JALPAN DE SERRA
Zona de paso hacia diversas regiones: la Huasteca, valle de Río Verde, hacia el Centro Urbano de San Rafael, S.L.P., entre otras rutas.
ZONA ARQUEOLÓGICA DE TANCAMA (PUEBLO GRANDE)
S. 77 Cerro del Otatal (Mina)
S. 91 El Potrero (Estancia)

MESA DE SAN JUAN/ EL QUIRAMBAL

Sitio en relación directa con los yacimientos de cinabrio del área de Pinal de Amoles. Desde ahí se tiene un dominio visual completo de la Sierra en su fértil porción noreste.

S. 94 MESA DE SAN JUAN/ EL QUIRAMBAL (PUEBLO GRANDE)

SAN RAFAEL

Es la zona arqueológica de mayor importancia de la Sierra Gorda queretana, al noroeste de la misma.. Colindante con los actuales estados de Querétaro y San Luís Potosí, y en la ruta hacia la región de Río Verde y la Huasteca potosina. El sitio registrado sería de paso hacia esta zona, quizá ligado con el área productora agrícola controlada por San Rafael.

S. 98 Conca (Estancia)

Conclusiones

A partir de esta primera gran clasificación e integración de las unidades de investigación en nuestra área podremos lograr dos metas a futuro: establecer un mapa de recursos naturales y sitios arqueológicos, similares a los que proponen Sanders y colaboradores(1979) en la obra ya citada en relación con la Cuenca de México. Tales cartas serían de gran utilidad para los estudios futuros, ya que permitirían ayudar a esclarecer las interrelaciones internas y externas de los habitante de la sierra, y precisar aspectos de la relación hombre-naturaleza en el entorno serranogordense.

Por otra parte, a futuro también podrían aplicarse las propuestas analíticas de Hodder y Orton (1990: 72-83) y Manzanilla (1986: 109-115)[8], concretamente las relativas a "Relaciones jerárquicas", que parecen corresponder al caso serranogordense, y también los supuestos teóricos sobre el papel de los recursos naturales como motivo fundamental de la ubicación y agrupación de los yacimientos arqueológicos (Hodder y Orton, 1990: 99-100). Ello se liga con la propuesta de "Arqueología social" de C. Renfrew (1973: 15)[9] en cuanto a la importancia de estudiar la localización y el patrón de asentamiento de los sitios y la estructura económica y social de la sociedad a la cual pertenecen. en relación con su medio ambiente natural, "un elemento básico de la perspectiva ecológica de la Arqueología", como dice este autor.

En efecto, desde el punto de vista económico y de explotación de recursos, el área de la Sierra Gorda, tal vez desde la misma época olmeca (etapa Preclásica), según Franco (1970: 29) y Langenscheidt (1988: 43-50), parece que atrajo la atención de los diversos grupos mesoamericanos por los yacimientos de rojo cinabrio y de azogue, entre otros minerales, como el pedernal, que se encontraban en ella, y que resaltan su importancia en la región del Noreste de Mesoamérica. Podría decirse que la Sierra Gorda fue un eje económico y cultural relevante para Mesoamérica desde épocas muy tempranas, lo que se manifiesta en su propio desarrollo histórico-arqueológico, de lo que son muestra los 161 asentamientos registrados hasta el momento por el "Proyecto Arqueológico Norte del Estado de Querétaro, México", lo que refuerza la opinión de Langenscheidt (1988: 103) quien escribe: "la estructura minas-centro ceremonial fue durante varios periodos arqueológicos el cimiento de la sociedad y de la economía de los habitantes de la Sierra Gorda", ello a través de cumplir con su papel de zona de paso hacia los yacimientos (Langenscheidt, 2006: 46-53). El movimiento de pueblos en la Sierra promovió un rico intercambio cultural entre sus habitantes, lo que se plasmó en las típicas manifestaciones de la cultura serranogordense.

[8] La autora duda, empero, de poder definir plenamente a un "centro urbano", o sea, de control jerárquico sobre otros sin conocer bien las "funciones especializadas" que lo distinguen de los centros subordinados. "Estos fenómenos no son inferibles, de ninguna manera, a través de información de superficie" (1986: 114).

[9] *Vid*. también Renfrew y Bahn (1991: 159-160), sobre el "modelo XTENT", aparentemente útil en nuestro caso también.

Bibliografía

ACUÑA, R. 1987. *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán,* Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ANGULO, J., 1998. El desarrollo sociopolítico como factor de cambio cronológico cultural. En Rosa Brambila y Rubén Cabrera, (eds.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y discusiones de su cronología*, 103-128, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ALLEN, J. y E. Timothy 2003. *La evolución de las sociedades. Desde los grupos cazadores-recolectores al estado agrario*, Ariel, Barcelona.

BERNAL, I. 1975. Los olmecas. En Román Piña Chan, (ed.), *Del nomadismo a los centros ceremoniales*, 183-234, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

CABRERO, M. T., 1989. *Civilización en el norte de México*, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

CARRASCO, P. y G. CÉSPEDES 1985. *Historia de América Latina, 1, América Indígena, La Conquista*, Alianza Editorial, Madrid.

CHÁVEZ, M., 2011. Alerta alcalde queretano sobre explotación ilegal de mercurio. *La Jornada*, jueves 18 de agosto: Sección Estados, 35, México.

COWGILL, G. 2003. Algunos conceptos y datos recientes sobre el urbanismo antiguo. En, William T. Sanders, *et al.*, (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica volumen I*, 1-19, Instituto Nacional de Antropología e Historia-The Pennsylvania State University, México.

.

FIEDEL, S. 1996. *Prehistoria de América*, Crítica, Barcelona.

FRANCO, J.L. 1970. Material recuperado, *Minería prehispánica en la Sierra Gorda de Querétaro:* 27-117, Secretaría del Patrimonio Nacional, México.

GARCÍA COOK, Á. 1986. Arqueología de área. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XXXII: 23-34, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

GARCÍA COOK, Á. y L. MERINO, 1977. Notas sobre caminos y rutas de intercambio al este de la cuenca de México. *Comunicaciones Proyecto Puebla-Tlaxcala*, 14: 71-82, Fundación Alemana para la Investigación Científica, Puebla-México.

GARCÍA MARTÍNEZ, B., 1998. El *Altepetl* o pueblo de indios. Expresión básica del cuerpo político mesoamericano. *Arqueología Mexicana,* VI, 32: 58-65, Raíces-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

GAZZOLA, J., 2009. Uso de cinabrio en la pintura mural de Teotihuacan. *Arqueología,* 40: 57-70, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

HIRTH, K., 2003. El *Altepetl* y la estructura urbana en la Mesoamérica prehispánica. En William T. Sanders, *et al.*, (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica volumen I*, 58-84, Instituto Nacional de Antropología e Historia -The Pennsylvania State University, México.

HODDER, I. y C. ORTON, 1990. *Análisis espacial en Arqueología*, Crítica, Barcelona.

HOLE, F. y R. HEIZER, 1977. *Introducción a la Arqueología Prehistórica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

INEGI, 1986. *Síntesis geográfica, nomenclátor y anexo cartográfico del estado de Querétaro,* Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. Secretaría de Programación y Presupuesto, México.

JOHNSON A. y T. EARLE, 2003. L*a evolución de las sociedades humanas. Desde los grupos cazadores-recolectores al estado agrario,* Barcelona, Ariel.

LANGENSCHEIDT, A. 1988. *Historia mínima de la minería en la Sierra Gorda,* Windsor, México.

LANGENSCHEIDT, A. 1997. La minería en el área de Mesoamérica, *Arqueología Mexicana,* V, 27: 6-15, Raíces-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

LANGENSCHEIDT, A. 2006. La minería en la Sierra Gorda, *Arqueología Mexicana,* XIII, 77: 46-53, Raíces-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

LÓPEZ DE MOLINA, D. 1986. Arqueología de superficie o arqueología superficial. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XXXII: 7-13, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

MANZANILLA, L. 1986. Análisis de componentes urbanos en Mesopotamia y en Mesoamérica: Consideraciones metodológicas, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XXXII: 107-117, Sociedad Mexicana de Antropología, México.

MCGUIRE, R. *et al.,* 1991. Proyecto de reconocimiento arqueológico en el Valle de Altar, Informe final sobre la temporada de campo 1988, (mecanoescrito), Archivo Técnico de de la Coordinación de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MILLON, R 1988. The Last Years of Teotihuacan Dominance. En N. Yoffe y G.L.Cowgill, (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations,* 102-164, The University of Arizona Press, Tucson.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 1990ª. Algunos tiestos con rasgos antropomorfos del Querétaro Septentrional. *Boletín Oficial del INAH,* Nueva época, 32: 30-37, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 1990b. Proyecto Arqueológico del norte del estado de Querétaro, México, 1ª. Temporada de campo 1990 (resumen), *Boletín del Consejo de Arqueología,* 2: 175-178, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 1994. Material cerámico de la Sierra Gorda. En Héctor Samperio G. (ed.), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991,* 13-34, Fondo Editorial de Querétaro, Querétaro.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 1997. Los Huastecos de la Sierra Gorda: Proyecto Arqueológico del Norte del Estado de Querétaro. *Huaxteca: El hombre y su pasado,* año 2, semestre 2, 4: 5-10, Universidad del Centro de México, San Luis Potosí.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2000. Proyecto Arqueológico del norte del estado de Querétaro, México, *Diario de campo,* 22: 36-40, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2003. Una forma arquitectónica de planta mixta en la Sierra Gorda de Querétaro, *Arqueología*, *2ª. ép.*, 31: 38-55, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2004. Evidencias de utilización del material de concha en la Sierra Gorda queretana, México, *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistici*, 4 [edición electrónica:] 130-138, Circolo Amerindiano, Perugia.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2006. El culto del dios Murciélago en Mesoamérica, *Arqueología Mexicana,* XIV, 80: 18-24, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2007. *Cultura e historia de la Sierra Gorda de Querétaro*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Plaza y Valdés, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2008. Pipas prehispánicas del Querétaro septentrional. En Román Jáquez, (ed.), *Memoria del Primer Coloquio Internacional del Noreste mexicano y Texas, "Rutas, caminos y redes de intercambio México-Estados Unidos"*, 33-56, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

.

MUÑOZ ESPINOSA, M. 2009. Nuevos datos de tipología y periodización en la Sierra Gorda de Querétaro, México. En Annick Daneels, (ed.),*V Coloquio Pedro Bosch Gimpera Cronología y periodización en Mesoamérica y el norte de México,* 233-262, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. y J. CASTAÑEDA REYES 2002. Historia y Arqueología de la Sierra Gorda. Análisis e interpretación de puntas, *Iztapalapa*, año 23, 52: 408-429, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. y J. CASTAÑEDA REYES 2007. Aproximación al estudio del culto fálico en dos civilizaciones: Mesoamérica y el Egipto antiguo, *Arqueología*, 2ª. época, 36: 207-223, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. y J. CASTAÑEDA REYES 2008. La diosa Cachum, un numen de la fertilidad de la Sierra Gorda queretana, *Arqueología*, 2ª. época, 38: 51-64, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. y J. CASTAÑEDA REYES 2009. Los Bailes, un santuario para el culto a la fertilidad en la Sierra Gorda de Querétaro, México, *Arqueología*, 2ª. época, 40: 153-177, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. y J. CASTAÑEDA REYES 2012. Lan-ha' (Santa Rita-La Campana), un sitio en la Sierra Gorda queretana: llamado urgente para su protección e investigación arqueológica, *Arqueología*, (en prensa), Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

MUÑOZ ESPINOSA, M. y O. TALAVERA, 1996. El juego de pelota. Testimonio en la Sierra Gorda del Querétaro septentrional, *Arqueología*, 2ª. época, 15: 91-102, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

RAMOS FERNÁNDEZ, R. 1987. *Arqueología, Métodos y Técnicas,* Bellaterra, Barcelona.

RENFREW, C. 1973. *Social Archaeology. An Inaugural Lecture*, University of Southampton, Southampton.

RENFREW, C. y P. BAHN. 1991, *Archaeology. Theories, Methods and Practice*, Thames and Hudson, New York.

SANDERS, W. y J. MARINO, 1973. *Prehistoria del Nuevo Mundo,* Labor, Barcelona.

SANDERS, W. *et al.*, 1979. *The Basin of Mexico. Ecological Processes in the Evolution of Civilization*, Academic Press, New York.

SARMIENTO FRADERA, G. 1993. Tribus y Cacicazgos arqueológicos: una discusión acerca del origen de la estratificación social, *Boletín de Antropología Americana,* 27: 95-108, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

SARMIENTO FRADERA, G. 2000. La creación de los primeros centros de poder. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (eds.), *Historia Antigua de México,* 4 vols., 335-361, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, México.

SERVICE, E. 1984. *Los orígenes del Estado y la Civilización,* Alianza Editorial, Madrid.

WHITEHOUSE, R. y J. WILKINS 2007. *Los orígenes de la civilización. Arqueología e Historia*, Folio, Barcelona.

CHALCATZINGO: UN SANTUARIO ENTRE EL CENTRO DE MÉXICO Y LA COSTA DEL GOLFO.

Mario Córdova Tello*
Carolina Meza Rodríguez**

*Arqueólogo Por la ENAH, Maestro en Historia del Arte por la UNAM, Director del Proyecto Arqueológico Chalcatzingo, investigador del Centro INAH Morelos, mcordtell@yahoo.com.mx
** Arqueóloga por la ENAH, Investigadora adscrita al Proyecto Arqueológico Chalcatzingo, Centro INAH Morelos, carola_mr22@yahoo.com.mx

El espacio geográfico del asentamiento mesoamericano de Chalcatzingo resulta privilegiado, pues es cobijado por dos cerros y ofrece una imponente vista del volcán Popocatépetl, una de las montañas sagradas del México prehispánico. Además Chalcatzingo es un lugar de tránsito e intercambio entre el centro de México y la costa del Golfo, esto devela la jerarquía que ostentó como punto de enlace entre distintos grupos humanos que transitaron por el lugar. Chalcatzingo resalta entre los centros ceremoniales del altiplano central mexicano, por la estrecha relación simbólica que presenta con la cultura Olmeca, vista a través de sus representaciones iconográficas. Asimismo los materiales arqueológicos nos permiten suponer la apropiación de estilos, formas y materias primas foráneas, que demuestran el intercambio cultural y material.

The geographical area of the settlement mesoamerican Chalcatzingo is privileged, as sheltered by two Cerros and offers a commanding view of the Popocatepetl volcano, one of the sacred mountains of the prehispanic Mexico. Chalcatzingo is also a place of transit and exchanges between the center of Mexico and the Gulf coast, this reveals the hierarchy that flaunted as a point of connection between different human groups that they passed through the place. Chalcatzingo highlights between the ceremonial centers of the central Mexican plateau, by the close relationship that is symbolic with the Olmec culture, seen through his iconographic representations. Also the archaeological materials suggest the appropriation of styles, shapes and foreign raw materials, which demonstrate the cultural and material exchange.

Introducción

El espacio geográfico del asentamiento mesoamericano de Chalcatzingo resulta privilegiado, pues desde los cerros que lo cobijan se aprecia la montaña sagrada más importante dentro de la cuenca de México: el volcán Popocatépetl. Sumado a lo anterior Chalcatzingo es un enclave en la ruta de tránsito o intercambio entre el centro de México y la costa del Golfo, lo que nos permite suponer la jerarquía que debió tener el asentamiento como punto de enlace entre los distintos grupos humanos —de diversas culturas— que transitaron por Chalcatzingo en variados momentos de su ocupación.

Chalcatzingo se ha considerado como un centro ceremonial del periodo Preclásico asociado a la cultura olmeca y presenta una continuidad ocupacional como la gran mayoría de los asentamientos prehispánicos. Los hallazgos arqueológicos identificados para el preclásico y considerados definitorios del asentamiento como punto intermedio en el recorrido entre el centro y la costa del golfo, incluyen petrograbados o relieves tallados sobre el cerro Chalcatzingo y en rocas exentas como altares, estelas ó desprendimientos monolíticos del cerro que permitieron a los habitantes antiguos crear la diversidad de representaciones que se aprecian actualmente.

Al mismo tiempo se han recuperado materiales arqueológicos (cerámica, lítica, hueso, entre los más representativos) que permiten confirmar la apropiación de estilos, formas y materias primas exógenas del lugar. Por consecuencia estos elementos demuestran el intercambio cultural y material, así como el uso distintivo que debieron tener por diversos grupos en los diferentes niveles de la jerarquía social de Chalcatzingo.

Se enfatiza Chalcatzingo como un lugar de culto, por ser un espacio que reúne elementos básicos de la cosmovisión prehispánica, como son la montaña (cerro), la cueva y el agua. El paisaje dominado desde las faldas de los cerros Ancho y Delgado, donde se ubica el asentamiento prehispánico, remite a la apreciación que —de estas tierras—tuvieron los antiguos pobladores.

La presente síntesis e interpretación de los datos arrojados tras varias temporadas de trabajo en la zona arqueológica, da muestra del inicio de una investigación de mayor envergadura, dando a conocer lo que representa Chalcatzingo como yacimiento arqueológico, y como parte de una región cultural apenas investigada pese a la magnitud e impacto en su entorno.

Geografía cultural

Localización

La ubicación geográfica de Chalcatzingo dentro de Mesoamérica, sitúa el asentamiento prehispánico en el área denominada Altiplano Central, éste abarca los estados de México, D.F., Tlaxcala y Morelos, así como parte de Puebla, Guerrero e Hidalgo. Es en el estado de Morelos donde se localiza Chalcatzingo, justo en el extremo oriente del Valle de Cuautla. Esta región se inserta en la subprovincia de Lagos y Volcanes del Anáhuac que a su vez pertenece a la provincia fisiográfica y orográfica conocida como eje neovolcánico (Síntesis Geográfica de Morelos, 1987: 17).

Las características fisiográficas consisten en lomeríos bajos, mesetas y sierra, con barrancas intermontanas que descienden hacía el sur conformando o uniéndose a ríos de mayor caudal y longitud (Síntesis Geográfica de Morelos, 1981: 18). Sumado a su heterogeneidad ambiental se añade una diversidad cultural, registrada para las diferentes épocas de ocupación desde el preclásico hasta el posclásico tardío (Nalda, 1997: 103).

Kenneth Hirth en 1973 registró 140 sitios arqueológicos durante sus recorridos, con la finalidad de darle un enfoque regional al proyecto Chalcatzingo (Grove 1972), además de estudiar la organización social de los asentamientos en el valle del río Amatzinac en relación con la cuenca de México, desde el preclásico temprano hasta el periodo clásico (Ballesteros, 1985-88: 558).

Sumado a lo anterior existen estudios sobre el patrón de asentamiento de grupos olmecas en distintas regiones alejadas del área nuclear correspondiente a la costa del Golfo. Principalmente entre el Altiplano Central y Guerrero, donde la presencia del estilo olmeca es innegable, aunque aún se debate sobre si los asentamientos con este tipo de rasgos en su iconografía, utensilios cerámicos y arquitectura, puedan ser fusiones de dos culturas o la impo-

sición de un imperio sobre sitios menores a lo largo de su trayectoria por las distintas regiones de Mesoamérica.

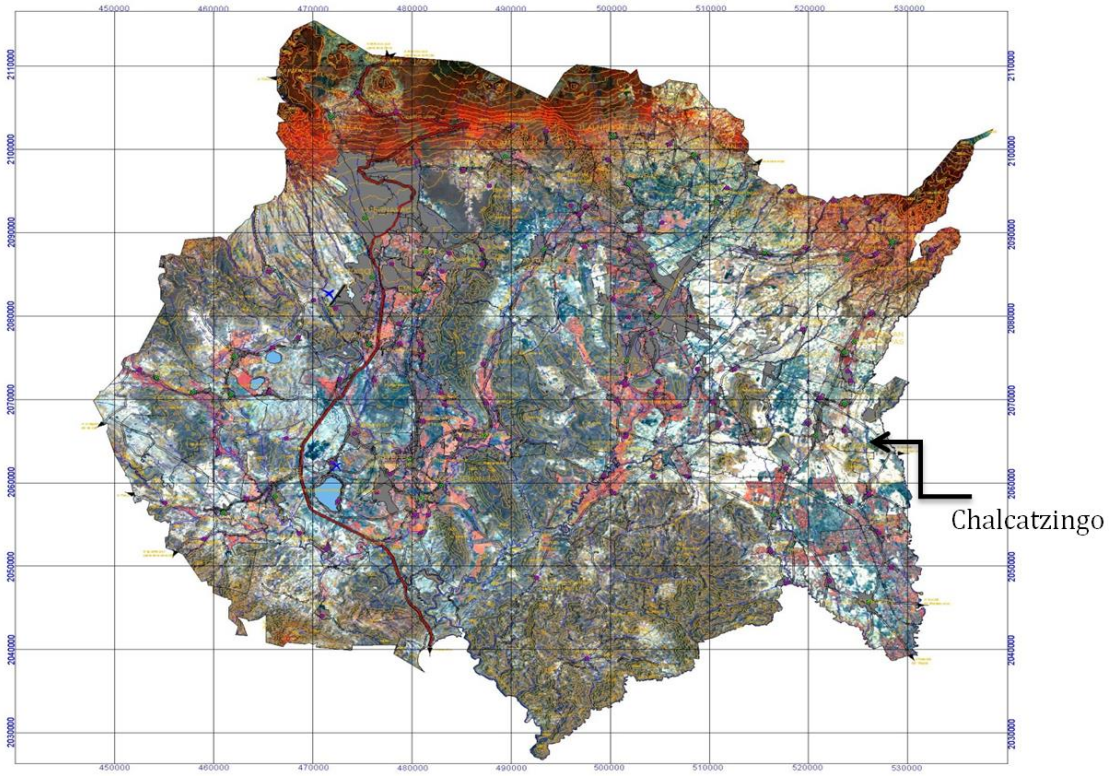


Figura 1. Localización de Chalcatzingo en Morelos, tomado de Mario Córdova 2004.

Dichos estudios arrojan variantes que permiten apreciar la diversidad cultural de los grupos en relación con los asentados en el área nuclear olmeca. Es en este contexto donde se encuentra Chalcatzingo (figura 1), ubicado en el área conocida como *Altiplano Central* a poco más de 500km de distancia de sitios olmecas como La Venta en Tabasco. En dicho trayecto los grupos olmecas de la costa del Golfo tuvieron que cruzar por ecosistemas muy complejos y agrestes como la selva en Veracruz, caudalosos ríos y amplias lagunas, así como áreas semiáridas en el actual estado de Puebla. Hasta llegar a una región con clima muy benévolo en el actual estado de Morelos. Ahí se encontraron con dos grandes macizos rocosos que atraen la atención a kilómetros de distancia y de los cuales seguramente tenían conocimiento previo.

Historia Cultural de Chalcatzingo

Sin demeritar la historiografía arqueológica de Chalcatzingo durante los últimos 80 años, mencionaremos la parte sustancial de los resultados arrojados por cada investigación para conocer de manera más profunda la historia del pueblo prehispánico asentado en las faldas de los cerros Delgado y Ancho (figura 2). Derivando de las investigaciones arqueológicas, la interpretación y cronología adjudicada a Chalcatzingo desde las primeras exploraciones hasta los últimos trabajos.

El nombre del lugar viene del náhuatl *Chalca,* que significa *originario de Chalco* y *tzingo*, que se emplea como diminutivo, derivando en "El pequeño Chalco (a)". La ocupación humana en Chalcatzingo se remonta al preclásico temprano, al 1500 a.C. cuando algunos grupos de agricultores se asentaron en las faldas de los Cerros Ancho, Delgado y Tenango, considerados como "montañas sagradas". Ahí conformaron la parte nuclear del emplazamiento, mientras que

en el resto del valle se localizaron sitios menores, pero igualmente importantes (Córdova Tello, 2008: 2).

Con el transcurso del tiempo, hacia el preclásico medio, 800 - 300 a.C., tuvo lugar el mayor desarrollo en la actividad constructiva y edificación de monumentos. Este grupo tuvo lazos de comunicación desde el Golfo de México, hasta la costa del estado de Guerrero, el valle de Etla en Oaxaca y el Altiplano Central. Fue en ese momento en el que se desarrolló un fuerte cambio y un nuevo proceso al que se le ha denominado olmeca, que se extendió por Mesoamérica dejando como vestigio de su presencia: cabezas colosales, figurillas de jade, altares-trono, relieves grabados en rocas excentas y en estelas, entre los más sobresalientes restos de cultura material, sin dejar de lado el estilo cerámico que los caracterizó (Ibidem: 4).

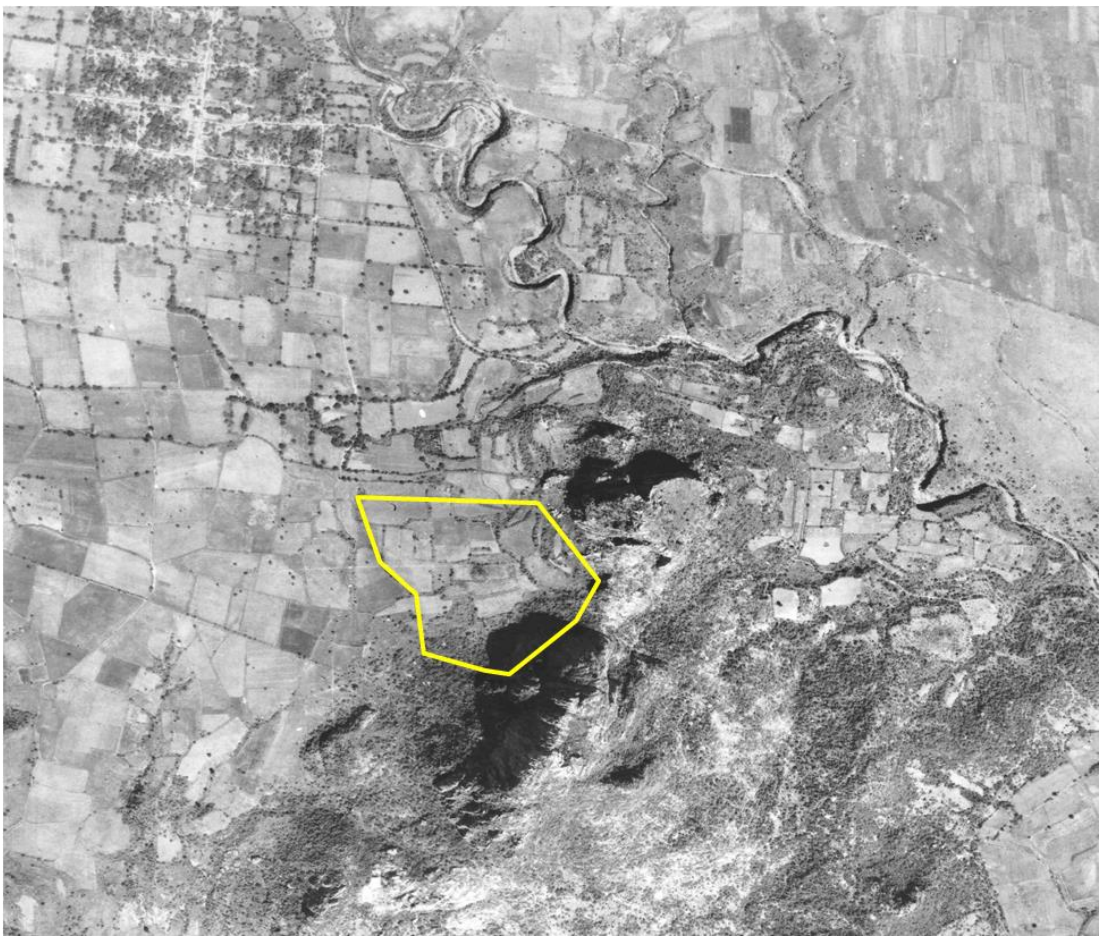


Figura 2. Fotografía aérea con ubicación del asentamiento prehispánico de Chalcatzingo al desplante de los dos macizos rocosos, tomado de Grove 1987.

En Chalcatzingo la huella de esta presencia olmeca se plasmó en los relieves que configuran un código en piedra, además de pinturas, estelas y altares. Los relieves fueron tallados sobre las grandes rocas de la ladera del Cerro Ancho, en tanto que las cuevas con pintura se localizan en el cerro Delgado y las estelas - altares están en los edificios desplantados sobre plataformas. Todo ello es prueba de un elaborado lenguaje que ha perdurado hasta nuestros días (*Ibídem*: 4).

La ocupación del sitio fue constante, pero el periodo de apogeo o mayor importancia para el asentamiento fue el preclásico medio en la fase Cantera determinado así por los estu-

dios cerámicos realizados por la arqueóloga Ann Cyphers (1987). Entonces en el periodo Clásico continúo la ocupación humana, sin mayores referencias que algunos tiestos cerámicos semejantes a los teotihuacanos y arquitectónicamente, el estilo talud tablero del basamento piramidal A o Estructura A (Piña Chan, 1955: 7-8).

A diferencia de lo que afirmó Piña Chan en su momento y con las investigaciones vigentes, comienzan a salir a la luz nuevos fechamientos que apuntan a una continuidad ocupacional sin vacíos temporales tan amplios como se pretendía entonces. Además durante los trabajos de los años 70´s realizados por Grove y Angulo se ampliaron las dudas y se definió la época más temprana del asentamiento, cuando la interacción con grupos culturales tan alejados como los olmecas estaba latente y resultaba muy importante para Chalcatzingo.

Con los resultados de las últimas excavaciones en dos edificios del asentamiento: el Juego de pelota y la Estructura A, se propuso el fechamiento de ambos para el periodo epiclásico, esto debido al tipo de materiales cerámicos recuperados que apuntan a una ocupación durante dicho periodo, las similitudes se definen por comparaciones de la cerámica de Chalcatzingo con Xochicalco y Teotihuacan (Medina, 2008: 73).

En cuanto a la ocupación prehispánica más tardía de Chalcatzingo, alrededor de 1200 d.C. en el posclásico tardío y provenientes de la cuenca de México, arribaron grupos nahuas de filiación Xochimilca. Continuando las migraciones de población de la cuenca de México al actual estado de Morelos y hacia el 1300 d.C. llegan al área los Chalcas, quienes concentran a la población en buena parte del actual poblado de Chalcatzingo, sin olvidarse de las montañas sagradas, las que más bien perpetuán como santuario (Córdova Tello, 2008: 3).

Así a la llegada de los españoles Chalcatzingo era una comunidad indígena, que fue concentrada y transformada en un pueblo de indios durante la época virreinal (Pérez Alcantara, 2010: 96). Esto da muestra del arraigo de los pobladores de Chalcatzingo en todas las épocas de ocupación puesto que prefirieron adoptar nuevas cosmovisiones antes que alejarse de su lugar de origen, sin abandonar ese santuario que conforman los cerros como parte de su identidad. Por lo tanto en Chalcatzingo es evidente el culto a la montaña, así como su localización privilegiada dentro de un contexto natural y una ruta de intercambios culturales entre el centro, la región de Puebla-Oaxaca y la costa del Golfo.

Santuario entre dos cerros

Tomando que santuario se define como un lugar de culto o sagrado desde la concepción occidental y cristiana, es posible aquilatar la definición para denominar así un lugar que contiene el elemento más relevante de la cosmovisión mesoamericana: la montaña. Además que sobre la propia montaña se erigieron innumerables representaciones de la ideología olmeca reinante durante el preclásico medio.

Chalcatzingo, al resguardar vestigios arqueológicos de diferentes épocas como son las pinturas rupestres al interior de abrigos rocosos o peñascos en las profundas barrancas, los relieves grabados en la roca y la variada arquitectura que trascendió los diferentes momentos de ocupación; es considerado como lugar de culto y un espacio que reúne elementos básicos de la cosmovisión en el mundo prehispánico: la montaña, la cueva y el agua.

Resaltando los cerros que enmarcan el contexto natural del asentamiento prehispánico, recordemos que la montaña sagrada es concebida por los antiguos pobladores de Mesoamérica como tal, a partir de la asociación que hacen de los fenómenos naturales con el comportamiento social de un grupo humano determinado, en este caso los pobladores de Chalcatzingo. Considerada como sagrada por contener el agua en su interior y porque en su cumbre se engendran las nubes portadoras de las lluvias, desde la cosmovisión mexica los cerros retenían durante la estación seca el agua en su interior, para soltarla de nuevo en tiempo de lluvias (Broda, 1991: 478).

Así podemos considerar a los cerros de Chalcatzingo como "cerros de los mantenimientos", al contener el líquido vital y propiciar la lluvia. Por lo tanto, cuando el hombre se apropia del paisaje natural transformándolo en paisaje cultural, convierte su entorno en escenario para el trabajo y el culto, imprimiéndole sacralidad a los elementos naturales como montañas, manantiales, cuevas, barrancas, lluvia, animales y plantas (Rivas Castro, 2001: 269-270) que le permiten entender el ciclo de la vida, su propia vida y estancia armónica dentro del ambiente que lo circunda.

Figura 3. Monumento 1 Dador del Agua, éste grabado contiene los elementos iconográficos de otros monumentos, tomado de Córdova Tello, Informe

El respeto al entorno físico se da desde tiempos remotos debido a lo inexplicable que eran los eventos naturales tales como la formación de nubes que desprendían lluvia, los rayos, el sol y sus efectos sobre la vida y transformación de cualquier ser vivo como plantas, animales y el mismo hombre. Esto propició la búsqueda de explicaciones mediante la asociación de los elementos y eventos de la naturaleza con seres sobrenaturales, desde las primeras representaciones totémicas hasta las más elaboradas religiones. En este caso, desde época prehispánica se creía que las plantas y animales así como los elementos físicos que componen el entorno natural eran morada de los dioses o poseían una sustancia sagrada (Broda, 1991: 464).

Por lo tanto, el culto prehispánico tenía un estrecho vínculo con la observación de la naturaleza, intentando explicarla a través de determinados acontecimientos como la lluvia y su asociación con seres sobrenaturales que fungen como intermediarios entre el hombre prehispánico común y los eventos naturales que propician tanto la vida (la creación) como la destrucción. Esto denota la importancia de la montaña o cerro como centro generador de sucesos naturales que propician la vida es irrefutable.

Otro elemento, casi siempre ligado a la montaña, es la cueva, ésta se asocia directamente con los cerros por formar parte de sus entrañas y ser el lugar donde se genera la vida. Doris Heyden afirma que en época prehispánica la cueva simbolizaba el vientre de la Madre Tierra de donde nacen todos los hombres y a donde van a morir, es decir, el lugar de origen y procedencia de los antepasados.

Las cuevas se han considerado como punto de origen de los hombres, de los dioses, como entrada al inframundo y como fuente de agua, líquido vital asociado al surgimiento de la vida en todo sentido (Heyden, 1991:501). Asimismo los cerros unen todos los planos cósmi-

cos: cielo, tierra e inframundo y sirven como medio para estar en contacto con las entidades sobrenaturales que residen en los diferentes estratos del universo (Gómez, 2004: 257). Por lo tanto, la connotación religiosa que se le atribuye a Chalcatzingo, se remonta al uso de los espacios, desde las simples representaciones lineales de formas geométricas y animales representados mediante la pintura rupestre hasta los basamentos piramidales que constituyeron la base de templos.

Figura 4. Monumento 36, Representación del rostro abstracto de un felino comparte elementos iconográficos con el Dador del Agua, tomado de Córdova Tello, Informe Chalcatzingo 2009: 142

. En este uso y apropiación del espacio natural, Chalcatzingo esta flanqueado al oriente por un par de cerros (Ancho y Delgado) representativos en la cosmovisión mesoamericana, donde se gesta el sincretismo de dos o más grupos culturales desde épocas remotas y con una de las culturas más antiguas de Mesoamérica: la Olmeca. Tocante al tema del estilo Olmeca, en Chalcatzingo aparecen las primeras representaciones en el Altiplano Central, que muestran iconos reconocidamente olmecas pertenecientes al Preclásico Medio, con la particularidad de mostrar un estilo que fusiona las tradiciones locales con aquellas venidas del área nuclear olmeca. Aquí cabe resaltar que son los elementos iconográficos olmecas los que han dado el mayor significado al asentamiento prehispánico.

Dichos elementos constituyen el preámbulo de una discusión añeja, donde se trata de discernir entre el origen totalmente olmeca de los grabados de Chalcatzingo o su particularidad local que inserta iconos provenientes de la cultura olmeca. Por esto sólo se mencionará los símbolos que se han definido por diversos autores como parte de la tradición olmeca, con sus marcadas particularidades.

Entre estos destacan las representaciones de felinos con máscaras o combinaciones de dos o más animales, conformando seres míticos, otro símbolo representativo es un icono trilobular que se a interpretado como las fauces de la tierra o la cueva, y el tercero de mayor representatividad es la doble vírgula invertida, cabe mencionar que éste último representa la innovación local (Magni, 1995: 97).

Para autores como Caterina Magni, la representación de felinos (referidos como jaguares) míticos tiene relación directa con la representación de las fauces de la tierra o la cueva (símbolo trilobular) en las escenas del monumento 1, 9, 13 y 36 (Córdova Tello, 2009: 130),

donde la imagen se puede interpretar como un rostro felino con formas más geométricas que naturalistas, conteniendo símbolos como la cruz olmeca (o de san Andrés) y el ojo con ceja flamígera (figuras 3-4).

Figura 5. Dibujo del Monumento 9. Representación de la cueva vista frontal, tomado de Córdova Tello, 2009: 139.

Con relación a las representaciones de felinos con mayor énfasis en el aspecto naturalista de las representaciones se cuenta con los monumentos 3, 4, 31 y 41, ubicados todos ellos en la ladera norte del cerro Ancho, justo entre los monumentos 2 "La Procesión" y 5 "La Creación del Hombre". De estos, los monumentos 31 "Felino Agazapado" y 41 "Triada de felinos" presentan la doble vírgula como representación de nubes, además que el felino cuenta con una máscara que retoma la forma de la cueva representada en su hocico de ave (figuras 5-6), semejante a la representación de la cueva en el monumento 1 "Dador del Agua". Al mismo tiempo el ser mítico cuenta con la ceja flamígera, típica de las representaciones olmecas. Aparentemente estos cuatro relieves formaron parte de la misma época y de una secuencia pictográfica que fue desacralizada en épocas posteriores al auge del asentamiento en época Preclásica.

Por último la presencia de volutas, en particular la doble vírgula invertida se presenta como innovadora en el arte olmeca (Magni, 1995: 97), que por su colocación en los diferentes relieves que la contienen —como el monumento 1 "El Dador del Agua", 5 "La Creación del Hombre", el "Panel de la Fertilidad" compuesto por los grabados 6, 7, 8, 11, 14 y 15, el monumento 31 "Felino Agazapado" y el 41 "Triada de felinos"— permite que se le identifique como símbolo acuático (figuras 7-8).

La recurrencia, pero al mismo tiempo uso diferencial de los símbolos, como la doble vírgula denotan la impronta local de los grabados de supuesto estilo olmeca en las faldas del cerro Ancho de Chalcatzingo. Así la interacción de estas tres formas de representaciones repetidas en los grabados de Chalcatzingo, da cuenta de las interacciones interregionales del asentamiento con grupos olmecas, quienes perpetraron la fusión de dos tradiciones artísticas (una local y la otra foránea) propagando la ideología reinante de la época Preclásica con ciertos rasgos autóctonos.

Figura 6. Dibujo del Monumento 31, Representación naturalista del felino y doble vírgula sobre él. tomado de Córdova Tello, 2009: 139.

En lo que respecta a épocas posteriores, la acción de representar variados elementos de la naturaleza que fundamentan la cosmovisión fue cambiando, porque además de simbolizar eventos como la lluvia, la cueva, plantas y animales míticos, se comenzó a representar propiamente a la "montaña sagrada" mediante la edificación de basamentos piramidales y templos. Sintetizando en este sentido el centro ceremonial de Chalcatzingo para el periodo Epiclásico está constituido por dos templos y un juego de pelota como principales edificaciones que delimitan una plaza (Córdova Tello, 2008: 12). De igual forma, el entorno físico consiste en un

par de cerros, dos bajadas de agua o barranquillas, un ojo de agua y varias terrazas que conforman un espacio abierto (Grove, 1987: 56).

Figura 7. Monumento 41 "Triada de Felinos", escaneo 3D, autoría de Travis Doering y Lori Collins, Universidad del Sur de Florida, 2011.

Figura 8. Dibujo del Monumento 11, perteneciente al panel de la fertilidad, tomado de Córdova Tello, 2009: 134.

En cuanto al entorno simbólico, en el cerro Ancho se resguardan los relieves o grabados del preclásico y en el cerro Delgado las pinturas rupestres, mediante dichas representaciones plasmadas por el hombre quedaron mitificados y sacralizados ambos cerros. Sin duda, se conservó un respeto por los elementos iconográficos plasmados en la roca, puesto que

sustentaron la cosmovisión mediante la realización de rituales y representación de la lluvia, así como de los seres míticos que la propician. Por lo tanto, estamos frente a un espacio natural y social modificado por el hombre para uso ritual, que a través del tiempo se ha considerado como un verdadero santuario.

Chalcatzingo enclave olmeca-intercambio cultural

Por la iconografía predominante en las representaciones de los relieves en Chalcatzingo, éste lugar se ha propuesto como un "enclave Olmeca", sumando la ubicación estratégica que presenta entre la costa del Golfo y el centro de México y por estar considerado como punto de tránsito hacia el estado de Guerrero, donde existe una importante presencia del estilo olmeca en sitios como Oxtotitlan, Calixtlahuaca y Teopantecuanitlan.

De manera simplificada referiremos la ruta de transito de los olmecas de la costa hacia el centro de México. Partiendo de la costa del Golfo y pasando por regiones en Veracruz y Puebla se han identificado huellas —supuestamente aisladas— de la tradición olmeca (figura 9), esto puede marcar una de las principales rutas de transito e intercambio (figura 10) hacia la cuenca de México y a la región de ocupación olmeca en el estado de Guerrero (Angulo, 2010: 77).

Como se mencionó, la discusión sobre si los sitios que presentan rasgos iconográficos olmecas fueron o no asentamientos dirigidos por los olmecas de la costa del Golfo, aún sigue vigente y nos permite tomar partido o proponer nuevos enfoques, lo importante es que las investigaciones en torno a lo olmeca continúan creciendo gracias a esa duda sobre si fueron o no Olmecas. En este panorama autores como John Clark propone a los olmecas como la primera cultura mestiza que combina las distintas tradiciones de los grupos culturales que los anteceden en diversas regiones sobre todo al sur de Mesoamérica (Clark, 2007: 52). Además de una propuesta sobre el desarrollo de la ideología olmeca en otras regiones comprendiendo tres pasos: intercambio, emulación e incorporación en el sistema olmeca.

Figura 9. Dibujo del Monumento 5 "La Creación del Hombre" con representaciones de la doble vírgula bajo el ser fantástico, tomado de Córdova Tello, 2009: 131.

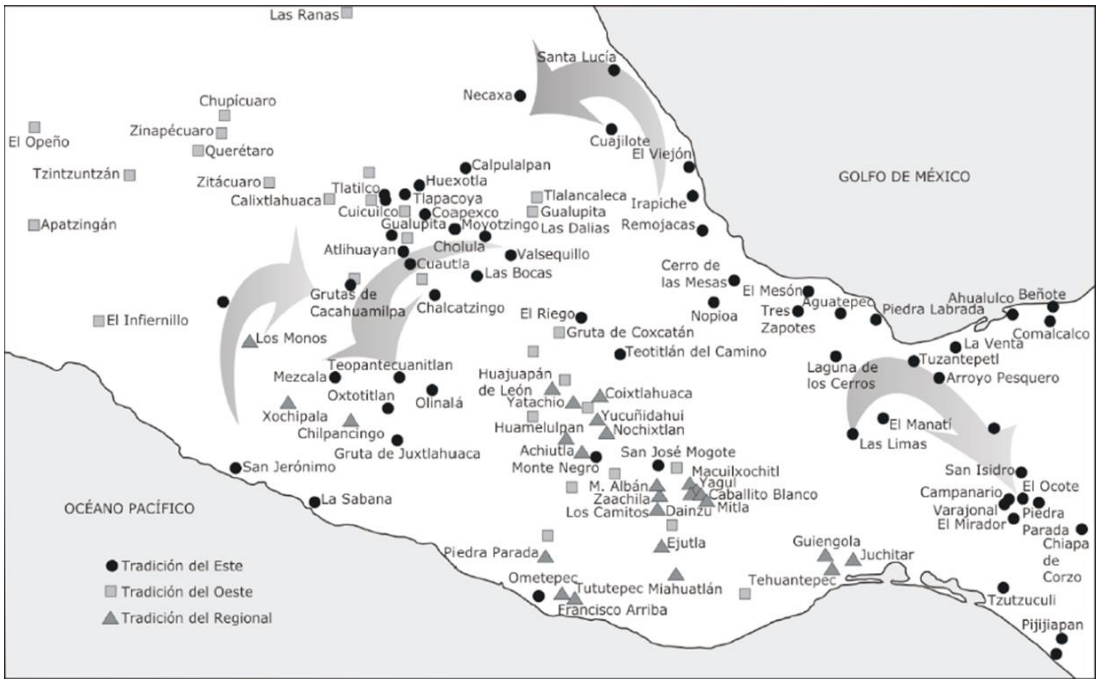


Figura 10. Mapa con trayectoria de la tradición Sureste- Noreste, diseminación de la cultura olmeca tomado de Angulo, 2010: 78.

Retomando al citado autor, se puede explicar a Chalcatzingo como un asentamiento de rasgos olmecas en un alto porcentaje, pero que conserva sus raíces autóctonas debido a la situación geográfica que lo favorece. Además en este panorama Chalcatzingo se ubica a la mitad del camino entre dos regiones importantes de Mesoamérica. Tomando en cuenta los cambios orográficos librados durante el trayecto y colocando la región del valle entorno a los cerros de Chalcatzingo como un lugar sagrado y de culto que le permitió a los grupos netamente Olmecas, reinstaurar tanto sus fuerzas físicas como las ideológicas (figura 11). Tenemos que Chalcatzingo resulta ser el lugar más benévolo para reafirmar su cosmovisión y continuar así los diferentes caminos trazados.

Por lo tanto el intercambio material, traducido en intercambio cultural permitió la gestación de lo que representa Chalcatzingo como centro de intercambios culturales desde épocas remotas, principalmente durante el Preclásico mesoamericano. Determinado más como un centro de interacción entre distintas tradiciones que como un enclave Olmeca. En este sentido se puede sugerir la indagación más profunda acerca de las diferencias más que las similitudes de la iconografía de Chalcatzingo con relación a la icnografía olmeca de la costa del Golfo. Este proceso definitorio de símbolos se realiza actualmente, mediante un trabajo de tesis que lleva acabo el arqueólogo Mario Córdova Tello, director del Proyecto Arqueológico Chalcatzingo.

El Intercambio en la Tradición Oral

Cabe mencionar que Chalcatzingo es un asentamiento humano de ocupación continua e ininterrumpida donde sus restos arqueológicos nos muestran la presencia olmeca pero al mismo tiempo la permanencia de otro tipo de tradiciones previas, contemporáneas y posteriores a lo olmeca. Por lo tanto siempre fue un lugar habitado por el ser humano en distintos grados de civilización, tomado en cuenta por el entorno natural imponente y determinante para las ideologías de los distintos momentos históricos que ha atravesado el lugar.

Figura 11. Vista general de los "cerros de Chalcatzingo" desde el poniente, Archivo fotográfico del Proyecto Chalcatzingo, 2008.

Por lo anterior es importante mencionar que en la tradición oral del pueblo actual de Chalcatzingo se sabe que aún a principios del siglo XX la práctica del comercio a larga distancia se continuaba ejerciendo. Cuenta un anciano del pueblo Don Reyes Pávon, que él junto a su padre y familiares (hombres siempre) se dedicaron al comercio entre el puerto de Veracruz y Acapulco, esto moviéndose con animales de carga, trayendo y llevando artículos diferentes a los que tenían acceso en su comunidad.

El abuelo nos explicó que era una tradición de algunas familias donde el hombre viajaba así con primos hermanos e hijos haciendo recorridos de meses. Un dato importante es que conocían la ruta de tránsito a pie hasta el puerto de Veracruz y lo mismo hacia el puerto de Acapulco, siempre deteniéndose en Chalcatzingo para llevar a la comunidad objetos, materias primas y alimentos a los que comúnmente no tenían acceso o eran bienes desconocidos. Así esta práctica relativamente reciente continuó siendo parte de las actividades de prestigio entre los miembros de la comunidad actual de Chalcatzingo.

Otro aspecto de la ocupación humana en Chalcatzingo fue el abandono parcial del pueblo durante época de la revolución cuando familias completas salieron a refugiarse en poblados cercanos del estado de Puebla y de los que regresaron con miembros agregados que no eran oriundos del pueblo. Esto denota de manera etnográfica como aún existen prácticas que son parte de la herencia prehispánica, que los distintos grupos humanos asentados en Chalcatzingo por siglos, legaron a los actuales pobladores del lugar y que a pesar de que día tras día se pierden diversas tradiciones aún se pueden recuperar mediante la tradición oral.

Comentarios finales

Las investigaciones arqueológicas permiten continuar la construcción de un discurso histórico donde existen discrepancias entre los investigadores, pero a la par toma fuerza la conceptualización de lo que debió significar Chalcatzingo para los distintos grupos humanos que transita-

ron, intercambiaron y tal vez aculturaron a los asentamientos humanos ya existentes en las faldas de los cerros o Montañas Sagradas.

Resta continuar abriendo interrogantes y cuestionando a los materiales arqueológicos, según las corrientes arqueológicas vigentes, para lograr que los acervos históricos que propician los estudios arqueológicos se renueven y sumen en vez de restar. Esto dando el debido crédito a las investigaciones previas, sin volverlas un dogma y continuando con la creación de hipótesis para ampliar el panorama de los diversos sitios arqueológicos que son nuestra materia de estudio.

Bibliografía

ANGULO VILLASEÑOR, J., 1987. The Chalcatzingo Reliefs: An Iconographic Analysis. En Grove C., David, (ed.), *Acient Chacaltzingo*, 132-158, University Of Texas Press (1a Ed.)

ANGULO VILLASEÑOR, J., 2010. Presencia Olmeca en Morelos y el Altiplano Central. En Crespo, Horacio y Sandra López Varela (eds), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempo del Sur – "La arqueología en Morelos. Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material" Tomo II ,* 67-98, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura / Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Ayuntamiento de Cuernavaca / Instituto de Cultura de Morelos, México.

BALLESTEROS, C. C., 1988. Morelos, Informe final. En *Atlas Arqueológico Nacional, Memoria 1985-1988 5* (Dirección de Registro Público de zonas y monumentos Arqueológicos), 552-608, INAH- SEP.

CLARK, J., 2007. ¿Quiénes fueron los Olmecas?. En *Introducción al Preclásico,* 45-55.

CORDOVA TELLO, M., 2008. *Los Relieves de las Montañas Sagradas de Chalcatzingo, Jantetelco, Morelos, Cuernavaca* (en prensa).

CORDOVA TELLO, M., 2009. Informe Chalcatzingo, Temporada 2009. Centro INAH, Morelos, México.

GROVE, D. C., 1987. *Ancient Chalcatzingo,* University Of Texas Press.

GROVE, D. C., 2000. La zona del Altiplano Central en el Preclásico. En Manzanilla, Linda y Leonardo López Lujan, (eds.), Historia Antigua de México, *Vol. I, 511-540,* INAH-IIA-Grupo Editorial Porrúa, México.

MAGNI, C., 1995. El simbolismo de la cueva en la iconografía olmeca, México. En *Revista Cuicuilco 1-3:89-126,* ENAH, México.

MEDINA ROMERO, J. C. A., 2008. Análisis y cronología del Montículo A y del Juego de Pelota en Chalcatzingo, Morelos Evidencias del periodo Epiclásico. Tesis de Licenciatura, INAH-ENAH.

NALDA HERNÁNDEZ, E., 1997. El noreste de Morelos y la desestabilización Teotihuacana". En *Revista Arqueología, No. 18, segunda época* Julio – diciembre 1997, 103-117, *Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología*, INAH, México.

RUEDA HURTADO, R., 2000. *Atlas de Morelos,* UAEM, Cuernavaca, Morelos.

PÉREZ ALCANTARA, I. A., 2010. *Reconstrucción de una historia. Arqueología de la Arquitectura en la Iglesia de San Mateo Chalcatzingo.* Tesis Licenciatura, ENAH-INAH.

PIÑA CHAN, R., 1955. *Chalcatzingo, Morelos.* INAH, México.

DOMESTICANDO LA VIOLENCIA. LAS FIESTAS, EL SACRIFICIO HUMANO Y LA GUERRA EN LA ZONA MAYA Y EL MÉXICO CENTRAL.

Luis Alfonso Grave Tirado*

Dr. en estudios mesoamericanos, Investigador del INAH Sinaloa, México,
alfonsograve@gmail.com

La guerra, el sacrificio humano y las fiestas públicas, fueron empleados en las antiguas sociedades mesoamericanas como mecanismos ideológicos por el grupo en el poder para mantenerse en el mismo. La primera servía como la proveedora de las víctimas y el segundo era el punto culminante de las celebraciones públicas. Sin embargo, su uso no estaba limitado únicamente en aquellas ceremonias de carácter extraordinario, como la exaltación de un nuevo gobernante, el estreno de un nuevo templo o una situación de crisis natural o social; sino también, y principalmente, la occisión ritual se practicaba en las fiestas periódicas, las que, con base en el calendario ritual, se celebraban año tras año, mes tras mes; pero era ésta una violencia controlada, domesticada, cuya intención principal era convertir a la multitud en una masa. Tomé en cuenta los datos arqueológicos e históricos de la zona maya y el Altiplano central, desde el periodo Formativo hasta la llegada de los españoles.

The war, human sacrifice and public feasts, were used in ancient Mesoamerican societies as ideological mechanisms by the group in power to stay in it. The first served as the provider of the victims and the second was the highlight of public celebrations. However, its use was not limited only in those extraordinary ceremonies, as the exaltation of a new ruler, the dedication of a new temple or a crisis situation natural or social, but also, and mainly, the human sacrifice was practiced regularly at feasts, which, based on the ritual calendar, is celebrated year after year, month after month, but this was a controlled violence, domesticated, whose main intention was to make the crowd in a mass. I considered archaeological and historical data of the Maya region and the Central Highlands, from the formative period until the arrival of the Spanish.

Introducción

El presentar a la ideología como uno de los mecanismos usados por los gobernantes mesoamericanos para acrecentar su poder, no es, de más está decirlo, una idea muy original, vamos, ni siquiera es novedosa. Un gran número de autores han llegado a la conclusión o, con más frecuencia, han partido del supuesto de que desde el Preclásico y hasta la llegada de los europeos a esta parte del mundo, los mecanismos ideológicos jugaron un papel importante en las distintas sociedades que se desarrollaron entre el río Motagua, en Honduras y el río

Sinaloa en el noroeste de México, enorme territorio que hoy conocemos como Mesoamérica (por ejemplo, Broda, 1978; Conrad y Demarest, 1990; López Austin, 1998; López Austin y López Luján, 1999; 2009; Matos, 1986; entre otros). Más aún, se ha llegado a proponer que la ideología fue el mecanismo causal por el cual surgieron sociedades tan complejas como la maya y la teotihuacana (Hansen, 2000; Manzanilla, 1993, 1997).[1] Sin embargo, y éste sea quizá una de las novedades de este ensayo, yo no considero a la ideología como un elemento causal del poder, sino como un efecto del poder; es decir, la capacidad para manejar y convertir unas creencias en ideología y, a través de ello, implementar, por ejemplo, la construcción de obras monumentales, se tiene después de haber accedido al poder, no antes. No se puede manipular, institucionalizar y oficializar ciertas creencias, si no se tiene el poder para hacerlo.[2] El mecanismo causal en el origen de las sociedades es siempre, o casi siempre, la violencia.

Los mecanismos ideológicos se implementan entonces desde el poder; pero ¿cómo funcionan estos mecanismos? La respuesta es simple, y sin duda novedosa para el caso de Mesoamérica: convierten a los gobernados en una masa.

Aquí se analizan los tres mecanismos que considero los más importantes para lograr ese sentimiento de unidad, de comunión, de pertenencia a un grupo: la guerra, el sacrificio humano y las fiestas colectivas. En la práctica los tres elementos se presentan casi siempre juntos; esto es, mediante la guerra se obtenían prisioneros, los cuales se inmolaban ritualmente como culminación de las ceremonias públicas. El uso de la guerra, el sacrificio humano y las fiestas colectivas como mecanismos ideológicos no son privativos de sociedades complejas; sin embargo, en Mesoamérica se manifiestan con mayor claridad en las grandes capitales de sus sociedades más conspicuas. Veamos cómo. No olvido advertir que al no ser mi región de estudio, al tratar con los mayas y sociedades del centro de México, he tenido que contar con los datos e interpretaciones de sus especialistas, pero, después de todo, ¿la obra de los investigadores no está pensada para el uso de otros? (Cf. Fontenrose, 2011: 31).

El acceso al poder

> La creencia en una fuente sobrenatural del mal no es necesaria. Los hombres solos son completamente capaces de cada maldad.
>
> Joseph Conrad

El poder, de acuerdo con H. Claessen (1979: 7), es "la capacidad de imponer a otros la propia voluntad". Aunque para N. Luhmann (1995: 17): "Es más típico y satisfactorio considerar el poder…, como algo que limita la gama de posibilidades del otro"; y más delante agrega: "…el poder descansa en el hecho de que existen posibilidades cuya realización es *evitada*" (Ibíd: 32). Por su parte, E. Canetti dice en su magistral obra *Masa y poder*: "No puede caber la menor duda de que muchas prohibiciones sólo existen para apuntalar el poder de quienes pueden sancionar o perdonar a los que las trasgredan (Canetti, 2005: 442). Alexis de Tocqueville en su libro seminal *La democracia en América*, lo caracterizó como "un nuevo tipo de servidumbre" y lo resumió de forma clara como sigue:

[1] Richard Hansen, en su intento por explicar la construcción, en un breve lapso de tiempo, de las enormes edificaciones de El Mirador, Guatemala durante el Preclásico tardío y nunca superadas en volumen y tamaño en ningún otro lugar y época, arguye que: "…la ideología (religiosa, política y económica) fue uno de los elementos catalizadores, o agentes causales, más importantes para la *generación* de poder y no representan únicamente la *legitimación* de poder" (Hansen, 2000: 74).

[2] "Circulo vicioso: la legitimidad es la única fuerza que asegura la duración de un gobierno; pero para que un gobierno llegue a ser legítimo es necesario que lleve cierto tiempo durando" (Calasso, 1989: 59). "'ideología'… sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder" (Wolf, 2001: 18).

> Un poder supremo cubre la superficie de la sociedad con una red de pequeñas y complicadas reglas, minuciosas y uniformes, que hacen que las mentes más originales y los personajes más energéticos no puedan penetrarlas para elevarse por encima de la multitud. No se despedaza la voluntad del hombre sino que se suaviza, se doblega y se guía; los hombres rara vez son obligados a actuar, pero constantemente se les impide que lo hagan. Un poder tal no destruye, pero evita la existencia; no tiraniza, pero comprime, enerva, extingue e idiotiza a un pueblo, hasta que cada nación se ve reducida a no ser nada mejor que un rebaño de animales tímidos e industriales, cuyo pastor es el gobierno" (*Apud* Hillman, 2010: 49).

Aunque muchas veces se equiparan poder y violencia física; la realidad es que si se tiene ya auténtico poder no es necesario recurrir casi nunca a la fuerza y es a través de la manipulación, la influencia, la autoridad y la amenaza como se ejerce el poder en la normalidad. De hecho, si se tiene que recurrir constantemente al uso de la fuerza lo que realmente se muestra es que hay una carencia de poder (Luhman, 1995; Runciman, 1999). Pero la amenaza de la violencia siempre debe estar latente y ésta debe ser prerrogativa del grupo gobernante y estar claro que en cualquier momento la puede usar (Luhmann, 1995). El mayor o menor uso de la violencia física sobre los gobernados para mantener el control sobre los gobernados depende del grado de legitimidad que tenga el grupo en el poder. Mientras menos legítimo sea su derecho al poder, mayor será el uso de la violencia; en cambio a mayor legitimidad menor será el uso de la fuerza física. No obstante, ningún poder nace legítimo, puesto que el surgimiento primero de cualquier sociedad compleja o incluso el cambio de un régimen político por otro se da siempre por medio de la violencia. Sólo después se hace uso de la ideología.

"El estado nace bajo la violencia, sólo cuando éste ha obtenido el legítimo monopolio de la violencia puede promulgar la ley", dice Philip Bobbit en su libro *The Shield of Achilles* (*apud* Hillman, 2010: 53). Por su parte, el filósofo católico francés Paul Ricoeur dijo alguna vez:

> "…la violencia se presenta como el motor de la historia; es ella la que hace subir al escenario de la historia fuerzas nuevas, Estados nuevos, civilizaciones dominantes, clases dirigentes. La historia del hombre parece entonces identificarse con la historia del poder violento; en definitiva, no es ya la institución la que legitima la violencia, sino que es la violencia la que engendra la institución, redistribuyendo el poder entre los Estados y entre las clases (Ricoeur, 1990: 224).[3]

En efecto, aunque hay toda una corriente dentro de la antropología que defiende que la diferenciación social surge básicamente por consenso, por la propia necesidad de la sociedad (Cf. Fried, 1960; Service, 1984; Johnson y Earle, 2003; Lensky, 1969, entre otros); la verdad es que si nos atenemos al devenir histórico, el surgimiento de cada nueva sociedad compleja ocurre generalmente por medio de la violencia, o más propiamente de la guerra. No importa si se es el agresor o el agredido, es luego de un conflicto bélico que un nuevo grupo se afianza en el poder.

[3] Incluso Kant, "el más amable y humano de los filósofos" (Hillman, 2010: 230), en el cuarto principio de su hilo conductor de la Historia Universal señala: "El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas" (Kant, 1979: 46).

Esto es particularmente evidente en las sociedades mesoamericanas, donde varias de sus principales ciudades se erigieron como las capitales de sus territorios después de una publicitada victoria en la guerra. En la zona maya, son cada vez más numerosos los investigadores que sugieren que fue la guerra uno de los principales elementos en el surgimiento de sociedades cada vez más complejas hasta desembocar en la formación del Estado; proceso que ocurre entre el final del Preclásico y principio del Clásico, el cual es uno de los periodos con el mayor número de evidencias de conflictos entre los diversos asentamientos (Baudez, 2000; Baudez y Mathews, 1997; Marcus, 2000; Suhler y Freidel, 2000, entre otros). Dos claros ejemplos del uso de la guerra para alcanzar el poder y la hegemonía política tienen como participante a Tikal, en uno se levanta victorioso, en el otro cae derrotado. En el 378 d.C. hubo una guerra entre Tikal y Uaxactun que tuvo como resultado un claro triunfo del primero y la incorporación del primero a su esfera política directa. La victoria propició que Tikal se convirtiera "en el más grande y próspero reino del Clásico temprano en el corazón del área maya" (Schele y Freidel, 1999: 205); y gozó de un largo periodo de estabilidad social y política durante el cual se construyó la sede del gobierno, la Acrópolis norte y se erigieron una gran cantidad de estelas, uno de los elementos distintivos de sus gobernantes. Sin embargo, todo ello cesó abruptamente casi 200 años después cuando, en el año de 562 d.C., Tikal se vio envuelto en otro conflicto bélico, esta vez con Caracol, apoyado por Calakmul. En esta ocasión Tikal fue el vencido y entre las consecuencias más visibles para la arqueología fue la profanación de la sede del poder central (Suhler y Freidel, 2000) y la destrucción de sus estelas y la prohibición de erigir nuevas, lo que se conoce como el fenómeno del hiatos en Tikal (Gunsenheimer, 2000). Por el contrario, en el vencedor, Caracol, a partir de entonces se suscitó un notorio "auge constructivo y un incremento de la población" y de hecho, las enormes calzadas que rodean el centro ceremonial "se construyeron en esa época, al igual que la plaza *terminus* que funcionó como centro administrativo" (Chase y Chase, 2000: 62-63).

Resulta claro que fue la guerra el mecanismo mediante el cual tanto Tikal como Caracol lograron la hegemonía política; sin embargo, no siempre es necesario obtener la victoria para que eso suceda, aunque sí se apela a la guerra. La consolidación de Palenque como la capital de una buena porción de las tierras bajas noroccidentales mayas ocurre luego de una profunda crisis a lo largo del siglo VII, en la que se suceden varios gobiernos débiles, incluyendo la unción de mujeres de forma ilegítima (Greene, 2000: 236). Palenque se encontraba por tanto vulnerable y ello fue aprovechado por sus enemigos, quienes lo atacan en al menos cuatro ocasiones en sólo 25 años.

La primera agresión provino directamente de Calakmul y quedó registrada en la Escalera de Jeroglíficos del Palacio con fecha 21 de abril de 599 (Mathews, 2000). Sólo cuatro años después es Bonampak el atacante, aun cuando para entonces era una comunidad relativamente pequeña, pero era aliada de Calakmul según P. Mathews (*Ibíd*). El propio Calakmul hace una incursión a territorio palencano el 4 de abril de 611, según se consignó en el Tablero Este M8-11 del Templo de las Inscripciones, donde se narra un "suceso hacha" en que el agresor es identificado como el gobernante de Calakmul "Serpiente con Vírgula" (Martin, 2000). Todavía en 624 un *ahaw* palencano es capturado por Piedras Negras (Mathews, *op. cit.*).

Aunque Calakmul se consolida para entonces en una de las grandes capitales de las tierras bajas mayas, Palenque no pierde su soberanía política; por el contrario, a partir de ese momento se convierte, bajo el reinado de Pacal II, en una de las principales ciudades mayas; en "uno de aquellos lugares privilegiados donde por un tiempo parecerían haberse dado cita –casi milagrosamente– algunos de los aspectos más depurados del espíritu", según el sentido decir de P. Gendrop (1997:75). Pero no fue un milagro, sino que Pacal inteligentemente aprovechó los ataques del exterior para unir bajo su mando a todos los habitantes de Palenque; pues no

hay nada que una más a una sociedad que los ataques de un enemigo externo, sea real o figurado (Hillman, 2010). Pacal logró entonces detener los ataques y a su vez realizó incursiones marciales en comunidades cercanas (Baudez y Mathews, 1997), lo que lo cargó con un aura de legitimidad que no había tenido ninguno de sus predecesores, incluyendo a su madre. Legitimidad que transmitió a sus descendientes por medio de la manipulación ideológica (ver más delante). Así la guerra, aunque se haya sido el agredido y no el agresor, se convirtió en el acontecimiento fundacional de la exitosa dinastía gobernante de Palenque.

Otro de los ejemplos sobresalientes entre los mayas, aunque no el único, es el de Chichén Itzá, donde la propaganda acerca de la guerra que propició su ascenso al poder está presente en buena parte de los edificios principales del centro ceremonial, donde no se deja lugar a la duda de quién es el vencedor y por tanto con el derecho para gobernarlos (Jones, 1993, Schele Freidel, 1999).

En el centro de México la situación no fue muy diferente. Incluso Teotihuacán, la aparente "gran anomalía del Clásico", como le definió L. Manzanilla por la ausencia de imágenes claras de líderes únicos, no pareció ser ajena a esta "paternidad de la guerra" y aunque todavía son numerosos los autores que no admiten la importancia de la guerra en la formación y consolidación del estado teotihuacana y le dejan todo el papel a la ideología y la redistribución (Angulo, 1998; Manzanilla, 1993, 1997; López Austin, 1989; entre otros); son muchos más quienes que fue tras una serie de conflictos bélicos en medio de la profunda crisis provocada por la erupción del volcán Xitle hace poco más de 2000 años, en la que Teotihuacan resultó vencedora y le permitió hacerse de la hegemonía sobre la cuenca de México y más aún que fue el propio poderío militar lo que propició su expansión y lo convirtió en la sociedad más exitosa o al menos más duradera de la larga historia mesoamericana (Bove, 2002; Cabrera, 1998; 2002; Carlson, 1991; Grave, 2011: 128-159; Hassig, 1992; Millon, 2002; Pasztory, 1997, Sugiyama, 2002; 2005; 2010; Sugiyama y López Luján; 2006; Winter *et al*, 2002).

Después de la caída de Teotihuacan, ningún otro grupo logra hacerse del control de todo el Altiplano central, no obstante varis comunidades se hacen del poder en sus respectivas regiones, ¿cómo? Por medio de la guerra. El ejemplo más contundente está en Cacaxtla-Xochitécatl, donde, en la sede del poder político, se descubrió el llamado "Mural de la Batalla", en el cual se representó, exaltándolo, el triunfo del grupo dirigido por "3 Venado" a través de una crudeza y brutalidad tan marcadas que cabe duda de quienes son los vencedores y quienes los vencidos (Foncerrada, 1982; 1993; Lombardo, 1979; 1986; Carlson, 1991). Son muchas las distinciones entre uno y otro grupo; la principal es la posición y la actitud. Los ganadores están de pie, arrogantes, dominando por completo la escena; por el contrario, los derrotados yacen postrados, humillados, sometidos por completo (Figura 1).

A pesar del acusado realismo de la imágenes y del contexto espacio-temporal en que se localiza el mural; esto es, en la sede de un poder apenas obtenido (Tanto el Gran basamento como este mural se elaboraron hacia el 650 d.C., al inicio de la secuencia ocupacional de Cacaxtla); la mayor parte de quienes se han acercado a él consideran que lo ahí plasmado es la representación de una guerra mítica o, en el mejor de los casos, ritual y no una guerra real (Carlson, 1991; Foncerrada, 1983; Lombardo, 1986). Puedo estar de acuerdo en que hay una ritualización de la guerra, ¿Cuál guerra no estuvo ritualizada en la antigüedad? Más aún, ¿Cuál guerra no tiene un fondo religioso? (Derrida, 1997: 41; Hillman, 2010: 203 y ss.).[4] Pero de ahí a limitarla a sólo ese papel hay una gran distancia. [5] Las escenas retratadas

[4] "El Señor es un gran guerrero. El Señor ¡ese es su nombre!" dice La Biblia (Éxodo 15:3). "El solo hecho de que la espada haya sido instituida por Dios para castigar el mal, proteger el bien y preservar la paz es prueba suficiente y poderosa de que la guerra y la muerte, junto con todas las cosas que acompañan a la guerra y a la ley marcial, han sido instituidas por Dios" (Martín Lutero, *apud* Hillman, 2010: 220).

[5] "Se ha dicho con razón que la historia la escriben los vencedores de turno. Y los vencedores de turno, tengan un talento muy grande o uno limitado, hacen intervenir el mito en sus construcciones históricas porque "interpretan" los acontecimientos y las

en el Mural de la Batalla exaltan el triunfo decisivo de los guerreros-jaguar liderados por "3 Venado", quienes a partir de ese momento, y gracias a esa victoria, obtuvieron el control de la ciudad y la hegemonía política sobre todo el valle poblano-tlaxcalteca durante poco más de 200 años.

En Tula, donde también se manifiesta una exaltación religiosa de la guerra, nadie duda de su importancia como mecanismo causal en la implantación de su hegemonía sobre la cuenca de México entre el 900 y el 1200 d.C. En efecto, el surgimiento de Tula como una de las grandes capitales del México prehispánico se luego del enfrentamiento entre dos grupos rivales que concluyen con la destrucción de Tula Chico, hasta ese entonces la sede del poder, pero cuyo control nunca sobrepasó los límites del valle tuleño (Mastache y Cobean, 1985; 2006; Suárez *et al*; 2007). El grupo victorioso construye su nueva sede en la cima del cerro del Tesoro, lo que los arqueólogos llaman Tula Grande (Figura 2) o simplemente Tula donde enfatizan su poderío militar (Diehl, 1983; Mastache y Cobean, 1985; 2006). Esto es particularmente evidente en el Palacio Quemado y la Pirámide B. Ambos estaban profusamente adornados con representaciones de animales carniceros como jaguares, coyotes y aves de rapiña de cuyos picos y hocicos penden corazones humanos sangrantes (Acosta, 1995); así como procesiones de guerreros y armas, muchas armas, las cuales, con mucho son "los objetos más frecuentes en la iconografía de Tula" (Jiménez, 2007: 55; ver también Jiménez, 1998).

A la caída de la capital de los toltecas. Casi 40 comunidades se disputan el control de la cuenca de México (Hodge, 1996; Obregón, 2001), pero ninguna obtiene la hegemonía hasta la irrupción de los mexicas y la fundación de su ciudad capital: Tenochtitlan, luego de su contundente triunfo sobre Azcapotzalco en 1428. Victoria que marca el arranque de su expansión territorial y la puso a la cabeza de un vasto imperio, cuyo control inicial se estableció mediante la guerra, pero que se mantuvo posteriormente en buena medida gracias a los mecanismos ideológicos, en los cuales no estuvo ausente la guerra florida.

El poder y la ideología.

> Todo era teatro, era poder puro afirmado y elevado por el dolor.
>
> Ernst Jünger

Una vez asentado en el poder es cuando se establece el consenso acerca de quién es el más apto, porque se ha ganado el derecho, para gobernar. Es decir, aunque el acceso al gobierno, la génesis del poder, se haya dado mediante la violencia, no es a través de ella, no al menos de la coerción física directa como se mantiene, pues ésta en lugar de incrementarlo lo debilitaría.

Una vez logrado el triunfo, el grupo ganador y sobre todo su líder estará envuelto en un aura de carisma que hará fácil su aceptación como gobernante;[6] el problema comienza después, cuando ya la guerra quedó en el pasado y más aún cuando el líder victorioso ya murió y dejó el poder en su sucesor. Dice M. Weber (1977: 100): "Si la legitimación del gobernante por medio del carisma hereditario no es determinable clara y normativamente, ese

actitudes concretas de sus protagonistas, inmiscuyéndose abusivamente en la *imaginación* de sus súbditos, *pro domo sua* (como por regla general, acostumbra ser cualquier tipo de interpretación)" (Duch, 1998: 199)

[6] Cuba 1967: "La situación en el Chrysler cambió en el acto. Jesús giró la cabeza, señaló por encima del volante y volvió a gritar: 'Fidel'. Ada se inclinó hacia adelante, Guerra estiró el cuello y Marilyn se sentó bien recta. Cuatro corazones que latían con más fuerza sólo porque parecía estar cerca un determinado hombre, un hombre como todos los demás, de carne y hueso, con dos ojos, dos orejas, dos brazos y dos piernas, y sin embargo, un hombre como ningún otro, el liberador de su pueblo, la propia historia en persona… Por allí en medio, en algún lugar, se encontraba él en persona, el Poder desplazándose" (Mulisch, 2011: 199)

carisma necesita una legitimación mediante otro poder carismático". ¿Hay mayor poder carismático que el divino?

"No cabe duda, dice G. Olivier, de que una de las características de los gobernantes mesoamericanos era el privilegio de la comunicación con las deidades" (Olivier, 2008a:19). Más todavía, el gobernante en Mesoamérica era un ser con atributos divinos, era un "Hombre-Dios" (López Austin, 1998). Los rituales ejecutados previamente a su entronización o los que se realizaban antes de una ceremonia importante, tenían como fin acercar, o más bien introducir al soberano al mundo de los dioses.[7] "Ritos de poder", les llama acertadamente M. de la Garza (2002: 250 y ss.); y a través de ellos, el rey realizaba una incursión al inframundo, del cual salía renacido y con sus atributos divinos renovados o por lo menos con el permiso de los dioses para utilizar el mundo (cf. Calasso, 1989: 141); es decir, con el derecho para gobernar, derecho que era incuestionable por ser de naturaleza divina.[8]

En Palenque, sus gobernantes más conspicuos: Pacal II y *Kan B´alam* y con mayor razón sus sucesores, tenían que pasar periódicamente por estos rituales (Grave, 2011a: 90-100; 2011b). Los escenarios fueron construidos por ellos mismos y se trata de los edificios principales del centro ceremonial de la ciudad. Pacal realizaba su "viaje de transfiguración" en la Casa E del Palacio, cuya ordenación, de acuerdo con C. Baudez (2004: 105), "constituyen las etapas de un recorrido ritual de muerte y renacimiento llevado a cabo con motivo de su entronización y también probablemente de los aniversarios de ese acontecimiento". Efectivamente, en la Casa E se poden de manifiesto un recorrido que inicia con un descenso a un subterráneo; luego de una estancia en la oscuridad, ascendía por unos peldaños de nuevo hacia la tierra, en cuyo ascenso atravesaba tres arcos, el más alto de los cuales está adornado con el glifo del sol (*k´in*), por lo que el ritual se equiparaba con el descenso del sol en el ocaso y su salida al amanecer. El rey era entonces el nuevo sol. Preparado estaba para gobernar. Al emerger le eran entregados los atributos de poder, tal y como se manifiesta en la famosa Lápida Oval del Palacio Palenque.

Al mismo tiempo, las inscripciones y la iconografía de la Casa D del Palacio y del frontispicio del Templo de las Inscripciones que forman en conjunto la plaza principal de la ciudad y sede de las ceremonias públicas más importantes, anuncian, "...mediante escenas resplandecientes, quienes fueron, por derecho, los gobernantes de la ciudad" (Greene, 2000: 197). En ellas se identifica a la madre de Pacal con la "Dama Bestezuela", madre de los dioses, y por lo tanto haciendo de él mismo, uno de los dioses de la Tríada (GI, GII y GIII). De acuerdo con Floyd G. Lounsbury(1997: 393): "Parece que Pacal ordenó a sus numerólogos inventar la fecha de nacimiento de la divinidad ancestral de la que debía descender y de la que derivaba su autoridad, a fin de establecer o reforzar su identificación con esa figura". Y esa fecha, "coincidentemente", era la del nacimiento del propio Pacal (M. de la Garza, comunicación personal, abril de 2009).

Por su parte, *Kan B´alam* ejecutaba sus rituales de iniciación en el Grupo de la Cruz. En el Templo de la Cruz, el más grande los tres que dan forma a la plaza: "los relieves de estuco que decoran los frisos norte y este... representan una vista frontal del dragón con las fauces abiertas, lo cual muestra que el templo fue un Templo Monstruo, es decir, un templo iniciático que simbolizó... la entrada al vientre de la Serpiente Maestra de Iniciación, que es a la vez la

[7] "... la función del poder no queda adecuadamente descrita si se piensa que consiste simplemente en movilizar al subordinado a aceptar las órdenes del superior. También el poderoso debe movilizarse para ejercer su poder y en esto radica, a menudo, la mayor dificultad" (Rodríguez Mansilla, 1995: XXIII).

[8] "El aparato institucional trata de sugerir que los responsables del poder no son individuos como los demás, no han nacido como los otros, han conocido la experiencia de la muerte simbólica, no morirán y se sucederán a sí mismos en virtud de una lógica distinta de la que gobierna las diferencias constitutivas de lo social. No obstante, la lógica del poder sólo tiene sentido en relación con sus diferencias, pero, más allá de lo discriminable y de lo pensable, se presentas como una necesidad natural: la misma que funda la existencia de los dioses" (Augé, 1993: 175-176).

entrada al Inframundo…" (Garza, 2002: 254). Ahí moría simbólicamente y emergía preparado para transmitir las palabras de los dioses, pues era, al igual que su padre y madre, uno de sus descendientes directos, por lo que "gobiernan por derecho divino" (Greene, 2000: 207).

Aunque en pocos asentamientos del Clásico Maya se ha identificado con claridad la presencia de dioses y más bien se trata de antepasados divinizados o entes sobrenaturales como *cauac* "Los seres sobrenaturales que componen la tríada de Palenque gozan, sin embargo, de una posición aparte. En efecto, todo indica que los soberanos de esa ciudad Estado decidieron crear dioses, con el fin de conferir a su dinastía raíces y fundamentos míticos (Baudez, 2004: 246).

Así pues, Pacal y *Kan B´alam* no vacilaron en adecuar la cosmovisión a su conveniencia convirtiéndola en la ideología oficial (Figura 3). Aunque sin duda la cosmovisión de una sociedad es una formación colectiva "racional, pero inconsciente" que se construye lenta y paulatinamente a lo largo del tiempo; la verdad es que la cosmovisión es también "una obra consciente y sistematizadora de pensadores individuales" (López Austin, 1996: 472); quienes aprovechan las creencias generales y las adecuan al interés del grupo en el poder, ellos mismos, para producir su "verdad" (Cf. Foucault, 1992). Esta verdad, *que se hace aparecer como de toda la sociedad,* es lo que llamamos ideología; es decir "ese conjunto de ideas, creencias, conceptos y demás" con que se convence a los demás de que lo que se dice es la verdad porque así es y así ha sido desde siempre; por lo que se hacen continuas referencias, modificándolas ligeramente a certezas y creencias ya aceptadas y reconocidas previamente. Lo importante es cómo esta creencia se manifiesta a partir de ahora; esto es, el "ropaje" en que ahora se envuelve (Zizek, 2003: 15).

E "incluso en civilizaciones sin escritura se podían manipular la historia y la religión con fines políticos" (Graulich, 2008: 169). El ejemplo más claro en el centro de México son los mexica y a ellos se refiere M. Graulich; sin embargo, desde por lo menos la fundación de Teotihuacan, se pueden rastrear los ritos que estaban destinados a impregnar al gobernante de sustancia divina. Al igual que entre los mayas, los "ritos de poder" se efectuaban en algunos de los principales edificios. En el Teotihuacan temprano la sede de estas ceremonias fue La Ciudadela, más específicamente la Pirámide de las Serpientes Emplumadas (Cf. Cabrera, 1998; López Austin *et al*, 1991; Sugiyama, 1998). Aunque algunos de los estudiosos de Teotihuacan no se cansan de repetir que aquí no existió la figura del gobernante único (por ejemplo Manazanilla, 1993, 1997, 2008);[9] la realidad es que el grupo en el poder impuso también la aprobación divina o al menos sobrenatural como el medio para diferenciar a los gobernantes del resto de la población, siendo las deidades a las que se apeló la Serpiente Emplumada y Tláloc B Arellano, 2002; López Luján, *et al*, Pasztory, 1997; Uriarte, 2002; entre otros); por lo que resulta de esperar que en algún momento se descubran las cabezas visibles del gobierno teotihuacano, pues aunque es claro que es un grupo el que gobierna, sólo uno puede ser hijo de los dioses o ser un dios él mismo, para que sus decisiones sean inapelables para el resto de la población. Ni siquiera el poderoso *cihuacoatl*, quien cogobernaba el reino junto con el *tlatoani* mexica se consideraba divino, ese estado sólo era obtenido por el supremo gobernante (vid infra).

En Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco los númenes de los gobernantes fueron también la Serpiente Emplumada y *Tláloc*, dioses de la transformación y de la guerra, respectivamente. En el Mural de la Batalla, "3 Venado", porta varios atributos que permiten identificarlo como sacerdote de *Tláloc*, como el tocado de trapecio-y-rayo; mientras que en un mural posterior,

[9] "A diferencia de otros centros de Mesoamérica en que las hazañas de los dinastas se reproducen en estelas, dinteles y otras representaciones iconográficas y glíficas, en Teotihuacán se insiste en el cargo, más que en el individuo… La inexistencia de representaciones iconográficas que narren los hechos destacados de la vida de dinastas particulares, la ausencia de tumbas reales, de nombres de reyes, de parafernalia, de sedes claras del poder, etc., nos hace pensar que Teotihuacan fue la gran anomalía del Clásico mesoamericano" (Manzanilla, 2008: 114).

el Mural del pórtico, pintado casi 100 años después del establecimiento de la dinastía gobernante en Cacaxtla se recrea un ritual de transfiguración donde el gobernante, ataviado como sacerdote de la Serpiente Emplumada es sacrificado simbólicamente para traspasar el umbral de la muerte donde se encuentra con el propio "3Venado", ya deificado quien le otorgaría el derecho de gobernar (Baird, 1989). La Serpiente Emplumada, de acuerdo con la fórmula de A. López Austin y L. López Luján (1999: 55-57): "es el ser divino que provoca el flujo de las sustancias entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres" y "la luz que derrota a los poderes de la oscuridad y la noche" (*Ibíd*: 59).

En Xochicalco el espacio de las ceremonias de la élite, la Acrópolis, está dominado precisamente por la Pirámide de las Serpientes Emplumadas, cuya inauguración, al parecer se hizo coincidir con un eclipse total de sol (Garza y González, 1995). De hecho, de acuerdo con A. Lebeuf (1995), en Xochicalco se tuvo la capacidad de predecir esta clase de eventos y ahí mismo, en la Acrópolis se celebraba la ceremonia del Fuego Nuevo cada 52 años, haciendo a su soberano el garante de la continuidad del mundo. Tenía poder suficiente para proteger a su pueblo de un eclipse, ese regreso breve, pero sumamente peligroso, al momento de los orígenes y era el encargado de restaurar el fuego nuevo y evitar que se destruyera el mundo ¿ante tal demostración de poderío, alguien se atrevería a cuestionar su derecho a gobernar? Nadie se atrevió durante 200 años (Grave, 2011a: 180-195).

En Tula fue en la Sala 2 del Palacio Quemado, ubicado al oeste de la plaza principal de la ciudad, donde se llevaban a cabo los ritos de entronización (Gamboa, 2007; Mastache y Cobean, 2006); de los cuales salía convertido en la encarnación de un dios, e inclusive obtenía un nuevo nombre: *Quetzalcoátl* era llamado a partir de entonces y era un hombre-dios según la afortunada expresión de A. López Austin (1998).

También entre los mexica por supuesto, "ese otro poder carismático" al que apelaba el gobernante era de origen divino, pero éste sólo se obtenía hasta después de haber pasado por los ritos de poder, durante los cuales, el futuro soberano "era untado con el betún divino, lo cual era consagralle como dios" (Durán, 1984) y era vestido con ropajes divinos, atavíos de las estatuas y/o telas que cubrían los *tlaquimilolli*, los bultos sagrados hechos con los huesos de *Huitzilopochtli* y el fémur de *Tezcatlipoca* (Olivier, 2008: 265).

No obstante, no únicamente los dioses solares eran importantes como generadores del poder del gobernante, también tenían un papel relevante dos de los dioses más antiguos del panteón mesoamericano: *Tláloc* y *Xipe-Totec* (Contel, 2008; González González, 2003; 2010; 2011). Al menos desde Teotihuacan el poder de los reyes proviene del dios de la lluvia, Los mexica bebieron de la tradición y en el *Libro de los Coloquios* se dice de los númenes de la lluvia: "También ellos dan a la gente el valor, el mano, el hacer cautivos en la guerra…" (*apud* Contel, 2008: 338. Incluso se hace a *Huitzilopochtli* hijo de *Tláloc*, según se asienta en el *Códice Aubin* "Yo fui a ver a *Tlálloc*, él me llamo y me dijo: Pues ha llegado acá mi hijo *Huitzilopochtli*, acá será su casa; y el tendrá como precioso don que en esta tierra vivamos unidos los dos" (*apud* Contel, 2008: 346).

En efecto, el Templo Mayor de Tenochtitlan simbolizaba tanto el *Coatepec*, el lugar del nacimiento de *Huitzilopochtli*, como el *Tlallocan*, el hogar de los dioses de la lluvia (Broda, 1987; López Austin y López Luján, 2009); y la coronación de cada nuevo *tlatoani* se efectuaba ahí, durante la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, dedicada a *Xipe-Tótec* (González González, 2008; 2011; Graulich, 1999; Grave, 2011a).

El hecho de entre los mexica sean *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca* y no *Quetzalcotal* y *Tláloc* los que juegan el papel protagónico en la coronación y otros hechos religiosos es lo que M. Graulich (2008) considera una manipulación clara de la religión con fines políticos. Una implantación de la ideología desde el poder. Para que este poder le fuese incuestionado, el soberano mexica tenía que pasar por tres importantes ritos de paso, tres muertes simbólicas; un descenso al inframundo, el horadamiento de la nariz y el sacrificio del propio aspirante a rey

por medio de una víctima sustituta (Olivier, 2004; 2008; 2010). Durante estos ritos se equiparaba al próximo gobernante supremo con diversos dioses, en particular con *Huitzilopochtli* y *Tezcatlipoca*, pero también con *Tonatiuh* e *Ixcozauhqui-Xiutecuhtli*, pues se equiparaba la unción "de un nuevo tlatoani con el renacimiento del sol" (Olivier, 2008: 279). Tales rituales eran ejecutados en la llamada Casa de las Águilas, a un costado del Templo Mayor. Señala L. López Luján (2006: 293):

> ...las dos alas del nuestro edificio [La Casa de las Águilas] reproducirían a escala una parte del universo que serviría como ambiente idóneo para los ritos de paso del *tlatoani*. Bajo esta lógica, el ala norte-*Tlacochcalco* sería la imagen terrena del *Mictlan* y, en consecuencia, el lugar indicado para la velación del cuerpo y de la imagen funeraria del soberano solar. Sería, igualmente, el ambiente adecuado para que el sucesor al trono hiciera el trayecto metamórfico y metafórico a través del Mundo de los Muertos. Tras su deceso ritual en la cúspide del Templo Mayor (equivalente al cenit), descenderían por su amplia escalinata hacia el poniente; al llegar al nivel de la plaza tomarían rumbo hacia el ala norte hasta alcanzar el ala norte-*Tlacochcalco*. Allí, en el nivel más profundo del inframundo, haría el enlace de poder frente a los restos de su predecesor, tomando legítimamente el relevo dinástico. (...) El nuevo tlatoani, después de su estancia penitencial en las entrañas de la tierra, en el útero múltiple de los orígenes, renacería transfigurado en un ser divino.

Esto último se ve reforzado con las palabras que se le dirigían inmediatamente después de su "renacimiento":

> Ahora te has hecho dios, aunque seas humano como nosotros, aunque seas nuestro amigo, aunque seas nuestro hermano menor, nuestro hermano mayor, nunca más eres humano como nosotros, no te vemos más como hombre. Ahora representas, substituyes a uno, hablas en una lengua extraña con Dios, *Tloque Nahuaque*. En tu interior él te habla, él está adentro de ti, él habla a través de tu boca... (Códice Florentino VI: 52; en Olivier, 2008: 280).

Tlatoani significa precisamente "el que habla", el que habla por los dioses, el que ordena, el que manda a todos.

> Una orden a muchos tiene un carácter muy peculiar. Su objetivo es convertir en masa a la mayoría y, en la medida en que lo consigue, no despierta miedo. La consigna del orador, que impone una dirección a las personas congregadas, tiene precisamente esta función y puede considerarse como una orden a muchos. Desde el punto de vista de la masa, que quisiera constituirse deprisa y mantenerse como unidad, tales consignas son útiles e indispensables. El arte del orador consiste en que todo lo que se propone los resume y expresa vigorosamente en consignas que ayudan a la constitución y mantenimiento de la masa. Él *genera* la masa y la mantiene viva mediante una orden superior. Si lo consigue, apenas tendrá importancia lo que luego exija realmente de ella. El orador puede insultar y amenazar a una aglomeración de individuos de la manera

> más terrible, estos lo amarán si así logra convertirlos en masa (Canetti, 2005: 455-456).[10]

El poder y la masa. La violencia domesticada.

En efecto, una vez obtenido y legitimado el poder, lo importante es mantenerlo ¿Cómo? Convirtiendo periódicamente a los gobernados en una masa. Son tres los mecanismos básicos de que se valieron, a lo largo de la historia mesoamericana, los gobernantes para mantener la unidad de los súbditos en torno a la figura del soberano: la guerra, el sacrificio humano y las fiestas periódicas. Los tres se presentan casi siempre juntos en las distintas sociedades del México prehispánico, formando un complejo enramado dentro de la ideología oficial impuesta por el grupo en el poder, quienes, a través de su práctica exclusiva y continuada, se erigieron como los garantes de la continuidad del mundo tal y como debía estar.[11] Es decir, desde su perspectiva, ellos gobernando los demás obedeciendo; todos juntos, como una masa.

La guerra "… es fuente de las 'más altas' y mejores pasiones que un ser humano puede conocer: el valor, el altruismo y la sensación mística de pertenecer a 'algo más grandes que nosotros mismos'" (Ehrenreich, 2000: 238). "Ellos son el cosmos, un puñado de hombres que se convierten en una comunidad basada en el altruismo: ésta es nuestra fuerza… Formamos una polis, una polis utópica que es ética, responsable y amorosa, aunque tiramos a matar2 (Hillman, 2010: 185). "El hombre ama la guerra. Es el momento de plenitud de los pueblos y lo que los ha creado como tales. Todos la encarecen como el momento en que se ejercen todas las virtudes de fraternidad y solidaridad entre los hombres. Se olvidan los rencores, se disipan los problemas individuales y la nación se levanta como un solo hombre frente al enemigo" (Sánchez Ferlosio, 1990: 32).

La guerra es el mecanismo más efectivo para convertir a la sociedad en una unidad, en una masa (Canetti, 2005). Parafraseando a R. M. Rilke: Es cuando el Nosotros resplandece como Uno.[12] La constante amenaza de un enemigo, real o figurado, y sobre todo, la encomienda de defender tu mundo,[13] hace que la sociedad en su conjunto se una cada vez más y mejor, aunque físicamente separados forman un solo ser, cuya cabeza es el gobernante. Una guerra prolongada permitiría entonces que los gobernados se sientan parte de una misma unidad, por lo que realizarían sus labores sin cuestionarse demasiado las diferencias entre ellos, que son los productores de los bienes necesarios y los guerreros y sacerdotes, pues ellos tienen la encomienda de protegerlos y mantener el orden como está.[14]

Una de las prácticas rituales más efectivas para garantizar la continuidad del mundo, tanto social como cosmológicamente, es el sacrificio humano. Es la ofrenda máxima que se puede otorgar a los dioses, por lo que se espera de ella la mayor reciprocidad: "el permiso para utilizar el mundo" (Calasso, 1989). No obstante, la mayor parte de quienes han abordado el estudio del sacrificio humano en Mesoamérica (Duverger, 1983; Nájera, 1987; Carrasco,

---

[10] "Pero hoy, señor, sus ojos abiertos, /mirando más de cerca el resplandor con que brillas…/señor, no lo dudéis, a un corazón ya conquistado,/ordenadle que os ame, y seréis amado" (Racine "Británico"; *apud* Girard, 2012).

[11] Como lo demostró fehacientemente René Girad en sus obras *La violencia y lo sagrado* (1998) y *El chivo expiatorio* (2002), la finalidad de todos los rituales es la de mantener las cosas como están (cf. Augé, 1993).

[12] "¿Y nosotros? Resplandecemos como Uno/Una nueva criatura fortalecida por la muerte" (Rainer María Rilke: "El Dios de la Guerra").

[13] "El pueblo siempre puede ser llevado a hacer los que los lideres desean. Es fácil. Lo único que hay que hacer es decirles que están siendo atacados y denunciar a los pacifistas por su falta de patriotismo y por exponer a la nación al peligro" (Herman Göring; *apud* Hillman, 2010: 232-233).

[14] "En el Posclásico –y es muy lógico suponer que en el Clásico así hubiera sucedido– sacerdotes y militares forman parte de un único grupo dominante, al que también pertenecen los administradores. Muchas veces las tres profesiones son desempeñadas por el mismo individuo. El militarismo no tiene por qué ser considerado ni siquiera como una etapa lógicamente posterior a la teocracia. Es más correcto verlo como un estado que se desea transitorio, y en el que se espera someter primero por las armas a los que después, tratando de evitar tensiones, fricciones, pérdida de hombres y descontento general, se someterá por el medio más hipócrita de la religión y de las instituciones sociales y políticas 'eternas'" (A. López Austin, 1998: 166).

1999; Graulich, 2005; López Luján y Olivier, 2010; entre otros); lo han analizado en virtud de su eficacia cósmica, como "un medio para conseguir que la vida continuara en la tierra y se recibieran los dones necesarios para la subsistencia humana" (Matos, 2010); y han dejado de lado su eficacia social y política. Dos excepciones son Y. González Torres (1985; 2010) y S Sugiyama (2002, 2005; 2010), y recientemente, bajo la influencia de la lectura de P. Ricoeur, D. Carrasco (2010).

Es indudable que el sacrificio humano es un fenómeno religioso, quizá el fenómeno religioso por excelencia, el momento en que los fieles más cerca se sienten de los dioses; pero también es cierto que "si éste es eficaz, es porque es un acto social"; como lo reconocieron, acertadamente, hace ya más de 100 años, H. Hubert y M. Mauss (1946: 26): "Hay pocos ritos que sean más profundamente públicos que el sacrificio. Cuando no es la sociedad la que sacrifica ella misma y para ella misma, está representada a tal efecto por sus sacerdotes y a menudo por un público numeroso y que no permanece pasivo".

En efecto, es un ritual público y mientras más gente asista a su ejecución mejor; pues aunque el objetivo manifiesto era la de mantener viva "la maquinaria del mundo" (Duverger, 1983), "de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas" (López Austin, 1997: 212); la verdad es que fue también uno de los mecanismos más efectivos para mantener el orden social.[15]

> Lo que se escenifica y se exhibe en estas ceremonias es siempre algo más que el *regressus ad uterum* o que la simple evocación de la anterioridad (*in illo tempore*) a que tiende a reducirlo [al sacrificio] una historia de las religiones excesivamente temática en el objeto y excesivamente funcionalista en la teoría, un más allá de lo social que gobierna su lógica sin someterse a él y que, por una necesidad que se presenta como natural, se sitúa del lado de los dioses, de lo impensable y de lo necesario… El retorno al mito, el heroísmo a contrapelo, la vertiente perversa del poder (Augé, 1993: 191).

A través del sacrificio, el grupo en el poder se convierte en el garante de la continuidad del mundo; pues es el gobernante y algunos de los principales sacerdotes los encargados de ejecutar el sacrificio. Quien decide quién es el próximo a ser sacrificado, quién es el próximo en morir es el gobernante. "Es el sello distintivo de su poder, que solamente será absoluto mientras su derecho a imponer la muerte le sea acatado sin discusión" (Canetti, 2005: 354). "La muerte es el derecho último del poder y también del que protege a quienes dependen de él, por su acción sobre los dioses, sobre la naturaleza y sus enemigos" (Augé, 1993: 340). Mientras todos estén convencidos que el mundo corre peligro y que es sólo a través del sacrificio ordenado por el gobernante que se evita su destrucción; la sociedad entera está a su merced; pues no únicamente se ejecutaban los prisioneros de guerra o los esclavos; también las mujeres y los niños y en épocas de crisis, cualquiera, hasta los parientes más próximos al rey. Pero es también, uno de los mecanismos más efectivos para convertir a la multitud en una masa. Una masa de acoso: "Para la gran mayoría de los hombres, un asesinato sin riesgo, tolerado, estimulado y compartido con muchos otros resulta irresistible. Conviene añadir que la amenaza de muerte que pende sobre todos los hombres y que bajo diferentes disfraces está siempre vigente, aunque no lo tenga presente todo el tiempo, hace necesaria una desviación de la muerte hacia los otros" (Canetti, 2005: 114). El verdadero verdugo es la masa, que realiza la ejecución para librarse ella misma de la muerte (Girard, 2002), pero lo que

[15] Como muestra, la respuesta que dio un rey Ashantí cuando se le inquirió por qué seguía celebrando sacrificios humanos a los dioses: "Si aboliera los sacrificios humanos, me privaría de uno de los medios más efectivos para mantener sojuzgado al pueblo" (*Apud* Ehrenreich, 2000: 25).

sucede es exactamente lo contrario, porque después de la muerte del otro, se sentirá otra vez amenazada. "Sólo podrá mantener su cohesión si se suceden son gran rapidez una serie de hechos idénticos" (Canetti, 2005: 115).

La celebración de fiestas periódicas, con la posible incorporación de sacrificios humanos, en Mesoamérica se remonta quizá hasta el periodo Formativo, pues si no, para qué se construyeron las enormes plazas franqueadas por las colosales pirámides en todas y cada una de las principales ciudades (Figuras 2, 4 y 9). Incluso es factible que las fiestas de las veintenas, las que se celebraban todos los años, cada veinte días. Se instituyeran desde el siglo III en Teotihuacan (Grave, 2011a: 144); o con mayor certeza, hacia el final del siglo VII en Xochicalco y Xochitécatl (Ibíd: 205; Graulich, 1999: 79; Sprajc, 2001: 267).

En las fiestas, con el objetivo manifiesto de lograr la renovación del orden del mundo, se reuniría la mayor cantidad de fieles, todos si fuera posible. La celebración de las fiestas permite que los gobernados se acostumbren de tal modo a estar juntos, a formar una unidad, una masa, que esperaran con ansia la próxima oportunidad para reunirse. Nadie es más que otro, pero nadie es menos. En busca de ese instante feliz, los hombres se reúnen repetidamente, a la misma hora y en el mismo lugar, hasta que ya no pueden prescindir de esa vivencia; pues una vez que te has sentido parte de la masa, lo que más se teme es dejar de sentirlo. "Sólo existen dos medios –dejando aparte la guerra– para contrarrestar la disolución de la masa. Una es su *crecimiento* y el otro su *repetición regular*" (Canetti, 1981: 224). Las fiestas periódicas, celebradas en las enormes plazas rituales de las capitales mesoamericanas cumplen a cabalidad con estas dos condiciones, se repetían, mes tras mes, año tras año y era difícil llenarlas, por lo que siempre se podía agregar alguien más.

En ellas, el espectador no permanecía pasivo; por el contrario, se sumergía directamente en la celebración, cayendo en un estado de euforia que le permitía realizar cosas que solo, no se atrevería a hacer. En las fiestas, "la prioridad la detentan la imagen y el escenario", dice G. Balandier (1994: 167); por lo que su realización implica toda una parafernalia, una puesta en escena que incluyen una serie de elementos rituales como la presencia del gobernante y la occisión ritual. El sacrificio es el rito violento que busca evitar el uso de la violencia física sobre los demás, para evitar la pérdida del poder. Por ello la necesidad de recurrir continuamente a esta violencia controlada y controladora: domesticada.

> Un poder establecido únicamente a partir de la fuerza, o sobre la violencia no domesticada, padecería una existencia constantemente amenazada, a su vez, un poder expuesto a la única luz de la razón no merecería demasiada credibilidad. El objetivo de todo poder es el de no mantenerse ni gracias a la dominación brutal ni basándose en la sola justificación racional. Para ello, no existe ni se conserva sino por la transposición, por la producción de imágenes, por la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial (Balandier, 1994: 18).

El uso conjunto de la guerra, el sacrificio humano y las fiestas colectivas por parte del estamento gubernamental en Mesoamérica es evidente a lo largo de su prolongada historia; no sólo en aquellas sociedades consideradas tradicionalmente como militaristas como los toltecas y mexicas en el México central o los mayas itzaés en la Península de Yucatán, sino también en los otrora vistos como los pacíficos mayas del Clásico y teotihuacanos.

Efectivamente, lejos estamos ya de aquella visión de los mayas del Clásico como una sociedad que no participaba en la guerra y no ejecutaba sacrificios humanos. Son pocos ya, los autores que niegan estas acciones; la discusión se centra más bien en los motivos; esto es, si la guerra respondió a la búsqueda de nuevos territorios o si eran más bien escaramuzas con el objetivo de obtener prisioneros para el sacrificio (Ayala, 2000; Culbert, 2000; Grazioso, 2002; Hassig, 2000; Marcus, 2000; Repetto, 1993; Schele y Freidel, 1999; Suhler y

Freidel, 2000; Webster, 2000; 2003; entre otros). No cabe duda que algunas de las campañas se emprendieron con motivos de conquista y que, como vimos, buena parte de las ciudades-Estado mayas surgieron gracias a la guerra; sin embargo, la mayor parte de las evidencias nos muestran a ésta como la proveedora continua y confiable de víctimas para el sacrificio (Figura 5).

De lo más de 750 monumentos con inscripciones conocido hasta el año 2000 solo en las tierras bajas mayas "casi 200 contienen escenas asociadas a la guerra/captura en sus representaciones iconográficas, y/o a sucesos de guerra/captura registrados en sus inscripciones" (Mathews, 2000: 128). Cuando el cautivo era un personaje de alto rango se registraba su nombre y procedencia; cuando no, únicamente se contentaban con demostrar su condición de derrotados y humillados (*Ibíd*: 132). Por otro lado, aun cuando las evidencias directas no son tan numerosas, sí resultan claras y demuestran que la práctica sacrificial fue un elemento común en las sociedades mayas desde el periodo Formativo tardío y con una mayor incidencia en el Clásico (Houston y Sherer, 2010; Tiesler y Cucina, 2000).

En Toniná, uno de los asentamientos mayas en que más claramente se manifiesta la vocación guerrera de sus gobernantes, a través de una nueva interpretación de los elementos iconográficos y epigráficos se llegó a la conclusión de que la guerra fue utilizada básicamente como un mecanismo para mantener y legitimar el poder. De acuerdo con M. Ayala (2002), las abundantes referencias bélicas en los monumentos de Toniná presentan a sus gobernantes como los vencedores y como los captores de sus enemigos, en ocasiones personajes de importancia, algunos de los cuales fueron sacrificados de manera ostentosa. La mayor parte de las capturas y/o sacrificios coinciden con fechas significativas, como finales de periodo, cuando el mundo "corre riesgo". Los mayores "efectos teatrales" fueron ejecutados por los gobernantes 3 y 8, quienes presumieron la captura de sendos personajes palencanos: *Kan Hok Chitam II* y *Zak Balam*, respectivamente (*Ibíd*: 163). Sin embargo, no implicó la conquista de Palenque, pero sí el engrandecimiento y embellecimiento de la ciudad; por lo que M. Ayala se pregunta: ¿cuál era la ganancia de tales batallas?" y ella misma responde "¿sólo el prestigio del gobernante?" (*Ibíd*: 165). Pues sí, sólo eso. Pero con ello la legitimación y el mantenimiento del poder. Me parece que era ganancia suficiente.

La relación entre la guerra, el sacrificio humano y las fiestas colectivas se observan en otros asentamientos mayas del Clásico. Por ejemplo, en las jambas del Templo 18 de Copán se representó a *Yax-Pac*, su gobernante más conspicuo, con atuendo de guerrero y bailando. "El baile de *Yax-Pac* acompaño la dedicación del Templo 18 y posiblemente sirvió para conmemorar una batalla, en la cual se tomaron prisioneros para sacrificarlos durante la dedicación", dice Joyce Marcus (2000: 229). Por su parte, en los murales de Mul-Chic, un pequeño centro dependiente de Uxmal, se representó:

> ...una escena de sacrificio. La composición está dividida por el vano central. A la derecha de la puerta se ve la escena de una exhibición pública y un sacrificio, en la cual el gobernante, en una formal pose de poder y dominación, se eleva sobre los cautivos. El dirigente, que podría ser un señor local de Mul-Chic o un rey de otro centro más grande, inspecciona la presentación y el sacrificio público de los prisioneros, apenas vestidos.... Abajo del elevado gobernante aparece una de las escenas visualmente más dramáticas del mural, en la cual los prisioneros de guerra son asesinados por ahorcamiento o lapidación (Walters y Kowalewski, 2000: 209-210).

La descripción de esta escena nos permite una visión clara del impacto que tenían las ejecuciones de los prisioneros de guerra, las cuales seguramente se llevarían a cabo a la vista de cintos de espectadores, reunidos en las inmensas plazas; las cuales, no está de más

decirlo, es el elemento principal de la arquitectura maya (Hohman-Vogrin, 2000). Aunque no podemos desligar de ella los edificios que la limitan y dan forma. Desde la parte alta de las pirámides se puede ver toda la plaza, pero más revelador todavía, desde cualquier punto de la plaza se puede ver con claridad lo que ocurre arriba. Eran entonces, las plazas, el escenario adecuado para las fiestas estatales. Estas no se limitaban únicamente a la ascensión de un nuevo soberano, una victoria en la guerra o los cambios de periodo; sino también eran importantes las celebraciones de la fiesta y la cosecha, las cuales se celebraban todos los años, año tras año y en ellas también se efectuaban sacrificios humanos.

Al menos así se han interpretado los motivos esculpidos en estuco en los pilares de la Casa D del Palacio de Palenque (Figura 6). La escena la describe C. Baudez (2004: 521) como sigue: "El pilar B muestra al gobernante amagando a un cautivo (?) con un hacha. En el pilar C, el gobernante se encara con una figura arrodillada y sumisa. En el pilar D, danza con un hacha en la mano, en tanto que en el pilar F se muestra una verdadera escena de captura o sacrificio: la víctima está agarrada por el pelo y un hacha amenaza su cuello". Y la interpreta:

> …se halla directamente relacionada con un rito agrario, que incluye un episodio de danza entre dos episodios de sacrificio. Antes de la danza, el soberano presenta al segundo personaje una máscara de pez (*xoc*), emblema femenino, confiriéndole así dicho sexo. […] la danza aparece entonces como cópula entre el soberano y la mujer, que representa probablemente a la madre tierra. Esta unión sexual constituye una parte esencial del rito, que tiene por objetivo provocar la fertilidad de la tierra y garantizar la abundancia de las cosechas. La mujer responde tendiendo al soberano una serpiente, en este caso símbolo del rayo y de la lluvia que empapa la tierra. Mientras danza, el rey, armado con el rayo, asume el papel de hacedor de lluvia. El acto o el simulacro sexual, así como la danza destinada a provocar la lluvia, precedían la decapitación de una víctima, amenazada por el gobernante al comenzar el ritual (*Ibíd*: 139).

En Teotihuacan, por su parte, se construyeron los escenarios rituales más imponentes de toda Mesoamérica, con sus colosales pirámides dominando las enormes plazas conectadas por la Calle de los Muertos; las cuales difícilmente podían ser llenadas, incluso si fueran convocados todos los habitantes de la ciudad (Sugiyama, 2010: 83). Estos espacios sirvieron como sede de las fiestas colectivas desde el inicio de su esplendor hasta su ocaso.[16] De acuerdo con E. Pasztory (1997) fue en la Pirámide del Sol, la más grande de la ciudad, donde se llevaron a cabo las fiestas de la siembra y la cosecha, cuya regente era la Gran Diosa, diosa de la tierra y la agricultura y quizá la deidad principal de la ciudad. Aunque no se ha establecido con seguridad la práctica de sacrificios humanos en ella, es muy posible, dice S. Sugiyama (2010: 104) que sí hayan ocurrido y muy probablemente se trataría de niños o mujeres (Grave, 2011a).

Donde no hay duda de la ejecución de occisiones rituales fue en las ceremonias realizadas tanto en la Pirámide de la Luna como en la de la Serpiente Emplumada. En la primera se han explorado hasta la fecha, cinco entierros-ofrenda con los restos de 37 individuos sacrificados (Sugiyama, 2005; 2010; Sugiyama y López Luján, 2006); mientras que en la segunda la cifra se eleva hasta 137 (Cabrera, 1993; Sugiyama, 1998; 2002; 2005; 2010).

[16] "Con sus pirámides rituales, sus avenidas y plazas, Teotihuacan es el más grande "teatro ritual" en toda Mesoamérica, tanto con sus "presentadores", como con su "audiencia" viviendo en el propio teatro durante todo el tiempo. La escala arquitectónica de la ciudad literalmente compite con la naturaleza y quizá tuvo la intención de intimidar tanto a los hombres como a los dioses" Traducción de: "*With its colossal pyramids, avenues, and plazas Teotihuacan is the greater "ritual theater" in all of Mesoamerica, with both "performers" and "audience" living in the "theater" at all times. The architectural scale of the city literally competes with nature and was perhaps meant to be intimidating both to men and to the gods*" (Pasztory, 1997: 82).

Tanto en un caso como en el otro, los sacrificios humanos están claramente relacionados con la guerra; ya sea que se haya interpretado a las víctimas como guerreros-sacerdotes de la propia urbe o, con más seguridad, cautivos de guerra. "De ser correcto, lo anterior demostraría la enorme importancia de la guerra y el sacrificio en la sociedad teotihuacana, sobre todo en el discurso ideológico y simbólico que sustentaba el poder del estado", dicen S. Sugiyama y L. López Luján (2006: 144). Para Sugiyama los rituales en que se realizó la ejecución de los prisioneros de guerra "eran actos oficiales y públicos organizados por las autoridades máximas del gobierno" (Sugiyama, 2010: 108).

Llama la atención, sin embargo, que estas evidencias tan contundentes correspondan a la etapa de consolidación del poderío teotihuacano; esto es, entre el 200 y el 350 d.C. En tiempos posteriores, cuando se sucede un largo periodo de estabilidad política, las evidencias del sacrificio humano y la guerra se plasman en el arte, sobre todo en la pintura mural y en las vasijas policromas, donde uno de los motivos decorativos más recurrentes son los corazones humanos, mediante los cuales, según E. Pasztory (1993: 48), "se enfatiza el acto del sacrificio en sí mismo, sin especificar el origen de la víctima". Más explícitas son las representaciones de personajes ataviados como guerreros-sacerdotes, los cuales portan en su mano un gran cuchillo curvo con el que atraviesan un sangrante corazón humano (Cabrera, 2002). Se representa así en el arte una ceremonia donde el sacrificio humano y la guerra tienen el papel protagónico (Figura 7). En ese mismo sentido se ha interpretado la escultura de un individuo sacrificado por flechamiento en el complejo residencial de Xalla, una de las sedes tardías del poder teotihuacano (López Luján *et al*, 2006).

En suma, en Teotihuacan, al igual que en la zona maya, los datos indican que se hacía la guerra con el fin de obtener prisioneros, los cuales se inmolaban ritualmente en los edificios sedes del poder a manos de un miembro del grupo gobernante.

En Cacaxtla-Xochitécatl y Xochicalco, la propaganda bélica fue intensa en los edificios sedes del poder durante los casi 200 que duró su hegemonía política (Baird, 1989; Carlson, 1991; López Austin y López Luján, 1999; Hirsth, 1995; Nagao, 1989; Sprajc, 1996; entre otros); sin embargo; sus espacios rituales más grandes e importantes, el cerro de Xochitécatl en el primero y la Plaza de la Estela de los Dos Glifos en la capital de los valles de Morelos, estaban destinadas a la celebración de las fiestas periódicas, la de la siembra y la cosecha, donde se efectuaban sacrificios humanos y se convocaba a todos los habitantes de la ciudad y sus alrededores (Grave, 2011a: 161-207).

En efecto, en ambas plazas se encontrado evidencias de la realización de ceremonias propiciatorias de la fertilidad. Las más claras provienen de Xochitécatl, donde se han exhumado una gran cantidad de figurillas femeninas de cerámica, que se han interpretado como representaciones de diosas madres (Spranz, 1974; Serra Puche, 1998; 2000). Además, al pie de la Pirámide de Las Flores, la más alta del cerro, se recuperaron algunos fragmentos de esculturas:

> Entre las más significativas encontramos la representación de un hombre masturbándose. Se trata de un individuo sentado con las piernas flexionadas, el brazo cruzado sobre el pecho y la mano encima del hombro; con su otro brazo se toma el pene en posición de masturbación, seguramente aludiendo al semen como potencia fertilizadora de la tierra. La escultura está fragmentada en la cabeza. Otra de las esculturas localizadas al pie de la escalera representa una figura femenina en relieve, acostada, con los brazos extendidos hacia la cabeza y las piernas abiertas mostrando el sexo...; en el pecho tiene las costillas marcadas y presenta un agujero en el vientre... (Serra Puche, 2000: 226).

A la escultura de la mujer, Serra Puche no duda en relacionarla con una víctima del sacrificio. Por nuestra parte, podemos apuntar que la posición del brazo del personaje masturbándose es diagnóstica de las representaciones de prisioneros de guerra destinados al sacrificio (Baudez y Mathews, 1997: 516). Así pues, es posible que se trate de la representación de un cautivo de guerra próximo a ser sacrificado en una ceremonia propiciatoria de la fertilidad de la tierra (Figura 8).

En Tula, tanto los ritos de entronización del gobernante como los de renovación de la tierra, tenían como sede la plaza principal de la ciudad (Grave, 2011a: 214-233). Ésta se encuentra limitada al norte por la Pirámide B y el Edificio 4, el llamado "Palacio del Rey Tolteca"; al oeste por el Juego de Pelota 2, y al oriente por la Pirámide C, el edificio más grande y alto de toda Tula (Mastache y Cobean, 2006). Dice L. Jones respecto de los principales motivos decorativos de la arquitectura y escultura toltecas: "… la ubicua iconografía de guerreros completamente armados, esqueletos descarnados y voraces jaguares devorando cráneos humanos, expresan a las masas, en términos que no dejan lugar a dudas, sobre las sangrantes consecuencias de resistirse a la autoridad de la Tula Tolteca" (Jones, 1993: 339).[17] Y más adelante agrega: "… estas formas arquitectónicas son el mayor y más claro mensaje que los participantes en el ritual estaban alertas a sus responsabilidades en relación con los gobernantes de la Tula Tolteca y su hegemonía; ellos articularon, con indudable contundencia, la poca envidiable elección de resignarse a la autoridad Tolteca o a la muerte" (*Ibíd*: 341).[18]

Pero la sola imaginería arquitectónica no podía lograr el efecto; era menester escenificarlo de forma reiterada. Frente al Juego de Pelota 2 se excavó la base de un *tzompantli* y frente a ella se encontraron miles de fragmentos de cráneos humanos (Diehl, 1983: 66); presumiblemente los restos de las víctimas inmoladas en las fiestas que periódicamente se llevaron a cabo en la sede del poder central durante los poco más de 300 años que los gobernantes toltecas lograron mantener el control y el orden en la ciudad y el dominio de su vasto territorio, en un palabra, lograron mantener el poder.

Es sin embargo entre los mexica donde mejor se manifiesta el engranaje festivo, marcial y sacrificial en que estaban inmersas las sociedades mesoamericanas (Grave, 2011a: 235-305). Tanto los datos arqueológicos como las fuentes documentales reflejan claramente que era a través de la guerra como principalmente obtenían los mexicas sus víctimas, los cuales eran ejecutados ritualmente en alguna de las fiestas de las veintenas o en alguna otra de carácter excepcional como la ceremonia del Fuego Nuevo cada 52 años. No obstante, no únicamente se sacrificaban prisioneros de guerra, también eran ejecutados esclavos y en lagunas de las fiestas mujeres y niños de la propia comunidad. En realidad, en Tenochtitlan, los rituales guerreros y los de la fertilidad se llevaban a cabo a la par, pues ambos hechos, guerra y fertilidad, estaban profundamente entrelazados en la visión mexica del mundo: "porque la guerra es un motor del universo que asemeja la alternancia del día y la noche, de la estación seca y la de lluvias" (Graulich, 2005; *apud* López Luján *et al*, 2010: 383), al igual que el sacrificio humano y las fiestas periódicas.

Las fiestas y su momento culminante, el sacrificio humano, se llevaban a cabo en distintas partes de la ciudad; pero la gran mayoría se efectuaban en el recinto ceremonial de Tenochtitlan (Figura 9), y al menos una parte importante de cualquier ceremonia tenía lugar en el Templo Mayor (Graulich, 2010). Las ceremonias de mayor pompa se celebraban con motivo del ascenso al poder de un nuevo *tlatoani*, cuya entronización, al menos de *Itzcóatl*, el fundador

[17] Traducción de: *"...the ubiquitous iconography of fully armed warriors, dismembered skeletons, and voracious, skull-chomping jaguars expressed to the masses in no uncertain terms the bloody consequences of resisting Tula Toltec authority*".
[18] Traducción de: "*At Tula, these architectural forms are the bearers of a clear and substantive message that alerts the ritual participants of their practical responsibilities in relation to Tula Toltec leadership and hegemony; they articulate, in unmistakably blunt terms, the unenviable choice of acquiescence to Toltec authority or death*".

del imperio mexica, se hizo coincidir con la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, la fiesta de la siembra (Sprajc, 2001). Antes de su coronación el nuevo soberano debía llevar a cabo una campaña de conquista, donde el objetivo principal era la captura del mayor número de prisioneros, los cuales eran "guardados" hasta la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, cuando eran sacrificados (González González, 2008; 2010; 2011; Graulich, 1999; Grave, 2011a).

A ésta y todas las demás fiestas eran convocados todos los habitantes de la ciudad y comunidades aledañas "para que viniesen á ver lo que aquella fiesta significaba y lo que en ella se hacía", dice Durán (1995: 225). Sobre la ceremonia de inauguración del Templo Mayor en 1487, realizada también dentro de la veintena de *Tlacaxipehualiztli*, Durán se explaya: "toda la gente de las ciudades, de chicos y grandes, mugeres y hombres, viejos y mozos, para que de aquella solenidad quedase perpetua memoria… y así acudió á la ciudad de Mexico gente que era cosa espantosa, que no cavia en las calles ni en las plazas ni en los mercados ni en las casas, que parecían unas hormigas en hormiguero…" (*Ibíd*: 392). Los prisioneros eran colocados junto al *tzompantli* y desde ahí observaban el arribo de los sacerdotes sacrificadores, que de acuerdo con el propio Durán eran siete y venían ataviados con los vestidos e insignias de varios de sus dioses principales: *Huitzilopochtli*, *Quetzálcoatl*, *Yopi*, *Opochtzin*, *Toci*, *Itzpapalotl* y *Xipe Totec*; los cuales se colocaban en la cima del Templo Mayor. Bajo su mirada se ejecutaba el sacrificio gladiatorio, que consistía en un simulacro de batalla entre un prisionero, armado únicamente con unas bolas de pino y una espada de madera, contra varios de los mejores guerreros mexicas, quienes contaban con todas sus armas. En cuanto el cautivo recibía la primera herida, se le acostaba sobre el *techcatl*, la piedra de sacrificios, y el sacerdote que personificaba a *Xipe Tótec*, casi siempre el propio rey o el *cihuacoatl* (Durán *op. cit*), le extraía el corazón para ofrendarlo al sol, en tanto que el cuerpo se dejaba caer escaleras abajo hasta la plataforma que rodeaba la pirámide donde era desollado, alimentando al mismo tiempo al sol y a la tierra (Cf. Graulich, 2010: 411).

Terminada la ejecución de los cautivos, los cuales "se había escogido a elección del rey" (Pomar, 1986, *apud* González González, 2010: 425), el propio *tlatoani* repartía ropas y regalos "á todas las personas señaladas y aunque no lo fuere, que uviese hecho alguna cosa notable en la guerra. Que aquello se les daba para que regocijasen aquella fiesta y solemnidad y bailaban y en aquello mostrasen su contento…" (Durán, 1995. 228). En efecto, quienes habían destacado en la última guerra encabezaban un gran baile y…

> …todos iban trabados de las manos, iban danzando como culebreando
> En estas danzas entraban los soldados viejos y los bisoños y los tirones de la guerra.
> También en estas danzas entraban las mujeres matronas que querían y las mujeres públicas, duraba esta manera de danzas, en este lugar donde habían muerto los cautivos, hasta cerca de la media noche… (Sahagún 1969, *apud* González Torres, 2006: 448).

También en los bailes efectuados en las veintenas de *Panquetzaliztli*, *Tlaxochimaco* y *Ochpaniztli*, participaban prostitutas. En las dos primeras "entraban mujeres, mozas públicas e iban asidos de las manos, una mujer entre dos hombres, y un hombre entre dos mujeres…" (*Ibidem*). En tanto que durante *Ochpaniztli* bailaban junto a las parteras, donde además simulaban una batalla campal.

"… Ebria, fuera de sí, en sus entrañas definitivamente ebria", se describe a las prostitutas en el Códice Florentino (1978, *apud* Olivier, 2004: 376) Y se le compara con una víctima del sacrificio: "como una víctima florida, como un esclavo que ha sido bañado, como una víctima divina, como aquel que perece en honor de los dioses […] ella vivía como un esclavo bañado, como una víctima florida…" (*Ibidem*).

Al igual que las víctimas del sacrificio, las prostitutas tenían el permiso de quebrantar algunas reglas, eran un agente del desorden; por ello la importancia de su participación en las fiestas de las veintenas, ya que en ellas se escenificaba el regreso a los orígenes, al tiempo del caos primigenio. En efecto:

> Los "meses" del año solar contaban con 20 días y cada uno estaba marcado por una gran fiesta... Había, por otra parte, grandes ceremonias ocasionales para la entronización o el fallecimiento de un rey, la inauguración de un edificio o un monumento o ciertos acontecimientos excepcionales. Pero la mayoría de veces parece ser que se incorporaban a los ritos de una u otra fiesta de veintena. El esquema general de estas fiestas era muy similar. Precedidas de ayunos, maceraciones y abstinencia sexual, culminaban con las inmolaciones de víctimas humanas, a la que seguían banquetes y borracheras. En ciertos aspectos, el orden usual de las cosas se invertía, pues estaba permitido matar, comer hombres y aun, en ciertos casos, emborracharse y transgredir prohibiciones sexuales (Graulich, 1999: 16).

Por ejemplo, *Ochpaniztli* comenzaba con cinco días en que reinaba una total tranquilidad: "cesaban todas las fiestas del pasado, y quedaba el tiempo en sosiego y calma, sin fiesta ni celebración alguna" (Torquemada, 1975: 275). Se introducía así en el tiempo del inicio, en el tiempo "real", el tiempo sagrado (Eliade, 1996: 130). Luego se sucedían ocho días de una calma relativa, densa, durante los cuales se realizaba, todos los días, una procesión semilenta, sin música ni bailes, que iniciaba en la tarde y concluía al anochecer; pero en la noche del treceavo día, la procesión se transformaba repentinamente en una batalla campal escenificada por las parteras y prostitutas que se tacaban mutuamente con bolas de *pachtli*, pencas de tunas, flores de *cempoalxóchitl*, espadañas y juncias (Sahagún, 1985: 132); la cual terminaba cuando la esclava que personificaba a la diosa *Toci* era conducida hacia su templo en medio de una gran algarabía, y la gente la mantenía distraída y contenta "porque tenían de mal agüero si esta mujer que había de morir estaba triste y lloraba, porque decían que habían de morir muchos soldados en la guerra, o que habían de morir muchas mujeres de parto" (*Idem*). Ahí era decapitada sobre la espalda de un sacerdote, y luego se le desollaba y con su piel se vestía un sacerdote-guerrero, y así ataviado se dirigía el Templo Mayor, en medio de mayor algarabía y una batalla campal más desenfrenada que la anterior, en la que el propio sacerdote de *Toci* tomaba parte junto con otros guerreros armados con escobas ensangrentadas, pero al llegar a la cima de la pirámide "aquel que llevaba el pellejo vestido alzaba los brazos y poníase en cruz delante de la imagen de *Huitzilopochtli*" (*Idem*); consumándose así la hierogamia entre la tierra y el cielo y se revivía la trasgresión original que dio pie a la creación del mundo: el sexo.

En el *Códice Borbónico* (Paso y Troncoso, 1979) la escena principal en relación a esta fiesta está plasmada en la foja 30 y hay en ella una serie de elementos explícitamente sexuales; entre otros los huaxtecos y mimixcoas que desfilan alrededor de la diosa y que exhiben unos enormes falos (Figura 10); así como los tres personajes disfrazados de animales: un coyote, un tlacuache y un murciélago, pues los tres están relacionados con la potencia sexual (Grauclich, 1999: 118-119), Por su parte Durán señala que el último día de *Ochpaniztli*: "barrían los baños y los lavaban en los cuales no poca superstición hay pues es cierto que jamás se bañaron hombres sín mugeres y mugeres sín hombres porque al bañarse solos ellos lo tenían por agüero y malo... (Durán, 1995: 275). Lo que es reforzado por la glosa explicativa a una imagen de un temazcal presidido por la efigie de *Toci* en el *Códice Magliabechiano*, que al pie dice: "usavan en estos vaños otras bellaquerías nefandas, hazían que se bañasen muchos yndios o yndias desnudos encueros y cometían dentro gran fealdad y pecaban en este baño"

(Boone, 1983: 76v); y en la página dedicada a la fiesta de *Ochpaniztli* se advierte que se permitía la ingestión inmoderada de pulque (*Ibíd*: 38v). Se atisba pues la orgía. Durante la fiesta el desorden es total. El mundo sumido en el caos.

> Las ritualizaciones, mediante las cuales se representa el drama del vacío de poder, se llevan a cabo según los principios de la inversión y la hipérbole, del exceso y la falta de respeto de los límites sociales. Reemplazan a las prohibiciones y las censuras por la licencia desenfrenada u orgíaca; el derecho por la violencia; el decoro y los códigos de las conveniencias por la parodia y la irreverencia; el poder conservador de un orden por la libertad loca y la agitación desenfrenada. Estas ritualizaciones imponen finalmente una certidumbre: la continuidad más que el caos. Mantienen el deseo de orden (Balandier, 1990: 137).

Al fin la diosa era aplacada mediante halagos y regalos otorgados por los señores de alto rango. Le ofrecían varios cautivos para ser sacrificados. Los cuatro primeros los mataba ella misma; el resto los ejecutaban otros sacerdotes. De ahí era conducida al *Atempan* donde la esperaba el rey sentado en su trono y ante ellos desfilaban los guerreros, a quienes les repartían nuevos atavíos de guerra y las insignias que habían agnado en las últimas batallas. Posteriormente, el encargado del desorden, el sacerdote ataviado como *Toci*, era expulsado y la gente le escupía y le arrojaba cosas hasta que se desprendía de la piel (Sahagún, 1985: 135). Gracias a la mediación del rey, el orden volvía a ser instaurado.

Las fiestas públicas permiten entonces legitimar el desorden; el tiempo en el que todo se vale; en el que todos somos iguales.[19] Pero el encargado de restaurar el orden es el gobernante. El rey aparece hasta el momento del clímax, el del sacrificio de los cautivos de guerra, de los otros. Al terminar la fiesta, la gente se dispersaba, pero apenas se retiraba ya esperaba con ansía la próxima oportunidad para reunirse y ser parte de la masa, en la que nadie es más que el otro, pero nadie es menos. Los gobernantes mesoamericanos les daban siempre una siguiente oportunidad; eran pues las celebraciones públicas uno de los mecanismos principales cómo se mantenían en el poder.

Comentarios finales

La guerra, el sacrificio humano y las fiestas públicas fueron empleados en las antiguas sociedades mesoamericanas como mecanismos ideológicos por el grupo en el poder para mantenerse en el mismo. Se apelaba continuamente a la guerra, la acción que hace uso de la violencia en sus mayores connotaciones, como al sacrificio humano, el supremo acto ritual, violento por definición. La primera servía como la proveedora de las víctimas y el segundo era el punto culminante de las celebraciones públicas. Sin embargo, su uso no estaba limitado únicamente en aquellas de carácter extraordinario, como la exaltación de un nuevo gobernante, el estreno de un nuevo templo o una situación de crisis natural o social; sino también, y principalmente, la occisión ritual se practicaba en las fiestas periódicas, las que, con base en el calendario ritual, se celebraban año tras año, mes tras mes; pero era ésta una violencia controlada, domesticada.

Las fiestas más importantes a lo largo de la historia mesoamericana fueron las de la siembra y la cosecha; no obstante, es probable que en ellas se sacrificara a los prisioneros tomados en la guerra tal y como ocurría entre los mexica en las veintenas de *Tlacaxipehualiztli* y *Ochpaniztli*. De cualquier modo, a todas las fiestas eran convocados todos los habitantes de la

[19] De acuerdo con C.F. Baudez (2010), algunos de los ritos ejecutados en *Tlacaxipehualiztli* y en *Ochpaniztli*, como el sacrificio gladiatorio y la batalla campal entre mujeres y guerreros, tenían por objeto igualar la condición de mexicas y enemigos en el primero y el de los sexos en la segunda.

ciudad a reunirse en la plaza central frente al edificio principal, todos juntos, todos iguales, una masa. En busca de ese instante feliz, los gobernados asistirían a las fiestas, voluntaria, anhelantemente. El oficiante de los rituales era el sacerdote principal: el gobernante. Él formaba la masa y la dirigía. La periodicidad de las fiestas permitía que no se perdiera la añoranza de esa sensación y así, apenas terminaba una celebración, comenzaban los preparativos para la siguiente. En todas ellas, sin embargo, como punto culminante, se llevaba a cabo la inmolación ritual de una o varias víctimas humanas. Quien ordenaba, presidía y a veces ejecutaba el sacrificio humano era el propio gobernante. El decidir sobre la vida y la muerte era el sello más grande de su poder. Poder que le permitía mantener el orden del mundo: El mandando, los demás obedeciendo.

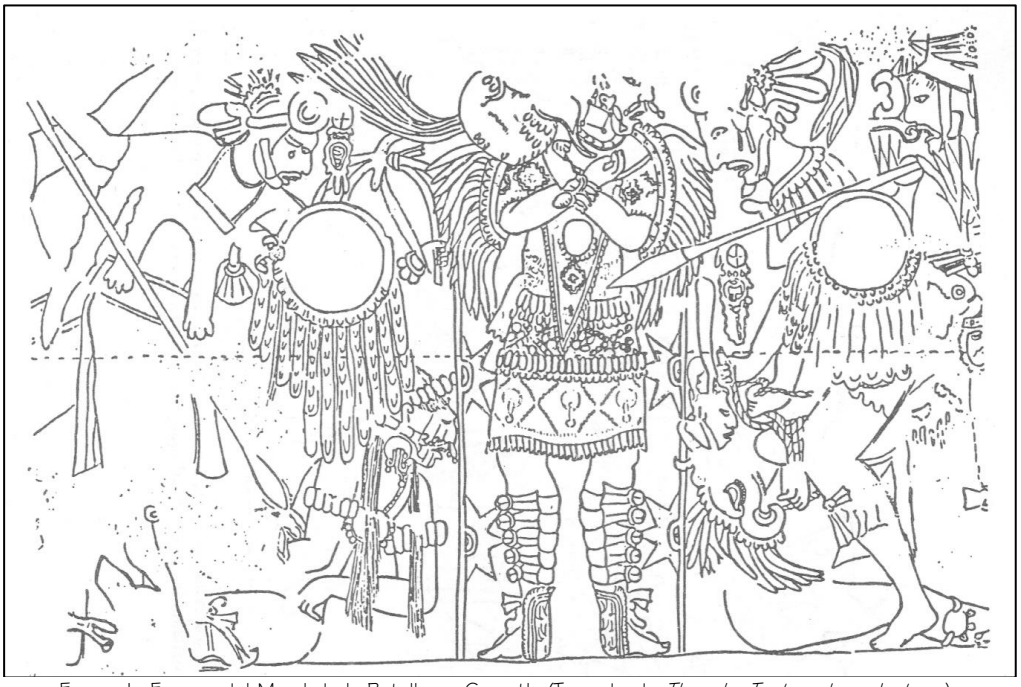


Figura 1. Escena del Mural de la Batalla en Cacaxtla (Tomado de *Tlaxcala. Textos de su historia*).

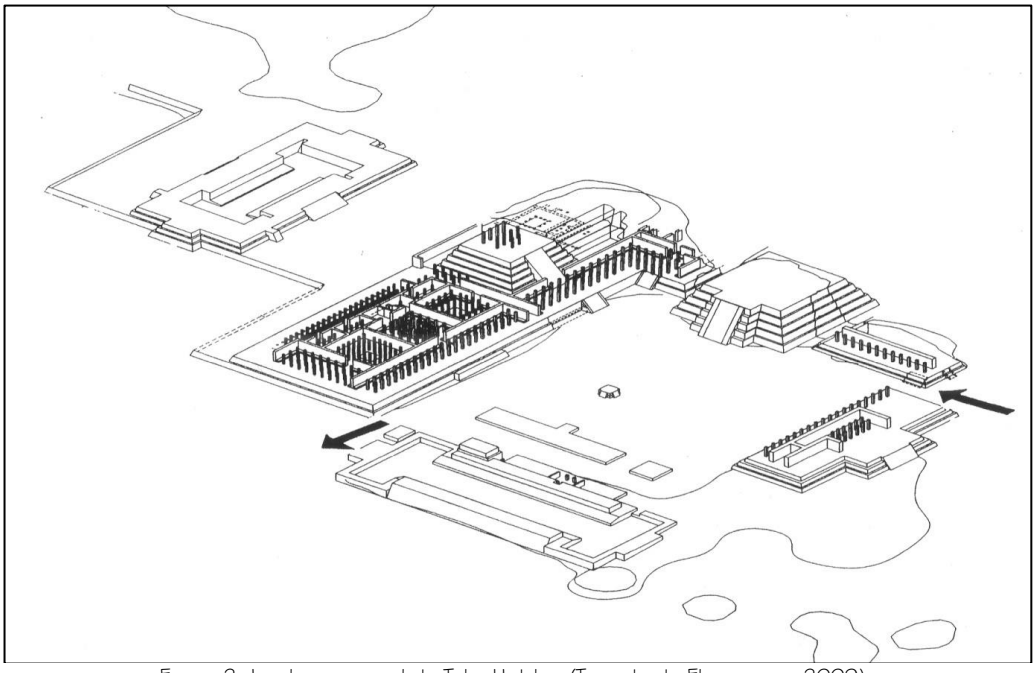


Figura 2. La plaza principal de Tula, Hidalgo (Tomado de Florescano, 2009).

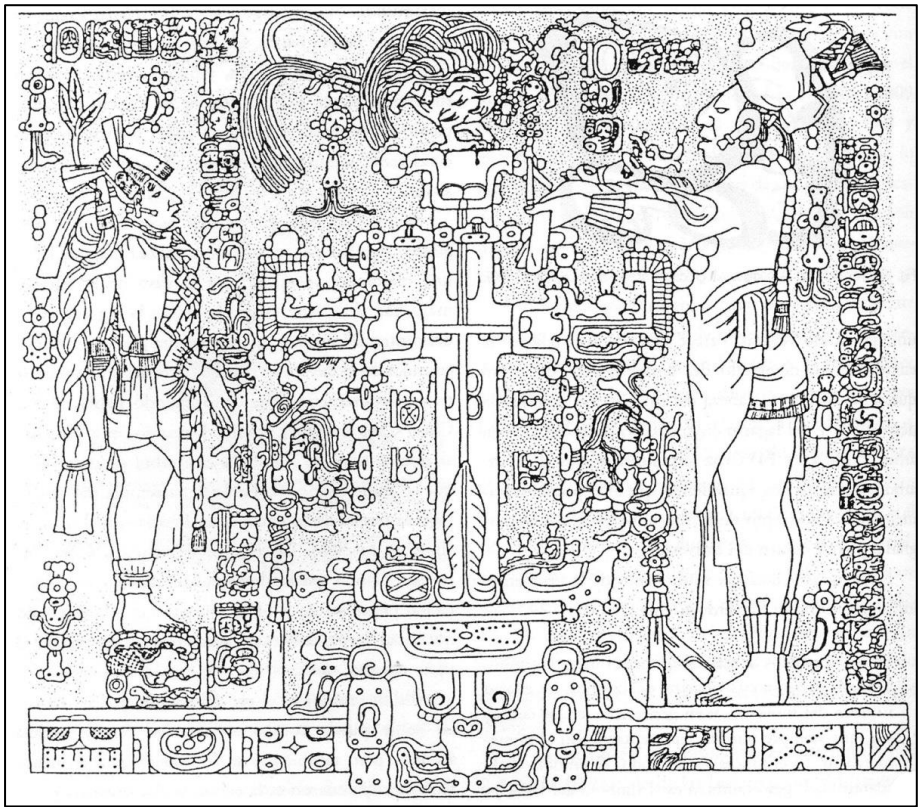


Figura 3. Escena central del Tablero de La Cruz, de Palenque, Chiapas con Pacal y Kan B´alam (Modificado de Morales, 2002).

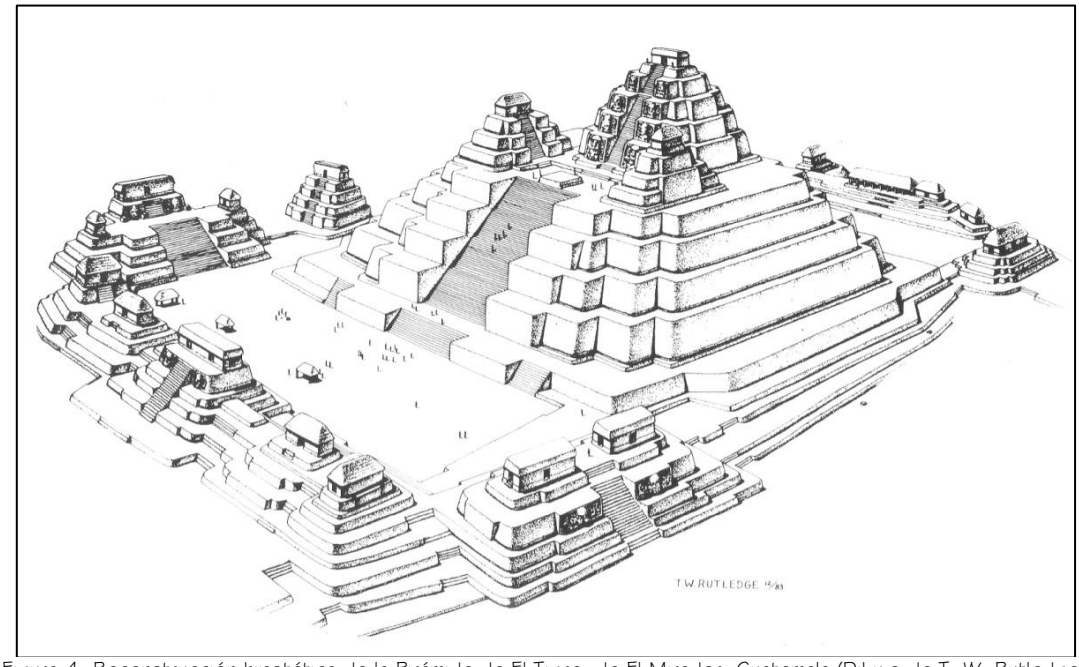


Figura 4. Reconstrucción hipotética de la Pirámide de El Tigre, de El Mirador, Guatemala (Dibujo de T. W. Rutledge, Tomado de Florescano, 2009).

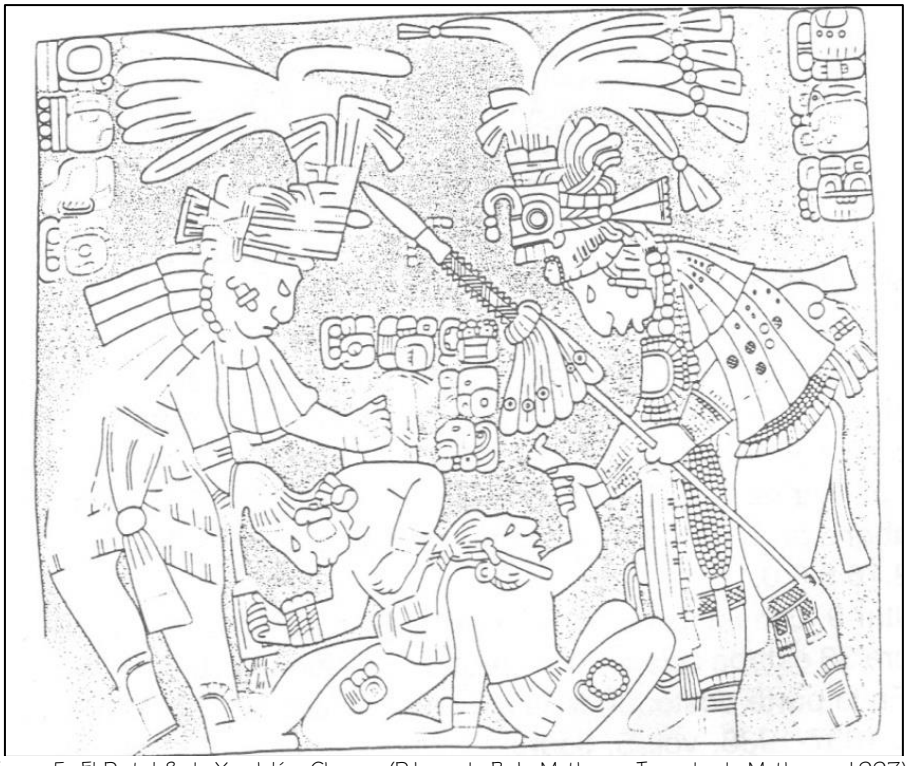


Figura 5. El Dintel 8 de Yaxchilán, Chiapas (Dibujo de P. L. Mathews; Tomado de Mathews, 1997).

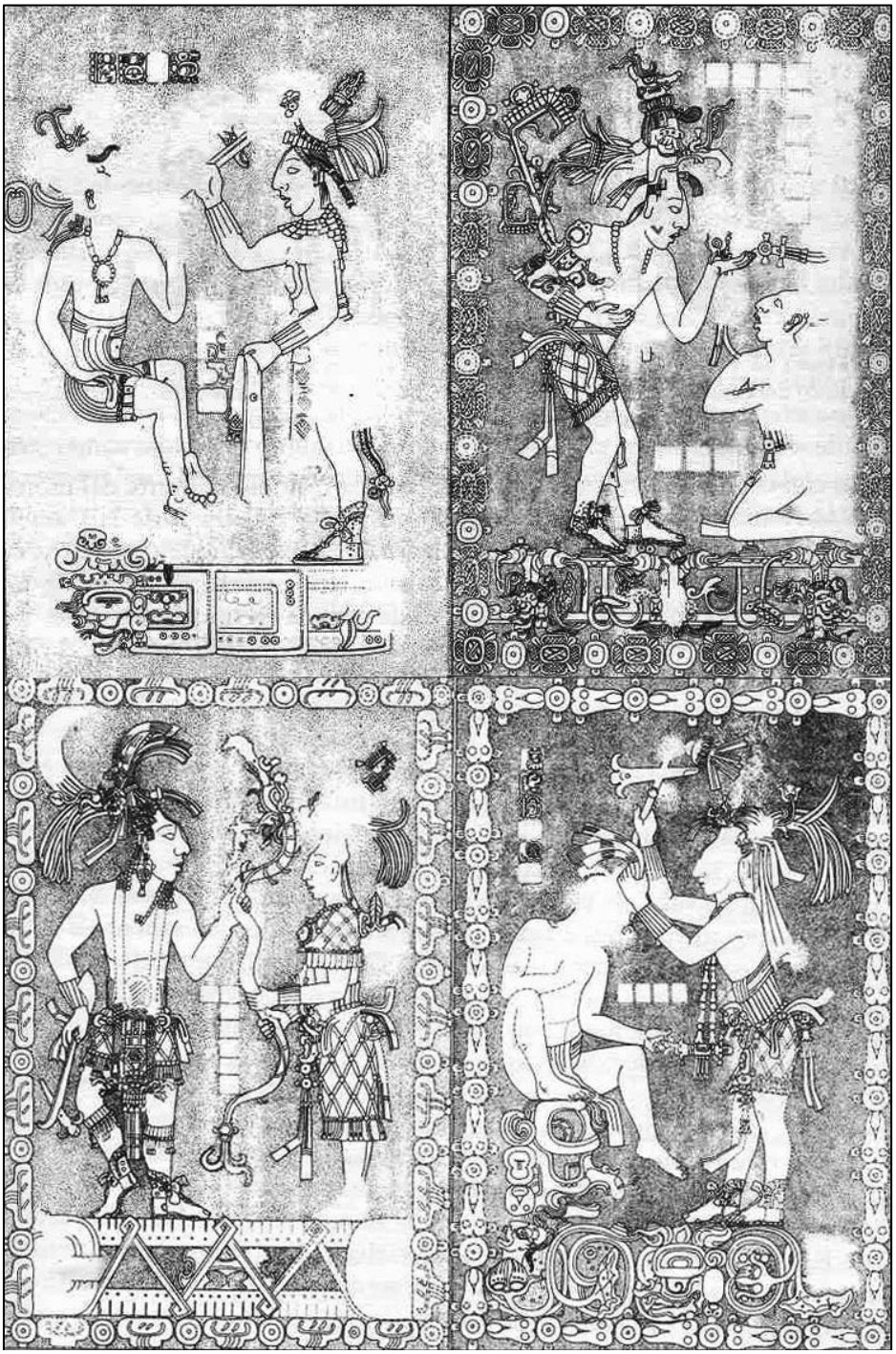


Figura 6. Relieves de estuco de las Pilastras B, C, D y F de la Casa D del Palacio de Palenque, Chiapas (Modificado de Baudez, 2004).

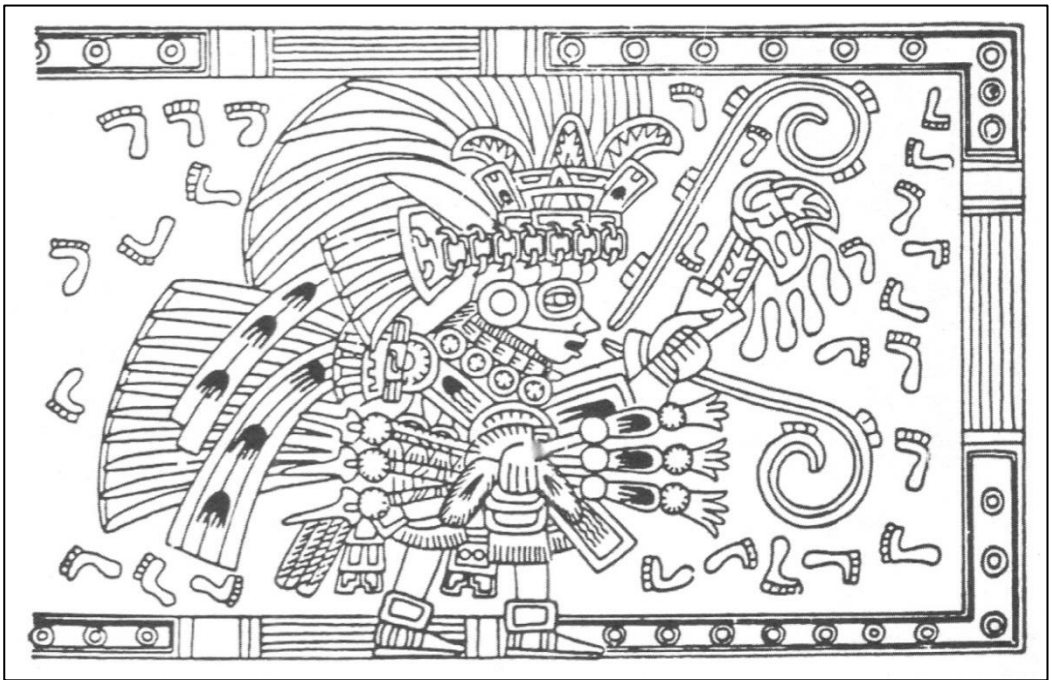


Figura 7. Sacerdote de Tláloc con cuchillo sacrificial. Representación en los Murales de Atetelco, unidad habitacional en Teotihuacan (Tomado de Sugiyama, 2002).

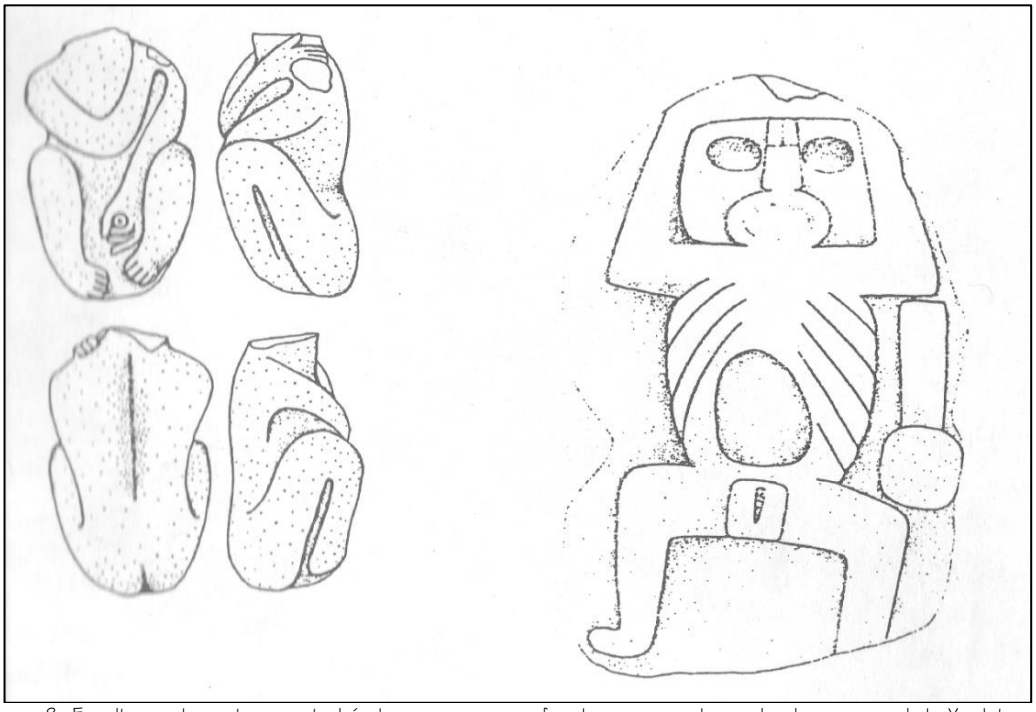


Figura 8. Esculturas de cautivo masturbándose y mujer sacrificada, recuperadas en la plaza principal de Xochitecatl (Tomado de Serra, 2000).

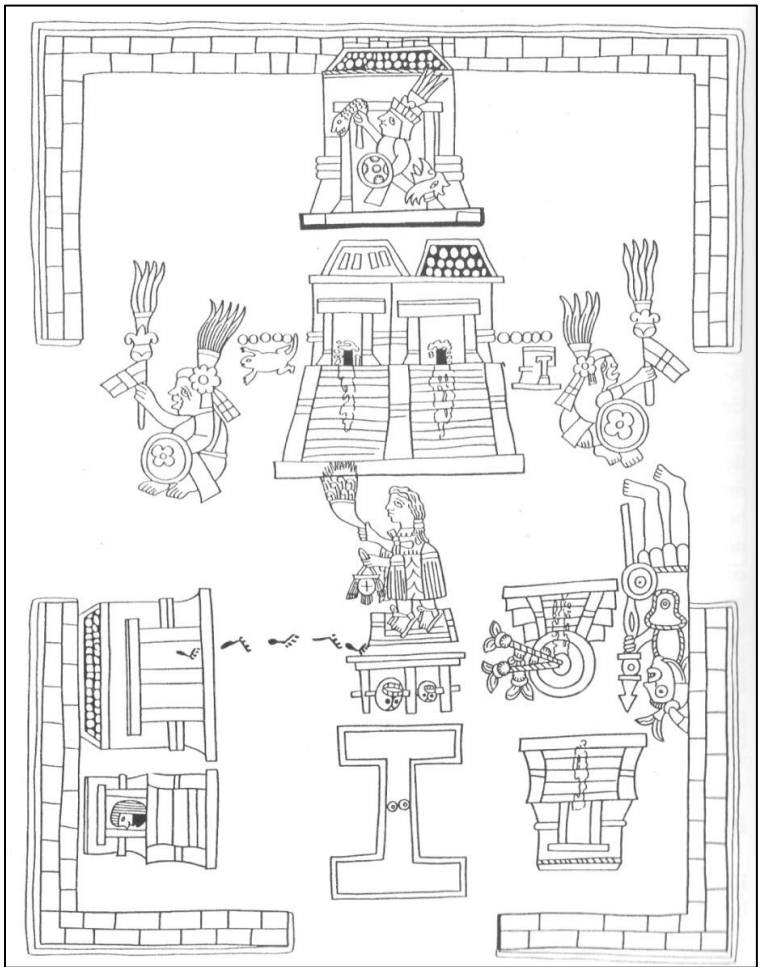


Figura 9. El Recinto Ceremonial de Tenochtitlan, según los *Primeros Memoriales* de Sahagún (Tomado de Florescano, 2009).

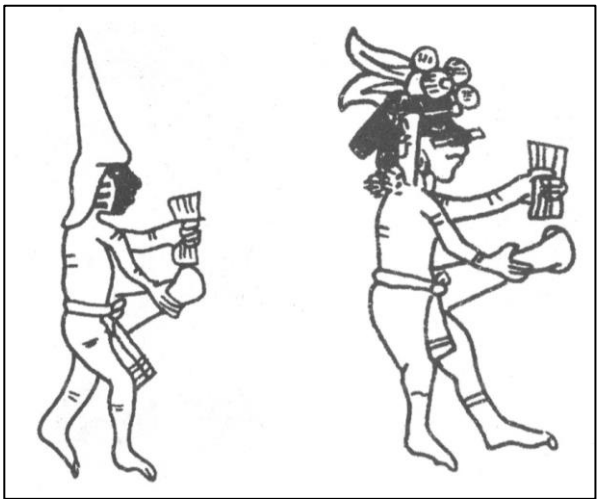


Figura 10. Huaxteco y mimixcoa llevando enormes falos. Parte de la Escena 30 del *Códice Borbónico*, donde se representa la fiesta de *Ochpaniztli* (Tomado de Olivier, 2010).

Bibliografía

ACOSTA, J. R., 1995. Datos arqueológicos de la zona de Tula. En Miguel León-Portilla, (ed.), *De Teotihuacan a los aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, 86-107, UNAM (Lecturas Universitarias 11), México. (Edición original 1956-1957).

ANGULO V., J., 1998. El desarrollo sociopolítico como factor de cambio cronológico cultural. En Rosa Brambila y Rubén Cabrera, (eds.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*,103-128, INAH (Colección Científica 366), México.

ARELLANO HERNÁNDEZ, A., 2002. De anteojeras, bigoteras y guerra. En María Elena Ruiz Gallut, (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*,165-184, UNAM, INAH, México.

AUGÉ, M., 1993. *El genio del paganismo*, traducción de Marco Aurelio Galmarini, Muchnik Editores, Barcelona.

AYALA FALCÓN, M., 2002. Pero ¿Hubo guerra en Toniná? O de cómo las apariencias engañan. *Estudios de Cultura Maya* XXII: 151-166, UNAM, México.

BAIRD, E., 1989. Stars and Wars at Cacaxtla. En R. A. Diehl y J. C. Berlo, (eds.), *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900* , 105-120, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.

BALANDIER, G., 1990. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, traducción de Beatriz López, Gedisa, Barcelona.

BALANDIER, G., 1994. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, traducción de Manuel Delgado Ruiz, Paidós (Studio 106), Barcelona.

BAUDEZ, C., 2000. El botín humano de las guerras mayas: decapitados y cabezas-trofeo. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 189-204, INAH, México.

BAUDEZ, C., 2004. *Una historia de la religión de los antiguos mayas*, traducción de Haydée Silva, UNAM, IIA, CEMCA, Centre Cultural et de Coopération pour l'Amérique Centrale, México.

BAUDEZ, C. 2010. Sacrificio del "sí", sacrificio del "otro". En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* 431-451, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

BAUDEZ, C. F. y M. MATHEWS, 1997. Captura y sacrificio en Palenque (Tercera Mesa Redonda, 1978). En Silvia Trejo, (ed.): *Mesas Redondas de Palenque, Antología I*, 505-521, México, INAH.

BOONE, E. H., 1983. *The Codex Magliabechiano and the Lost Prototype of the Maglabechiano Group* (Edición facsimilar), 2 vols, University of California Press, Berkeley.

BOONE, E. (ed.), 1984. *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Dumbarton Oaks, Washington.

BOVE, F. J., 2002. La dinámica de la interacción de Teotihuacan con el Pacífico de Guatemala. En María Elena Ruiz Gallut, (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos,* 685-713, UNAM, INAH, México.

BRODA, J., 1978. Consideraciones sobre historiografía e ideología mexicas: las crónicas indígenas y el estudio de los ritos y sacrificios. *Estudios de Cultura Náhuatl* 13: 97-110, UNAM, México.

BRODA, J., 1987. Templo Mayor as Ritual Space. En Johanna Broda, Davíd Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma (eds.), *The Great Temple of Tenochtitlan. Center and Periphery in the Aztec World*, 61-123, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

CABRERA CASTRO, R., 1993. Human Sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent: Recent Discoveries at Teotihuacan. En Kathleen Berrin y Esther Pasztory, (eds.), *Teotihuacan. Art from the City of Gods*, 100-107, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco, London.

CABRERA CASTRO, R. 1998. La cronología de la Ciudadela en su secuencia arquitectónica. En Rosa Brambila y Rubén Cabrera, (eds.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, 143-166, INAH (Colección Científica 366), México.

CABRERA CASTRO, R., 2002. La expresión pictórica de Atetelco, Teotihuacan. Su significado con el militarismo y el sacrificio humano. En María Elena Ruiz Gallut, (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, 137-164, UNAM, INAH, México.

CALASSO, R., 1989. *La ruina de Kasch*, traducción de Joaquín Jordá, Editorial Anagrama (Panorama de Narrativas 155), Barcelona.

CANETTI, E., 1981. *La conciencia de las palabras*, traducción de Juan José del Solar, FCE (Colección Popular 218), México.

CANETTI, E., 2005. *Masa y poder*. Obra completa I, prólogo de Ignacio Echevarría, traducción de Juan José del Solar, DeBolsillo, Random House Mondadori, Barcelona.

CARRASCO, D.,1999. *City of Sacrifice. The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston.

CARRASCO, D., 2010. El regreso al sacrificio en Tenochtitlan. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* 483-495, traducción de María Luisa Parra, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

CARLSON, J. B., 1991. *Venus-Regulated Warfare and Ritual Sacrifice in Mesoamerica: Teotihuacan and the Cacaxtla "Star Wars" Connection*, Center for Archaeostronomy Technical Publication No. 7, College Park, Maryland.

CHASE, D. Z y A. F. CHASE, 2000. La guerra maya del periodo Clásico desde la perspectiva de Caracol, Belice. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 53-72, INAH, México.

CLAESSEN, H. J. M., 1979. *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (Una investigación panorámica)*, traducción de Guillermo F. Margadant, estudio preliminar y notas de Rolando Tamayo y Salmorán, UNAM, México.

CONRAD, G. W. y A. A. DEMAREST, 1990. *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca*, traducción de Miguel Rivera Dorado, Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Los Noventa 10), México.

CONTEL, J., 2008. Tlálloc y el poder: los poderes del dios de la tierra y de la lluvia. En Guilhem Olivier, (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, 337-357, UNAM, México.

CULBERT, P., 2000. La guerra y el estado segmentario. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 39-52, INAH, México.

DERRIDA, J., 1997. Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón. En: *La religión* (Seminario de Capri bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo): 7-106, traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Ediciones de La Flor (Colección Ideas), Buenos Aires.

DIEHL, R. A., 1983. *Tula. The Toltec Capital of Ancient Mexico*, Thames and Hudson, Londres.

DUCH, L., 1998. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, traducción de Francesca Babí i Poca y Domingo Cía Lamana, Herder, Barcelona.

DURÁN FRAY Diego, 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa 36), México. Segunda Edición.

DURÁN FRAY Diego 1995. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, 2 tomos, Estudio preliminar de Rosa Camelo y José Rubén Romero, CNCA (Colección Cien de México), México.

DUVERGER, C., 1983. *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*, traducción de Juan José Utrilla, FCE, México.

ELIADE, M., 1996. Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. En Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, 116-147, Paidós (Orientalia 20), Barcelona.

EHRENREICH, B., 2000. *Ritos de sangre. Orígenes e historia de las pasiones de la guerra*, traducción de María Corniero Fernández, Espasa Calpe, Madrid.

FLORESCANO, E., 2009. *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, FCE, Arqueología Mexicana, México.

FONCERRADA DE MOLINA, M. 1982. Signos glíficos relacionados con Tláloc en los murales de la batalla de Cacaxtla. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 50-51: 23-33, UNAM, México.

FONCERRADA DE MOLINA, M., 1983. Los murales de Cacaxtla: muerte en la guerra. En *Jahrbuch für Geschichte, Lateinamerias*, Band 20: 538-548, Böhlau Verlag Köln-Wien, Alemania.

FONTENROSE, J., 2011. *Python. Estudio del mito délfico y sus orígenes*, traducción de María Tabuyo y Agustín López, Sexto Piso, Madrid.

FOUCAULT, M., 1992. *Microfísica del poder* (Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, ed. y trad.), Las Ediciones de La Piqueta (Genealogía del Poder 1), Madrid.

FRIED, M., 1960. *On the Evolution of the Social Stratification and the State*, The Bobbs-Merril Reprint Series in the Social Sciences, Columbia University Press, New York.

GAMBOA CABEZAS, L. M., 2007. El Palacio Quemado, Tula. Seis décadas de investigaciones. *Arqueología Mexicana* 85, mayo-junio 2007: 43-47, Editorial Raíces, INAH, México.

GARCÍA COOK, Á. y B. L. MERINO CARRIÓN (Comp.), 1991. *Tlaxcala. Textos de su historia 2. Los Orígenes. Arqueología*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

GARZA CAMINO, M., 2002. El puesto del gobernante en el cosmos y sus ritos de poder. *Estudios de Cultura Maya* XXII: 247-259, UNAM, México.

GARZA TARAZONA, S. y N. GONZÁLEZ CRESPO, 1995. Xochicalco. En J. Wimer, (ed.), *La Acrópolis de Xochicalco* , 89-144, Instituto de Cultura de Morelos, México.

GENDROP, P., 1997. Consideraciones sobre la arquitectura de Palenque (Primera Mesa Redonda, 1973). En Silvia Trejo. (ed.), *Mesas Redondas de Palenque, Antología I*, 73-84, INAH, México.

GIRARD, R., 1998. *La violencia y lo sagrado*, traducción de Joaquín Jordá, Anagrama (Colección Argumentos 70), Barcelona.

GIRARD, R., 2002. *El chivo expiatorio*, traducción de Joaquín Jordá, Anagrama (Colección Argumentos 81), Barcelona.

GIRARD, R., 2012. *Geometrías del deseo*, traducción de María Tabuyo y Agustín López, Sexto Piso, Barcelona.

GONZÁLEZ C., 2008. Xipe Tótec, *Tlacaxipehualiztli* y el legado mexica: la transferencia simbólica del poder. En (Guilhem Olivier, (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica,* 359-373, UNAM, México.

GONZÁLEZ C., 2010. El sacrificio humano como generador de prestigio social. Los mexicas y el llamado sacrificio gladiatorio. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 419-430, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

GONZÁLEZ C., 2011. *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexica*, INAH, FCE, México.

GONZÁLEZ TORRES, Y., 1985. *El sacrificio humano entre los mexicas*, INAH, FCE, México.

GONZÁLEZ TORRES, Y., 2006. Función social de la danza mexica. En Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué, (eds.), *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma,* 445-454, INAH, México.

GONZÁLEZ TORRES, Y. 2010. El sacrificio humano: poder y sumisión. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 397-406, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

GRAULICH, M., 1997. Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el Teocalli de la Guerra Sagrada. En Xavier Noguez y Alfredo López Austin, (eds.), *De hombres y dioses,* 155-207, traducción de Guadalupe de la Fuente, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A. C., México.

GRAULICH, M., 1999. *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, INI, México.

GRAULICH, M., 2005. *Le sacrifice humain chez les Aztéques*, Fayard, Paris.

GRAULICH, M., 2008. Nuevas consideraciones en torno al *Teocalli* de la guerra sagrada. En: *Símbolos de poder en Mesoamérica* (Guilhem Olivier, coord.): 163-174, UNAM, México.

GRAULICH, M., 2010. Los lugares, las piedras y los altares de sacrificio. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 407-417, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

GRAVE TIRADO, L. A., 2004. Barriendo en lo ya barrido. Un nuevo repaso a Ochpaniztli. *Estudios de Cultura Náhuatl* 35: 157-177, UNAM, México.

GRAVE TIRADO, L. A., 2011a. *La violencia domesticada. La guerra, el sacrificio humano y las fiestas en Mesoamérica*, Editorial Académica Española, Saarbrücken.

GRAVE TIRADO, L. A., 2011b. Las fiestas colectivas en Palenque. Mecanismos ideológicos para mantener el poder. *Anales de Antropología* 45: 153-177, UNAM, México.

GRAZIOSO SIERRA, L., 2002. La guerra: religión o política. En: *Religión Maya* (Mercedes de la Garza y Martha Ilia Nájera Coronado, eds.): 217-245, Editorial Trotta (EIR 02), Madrid.

GREENE ROBERTSON, M., 2000. El lenguaje iconográfico arquitectónico de Palenque en el ámbito político. En Silvia Trejo, (ed.): *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque*, 195-211, INAH, México.

GUNSENHEIMER, A., 2000. El fenómeno del hiatos en Tikal: ¿Crisis de un imperio? Una investigación de causas y efectos. En Silvia Trejo (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque* , 307-324, INAH, México.

HANSEN, R. D., 2000. Ideología y arquitectura: poder y dinámicas culturales de los mayas del periodo Preclásico en las tierras bajas. En Silvia Trejo, (ed.), *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque*, 71-108, INAH, México.

HASSIG, R., 1992. *War and Society in Ancient Mesoamerica*, University of California Press, Los Angeles y Berkeley.

HASSIG, R., 2000. La guerra maya vista a través del altiplano posclásico. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 157-173, INAH, México.

HILLMAN, J., 2010. *Un terrible amor por la guerra*, traducción de Juan Luis de la Mora, Sexto Piso, Madrid.

HIRTH, K. G., 1989. Militarism and Social Organization at Xochicalco, Morelos. En R. A. Diehl y J. C. Berlo, (eds.), *Mesoamerica after the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900* , 69-81, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.

HODGE, M. G, 1996. Political Organization of the Central Provinces. En: Frances F. Berdan et al (eds), *Aztec Imperial Strategies*: 17-45, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

HOHMANN-VOGRIN, A., 2000. El espacio estructurado y la visión del mundo. En Silvia Trejo, (ed.), *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas. Memoria de la Segunda Mesa Redonda de Palenque*, 35-54, INAH, México.

HOUSTON, S. y A. SHERER, 2010. La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* 169-193, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

HUBERT, H. y M. MAUSS, 1946. *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, traducción de Eduardo Warschaver, Lautaro, Buenos Aires.

JIMÉNEZ GARCÍA, E., 1998. *Iconografía de Tula. El caso de la escultura*, INAH (Colección Científica 364), México.

JIMÉNEZ GARCÍA, E., 2007. Iconografía guerrera en la escultura de Tula, Hidalgo. *Arqueología Mexicana* 84: 54-59, Editorial Raíces, INAH, México.

JONES, L., 1993. The Hermeneutics of Sacred Architecture: a Reassesment of the Similitude between Tula, Hidalgo and Chichen Itza, Yucatan, part II. *History of Religions* 33: 315-342, University of Chicago Press, Chicago.

JOHNSON, A. W. y T. Earle, 2003. *La evolución de las sociedades humanas. Desde los grupos cazadores-recolectores al estado agrario*, traducción de Jordi Hernández, Editorial Ariel, Barcelona.

KANT, E., 1979. *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Imaz, FCE, México.

LEBEUF, A., 1995. Astronomía en Xochicalco. En J. Wimer, (ed.), *La Acrópolis de Xochicalco*, 211-288, traducción de Javier Wimer, Instituto de Cultura de Morelos, México.

LENSKI, G. E., 1969. *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, traducción de Roberto Bixio. Paidós (Básica 68), Barcelona.

LÓPEZ AUSTIN A., 1989. La historia de Teotihuacan. En: A. López Austin, J. R. Romero y C. Martínez Marín, *Teotihuacan*: 13-35, Citicorp/Citibank, México.

LÓPEZ AUSTIN A., 1996. La cosmovisión mesoamericana. En Sonia Lombardo y Enrique Nalda, (eds.), *Temas mesoamericanos*, 471-507, INAH, México.

LÓPEZ AUSTIN A., 1997. Ofrenda y comunicación en la tradición mesoamericana. En Xavier Noguez y Alfredo López Austin, (eds.), *De hombres y dioses*, 209-227, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense A. C., México.

LÓPEZ AUSTIN A., 1998. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Serie de Cultura Náhuatl (Monografías 15), México, Tercera Edición.

LÓPEZ AUSTIN, A. y L. LÓPEZ LUJÁN, 1999. *Mito y realidad de Zuyuá*, El Colegio de México-FCE (Fideicomiso Historia de las Américas, serie Ensayos), México.

2009. *Monte Sagrado-Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, INAH, UNAM, IIA, México.

LÓPEZ A., A., L. LÓPEZ LUJÁN y S. SUGIYAMA, 1991. El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado simbólico. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 62: 35-52, UNAM, México.

LÓPEZ LUJÁN, L., 2006. *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 tomos, MOSES MARP, Harvard University; CNCA, INAH, FCE, México.

LÓPEZ LUJÁN, L., L. FILLOY NADAL, B. FASH, W. L. FASH y P. HERNÁNDEZ, 2006. El poder de las imágenes: esculturas antropomorfas y cultos de elite en Teotihuacan. En Leonardo López Luján, David Carrasco y Lourdes Cué, (eds.), *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, 171-201, INAH, México.

LÓPEZ LUJÁN, L., X. CHÁVEZ BALDERAS, N. VALENTÍN y A. MONTÚFAR, 2010. Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 367-394, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

LOMBARDO DE RUIZ, S., 1979. Contribuciones al estudio de la forma a la iconografía de los murales de Cacaxtla. *Comunicaciones* 16: 149-151, FAIC, México.

LOMBARDO DE RUIZ, S., 1986. La pintura. En: *Cacaxtla, el lugar donde muere la lluvia en la tierra* (Sonia Lombardo, coord.) SEP, INAH, México.

LOUNSBURY, F. G., 1997. Una explicación para la fecha inicial del Templo de la Cruz en Palenque. (Segunda Mesa Redonda, 1974). En Silvia Trejo, (ed.), *Mesas Redondas de Palenque, Antología I*, 373-398, INAH, México.

LOYD, A., 1999. *Mi vieja guerra, cuánto te echo de menos…*, traducción de Ramón González Férriz, Editorial Lumen (Palabra en el Tiempo 273), Barcelona.

LUHMANN, N., 1995. *Poder*, traducción de Luz Mónica Talbot, introducción de Darío Rodríguez Mansilla, Universidad Iberoamericana/ Anthropos (Biblioteca A 20), Barcelona.

MANZANILLA, L. 1993. The Economic Organization of the Teotihuacan Priesthood: Hypothesis and Considerations. En Janet C. Berlo, (ed.), *Art, Ideology and the City of Teotihuacan*, Dumbarton Oaks, Washington.

MANZANILLA, L. 1997. Early Urban Societies. Challenges and Perspectives. En: *Emergence and Change in Early Urban Societies* (Linda Manzanilla, ed.), Plenum Press, New York.

MANZANILLA, L. 2008. La iconografía del poder en Teotihuacan. En: *Símbolos de poder en Mesoamérica* (Guilhem Olivier, coord.): 111-131, UNAM, México.

MARCUS, J., 2000. Cinco mitos sobre la guerra maya. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 225-247, INAH, México.

MARTIN, S., 2000. Nuevos datos epigráficos sobre la guerra maya del Clásico. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 104-124, INAH, México.

MASTACHE F., A. GUADALUPE y R. H. COBEAN, 1985. Tula. En Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha, (eds.), *Mesoamérica y el centro de México,* 273-307, INAH, México.

MASTACHE F., A. GUADALUPE y R. H. COBEAN, 2006. El recinto sagrado de Tula. En Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué, (eds.), *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma* , 203-216, INAH, México.

MATHEWS, P., 1997. *La escultura de Yaxchilán*, traducción de Antonio Saborit, INAH (Colección Científica 368), México.

MATHEWS, P., 2000. Guerra en las tierras bajas occidentales mayas. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 125-155, INAH, México.

MATOS MOCTEZUMA, E., 1986. *Muerte a filo de obsidiana*, SEP (Lecturas Mexicanas, Segunda Serie 50), México.

MATOS MOCTEZUMA, E., 2010. La muerte del hombre por el hombre: el sacrificio humano. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 43-64, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

MILLON, R., 2002. Comentarios finales. En María Elena Ruiz Gallut, (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos,* 761-797, UNAM, INAH, México.

MORALES DAMIÁN, A., 2002. Unidad y Dualidad. El dios supremo de los antiguos mayas: coincidencia de opuestos. En: *Estudios de Cultura Maya* XXII: 199-224, UNAM, México.

MULISCH, H., 2011. *El descubrimiento del cielo*, traducción de Isabel-Clara Lorda Vidal, Tusquets Editores (Fábula326), México.

NAGAO, D., 1989. Public Proclamation in the Art of Cacaxtla. En R. A. Diehl y J. C. Berlo, (eds.), *Mesoamerica After the Decline of Teotihuacan A.D. 700-900* , 83-100, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington.

NÁJERA CORONADO, M. I., 1987. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico. El sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM, Centro de Estudios Mayas, México.

OBREGÓN RODRÍGUEZ, M. C., 2001. La zona del Altiplano central en el Posclásico: la etapa de la Triple Alianza. En Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, (eds.), *Historia Antigua de México. Volumen III: El horizonte Posclásico*, 277-318, INAH, UNAM, Coordinación de Humanidades, IIA, Miguel Ángel Porrúa, México.

OLIVIER, G., 2004. *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios Azteca*, traducción de Tatiana Sule, FCE (Sección de Obras de Antropología), México.

OLIVIER, G., 2008a. Introducción. En Guilhem Olivier, (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, 13-28, UNAM, México.

OLIVIER, G., 2008b. Las tres muertes simbólicas del nuevo rey mexica: reflexiones en torno a los ritos de entronización en el México central prehispánico. En (Guilhem Olivier, (ed.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, 263-291, UNAM, México.

OLIVIER, G., 2010. El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.) *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 453-482, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

PASO y TRONCOSO, F., 1979. *Descripción, historia y exposición del Códice Borbónico,* (edición facsimilar), con un comentario de E.-T. Hamy, Siglo XXI, México.

PASZTORY, E., 1993. Teotihuacan Unmasked: a View Through Art. En Kathleen Berrin y Esther Pasztory, (eds.), *Teotihuacan. Art from the City of gods*, 44-63, Thames and Hudson, The Fine Arts Museum of San Francisco.

PASZTORY, E., 1997. *Teotihuacan. An Experiment in Living*, Foreword by Enrique Florescano, University of Oklahoma Press, Norman and London.

REPETTO TIO, B., 1993. *Desarrollo militar entre los mayas*, Secretaría de la Defensa Nacional (Bibliografía del Mando 4), México.

RICOEUR, P., 1990. *Historia y verdad*, traducción de Alfonso Ortiz García, Ediciones Encuentro (Ensayos 25), Madrid.

RODRÍGUEZ M., 1995. Nota a la versión en español. En: N. Luhmann, *Poder*, Universidad Iberoamericana/ Anthropos (Biblioteca A 20), Barcelona.

RUNCIMAN, W. G., 1999. *El animal social*, traducción de Jesús Alborés, Taurus, Madrid.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, 1985. *Historia general de las cosas de Nueva España*, con numeración, anotación y apéndices de Ángel María Garibay, Editorial Porrúa ("Sepan Cuantos..." 300), México.

SÁNCHEZ FERLOSIO, R., 1990. Entrevista con Juan Cruz. *El País*, 19 de agosto de 1990, Madrid.

SCHELE, L. y D. FREIDEL, 1999. *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, traducción de Jorge Ferreiro S., FCE, México.

SERVICE, E. R., 1984. *Los orígenes del Estado y de la Civilización. El proceso de la evolución cultural*, traducción de Mari-Carmen Ruiz de Elvira Hidalgo, Alianza Universidad (Textos 83), Madrid.

SERRA PUCHE, M. C., 1998. *Xochitécatl*, Gobierno del Estado de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

SERRA PUCHE, M. C., 2000. Evidencias en indicadores arqueológicos de la presencia femenina en Xochitécatl, Tlaxcala, México. *Anales de Antropología* 33: 207-236, UNAM, México.

SPRAJC, I., 1996. *Venus, lluvia y maíz*, INAH (Colección Científica 318), México.

SPRAJC, I. 2001. *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, INAH (Colección Científica 427), México.

SPRANZ, B., 1974. *Late Classic Figurines from Tlaxcala, Mexico, and their Possible Relation to the Codex Borgia*. En *Dumbarton Oaks Conference on Mesoamerican Writing Systems*: 217-226, Trustes for Harvard University.

SUÁREZ CORTÉS, M. E., D. M. HEALAN y R. H. COBEAN, 2007. Los orígenes de la dinastía real de Tula. Excavaciones recientes en Tula Chico. *Arqueología Mexicana* 85: 48-50.

SUGIYAMA, S., 1998. Cronología de sucesos ocurridos en el Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan. En Rosa Brambila y Rubén Cabrera, (eds.), *Los ritmos de cambio en Teotihuacan. Reflexiones y discusiones de su cronología*, 167-184, INAH (Colección Científica 366), México.

SUGIYAMA, S., 2002. Militarismo plasmado en Teotihuacan. En María Elena Ruiz Gallut, (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, 185-209, UNAM, INAH, México.

SUGIYAMA, S., 2005. *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*, Cambridge University Press, Cambridge.

SUGIYAMA, S., 2010. Sacrificios humanos dedicados a los monumentos principales de Teotihuacan. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana,* 79-114, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

SUGIYAMA, S. y L. LÓPEZ LUJÁN, 2006. Simbolismo y función de los entierros dedicatorios de la Pirámide de la Luna en Teotihuacan. En Leonardo López Luján, Davíd Carrasco y Lourdes Cué, (eds.), *Arqueología e historia del Centro de México, Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma*, INAH, México.

SUHLER, C. y D. FREIDEL, 2000. Rituales de terminación: implicaciones de la guerra maya. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 73-103, INAH, México.

TIESLER y CUCINA, 2010. Sacrificio, tratamiento y ofrenda del cuerpo humano entre los mayas peninsulares. En Leonardo López Luján y Guilhem Olivier, (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 195-226, INAH, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

TORQUEMADA, Fray Juan de, 1975. *Monarquía Indiana*, tomos I y II, Quinta Edición, Editorial Porrúa (Biblioteca Porrúa), México.

URIARTE CASTAÑEDA, M. T., 2002. ¿Existe una dinastía de Teotihuacan? Una propuesta iconográfica. En María Elena Ruiz Gallut, (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos*, 303-314, UNAM, INAH, México.

WALTERS, R. E. y J. K. KOWALSKI, 2000. Los murales de Mul-Chic, la guerra y la formación de un estado regional Puuc. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 205-223, INAH, México.

WEBER, M., 1977. *Estructuras de poder*, traducción de Rufino Arar, Editorial La Pléyade, Buenos Aires.

WEBSTER, D. 2000. Rivalidad, faccionalismo y guerra maya durante el Clásico tardío. En Silvia Trejo, (ed.), *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenque*, 17-38, INAH, México.

WEBSTER, D. 2003. *La caída del imperio maya. Perspectivas en torno a una enigmática desaparición*, traducción de Ferran Meler-Orti, Ediciones Destino (Colección Imago Mundi 33), Madrid.

WOLF, E. R., 2001. *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, traducción de Katia Rheault, revisada por José Andrés García Méndez y Roberto Melville, CIESAS (Antropologías), México.

ZIZEK, S., 2003. Introducción. El espectro de la ideología. En Slavoj Zizek, (ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, 7-42, traducción de Marianna Podetti, FCE, México.

ORGANIZACIONES POLÍTICAS DESCENTRALIZADAS DEL PRECLÁSICO TARDÍO EN LA REGIÓN ÑUU DZAUI DE OAXACA

Emmanuel Posselt Santoyo*
Liana Ivette Jiménez Osorio**

*Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden, eps537@hotmail.com
**Facultad de Arqueología, Universidad de Leiden, lianaji@hotmail.com

La organización político-social en la región *Ñuu Dzaui* o Mixteca Alta ha sido estudiada desde un enfoque evolucionista que presenta la Historia fragmentada en periodos en donde cada uno corresponde con un tipo de asentamiento y forma de gobierno específicos, una trayectoria lineal desde las primeras aldeas hasta la formación del Estado, planteamiento que no permite la coexistencia de diversos sistemas sociales y a su vez privilegia el estudio de los grandes asentamientos. En este escrito, como otra alternativa, se aborda el tipo de organización descentralizado en una unidad política conformada por asentamientos de menores dimensiones en comparación con la organización de los centros mayores durante el Preclásico Tardío (400 a.C – 300 d.C). Así mismo, para tener una visión menos fragmentaria del pasado precolonial se retoma un enfoque de Paisaje que considera las diversas relaciones sociales y con el entorno, teniendo en cuenta los cambios pero principalmente las continuidades a través del tiempo. En este sentido, se considera que el valioso conocimiento de los pueblos originarios como parte de los estudios arqueológicos enriquece la interpretación del pasado.

The socio-political organization in *Ñuu Dzaui* or the Mixtec Highlands has been studied from an evolutionary perspective which presents its History as fragmented into periods, each one corresponding with a specific settlement and form of government. It is presented as a linear trajectory from hamlets to states. This approach doesn't allow coexistence of several social systems and privileges the study of largest settlements. This paper presents an alternative view, focusing on the decentralized organization of small settlements integrated into a polity and comparing this with the organization of larger settlements during Late Preclassic (400 B.C. – 300 A.D.). In order to create a less fragmented view of the pre-colonial past, this paper focusses on the Landscape approach, considering relationships between people and with their environment; taking into account changes as well as continuities through time. In this sense, the great knowledge of contemporary Peoples living in the region is very valuable for archaeological studies to generate a better understanding of the past.

Introducción

El presente escrito aborda el tema referente a la organización político-social descentralizada en la región *Ñuu Dzaui* (Mixteca Alta) durante el Preclásico Tardío o fase Ramos. Para ello se centra en la unidad política identificada en el valle de *Ndisi Nuu* (Tlaxiaco), conformada por siete asentamientos menores, y en los tres grandes centros reconocidos para esta región que son Yucuita, Huamelulpan y Monte Negro.

Este tema ha sido tratado principalmente a nivel de valle, focalizándose en los grandes asentamientos que funcionaron como cabeceras y a partir de los cuales se establece una organización centralizada, dejando de lado el estudio de su estructura interna así como otras formas de organización. En relación a esta problemática, un trabajo llevado a cabo en el valle de *Ndisi Nuu* (Tlaxiaco) nos permitió identificar una organización descentralizada entre asentamientos menores de igual jerarquía, de tal forma planteamos que existe un cierto paralelismo entre este tipo de organización a nivel de valle y lo que se observa en cuanto a la organización espacial al interior de las cabeceras. Así mismo, hemos observado que algunos pueblos originarios de la región se reconocen entre sí como mancomunados y a partir de esta idea establecen distintas relaciones que los cohesionan y mantienen como un gran pueblo, en este sentido consideramos que el conocer esta forma de organización actual nos permitirá acercarnos al funcionamiento de las organizaciones descentralizadas en la época precolonial.

La relevancia de este trabajo radica en que se presenta una forma de organización social distinta a la centralizada -que ha sido priorizada para esta región- y se aborda tanto a nivel de sitio como a nivel de valle, además que se desarrolla bajo el enfoque de la percepción del paisaje que plantea de forma general, tener una visión integradora de éste y en donde se establecen distintas relaciones que definen la forma de vida de una determinada sociedad.

Los datos que se presentan son retomados del estudio que realizamos sobre la organización social en el valle de *Ndisi Nuu*, de las investigaciones arqueológicas que se han enfocado en los grandes centros de la región *Ñuu Dzaui* y del trabajo etnográfico que estamos llevando a cabo en el área de Teozacoalco. Para el análisis de los datos arqueológicos en el valle de *Ndisi Nuu* se empleó la metodología propuesta por la Arqueología del Paisaje así mismo, se establecieron comparaciones entre el tipo de organización descentralizada a nivel de valle y el que se presenta al interior de los asentamientos que funcionaron como cabeceras, finalmente para explicar la forma de interacción entre asentamientos con una forma de organización descentralizada, se realizó una etnografía.

Los trabajos que han tratado el tema de la organización social en esta región se han enfocado en el papel central que juegan los grandes asentamientos a nivel de cada valle, partiendo de su conformación y arreglo arquitectónicos, monumentalidad, número y densidad de habitantes así como su relación de interdependencia con los asentamientos de menor jerarquía que los circundan, sin embargo no se ha descrito su estructura social interna. De tal forma, con el desarrollo de este trabajo se busca traer a discusión el tema sobre la organización al interior de estos grandes centros en la región *Ñuu Dzaui* y proponer algunos elementos de interacción e integración a nivel social que los mantuvieron como una unidad política durante el preclásico tardío.

La región Ñuu Dzaui

La Mixteca se ubica al sur de México, comprende la porción oeste del estado de Oaxaca y en menor medida el sur del estado de Puebla y el este del estado de Guerrero; con base en sus características culturales y su nivel altitudinal en combinación con su entorno físico, se divide en tres regiones: Mixteca de la Costa, Mixteca Baja y Mixteca Alta (Figura 1).

La región *Ñuu Dzaui* [1] o Mixteca Alta se localiza al noroeste del estado de Oaxaca, se distingue por su geografía montañosa que encierra valles de distintas dimensiones irrigados por ríos, dentro de los que destacan por su extensión el de Nochixtlán, Tamazulapan, Teposcolula, Tlaxiaco y Chalcatongo. De forma general presenta una altitud sobre el nivel del mar que va de los 1600 m a los 2500 m con algunas elevaciones que alcanzan los 3200 m como las serranías del Nudo Mixteco y de Yosonotu así como los cerros Yukunino, Tindosocua y Yukucasa; su clima varía de templado a frío con una temporada de lluvias durante los meses de mayo a octubre que es cuando se obtienen una gran cantidad de productos del campo; su vegetación se compone especialmente de bosque de pino y encino con algunas aéreas de pastizal y palmar en donde habitan distintos insectos, conejos, tlacuaches, zorrillos, zorros, tejones, coyotes y venados, entre otros, así como diferentes aves que van desde el colibrí hasta el zopilote. En sus valles y lomas terraceadas se practica la agricultura de riego y/o de temporal con cultivos de maíz, frijol, trigo y calabaza que son principalmente de autoconsumo.

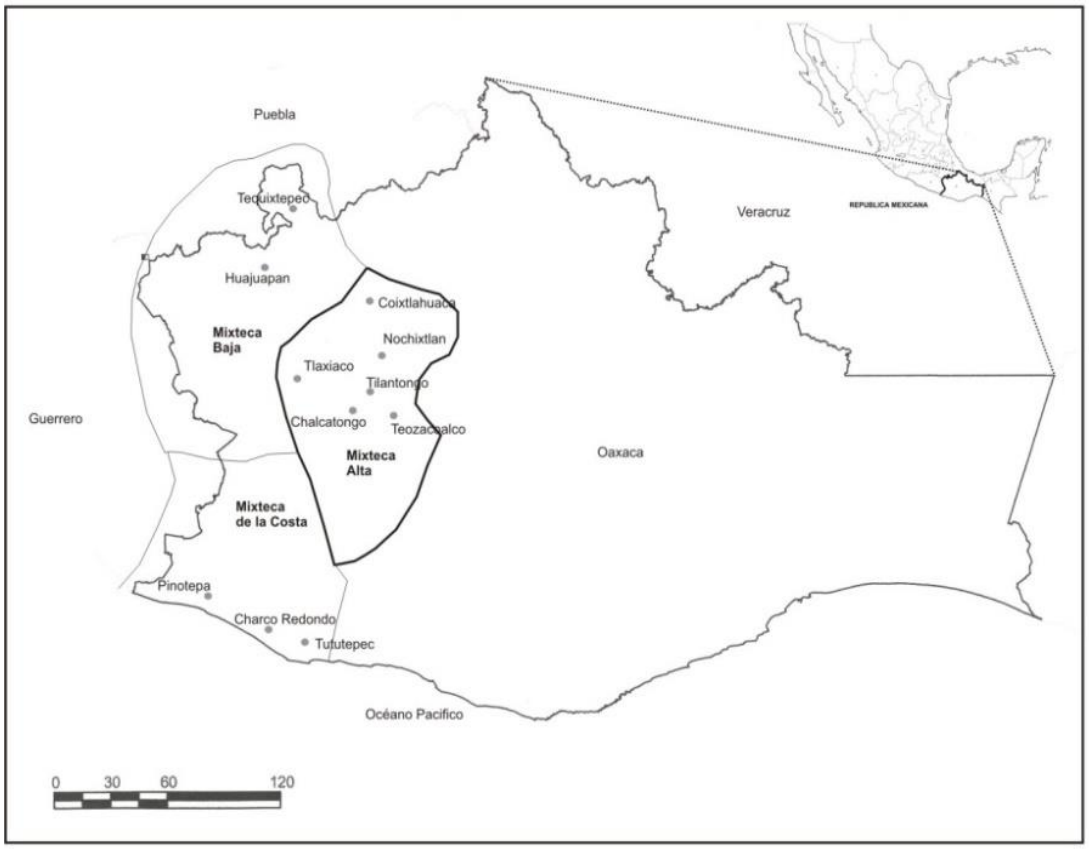


Figura 1. Ubicación de la región Mixteca.

Ésta se distingue por ser una región cultural de gran profundidad histórica, cuyas características naturales y culturales propias han sido reconocidas por sus habitantes desde tiempos precoloniales, tal como lo deja ver su topónimo identificado en el códice

[1] Es un término en *dzaha dzaui* (idioma mixteco) y se puede traducir como "Pueblo de la Lluvia", "País de la Lluvia" o "Nación del dios de la lluvia" (Jansen y Pérez 2009:7).

Vindobonensis que se representa en forma de cerro con características de *Dzahui* (dios de la lluvia) rodeado por otros elementos naturales que definen el área (Anders, et al. 1992b:93-95).

La región *Ñuu Dzaui* forma parte del área cultural de Mesoamérica y como tal, presenta una historia compartida que inició en la etapa agrícola así como rasgos culturales comunes con otras regiones. Trabajos arqueológicos previos muestran evidencia de su ocupación desde el año 7000 a.C. por grupos de cazadores recolectores, para el año 1700 a.C. se establecen las primeras sociedades sedentarias que llegan a formar grandes centros urbanos a principios de nuestra era, como Huamelulpan, Yucuita y Montenegro, entre otros, los cuales desarrollan una escritura y complejos sistemas de agricultura o *coo yuu*; alrededor del 300 d.C. se consolidan los primeros estados que se distinguen principalmente por una marcada y diversificada estratificación social; para el último periodo de la época precolonial, entre el 1000 y 1500 d.C. se distingue una forma de organización político-social basada en señoríos o *yuhui tayu* y un desarrollo artístico expresado en la cerámica, códices, lapidaria y joyería reconocido como estilo mixteco.

La forma de vida precolonial que caracterizó a los mixtecos sufrió grandes cambios en la época de contacto (1521 d.C.), ya que con la llegada de los españoles entran nuevas ideas que repercuten en diferentes ámbitos de la cultura, ocurrieron transformaciones y al mismo tiempo, debido a la profunda y arraigada tradición mixteca, persistieron conocimientos, percepciones, aspectos religiosos, técnicas, etc. que se fundieron en una sola cultura, tal como lo dejaron ver los cronistas en los distintos documentos históricos así como lo que se observa hoy en día en la vida de los pueblos originarios.

De tal forma en estos pueblos que conforman actualmente la región *Ñuu Dzaui* es posible reconocer en sus costumbres, tradiciones orales y festividades, muchos elementos precoloniales sobre la visión del mundo, las prácticas religiosas y económicas y las relaciones sociales; así mismo un aspecto relevante es que continúan hablando su lengua originaria, el *dzaha dzaui* (idioma mixteco), lo que nos permite tener un mayor conocimiento de su cultura. Al respecto, hay que tener en cuenta que el lenguaje y la cultura viva son elementales para lograr un entendimiento profundo de la sociedad *Ñuu Dzaui* y con ello, poder esclarecer los datos arqueológicos e históricos (Geurds y Jansen 2008:386).

Estos componentes que integran el legado de la cultura Mixteca nos dejan ver la profundidad histórica en la región y al mismo tiempo nos permiten hablar de una continuidad. La mayoría de los trabajos arqueológicos en la región no han tomado en cuenta esta valiosa cualidad, dejando de lado el conocimiento de los pueblos originarios, sin considerar que su integración en los estudios enriquece la interpretación del pasado.

La región Ñuu Dzaui durante el Preclásico Tardío (400 a.C. - 300 d.C.)

Como se mencionó, la evidencia de sociedades sedentarias en esta región data del 1700 a.C. sin embargo es durante el Preclásico Tardío o fase Ramos para esta región, cuando se observa un cambio sustancial en cuanto a la forma de organización social, expresada arqueológicamente en un nuevo patrón de asentamiento a nivel de sitio y valle en el que se distingue principalmente el nacimiento de una jerarquía y estratificación social, y en algunas áreas se da paso al surgimiento de las primeras ciudades y centros urbanos.

De forma general, con base en los trabajos arqueológicos llevados a cabo en diferentes áreas, se observa que para este tiempo la ubicación de los sitios continúa siendo en lomas bajas y pie de monte, sin embargo se distingue una nueva preferencia por cimas altas que llega a ser el tipo de asentamiento predominante (Byland 1980:143; Kowalewski, et al. 2009:299; Spores 1972:176). Una característica importante de estos es que ya presentan una jerarquía basada en la extensión del sitio, monumentalidad y el número de estructuras en él

existentes, ésta puede ser de dos a tres niveles (Byland 1980:143; Byland and Pohl 1994:52; Spores 1972:177) o hasta de cuatro (Kowalewski, et al. 2009:302).

Los asentamientos fueron más compactos y densamente poblados; su núcleo, exceptuando en los más complejos, tuvo un arreglo simple, el básico fue un sólo montículo con una plaza -a veces sobre una plataforma base- aunque en ocasiones otra plataforma fue adherida ya sea al frente o para formar una L; menos frecuentes fueron los grupos de tres a cuatro montículos y el arreglo más elaborado fue linear con una serie de plataformas, plazas y estructuras que sostuvieron a un montículo mayor[2] (Kowalewski, et al. 2009:302). Los asentamientos complejos que han sido mayormente estudiados son Huamelulpan, Yucuita y Monte Negro, estos estuvieron constituidos de varios conjuntos arquitectónicos monumentales -su descripción se presenta más adelante-.

La arquitectura monumental no estuvo expresada en los montículos piramidales sino en las plataformas o terrazas de grandes dimensiones que se ubicaron sobre las laderas o rodeando los asentamientos (Gaxiola 1984:55; Kowalewski, et al. 2009:303), algunos edificios de sitios mayores presentaron además, grandes monolitos en sus esquinas, siendo una característica general en la Mixteca Alta (Gaxiola 1984:55). Otro elemento que se observa, es el sistema de terrazas para la agricultura, que para esta fase estuvo más próximo a los asentamientos (Kowalewski, et al. 2009:300; Pérez 2006:353).

Así mismo, la información recuperada de los trabajos de excavación en sitios arqueológicos particulares y sobre patrón de asentamiento a escala regional, brindan un panorama sobre la forma de organización social que se desarrolló en los distintos valles que conforman el área de estudio durante este periodo de tiempo -tema central de este trabajo-.

La percepción del paisaje como parte del estudio arqueológico

El enfoque que se retoma para el desarrollo de esta investigación es el estudio del Paisaje, que plantea una nueva forma de abordar el entorno natural como parte de los contextos arqueológicos ya que lo ve como parte integral de los asentamientos y considera que de manera conjunta con los elementos construidos dan forma a un paisaje. Hace hincapié en las relaciones que se establecen entre el hombre y el entorno, atendiendo a aspectos simbólicos, históricos, culturales y económicos, entre otros, en un sentido de aprehensión e identificación más allá de una relación de explotación. Así mismo, considera que el paisaje es resultado de una serie de actividades relacionadas que se han llevado a cabo en el transcurso del tiempo y en este sentido, nos permite hablar de una continuidad cultural plasmada en éste.

Desde esta perspectiva, el paisaje no debe ser entendido como tierra (algo homogéneo y cuantitativo), naturaleza (lo externo, una dicotomía entre hombre y naturaleza), ni espacio (medidas y distancias entre puntos) sino como algo cualitativo y heterogéneo, en donde cada componente envuelve la totalidad de sus relaciones con los demás y cada lugar que lo conforma representa un todo y debe sus características a las experiencias que permite a quienes viven en él; el concepto de paisaje pone énfasis en la forma más que en la función (Ingold 2000:190-194).

Como parte de este pensamiento, ha surgido la Arqueología del Paisaje[3] que comprende el estudio de todos los procesos sociales e históricos en su dimensión espacial o, mejor, que pretende reconstruir e interpretar los paisajes arqueológicos a partir de los objetos que los concretan. De manera general, se centra en el estudio de un tipo específico

[2] Las características que se enumeran son propias de los sitios considerados dentro del II al IV orden a nivel regional, como los que se describirán para el valle de Tlaxiaco, en los que se observa la combinación de un arreglo de tres a cuatro estructuras y un eje linear.

[3] Propuesta por la universidad de Santiago de Compostela en 1993, dentro de sus principales exponentes se encuentra Felipe Criado Boado.

de producto humano -el paisaje- que utiliza una realidad dada -espacio físico- para crear una realidad nueva -espacio social- de acuerdo a un orden imaginado -espacio simbólico: sentido, percibido, pensado- (Criado 1999:6-7).

Esta corriente considera al paisaje como producto de la acción social que está constituida tanto por las prácticas sociales (ie., la acción social de carácter intencional…) como por la vida social misma (ie., la acción social no intencional…)" (Criado 1999:5). De tal forma plantea que el paisaje como producto social se conforma de la conjunción de tres dimisiones: espacio en cuanto a entorno físico, espacio en cuanto entorno social o medio construido sobre el que se producen las relaciones entre individuos y espacio en cuanto a entorno pensado o medio simbólico (Criado 1999:9).

Bajo estos lineamientos propone una descripción objetiva de estos tres espacios con la finalidad de esbozar el sentido (contenido simbólico que se le confiere a las cosas) de la sociedad que los creó (Criado 1991:6). Entonces, el análisis de los paisajes arqueológicos constituye una práctica deconstructiva que intenta reconstruir el objeto de estudio a través de sus propias normas y sin introducir un sentido ajeno a él (Criado 1999:9). Así mismo, la investigación puede verse como el proceso mediante el cual se crean, en la cotidianidad de la práctica arqueológica, nuevas experiencias y formas de ver los datos (Criado 1993:254-256).

Otro pensamiento que se ha desarrollado bajo el enfoque del estudio del paisaje, es la Percepción de Entorno[4] que toma como punto de partida el organismo -como un todo- en su entorno, en este sentido el organismo y el entorno no deben denotar una composición de dos cosas sino una totalidad indivisible, no existen "dos mundos", de naturaleza y sociedad, sino uno solo (Ingold 2000:19). De tal forma, plantea una visión integradora y de continuidad con respecto al paisaje, considera que se forma a partir de diferentes elementos relacionados como ciclos, fenómenos naturales y actividades, en este sentido no se centra únicamente en la relaciones hombre-hombre sino también en las relaciones hombre-entorno.

Este contexto de relaciones lleva consigo el proceso de la vida humana y al mismo tiempo el proceso de formación de paisajes que implican el pasar del tiempo. Desde la perspectiva de quien habita, el paisaje está constituido como un registro permanente de testimonios de vidas y trabajos de generaciones pasadas quienes lo han habitado y al hacerlo han dejado algo de ellos mismos (Ingold 2000:189). En este sentido, la forma de vida de los pueblos originarios refleja el tipo de conocimiento que estos tienen de sus entornos, basado en la percepción, consistente en las habilidades -entendidas como la capacidad de acción y reacción-, sensibilidades y orientaciones que han desarrollado a través de largas experiencias de conducir su vida y un proceso de desarrollo, en un entorno históricamente especifico (Ingold 2000:25). Este estudio del paisaje demanda una visión que nos sitúe en el contexto de una participación activa con los elementos del entorno es decir, tomar una perspectiva de "quien habita", y para ello es imperativo tomar una condición de involucramiento como nuestro punto de partida (Ingold 2000:37).

Con este enfoque sobre el estudio del Paisaje se busca tener una visión menos fragmentaria del pasado ya que muchos de los elementos arqueológicos toman sentido y adquieren significado gracias al conocimiento, narrativas, religión y prácticas de sus habitantes. Para el presente trabajo esto nos permitirá aproximarnos a la organización política que existió en el valle de Tlaxiaco y proponer algunas relaciones que pudieron haber mantenido el funcionamiento de las unidades políticas durante la fase Ramos.

[4] Que ha sido trabajado por el profesor Tim Ingold en la Universidad de Aberdeen en Escocia.

Formas de organización social durante el Preclásico Tardío

Los estudios arqueológicos que se han enfocado en este periodo de tiempo (400 a.C. - 300 d.C.) dejan ver que la situación geográfica de la región *Ñuu Dzaui* -conformada por montañas y pequeños valles intermontanos- determinó en gran medida su patrón de asentamiento y su organización político-social en tiempos precoloniales (Balkansky, et al. 2000; Gaxiola 1984; Spores 1972). En este sentido se observa que cada valle representa una unidad política constituida de varios asentamientos que interactúan y se relacionan entre sí. Estas unidades políticas comparten ciertos rasgos característicos de la fase Ramos como elementos arquitectónicos y su disposición, sistemas agrícolas, tecnología e ideología, religión, entre otros, sin embargo difieren en cuanto a su forma de organización social.

Los trabajos que tratan el tema referente a la organización social se han enfocado principalmente en los valles que presentan grandes asentamientos o sitios rectores y las relaciones de interdependencia que entablan con sus vecinos de menor tamaño, resaltando el aspecto centralizado (primario) de estas unidades políticas. La importancia que han recibido estos valles se debe a que las investigaciones se desarrollan bajo un punto de vista evolutivo dentro del cual un asentamiento de tipo urbano es el que antecede a una formación de tipo estatal. Desde esta perspectiva, las unidades políticas que carecen de un centro mayor son consideradas como áreas periféricas que dependen de esas otras unidades políticas sin importar su lejanía ni características propias, sin embargo hay que tener en cuenta que existen otras formas de organización político-social que al igual que la mencionada parten del rango y tamaño de los asentamientos que componen una determinada unidad, tales como: convexa (Johnson 1977), primaria convexa y doble convexa (Falconer and Savage 1995). De tal forma, consideramos que durante la fase Ramos coexistieron diferentes tipos de organización social en la región *Ñuu Dzaui*; en este escrito describiremos el tipo de organización descentralizada vista en el valle de *Ndisi Nuu* así como en las cabeceras de Yucuita, Huamelulpan y Monte Negro.

El valle de Ndisi Nuu

Investigaciones de patrón de asentamiento en la región *Ñuu Dzaui* para la fase Ramos han expuesto que la forma de organización social a nivel de valle con ausencia de una cabecera (descentralizada) está presente en las áreas de: Lagunas, Yucuañe, Tlacotepec, Teposcolula y Achiutla, para los dos últimos se menciona que la distribución de los sitios y la arquitectura de sus montículos sugieren una jerarquía cívico-ceremonial no integrada en la que varios lugares tenían diferentes grados de poder y riqueza (Kowalewski, et al. 2009:127, 194, 204, y 216), además de Apoala en donde los sitios existentes tuvieron un crecimiento gradual y menos pronunciado en términos de complejidad interna a diferencia de Huamelulpan y Yucuita (Geurds 2007:141).

En el presente escrito, la evidencia arqueológica que retomaremos para hablar de esta forma de organización descentralizada a nivel de valle es la existente en el área de Tlaxiaco o valle de *Ndisi Nuu*[5], conformado por siete asentamientos fechados para el Preclásico Tardío, seis de ellos con arquitectura y una concentración cerámica. De acuerdo al número de estructuras visibles y extensión, los seis asentamientos con arquitectura son pequeños en comparación a aquellos que funcionaron como cabeceras o capitales en otros valles durante la fase Ramos y que son considerados como de primer orden para esta región.

Con el propósito de generar una imagen lo más cercana al entorno físico que existió en el valle de *Ndisi Nuu* durante esta fase, se integró la información generada con los análisis de

[5] La información que se presenta sobre la organización en este valle es retomada de la tesis de licenciatura en Arqueología titulada "El paisaje arqueológico en el valle de Tlaxiaco y su organización social en el Preclásico Tardío" (Jiménez y Posselt 2012).

terrenos y fisiográfico; de tal forma se distinguieron principalmente tres microambientes: zona de valle con lomas, zona de montaña y zona de vertientes del río Numí. En este espacio natural están inmersos los diferentes asentamientos y es interesante notar que la mayoría (del 1 al 6) se emplaza alrededor de la zona de valle con lomas, teniendo acceso a las tierras fértiles del valle y al mismo tiempo a los recursos naturales de la zona de montaña que eran utilizados en su vida cotidiana. El sitio seis comparte además, la zona de vertientes del Río Numí. Finalmente el sitio siete[6] está enclavado en la zona de montaña, un tanto distante del valle (figura 2).

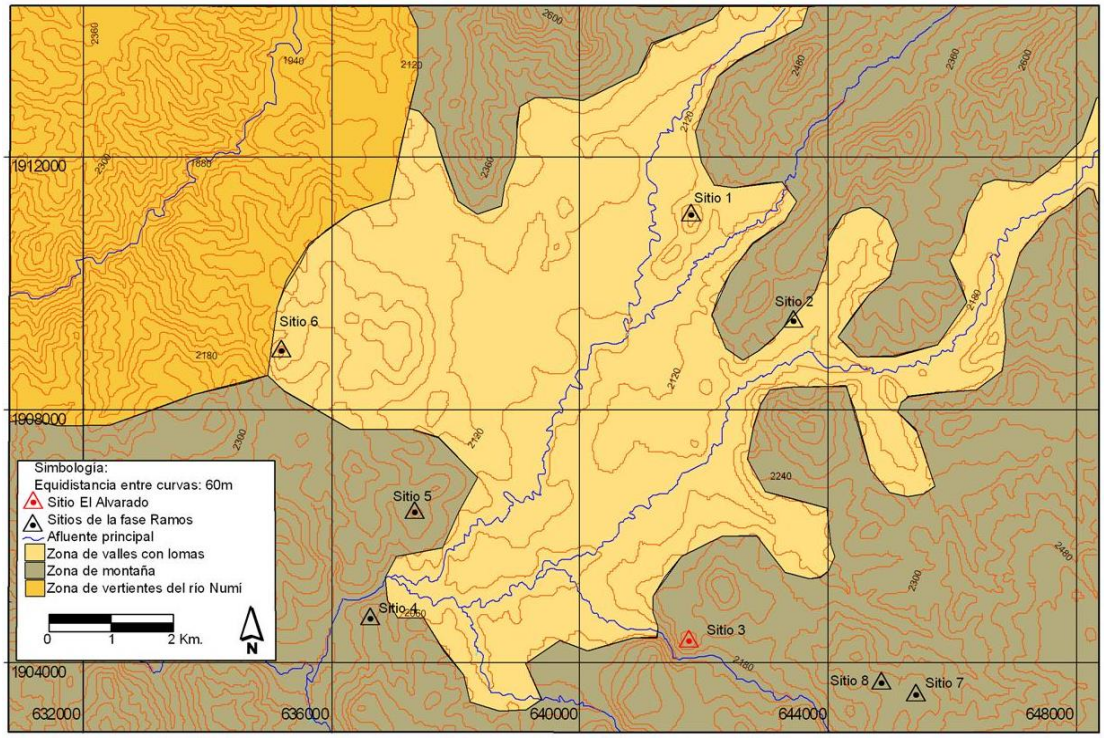


Figura 2. Ubicación de sitios en el valle de *Ndisi Nuu* y su entorno físico

Para entender el tipo de organización que existió en este valle es importante primero, conocer la organización espacial y social que caracterizó a cada asentamiento, para esto nos centraremos en la descripción de uno de ellos: El Alvarado.

Este sitio se localiza al sureste del valle, partiendo de la forma del espacio natural en el que se localiza -que se distingue principalmente por la cima y las laderas de una loma- y de acuerdo a los elementos arquitectónicos en él existentes, se reconocen de manera general tres espacios: área central, área habitacional y área de cultivo (figura 3).

El área central se ubica en la parte más alta de la loma, está constituida por una plaza cerrada de forma cuadrangular delimitada por cuatro estructuras; la estructura principal es un montículo de 5 m de alto con una pequeña plataforma adosada al frente de la plaza, de la misma forma, en la cara posterior del montículo se observa otra plataforma rectangular de mayores dimensiones que la anterior con una altura aproximada de un metro sobre la que se

[6] Cabe señalar que al inicio de la investigación se contemplaron 8 asentamientos, sin embargo los sitios siete y ocho, con base en su proximidad, arquitectura del primero -que es claramente de la fase Ramos- así como la baja densidad cerámica y pequeñas dimensiones del segundo, se decidió considerarlos como un solo asentamiento al que se hace referencia como siete.

distinguen los restos de algunos cuartos y apisonados de caliche, que correspondería con una unidad residencial; hacia el norte de este conjunto existe otro conformado de una pequeña plaza con un solo montículo de 1.5 m de alto.

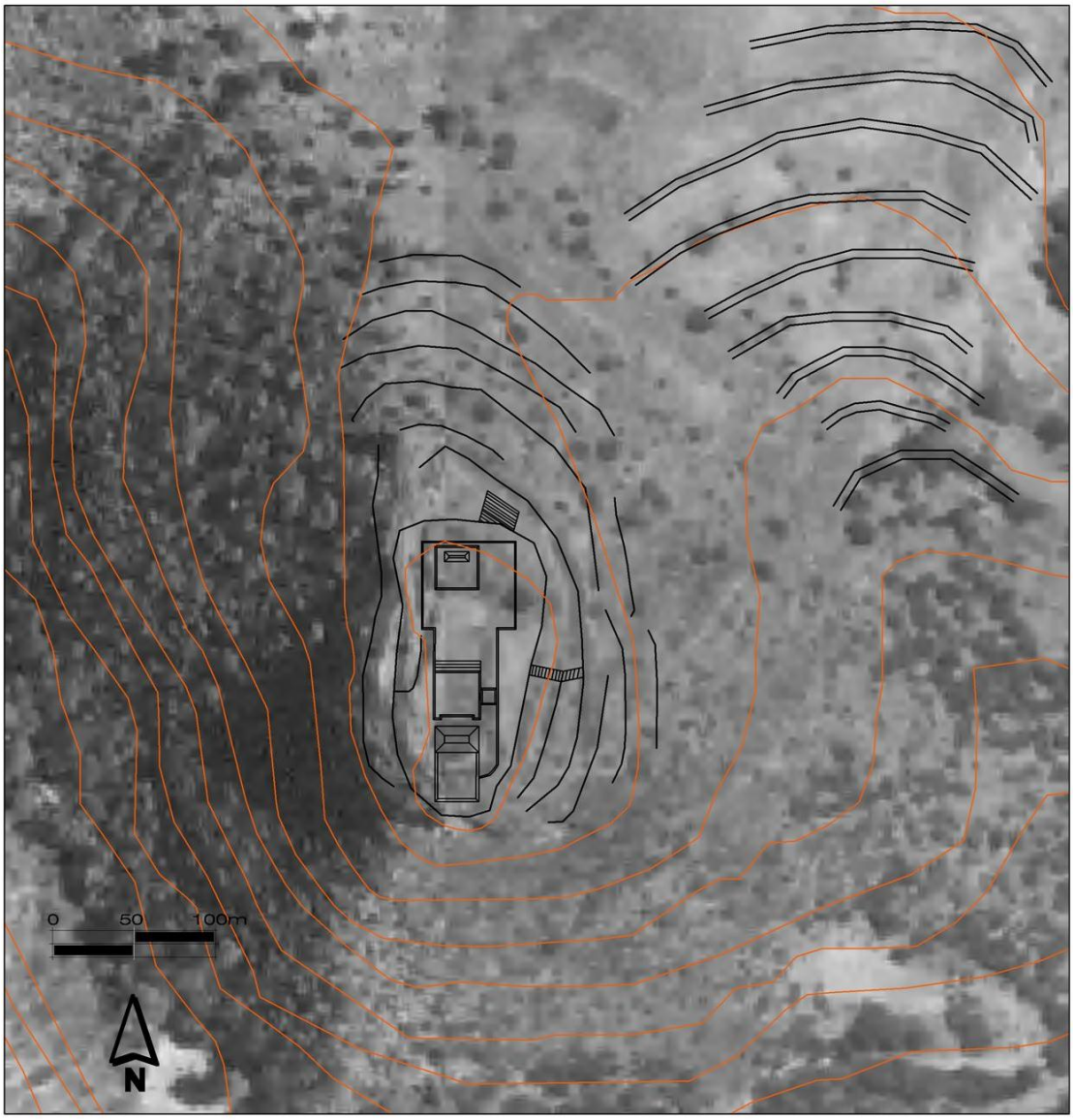


Figura 3. Espacios arquitectónicos que conforman El Alvarado (las terrazas de agricultura se indican con doble línea)

El área habitacional se ubica sobre una serie de terrazas en las laderas de la loma y se presentan de forma continua y escalonada, de manera general tienen una altura de 2 m a 3 m con un ancho de 10 m a 16 m y de 100 m a 150 m de largo; cabe resaltar que las primeras terrazas y el área central estuvieron comunicadas por medio de rampas de acceso. Finalmente el área de cultivo se localiza aproximadamente a 100 m hacia el noreste, sobre un sistema de

terrazas o lama bordo[7] de aproximadamente 250 m de largo por 200 m de ancho y una altura de 1.5 a 2 m, con un total de 9 terrazas; así mismo, en el área del valle existen otras terrazas que actualmente se trabajan con una alta productividad y probablemente fueron utilizadas en esa época.

Con base en los diferentes elementos arquitectónicos y percepciones (condiciones de tránsito y visualización) existentes se distinguen los siguientes criterios de ordenación en El Alvarado: se observa que su organización espacial es centralizada, en donde el espacio dominante está indicado por la plaza cerrada con sus cuatro estructuras; es el lugar en el que se llevan a cabo las actividades cívico ceremoniales públicas y contiene el área residencial, a partir de éste se distribuyen de forma concéntrica, espacios secundarios formados por las terrazas de uso habitacional, generando un asentamiento concentrado; también se distingue un eje de sur a norte, partiendo del montículo principal, que marca la forma simétrica del sitio; otro tipo de ordenación que se presenta es la jerárquica, identificada en el área central y en el montículo mayor.

Estos principios de ordenación también están presentes en los otros sitios con arquitectura que ocupan el valle de *Ndisi Nuu*. De manera general, en todos se distingue un área central en la cima de un cerro o loma rodeado por terrazas habitacionales y lama bordos, en este sentido se respeta la distribución entre los tres espacios construidos, distinguiéndose una organización centralizada y jerárquicamente diferenciada. A manera de conclusión se puede decir que los asentamientos de este valle comparten un mismo diseño arquitectónico (composición, distribución, jerarquía y diversificación de espacios) y se generan en su interior, condiciones similares de tránsito y visualización, lo que nos estaría hablando de una forma afín de concebir la realidad.

En relación a estos principios de ordenación, a nivel social se distingue principalmente una estratificación en dos grupos (nobles y comuneros): el primero que identificamos en el *ñuu*[8] (pueblo) El Alvarado es el dirigente o el de los nobles integrado por una pareja gobernante, un *iya toniñe* (señor gobernante) y una *iya dzehe toniñe* (señora gobernante) y probablemente por un número reducido de familiares cercanos o *toho* (nobles). La evidencia sobre la existencia de este grupo está representada principalmente por el *aniñe* (unidad residencial noble) adyacente al *huahui ñuhu* (templo o montículo principal), cuyas características arquitectónicas, monumentalidad y ubicación dentro del sitio, marcan una clara diferencia con las habitaciones localizadas en las terrazas que se asocian a los *ña ndahi* (comuneros).

Consideramos que en este *ñuu* (pueblo) la agrupación arquitectónica *huahui ñuhu-aniñe* (templo palacio) representa la forma de gobierno concebida por sus habitantes, en donde religión y gobierno fueron uno mismo. Desde esta perspectiva la pareja gobernante sería la encargada tanto de presidir las ceremonias religiosas de carácter público llevadas a cabo en las plazas principales, teniendo el papel de intermediarios entre los *ñuhu* (seres divinos) y los *ña ndahi* (comuneros); así como de encabezar y dirigir todas las actividades público-administrativas en beneficio del grupo.

Retomando la organización espacial centralizada del *ñuu* se distingue una organización interna centralizada también a nivel social, a diferencia de lo que se observa en los grandes centros como Yucuita, Monte Negro y Huamelulpan en donde existen varios conjuntos arquitectónicos cívico-ceremoniales de igual jerarquía, como se verá más adelante.

[7] Estas terrazas se caracterizan por localizarse en elevaciones bajas con una pendiente menor a 30°, son diques hechos a base de piedra y lodo para captar agua y suelos erosionados que provienen de las laderas con suelos delgados y vegetación dispersa que descienden por los canales naturales de drenaje desde la montaña hacia el valle, acumulándose suelo fértil excelente para cultivo (Kirkby 1972:44; Spores 1969:563).

[8] Los términos en mixteco, son retomados de la obra de (Terraciano 2001), corresponden con los utilizados en la región de la Mixteca Alta durante la época de contacto en el siglo XVI.

Con base en esta organización centralizada se considera que la permeabilidad[9] en el *ñuu* es relativamente cerrada hacia el exterior, esto se puede ver en las plazas principales de dimensiones pequeñas y en la forma de aproximarse hacia ellas a través de las terrazas habitacionales que indican la congregación principalmente de población local, sugiriendo que la afluencia de gente externa ocurría en menor medida o en fechas especificas (de fiestas).

La organización social en el *ñuu*[10] El Alvarado también puede describirse con base en las relaciones de interacción e integración entre sus habitantes las cuales son altas. La primera se observa en relación a los pocos espacios generales identificados en el sitio (central, habitacional y cultivo), a la corta distancia, al tránsito libre y a las condiciones directas de visualización entre ellos.

La integración por su parte, puede identificarse a través de la arquitectura monumental del sitio (área central, terrazas habitacionales y lama-bordo) ya que partimos de la idea que para la realización de ésta se requirió de la *gueza* o *dzaha* (trabajo de cooperación colectiva) por parte de los *ña ndahi* (comuneros) que estuvo dirigido por el *iya* para un beneficio en común; así como de las prácticas religiosas.

Con lo anterior, se concluye que el *ñuu* El Alvarado al igual que los cinco asentamientos con arquitectura en el valle de *Ndisi Nuu* se distinguen de forma general, por ser relativamente pequeños y concentrados, aparentemente no cuentan con *siqui* (barrios), presentan una población fuertemente integrada bajo un gobierno de carácter cívico-religioso, además de ser autónomos. Teniendo presente la forma de organización al interior de cada asentamiento, lo siguiente es conocer la dinámica entre estos para poder hablar de una unidad política a nivel de valle.

Partiendo de las características físicas del valle de *Ndisi Nuu* y el emplazamiento de los sitios vemos como primer punto, que todos tuvieron acceso a diferentes tipos de recursos para su subsistencia, se puede decir que eran autosuficientes. Como segundo punto se indica que existió una preferencia por ocupar áreas limítrofes entre el valle y la zona de montaña, generando una agrupación de asentamientos en torno al valle durante esta fase.

A partir de este paisaje se generaron en los habitantes percepciones que repercutieron en diversos aspectos culturales, éstas fueron experimentadas principalmente a través de las condiciones de tránsito y de visualización entre los diferentes asentamientos del valle.

Como parte de las primeras, observamos que fuera de cada asentamiento, el movimiento está indicado por las diferentes figuras fisiográficas o geografía de la movilidad y la presencia de los otros seis sitios arqueológicos contemporáneos en el valle; identificar el desplazamiento a través de estos elementos permitió establecer la red de permeabilidad dentro del valle y con ello conocer de cierta forma, la dinámica que existía en él. Además de estos indicadores, existen algunas rutas de aproximación al valle de *Ndisi Nuu* que han sido utilizadas a lo largo del tiempo por diferentes poblaciones distantes. Para su identificación se consideraron las líneas naturales de tránsito, las de desplazamiento empleados actualmente por las comunidades, la tradición oral de Tlaxiaco, Chalcatongo y San Miguel el Grande y la red antigua de caminos.

Con base en este análisis de tránsito vemos que el valle tiene una ubicación estratégica marcada principalmente por sus entradas-salidas naturales, así se observa que para el norte la

[9] Permeabilidad se refiere a la proporción de interacción que comienza dentro de un sistema y termina fuera o viceversa; es la proporción de flujo (energía, materiales, gente, información etc.) a través del límite geográfico de un sistema. Ésta varía de relativamente cerrada a abierta (Kowalewski, et al. 1983:35)

[10] Se le ha atribuido la categoría de *ñuu*, por que este término en lengua mixteca hace referencia a una entidad constituyente de una organización política mayor denominada *yuhui tayu*. Dentro de la configuración política mixteca un *ñuu* es autónomo y puede estar compuesto por un número determinado de *siqui* (barrios o asentamientos sujetos) (Terraciano 2001:102-132).

salida está señalada por el río San Diego que dirige hacia la zona de montaña y da paso a dos diferentes rutas, una conduce a los poblados de Huamelulpan, Teposcolula y Yanhuitlan y la otra cargada al noroeste lleva a Nundichi y Numí; es importante mencionar que el sitio uno se ubica hacia este lado. Al sureste se distingue otro paso marcado por la cañada del río Tablas y el Cerro de la Virgen que lleva hacia la zona de montaña en dirección a los poblados de Palo de Letra, San Mateo Peñasco y Chalcatongo; cabe destacar que el sitio tres (El Alvarado) forma parte de esta salida. En dirección al sur está el río Tlaxiaco que da pauta a los caminos que conducen por la zona de montaña a los poblados de Nundaco, Ocotepec, Yucuiti, Nuyoo, Putla y la Costa; en esta salida se encuentran los sitios cuatro y cinco. Finalmente hacia el oeste, cruzando una serie de lomas se llega a la zona de vertientes del río Numí y se continúa a Mixtepec y a la región de la Mixteca Baja; es de notar que en este costado del valle se localiza el sitio seis.

Al interior del valle, el movimiento entre los sitios es de cierta forma libre ya que no se ve interrumpido por algún elemento natural o constructivo, por lo que el tránsito entre los asentamientos está condicionado principalmente por la distancia que existe entre ellos, siendo más factible el tránsito entre sitios cercanos y menos con los lejanos. Para los sitios cercanos la distancia entre ellos es de 0.5 km a 2 km con una duración de 5 min a 17 min, para los lejanos la distancia varía de 10 km a 13 km en un tiempo de 1 hr 25 min a 1 hr 50 min y para los que se encuentran a una distancia media (de 7 km a 9 km) el tiempo es de 1 hr a 1 hr 17 min[11]. Estos datos son relevantes ya que para la región *Ñuu Dzaui*, la distancia que se maneja entre asentamientos mayores y sus sujetos es en general de medio día de caminata o 15 km; esta característica jugó un papel en la formación de organizaciones políticas locales (Winter 2004:37). Con base en estas ideas, observamos primero, que el movimiento entre estos no fue restringido y aún sin la existencia de un centro mayor podría tratarse de una unidad o sistema conformada por seis asentamientos y segundo, que entre estos existe una fuerte interacción indicada por el tránsito.

Referente a las condiciones de visualización entre los asentamientos, se distingue que su relación es en su mayoría puntual y en algunos casos zonal[12]. Con base en estos rasgos podemos decir que ningún asentamiento tiene primacía sobre otro ya que todos mantienen un contacto visual significativo entre ellos y hacia otros puntos importantes del valle, al respecto cabe resaltar que la orientación del área central de los asentamientos es hacia los *yucu*[13] (cerros) más sobresalientes en el paisaje que son *Yucu nino* y *Tindosocua*, con una elevación 3200 msnm.

Con la regularidad espacial reconocida en las diferentes manifestaciones del paisaje como: lugar de emplazamiento, arquitectura y elementos de tránsito y visualización, a nivel de valle se distingue una fuerte interacción y comunicación entre los asentamientos, características importantes que dejan ver un paisaje compartido por esta unidad política.

Aunado a ello, con base en la población estimada para cada asentamiento[14] en el valle, los sitios dos (35 habs.) y cuatro (53 habs.) corresponden con el tipo aldea y los sitios uno (805 habs.), tres (475 habs.), cinco (457 habs.), seis (281 habs.) y siete (1192 habs.) con el de

[11] La estimación del tiempo se calculó tomando como referencia la distancia que recorren y el tiempo en que lo realizan las personas en la región (sin carga y por terrenos planos o lomas bajas), siendo de 7 km a 8 km por hora, tomándose la primer distancia.

[12] De acuerdo a la Arqueología del Paisaje la percepción puntual es cuando un yacimiento se identifica desde lejos y la zonal, cuando únicamente se percibe la zona o unidad fisiográfica en la que éste se encuentra.

[13] El *yucu* fue un elemento natural común y sobresaliente del paisaje aprehendido por los mixtecos del valle de *Ndisi Nuu* en la cotidianeidad de su vida, trascendió el espacio natural para formar parte del espacio simbólico y fue considerado un *ñuhu* (ser divino). Su percepción como espacio sagrado se observa también en la estela de la fase Ramos proveniente de Yucuita, en donde se identifica a *Dzahui* (dios mixteco de la lluvia) al interior de un cerro (Rivera 2008:114-115).

[14] Para este cálculo poblacional se retomó el método propuesto para la Mixteca Alta Central (Kowalewski, et al. 2009:24-25).

villa; para este estudio los primeros se consideran *siqui* (barrio) y los segundos *ñuu* (pueblo). De tal forma, se estima que 3305 habitantes ocuparon el valle de *Ndisi Nuu* durante la fase Ramos.

Finalmente, con base en estas características se observa que los asentamientos presentan una igualdad de rango sin una jerarquía marcada, por lo que el patrón de asentamiento observado en este valle para la fase Ramos se asemeja a un tipo de distribución convexa, en donde los asentamientos grandes son más pequeños o los pequeños son más grandes de lo esperado en relación a la regla rango-tamaño. Este tipo de distribución ha sido descrito como el resultado de un sistema de asentamiento compartido y se caracteriza principalmente por una baja integración en donde los asentamientos que lo componen son autónomos (Johnson 1977:497-498; Johnson 1980:234 y 240).

En el valle de *Ndisi Nuu* la integración baja está indicada principalmente por la presencia de una plaza cerrada con su *huahui ñuhu- aniñe* (templo-palacio) en cada sitio, ya que esta evidencia nos habla de la existencia de un gobierno propio para cada *ñuu* (pueblo), así mismo sus terrazas para agricultura y su ubicación que tiene acceso a diferentes nichos ecológicos (zona de valle con lomas y de montaña) los convierte hasta cierto punto en autosuficientes, finalmente el tránsito (distancia y tiempo de viaje en relación a las condiciones topográficas) es otro factor que indica la integración baja del sistema porque entre cada *ñuu* existe un espacio considerable que los delimita como asentamientos independientes, haciendo notar la organización descentralizada.

Para el caso de estudio el patrón de asentamiento convexo puede deberse a diferentes factores como: el interés de aprovechar las tierras fértiles del valle, como lo sugiere la distribución de los asentamientos alrededor de éste que es de forma angosta y alargada. Otra posibilidad corresponde con el emplazamiento de los sitios en lugares que permiten la obtención de diversos recursos naturales para su vida diaria ya que de forma general, tienen acceso principalmente a dos nichos que son la zona de montaña y la zona de valle con lomas. Además del acceso a estos recursos, su ubicación es estratégica porque está asociada a las entradas y salidas naturales del valle, las cuales comunican con diferentes regiones y asentamientos importantes de la fase Ramos.

Este conjunto de asentamientos dispersos dentro del valle ha sido considerado como una unidad política debido a que comparten un área geográficamente delimitada y principalmente a la fuerte interacción entre ellos; en este sentido, pensamos que puede asociarse con el tipo de organización política mixteca *yuhui tayu*. Esta entidad en el siglo XVI estuvo conformada de dos o más *ñuu*, el más importante era en el que residían el *iya toniñe* y la *iya dzehe toniñe* (pareja gobernante); el término hace referencia tanto a un arreglo político creado por alianzas dinásticas como al espacio físico ocupado por éstas; como institución incluyó construcciones, tierras, relaciones, trabajadores dependientes, impuestos privilegios, etc. (Terraciano 2001:158 y 169). Es pertinente señalar que esta forma de organización se ha retomado para describir a los señoríos o cacicazgos mixtecos del posclásico que geográficamente estaban constituidos por uno o dos valles y sus montes y lomas altas fronterizas y podían ser mantenidos sin jerarquías administrativas complejas (Spores 2007:99 y 103).

Concluyendo, el *yuhui tayu* que existió durante la fase Ramos en el valle de *Ndisi Nuu* estuvo integrado por siete asentamientos -cinco *ñuu* (pueblos) y dos *siqui* (barrio)- ubicados sobre montañas, distribuidos a lo largo del valle, cada *ñuu* con un gobierno propio y hasta cierto punto autosuficiente, mostrando una baja integración entre ellos en la que no se distingue un centro principal que haya funcionado como cabecera.

Los grandes centros de la región Ñuu Dzaui

Los estudios arqueológicos enfocados en esta región se iniciaron a principios de los años 30 y consistieron, de forma general, en la visita de diversos asentamientos ubicados en los principales valles así como algunas excavaciones en los que se consideraron relevantes; desde estos trabajos, Yucuita, Humelulpam y Monte Negro han sido considerados como los grandes centros representativos de la fase Ramos (Caso 1961; Caso 2002; Caso 2003; Gamio 1957; Guzmán 1934).

Retomando la información recuperada de los trabajos de excavación en estos sitios y sobre patrón de asentamiento a escala regional llevados a cabo por diversos investigadores en los últimos años, se expondrá la forma de organización social a nivel del valle que ocupan así como las características y organización de cada uno de estos grandes centros.

4.2.1.- El asentamiento de Yucuita

El valle de Nochixtlán presenta para esta fase una expansión de los asentamientos en tamaño y número. El primer centro urbano fue Yucuita, con un área central diversificada y unidades residenciales adyacentes entremezcladas con la arquitectura cívica ceremonial, éste funcionó como un núcleo que integró a varios sitios medianos y pequeños en el brazo de este valle (Spores 1972:175). La relación entre estos diferentes asentamientos interdependientes fue un elemento del urbanismo en un sistema de jerarquía ciudad-pueblo-rancho (Spores 1972:177). El valle de Nochixtlán se identifica como una región equística es decir, un área geográficamente delimitada que a través de los años ha desarrollado un particular sistema de vida organizada dentro de esos límites naturales, expresado como un sistema de asentamientos humanos interrelacionados (Spores 1972:180).

Otra propuesta en relación a la jerarquía para este valle maneja cuatro tipos de asentamientos, en primer lugar se tiene al sitio urbano de Yucuita que funcionó como centro regional durante este periodo; el siguiente tipo de asentamiento son las aldeas grandes que contaban con familias de alto estatus, indicadas por las estructuras tipo palacio; el tercer tipo comprende a las aldeas pequeñas y el cuarto, a las rancherías (Plunket y Uruñuela 1985:241-242).

La organización político social que se ha descrito para los sitios jerárquicamente diferenciados dentro de un valle durante esta fase, estuvo determinada principalmente por una relación interdependiente y centralizada entre la cabecera y los pueblos adyacentes, en donde la primera no dependía únicamente de sus propios recursos sino también de los bienes y recursos generados por los pueblos vecinos, que a su vez dependían de la cabecera por los mercados para intercambio, las actividades ceremoniales y probablemente protección. Así mismo, varios asentamientos estuvieron relacionados dentro de un sistema de unidades funcionalmente interdependientes, creando una serie de redes entre ellos (Spores 1972:177).

El sitio arqueológico de Yucuita se encuentra en el extremo norte del valle de Nochixtlán, en el pueblo de San Juan Yucuita, ocupó la cima y las laderas de un cerro de forma cónica así como una loma larga que se extiende del cerro hacia el sur; se conforma de varios conjuntos arquitectónicos principales (pueden considerarse cuatro o cinco) que cubren una extensión aproximada de 300 ha (Plunket y Uruñuela 1985:64; Spores 1972:175; Spores 1983:234). De manera general el diseño monumental de Yucuita consistió de diez conjuntos (montículo-plaza) dispersos, ninguno de los cuales pudo ser definido como central (Balkansky, et al. 2004:49) (figura 4). Durante la fase Ramos, la aldea agrícola de Yucuita se transformó en un centro urbano complejo con dependencias separadas de su cabecera por terrenos agrícolas muy productivos y elementos diversificados en la ciudad misma, como cuartos en hilera alrededor de patios y plazas, casas con uno o dos cuartos, calles que se interceptan, un

sistema de pasajes subterráneos y drenajes techados con bóvedas en forma de "V" invertida y varias plataformas elevadas (Spores 2007:19-21).

Se piensa que su población consistía, de manera general, de dos clases. La arquitectura mayor, residencias y arquitectura cívico-ceremonial atestiguan la presencia de grupos élite, en este sentido es difícil distinguir entre la arquitectura de carácter ceremonial y aquella para funciones cívicas. Por su parte, las familias de bajo estatus están representadas por casas pequeñas de un solo cuarto con pisos de tierra o estuco (Plunket y Uruñuela 1985-64; Spores 1972). Al respecto cabe señalar que estas unidades domésticas sencillas estaban asociadas espacialmente a una unidad residencial administrativa, formando un grupo; al parecer Yucuita estaba organizado en base a estos grupos, con una relación de desigualdad pero de interdependencia, en donde la familia élite representaba al grupo ante la comunidad total (Winter 1982:13).

Los conjuntos arquitectónicos se distribuyen en el lado sur, a pie del cerro de las flores, en el lado oeste y hacia el norte y pudieron haber funcionado como centros administrativos y ceremoniales para las subáreas de Yucuita; es posible que el concepto de barrios durante el posclásico tuviera su origen en estos momentos y en este tipo de sitios; quizás estas áreas estuvieron inicialmente asociadas con linajes y fueron administradas por los jefes de estos (Plunket y Uruñuela 1985 y 240).

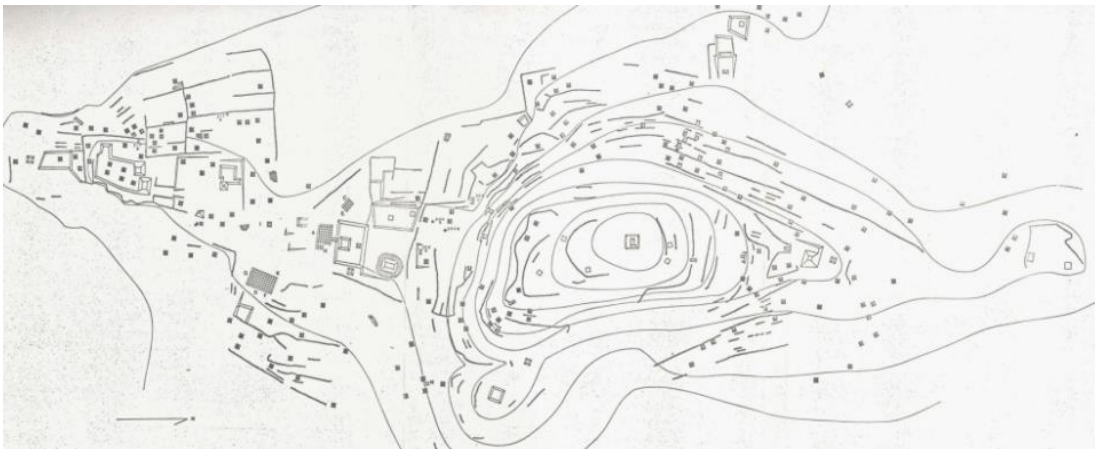


Figura 4. Distribución arquitectónica de Yucuita (retomado de Plunket y Uruñuela 1985)

El asentamiento de Huamelulpan

En el valle que se localiza el sitio arqueológico de Huamelulpan se observa que los asentamientos de la fase previa (Ramos temprano 300-150 a.C.) incrementaron en cuanto a su tamaño y densidad de población, alcanzando su máximo, estos sitios incluyeron varios centros secundarios mayores. Esta expansión fue la consecuencia directa del crecimiento y centralización del sitio urbano de Huamelulpan (Balkansky 1998:51).

La arquitectura monumental que caracterizó esta fase no estuvo limitada a Huamelulpan y sus centros secundarios, la construcción a gran escala comenzó en muchos de los centros de menor orden en la región (Balkansky 1998:51). En cuanto a la jerarquía de asentamientos en el valle, se reconocen cuatro niveles: pueblo, villa grande, villa pequeña y aldea (Kowalewski, et al. 2009:268).

Huamelulpan alcanzó una extensión temprana de 1.55 km cuadrados llegando a los 2.12 km cuadrados en su fase tardía; su rápido desarrollo de una villa rural aislada a un centro urbano predominante del valle probablemente ocurrió dentro de un siglo (Balkansky 1998:49). En cuanto a su composición, un primer estudio a nivel de sitio identifica que se integra de cinco grupos de edificios mayores orientados de oeste a este que reciben los siguientes nombres: Grupo del cerro Volado, Grupo del Panteón, Grupo de la Iglesia Vieja, Grupo al poniente de la Iglesia y el Grupo de la Iglesia (Gaxiola 1984:16). Otro estudio a nivel regional plantea que el complejo urbano de Huamelulpan se forma de seis sitios grandes separados entre sí por terrazas agrícolas y señala que el centro de la ciudad fue el sitio monumental SMH1 (nomenclatura asiganda en este trabajo) (Kowalewski, et al. 2009:168-169), cabe resaltar que este sitio comprende los cinco grupos mencionados en el primer estudio; como parte de este sitio mayor el Grupo de la Iglesia y el Grupo de Cerro Volado se consideran las áreas principales (figura 5).

Un elemento arquitectonico que expresa la monumentalidad de un sitio para esta fase son las terrazas, en el caso de Huamelulpan éstas parecen haber sido multifuncionales, con una casa o casas situadas sobre un nivel relativamente más alto en la parte de atrás de la terraza y un área baja enfrente presumiblemente usada para agricultura. Otras terrazas pudieron haber sido exclusivamente para agricultura. La producción agrícola dentro del asentamiento urbano fue intensificada a través de la construcción de terrazas lama bordo sobre cerro volado y cerros adyacentes. En general se observa un plan urbano compuesto de zonas residenciales separadas, cada una localizada cerca de un grupo de montículos y rodeada por conjuntos habitacionales de bajo estatus (Balkansky 1998:50). Las áreas residenciales de la ciudad estuvieron terraceadas; el tamaño, la forma y densidad de habitación en éstas fueron variables (Kowalewski, et al. 2009:170-171). Muchas de las casas sobre las terrazas bajas de Cerro Volado pudieron haber estado envueltas en producción especializada, particularmente trabajo de piedra y agricultura. Algunas terrazas y grupos de terrazas en donde el material encontrado sugiere su alto estatus, estuvieron intercaladas entre las terrazas de menor estatus sobre los niveles bajos del cerro. Este arreglo se ajusta mejor al modelo de urbanismo de múltiples núcleos; es posible que cada núcleo del sitio corresponda a diversas familias nobles y sus afiliados (Balkansky 1998:51).

La diferenciación social en este sitio se caracteriza por la formalización del grupo de alto estatus, así mismo se puede ver un incremento de la complejidad de las relaciones sociales tanto al interior de la comunidad como fuera de ella (Gaxiola 1984:76-77).

El asentamiento de Monte Negro

En el área de Tilantongo esta fase se divide en dos periodos, el Temprano se caracteriza por el desarrollo continuo de villas agrícolas con una emergente complejidad política pero aún no se distingue un sitio que sobresalga de los demás. Durante el periodo Tardío se dio un gran desarrollo en el que se distingue el sitio de Monte Negro como un centro regional y algunos sitios pequeños que ya cuentan con arquitectura de montículos, sugiriendo una estratificación de sitios y de la gente que habitaba en ellos (Byland and Pohl 1994:51-52).

Figura 5. Arquitectura monumental en el Grupo de Cerro Volado

Para este valle se conoce la existencia de asentamientos representativos dispersos durante la fase Cruz tardío (700 – 300 a.C.) y cabe destacar que la población total estimada (3125 personas) fue muy consistente con la que se tiene para Monte Negro, lo que sugiere que la población entera del área de Tilantongo se reubicó en este centro a principios de la Fase Ramos, en este sentido no se requiere de migraciones externas para explicar su fundación (Balkansky, et al. 2004:42-44).

Monte Negro se localiza en la cima de una meseta al sur de Santiago Tilantongo, en el lugar más alto, con una pendiente pronunciada y con el mejor acceso a las tierras del valle, tuvo suficiente espacio para un pueblo grande que ocupó un área de 77.8 ha (Kowalewski, et al. 2009:69-70). Los rasgos arquitectónicos que lo distinguen son: la presencia de columnas circulares, el sistema *impluvium,* los desagües que son hechos a base de piedra ó de tubos de barro, una calzada que mide más de 100 m de largo que atraviesa la ciudad y cabe destacar que casi no había superposiciones en los edificios y los que se encontraron fueron adosamientos locales que no cambiaron la forma del sitio; es uno de los pocos asentamientos que corresponden a un sólo periodo cultural (Acosta y Romero 1992). Además de estos elementos se identifican un camino antiguo que dirige desde el valle hasta el interior del sitio así como seis sistemas *lama-bordo* en sus alrededores (Kowalewski, et al. 2009:71).

Las primeras investigaciones en el sitio mostraron la evidencia de dos núcleos de construcciones, el principal con una orientación este-oeste y el segundo, de menores dimensiones, con una orientación norte-sur, así mismo se observaron en sus alrededores pequeñas elevaciones y terrazas que indican lugares de habitación (Acosta y Romero

1992:29). Posteriormente, con trabajos intensivos de recorrido de superficie se identificaron cuatro áreas ceremoniales conectadas a través de estructuras residenciales situadas en sus alrededores (Geurds y Jansen 2008:406). Los edificios residenciales podrían representar la división entre la realeza en barrios (*siqui*) y los asentamientos sujetos (*ndaha saha*, manos y pies) y estimar Monte Negro como un *dzini ñuu,* cabeza-lugar (cabecera) y *yuvui tayu*, la estera, el trono, el principal asiento de poder (Geurds y Jansen 2008:416). Con base en la disposición espacial de la evidencia arquitectónica es claro que no existe una gran plaza o un lugar central, en su lugar hay múltiples templos, patios, casas y avenidas, por lo que el sitio se inserta dentro del modelo de urbanismo de múltiples núcleos (Balkansky, et al. 2004:47-48; Kowalewski, et al. 2009:72) (figura 6).

Figura 6. Croquis del sitio de Monte Negro (retomado de Byland and Pohl 1994)

Con lo expuesto sobre estos tres centros vemos que en los diferentes valles que ocuparon hubo una preferencia por ubicarse en la cima y laderas de cerros y de lomas bajas con acceso a las tierras fértiles del valle o terrazas para agricultura, así mismo se cuenta con evidencia de asentamientos de menor tamaño en la fase previa, que para la conformación de las

cabeceras en Yucuita y Huamelulpan alcanzan su máximo crecimiento y para el caso de Monte Negro, estos se reagrupan en la cima del cerro. Con ello se inicia una marcada jerarquía de asentamientos -no siendo tan evidente para Monte Negro- que conlleva a una organización político social centralizada a nivel de valle y considerando la estructura interna de cada cabecera, se tiene una organización descentralizada.

Comparación entre dos formas de organización social descentralizada

La estructura que presentan estos asentamientos mayores se distingue principalmente por la presencia de múltiples núcleos conformados por montículos alrededor de una plaza asociados a unidades residenciales que a su vez son rodeadas por unidades habitacionales[15]. En este arreglo destaca la asociación entre la arquitectura residencial y la ceremonial ya que nos permite hablar de la forma de gobierno que imperó en ese tiempo, en donde las actividades cívicas y religiosas eran llevadas a cabo por una pareja gobernante; como parte de esta composición, las unidades habitacionales representan el grueso de la población. Con base en estas características espaciales y arquitectónicas que nos hablan de aspectos sociales, se puede establecer una cierta correspondencia entre los núcleos que componen estos grandes centros y los sitios que integran el *yuhui tayu* del valle de *Ndisi Nuu*.

En un análisis comparativo entre estos núcleos y sitios (en este punto ambos considerados como componentes de una unidad política mayor) las similitudes que se perciben son: la conjunción templo-palacio, la estratificación social en dos grupos -los cuales establecieron relaciones de interacción e integración altas- y principalmente, una organización espacial centralizada que nos permite hablar de una organización social también centralizada. Una de las diferencias que se distingue es en cuanto a la permeabilidad ya que para los sitios en el valle de *Ndisi Nuu* ésta es relativamente cerrada al exterior, mientras que para los núcleos en las cabeceras se consideraría una permeabilidad relativamente abierta. Esto se podría explicar en relación a sus plazas monumentales y a sus amplios accesos que sugieren la afluencia de un mayor número de personas provenientes de otros lugares para fines religiosos, económicos o festivos tanto del interior como fuera del asentamiento mayor, aunado a esto posiblemente para asuntos locales cada núcleo congregaría mayormente a su propia población y en estas circunstancias, se trataría de una permeabilidad relativamente cerrada.

Continuando con este análisis ahora a nivel de sistema o unidad política, en el valle de *Ndisi Nuu* se distinguió una distribución de tipo convexa indicada por los seis asentamientos de igual jerarquía, de carácter autónomo y autosuficientes; para los centros mayores de Yucuita, Huamelulpan y Monte Negro se tiene la existencia de varios conjuntos arquitectónicos en los que no es posible reconocer la primacía de uno sobre los demás, lo que sugiere una organización político social a base de múltiples núcleos (figura 7), con los datos que se cuentan no es viable describir de manera puntual el tipo de organización descentralizada para cada cabecera ya que presentan un arreglo espacial particular y se necesitarían estudios enfocados a esta problemática, principalmente desde la perspectiva de la Arqueología del Paisaje (considerando los espacios natural, construido y simbólico) como en el caso del valle de *Ndisi Nuu*.

[15] Un buen ejemplo de esta disposición arquitectónica en un centro rector a nivel mesoamericano es Teotihuacan, considerado como un asentamiento multicentrico que funcionaba a partir de barrios dirigidos por linajes (Manzanilla 2006).

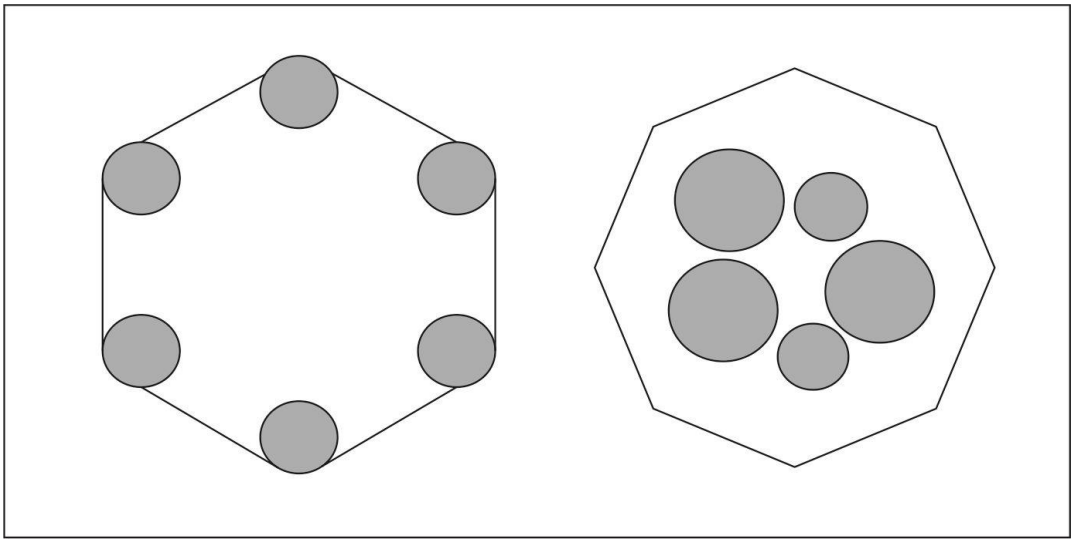


Figura 7. Diagrama que representa la forma de organización descentralizada, distribución dispersa (izquierda) y concentrada (derecha)

De manera general, partiendo de la asociación templo-palacio en los núcleos al interior de los centros se podría plantear que son autónomos, sin embargo el hecho de que los núcleos muestran un arreglo espacial concentrado indica una alta integración a nivel de sistema en donde el funcionamiento de éste requiere del trabajo y cooperación entre los núcleos y en este caso su autonomía sería relativa. La expresión más clara de esta integración de sistema es la monumentalidad alcanzada por los distintos centros ya que se presupone un trabajo colectivo por parte de todos los núcleos, una notable diferencia con los sitios de menores dimensiones en el valle de *Ndisi Nuu* que reflejan únicamente el trabajo de su propia población, denotando una baja integración de la unidad política.

Con los ejemplos expuestos se puede proponer que aún al tratarse de diferentes escalas (centros mayores y valle de *Ndisi Nuu*) y con un patrón de asentamiento distinto (concentrado y disperso respectivamente) existe un paralelismo entre su forma de organización social que se puede generalizar como descentralizada. Al respecto hay que tener presente que en este análisis se ha contemplado únicamente la estructura interna de los centros mayores y que faltaría integrar a los asentamientos menores que se consideran como sus sujetos para poder hablar del total de la unidad política, que como lo han mostrado estudios previos presenta una organización social centralizada a nivel de valle.

Continuidad en la forma de organización descentralizada en la región *Ñuu Dzaui*

La organización social descentralizada que se describió para las unidades políticas no es una característica limitada a estos ejemplos ni a este periodo de tiempo; arqueológicamente este patrón de asentamiento ha sido reconocido en otros valles con evidencia del Preclásico Tardío[16]. Incluso se ha encontrado en el sitio de Tayata que data del periodo anterior (700-

[16] Ejemplo de esta forma de organización a nivel de valle son las regiones: Lagunas, Yucuañe, Tlacotepec, Teposcolula y Achiutla, para los dos últimos se menciona que la distribución de los sitios y la arquitectura de sus montículos sugieren una jerarquía cívico-ceremonial no integrada en la que varios lugares tenían diferentes grados de poder y riqueza (Kowalewski, et al. 2009:88, 127,

300 a.C.), este tipo de distribución ha continuado a lo largo de la historia en la región *Ñuu Dzaui* hasta nuestros días (Balkansky, et al. 2009:28).

Retomando el valle de *Ndisi Nuu*, se observa que para los periodos Clásico y Posclásico su organización continuó siendo descentralizada (Jiménez y Posselt 2012:158-159). En cuanto a los centros mayores durante el Clásico, Huamelulpan presenta el mismo patrón de asentamiento pero con una considerable disminución de tamaño y población (Kowalewski, et al. 2009:171) mientras que Monte Negro se abandona y en su lugar surgen en el valle de Tilantongo varios sitios, mostrando un cambio en el patrón de asentamiento de lo concentrado a lo disperso que se continúa hasta el posclásico (Kowalewski, et al. 2009:72-76).

Para este último caso no sólo se cuenta con la evidencia arqueológica sino también con la historia del códice *Tonindeye* (Nutall) que de manera general trata sobre el importante reinado de Tilantongo en el Posclásico. Para el tema que se trata, es de interés la página 22 en donde se presenta como una sola imágen el área antes mencionada; retomando la lectura de Geurds y Jansen, como figura central se puede apreciar la serranía de Monte Negro (circundada por una linea amarilla que indican un cerro) y en su cima se encuentra el sitio de Monte Negro[17] (centro mayor del Preclásico Tardío anteriormente descrito) que se muestra internamente diversificado con un Altar Negro, un Lugar de Palmas y un Lugar de Escorpiones, más allá queda el Valle de Barro y la Montaña de Conejo; debajo de estos se identifican topónimos que hacen referencia a otros sitios, como el Templo del Manantial de la Serpiente, la Piedra de los Atados Rojo y Blanco, la Cueva del Árbol, el Pueblo Rojo con Sangre y Noche y una Flecha Clavada en el Terreno, enseguida se encuentra el Pueblo de Juego de Pelota. Asi mismo sobre algunos topónimos se encuentran parejas que pueden ser importantes cabezas de linaje, que de manera conjunta decidian la integración de una ciudad estado nueva. De tal forma se puede decir que fue ahí donde se fundó la ciudad estado del Posclásico, a través del matrimonio primordial y de la alianza entre las cabezas de linajes (2008:396 y 398). Lo importante de esta imagen es que muestra la diversificación del reinado de Tilantongo (figura 8).

Con lo expuesto se puede señalar que el sistema descentralizado en la Mixteca Alta representó una forma de organización hasta cierto punto estable por el hecho de estar presente en diferentes periodos de la etapa precolonial, indudablemente hubieron cambios a través del tiempo en cuanto a la distribución (disperso o concentrado), número y tamaño de los asentamientos así como en las relaciones sociales dentro y entre sitios, sin embargo se puede reconocer una continuidad cultural reflejada en esta organización social.

Los documentos de la época colonial de la región *Ñuu Dzaui* también hacen referencia a la forma de organización de sus pueblos y dejan ver la existencia de términos en su propia lengua para referirse a las diferentes entidades políticas -como se hizo notar en el estudio del valle de *Ndisi Nuu*- a partir de las cuales se tejieron relaciones sociales complejas. Como parte de estas entidades se tiene el *siqui* o *siña* (este último generalizado en el área de Yodzocahi o Yanhuitlan que se asocia con un grupo de gente), considerado como una subdivisión del *ñuu* que los españoles llamaron barrios y a su vez varios *ñuu* conformaron un *yuhui tayu* (Terraciano 2001:105-107).

194, 204 y 216), así como Apoala en donde los sitios existentes tuvieron un crecimiento gradual y menos pronunciado en términos de complejidad interna a diferencia de Huamelulpan y Yucuita (Geurds 2007:141).

[17] En la escena vemos que sobre altares en este sitio se encuentran la Señora Uno Serpiente con el Señor Siete Jaguar, en este sentido al parecer para el pintor era claro que hacia finales del clásico Monte Negro también tenía una gran importancia religiosa pero ya no era una cabecera; todavía debió conservar algo de su viejo esplendor, razón por la cual de alguna manera la nueva dinastía fundadora se relaciona a SÍ misma con el antiguo adoratorio (Geurds y Jansen 2008:398).

Figura 8. Representación del reinado de Tilantongo en el códice *Tonindeye* (Anders, et al. 1992a)

De acuerdo a diferentes documentos se establece que el valle de Yodzocahi tuvo cerca de 40 *siña* en el siglo XVI y con ello se le atribuye un patrón de asentamiento más complejo y disperso de lo que sugiere el escenario postconquista. Se destaca también que varios *siña* no desaparecieron después de la conquista a pesar de las mayores epidemias del siglo XVI ya que para 1783, se identifica que al menos 8 *siña* permanecieron intactos (Terraciano 2001:110). Con los datos vemos que este valle representa otra muestra de continuidad en cuanto al sistema de organización que nos interesa, en este caso a base de varios *siña*. Al respecto nos es pertinente retomar un documento sobre el *siña* de Ayusi del *yuhui tayu* de Yodzocahi, se trata de una petición presentada por Felipe Ortíz, regidor de Yanhuitlán y al mismo tiempo del siña de Ayusi, junto con otros 13 nobles del mismo *siña*, ésta se debió a la muerte repentina de Domingo Juan, su mayordomo electo, con la finalidad de continuar con las festividades de semana santa en las que estaban involucrados otros *siña*. Según el autor, este testimonio sugiere que la organización del *siña* en Yanhuitlan se extendió a cuestiones políticas y religiosas, que en Ayusi un gran cuerpo de nobles reservó el derecho de elegir sus propios oficiales -uno que también fue regidor del más grande *yuhui tayu*- y el derecho de llevar a cabo sus propias ceremonias religiosas con sus propias imágenes, y que estas ceremonias estuvieron sujetas a una organización mayor, quizás rotacional, en donde Ayusi pidió ser el primer y principal *siña* (Terraciano 2001:111-112). Este ejemplo nos deja ver que durante la colonia, las entidades que constituían un *yuhui tayu* eran autónomas y al mismo tiempo se reconocían como parte de un gran pueblo que compartía y decidía cuestiones de la vida diaria además del ámbito político, tal como se mencionó para los sitios en el valle de

Ndisi Nuu y los núcleos en los grandes centros, y como se verá más adelante en algunos pueblos originarios de la región *Ñuu Dzaui*.

Esta complejidad en cuanto a entidades políticas y relaciones sociales se puede ver también en otras áreas de Mesoamérica para el Postclásico, como en los mayas serranos quienes para referirse a sus unidades políticas usaban el término *juyub tak´aj* (montaña y valle), éstas se caracterizaban por integrar varios pueblos que no dependían de un centro rector (Lenkersdorf 2010:134-135). Esta organización política tuvo cambios en la época colonial ya que el nuevo régimen se conducía con principios de ordenamiento que siempre centralizaban, jerarquizaban y subordinaban, sin embargo los pueblos mayas integraron ambos sistemas de organización, en este sentido se puede decir que los pueblos fundadores del siglo XVI -con cambios en diferentes momentos de la Historia- continúan hasta nuestros días como municipios (Lenkersdorf 2010:141).

Regresando a la región de interés, vemos que en la actualidad los pueblos de la Mixteca Alta siguen ocupando los lugares de sus primeros pobladores, en este sentido comparten y se relacionan con un paisaje que ha ido tomando forma con el pasar del tiempo, incluyendo los procesos de cambio que esto implica, y que ha sido aprehendido a través de generaciones que al mismo tiempo, han ido forjando su propia forma de vida e historia. Estos pueblos originarios entablan lazos de integración a partir de diferentes relaciones de interacción en torno al comercio, religión, festividades, ayuda para el bienestar del área que ocupan y resguardo de límites territoriales, entre otros.

Los pueblos que retomaremos para hablar de estas relaciones sociales son Yutanduchi de Guerrero, San Mateo Sindihui, San Miguel Piedras y San Pedro Teozacoalco que se ubican en la porción central de la Mixetca Alta a manera de grupo, con una separación de cinco a ocho km entre ellos, están inmersos en un paisaje de lomas bajas con una altitud de 1600-1800 msnm en las que predomina la vegetación de palmares y un clima que va de cálido a templado. Cada uno es un municipio y sólo Teozacoalco cuenta con dos agencias, todos se rigen bajo el sistema de usos y costumbres que es una forma de autogobierno a base de cargos. Para la elección de las autoridades que se encargarán de representar y trabajar para el bienestar del pueblo durante un lapso de tres años, se hace una asamblea en donde se proponen a las personas que desempeñarán los diferentes cargos, cabe señalar que para poder ser Presidente de Bienes Comunales -el mayor cargo dentro de este sistema por arriba del Presidente Municipal- es necesario ocupar cargos de menor rango y haber desempeñado un buen papel.

Estos municipios se identifican entre sí como Pueblos Mancomunados, este estatus fue reconocido ante el gobierno federal desde 1970 con el centro del mancomún en Teozacoalco; en un inicio el presidente únicamente era electo de este pueblo pero después de unos años este cargo se volvió rotativo entre los cuatro pueblos, hasta la actualidad. Esta institución se integra con 12 personas, tres representantes de bienes comunales de cada municipio, y tiene como función principal cuidar los límites que encierran a los cuatro pueblos de la invasión y afectación de sus tierras llevadas a cabo por pueblos vecinos.

La relación entre estos cuatro pueblos trasciende el ámbito administrativo referente a límites, esto se puede ver en sus fiestas patronales, que para San Mateo Sindihui es el 1 de enero, para San Pedro Teozacoalco es el día de carnaval (movible entre febrero y marzo dependiendo de la Semana Santa), en Yutanduchi de Guerrero se celebra el 15 de agosto y para San Miguel Piedras el 29 de septiembre; la fiesta en cada municipio dura aproximadamente cinco días en los que se recibe gente de diferentes lugares, se establece un gran mercado, se organizan actividades deportivas (partidos de futbol y basquetbol), se lleva a cabo una calenda (desfile) y el día principal se realiza una procesión con la imagen religiosa que culmina con una misa así como una gran comida para todo el pueblo y los visitantes. Durante las

festividades de un pueblo, los otros tres lo apoyan con diferentes bienes como bebida (cerveza y refresco), cuetes y toritos (juegos artificiales), su banda de música y topiles (policías), entre otros; las personas de estos lugares asisten al pueblo sede para visitar al Santo Patrón, convivir, disfrutar de las actividades y aprovechar los mercados para comprar y vender sus productos (figura 9).

Figura 9. Fiesta patronal en San Mateo Sindihui, calenda encabezada por la banda de música

Si consideramos las fechas de las fiestas patronales de cada pueblo observamos que se distribuyen a lo largo del año y que son momentos en los que ocurre un gran flujo de gente y materiales, generando una red de puntos de encuentro en días específicos; cabe señalar que además de éstas cada pueblo cuenta con otras celebraciones compartidas durante el año que reúnen únicamente a la gente local como el Día de la Candelaria, la Bendición de manantiales, la Petición de lluvia, la Bendición de semillas y el Día de muertos, entre otras.

Además de estas festividades, como se mencionó, los pueblos de esta zona comparten un paisaje impregnado de palmares y a través de generaciones han desarrollado una habilidad en el trabajo con esta planta de la misma forma que lo han hecho con los cultivos (maíz, frijol, calabaza), la caza (animales pequeños y grandes) y recolección de plantas (principalmente en época de temporal). Enfocándonos en el trabajo con la palma, estos pueblos llevan a cabo todo el proceso de la elaboración de objetos que va desde el corte, secado, rajado o limpieza y finalmente tejido; es una tarea a nivel familiar en el que participan todos los miembros con tareas específicas, es de autoconsumo y al mismo tiempo representa una actividad económica ya que se tejen objetos específicos para la venta.

Tomando en cuenta a los cuatro pueblos vemos que existe una especialización en esta práctica y su comercialización, por ejemplo Sindihui se dedica a vender la palma seca y limpia, lista para tejer, Teozacoalco hace sombreros, Yutanduchi teje petates y San Miguel Piedras elabora tenates. De esta forma, su conocimiento en el manejo de la palma les ha dado identidad a nivel de zona y al mismo tiempo han conformado una propia esfera económica, ambas reconocidas a nivel regional (figura 10). Así mismo pueblos lejanos como Jaltepec al norte

y San Fernando al sureste se han especializado en la fabricación de diferentes cuchillos para el corte de la palma insertándose en esta esfera.

Su identificación como grupo también se nota cuando van a vender a las ciudades de México y Oaxaca durante la Semana Santa, que son los días en los que se elaboran manojos de palmas y figuras religiosas de Cristo y Vírgenes de palma para su bendición el Domingo de Ramos, ya que algunas familias se organizan para rentar un camión y viajar juntos desde su comunidad y quienes no lo hacen así llegan por su cuenta, el hecho es que estando en los lugares de venta las personas provenientes de los cuatro pueblos se reúnen para vender sus productos, apoyarse y cuidarse durante su estancia.

Lo descrito hasta el momento en torno a los cuatro pueblos representa sólo algunas formas en las que estos se relacionan, ya que existen otras que no se hacen tan evidentes y son a un nivel más personal; lo que queremos dejar ver con esto es la existencia de una cohesión e identidad de grupo a partir de lasos que se generan en diferentes ámbitos, independientemente de su patrón de asentamiento disperso y que cada uno constituye un municipio.

Figura 10. Tejido de un petate al interior de una cueva en el poblado de Yutanduchi de Guerrero

Como parte del mancomún los cuatro pueblos se identifican así mismos como hermanos que comparten un territorio, esta relación se deja ver en la historia oral que menciona que el primer pueblo en asentarse fue Teozacoalco y posteriormente llegaron los demás, quienes tuvieron que pedirle permiso para establecerse en su territorio, de ahí que hasta la fecha lo reconocen como *Ñuu Janu* (Pueblo Grande), esto se debe principalmente a que en este lugar se asentó la primer parroquia. Cabe señalar que el rango de Teozacoalco como cabecera está

indicado en las Relaciones Geográficas de Oaxaca, en donde se describe que para 1777 el curato de este pueblo contaba con ocho asentamientos sujetos (Esparza 1994:340), los cuales se deslindaron con el tiempo y actualmente son municipios.

Consideraciones finales

Con el desarrollo de este trabajo se ha dejado ver como primer punto, que para el Preclásico Tardío en la región *Ñuu Dzahui* una unidad política conformada por asentamientos menores con un arreglo disperso (valle de *Ndisi Nuu*) es equiparable -hasta cierto punto- en su forma de organización descentralizada con los asentamientos tipo cabecera integrados por múltiples núcleos (Yucuita, Huamelulpan y Monte Negro). Como segundo punto se ha tratado el aspecto de la continuidad en esta forma de organización que se ha mostrado a partir de la evidencia arqueológica, en códices, en documentos coloniales y con actividades de pueblos actuales de esta región; estas fuentes dan cuenta de la existencia de la descentralización sin embargo las últimas dos, aunque de manera indirecta, nos permiten conocer y hablar más a detalle del tipo de relaciones y cohesión entre los pueblos que denotan esta configuración y con ello, generar propuestas sobre la estructura y funcionamiento de las unidades políticas descentralizadas del Preclásico Tardío.

De tal forma, se puede plantear que los asentamientos de estas unidades se integraron y funcionaron a partir de relaciones de comercio, de religiosidad y en las festividades así como de responsabilidades y ayuda mutua por parte de las parejas gobernantes y el resto de la población para el bienestar de su *Yuhui tayu*; estas actividades variaron en grado dependiendo del arreglo disperso o concentrado del sistema, el primero -visto en el valle de *Ndisi Nuu*- indicó que estas relaciones fueron de menor intensidad mientras que el arreglo concentrado en las cabeceras reflejó relaciones de mayor intensidad.

El tipo de relaciones que se plantean son viables si tomamos en cuenta que para el Preclásico Tardío la religiosidad llegó a ocupar un lugar central en la vida de estas unidades políticas y como se vio para los pueblos actuales, ésta repercute en otros ámbitos como el político, el social y el de comercio; por ejemplo en Yucuita se han identificado depósitos de basura que indican la realización de grandes festividades para un gran número de personas, actividad que se sugiere también en la monumentalidad de sus plazas (Spores 1983:232), así mismo para Monte Negro se ha propuesto que la ubicación y organización del propio sitio lleva consigo una fuerte connotación religiosa además de que el camino principal dentro de este centro ceremonial podría ser evidencia de las procesiones religiosas que hasta la actualidad son relevantes en las festividades (Geurds y Jansen 2008:414), tal como se describió en las actividades de las fiestas patronales para el área de Teozacoalco. En relación a esto hay que pensar que los asentamientos pudieron estar conectados a través de fiestas religiosas en diferentes fechas del año y que además de ser centros religiosos funcionaron como lugares de comercio y de intercambio de experiencias.

El propósito de este escrito fue abordar el tema sobre la organización político social descentralizada y al mismo tiempo se hizo hincapié que durante el Preclásico Tardío en la región *Ñuu Dzahui* coexistieron diferentes formas de organización, dentro de ellas la centralizada, que se describió a nivel de asentamiento y núcleo así como a nivel de valle con presencia de un sitio tipo cabecera como lo fueron Yucuita, Huamelulpan y Monte Negro integrados por múltiples núcleos; además cabe señalar que existen otras cabeceras que con base en su arreglo espacial y arquitectura indican una organización interna centralizada. De ahí que al estudiar sistemas o unidades políticas se deben contemplar diferentes escalas de análisis y la diversidad en formas de organización social, sin tratar de encasillar a las sociedades según el marco evolutivo.

Otro aspecto que se resaltó fue el hecho de considerar y conocer la forma de vida de los pueblos originarios en esta región para entender y complementar de una mejor manera la fragmentada evidencia arqueológica y con ello, poder hablar de las sociedades pasadas. Esta consideración es relevante ya que implica partir de una continuidad cultural en la región que se ve reflejada en la interacción de la gente con el paisaje en que está inmersa, por ello resulta imperante conjuntar los conocimientos generados de la arqueología, antropología e historia.

Bibliografía

ACOSTA, J. R., y J. ROMERO, 1992. *Exploraciones en Monte Negro, Oaxaca, México.*

ANDERS, F., M. E.R.G.N. JANSEN, y G. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1992a. *Crónica Mixteca: el rey 8 Venado, Garra de Jaguar, y la dinastía de Teozacualco-Zaachila: libro explicativo del Códice Zouche-Nuttall.* México: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.

ANDERS, F., M.E.R.G.N. JANSEN, y G. A. PÉREZ JIMÉNEZ 1992b. *Orígenes e Historia de los reyes mixtecos: libro explicativo del llamado códice Vindobonensis. Volume II.* México: Sociedad Estatal Quinto Centenario, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Fondo de Cultura Económica.

BALKANSKY, A., 1998. Urbanism and early state formation in the Huamelulpan valley of southern Mexico. *Latin American Antiquity* 9(1):37-67.

BALKANSKY, A., F.J. NAVA RIVERA, y M. T. PALOMARES RODRÍGUEZ, 2009. Los orígenes de la civilización mixteca. *Arqueología Iberoamericana,* Vol. 2, 25-33, México.

BALKANSKY, A., et al., 2000, Archaeological Survey in the Mixteca Alta of Oaxaca, Mexico. *Journal of Field Archaeology* 27(4):365-389.

BALKANSKY, A., V. PÉREZ, y S. A. KOWALEWSKI, 2004. Monte Negro and the urban revolution in Oaxaca Mexico. *Latin American Antiquity* 15(1):33-60.

BYLAND, B., 1980. *Political and Economic Evolution in the Tamazulapan Valley, Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico: A Regional Approach* P.H.D., Archaeology, Pennsylvania: State University.

BYLAND, B., y J. POHL, 1994. *In the Realm of 8 Deer,* University of Oklahoma Press, Oklahoma.

CASO, A., 1961. *Informe sobre las exploraciones en Huamelulpan INAH.*, México

CASO, A., 2002. Resumen del informe de las exploraciones en Oaxaca, durante la 7ª y la 8ª temporadas 1937-1938 y 1938-1939. En *Alfonso Caso, Obras 1: El México Antiguo (Mixtecas y Zapotecas),* 153-185, El Colegio Nacional, Mexico.

CASO, A., 2003. Exploraciones en Oaxaca. V y VI Temporada 1936-1937. En *Alfonso Caso, Obras 3: El México Antiguo (Mixtecas y Zapotecas),* 3-146, El Colegio Nacional, Mexico.

CRIADO, B. F., 1991. Construcción social del espacio y reconstrucción arqueológica del paisaje. *Boletín de Antropologia Americana,* 24.

CRIADO, B. F.,1993. El control arqueológico de obras de trazo lineal: planteamientos desde la arqueología del paisaje. *Actas del XXII Congreso Nacional de Arqueología,* 253-259, Vigo, España.

CRIADO, B. F., 1999. *Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje.* Volume CAPA 6, España.

ESPARZA, M. (editor), 994. *Relaciones Geográficas de Oaxaca 1777-1778,* CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, México.

FALCONER, S. E., y S. H. Savage, 1995. Heartlands and hinterlands: alternative trajectories of early urbanization in Mesopotamia and the southern Levant. *American Antiquity*, Vol. 60, 37-58.

GAMIO, L., 1957. *Informe sobre la zona arqueológica de San Martín Huamelulpan, Tlaxiaco, Oaxaca.* INAH.

GAXIOLA GONZÁLES M., 1984. *Huamelulpan: un centro urbano de la Mixteca Alta,* Coleccion Cientifica-INAH, México.

GEURDS, A., 2007. *Grounding the Past. The Praxis of Participatory Archaeology in the Mixtca Alta, Oaxaca, México,* Leiden CNWS Publications.

GEURDS, A., y M. JANSEN, 2008. El centro ceremonial de Monte Negro. Un acercamiento cognitivo sobre la urbanización entre los Ñuu Dzaui. En A.G. Mastache, Robert H. Cobean, Ángel García Cook, and K.G. Hirth, (eds.), *El urbanismo en Mesoamerica*, 377-421, INAH, The Pennsylvania State University, México.

GUZMÁN, E., 1934. Exploración arqueológica en la Mixteca Alta. *Anales del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía,* 17-42, México.

INGOLD, T., 2000. *The perception of the environment.* Essays on livelihood, dwelling and skill, Routledge, London.

JANSEN, M. E.R.G.N. y G. A. PÉREZ, 2009. *La lengua señorial de Ñuu Dzaui. Cultura literaria de los antiguos reinos y transformación colonial*, Gobierno del estado de Oaxaca, Secretaría de cultura del gobierno del estado de Oaxaca, Universidad de Leiden, facultad de arqueologia, sección América, Colegio superior para la educación integral intercultural de Oaxaca, México.

JIMÉNEZ OSORIO L. I. y E. POSSELT, 2012. *El paisaje arqueológico en el valle de Tlaxiaco y su organización social en el Preclásico Tardío*, Arqueología Escuela Nacional de Antropología e Historia.

JOHNSON, G. A., 1977. Aspects of regional analysis. En archaeology *Annual review of anthropology*, 479-508. Annual Reviews, U.S.A.

JOHNSON, G. A., 1980. Rank-size convexity and system integration: a view from archaeology. En *Economic Geography*, 234-247, Clark University, U.S.A.

KIRKBY, M., 1972. *The physical environment of the Nochixtlan Valaley, Oaxaca.*, V.U.P.A. Volume 2. Nashville Tennessee.

KOWALEWSKI, S. A., R. BLANTON, G. FEIMAN y L. FINSTEN, 1983. Boundaries, scale, and Internal Organization. *Journal of Anthropological Archaeology* 2(N. 1):33-56.

KOWALEWSKI, S. A., A. K. BALKANSKY, L. R. S. WALSH, T. J. PLUCKHAHN, J. F. CHAMBLE, V. PÉREZ RODRÍGUEZ, V. Y. HEREDIA ESPINOZA y C.A. SMITH, 2009. *Origins of the Ñuu, archaeology in the Mixteca Alta, Mexico*, University press of Colorado, Colorado.

LENKERSDORF, G., 2010. *Republicas de indios: Pueblos mayas en Chiapas, siglo XVI*, México.

MANZANILLA, L., 2006. Estados Corporativos Arcaicos. Organizaciones de excepción en escenarios excluyentes. *Cuicuilco* 13(No. 36):13-45.

PÉREZ RODRÍGUEZ, V., 2006. Sociedades Complejas y Paisajes Agrícolas: un Estudio Regional de Asentamientos y Terrazas en la Mixteca Alta, Oaxaca, Mexico. En I. Grau, (ed.), *Jornadas de Arqueológia: la Aplicación de los SIG en la Arqueológia del Paisaje*, 247-254, Universidad de Alicante, Alicante, España.

PLUNKET, P., y G. URUÑUELA, 1985. *Informe Final al Consejo de Arqueología del INAH del Proyecto recorrido intensivo del sector Yucuita del Valle de Nochixtlán, Oaxaca*, INAH.

RIVERA, G. Á. I., 2008. Los inicios de la escritura en la Mixteca. *Mixtec writing and society. Escritura de Ñuu Dzaui*. En M. Jansen E.R.G.N. and L.N.K.v. Broekhoven, (eds.), 109-144, KNAW Press, Amsterdam.

SPORES, R., 1969. Settlement, farming technology, and enviroment in the Nochixtlan Valley. *SCINCE* ,166: 557-569.

SPORES, R., 1972. *An Archaeological Settlement Survey of the Nochixtlan Valley, Oaxaca*. Volume 1. Nashville, Tennessee.

SPORES, R.1983. Topic 70. The Origin and Evolution of the Mixtec System of Social Stratification. N K.V. Flannery and J. Marcus, (eds.), *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, 227-237, U.S.A.

SPORES, R. 2007. *Ñuu Ñudzahui: La Mixteca de Oaxaca. La evolución de la cultura mixteca desde los primeros pueblos preclásicos hasta la Independencia*, IEEPO, Oaxaca.

TERRACIANO, K., 2001. *The Mixtecs of Colonial Oaxaca: Ñudzahui History, Sixteenth Trough Eighteenth Centuries*, Stanford University Press, Stanford California.

WINTER, M., 1982. *Guía: Zona Arqueológica de Yucuita*. Oaxaca: Centro Regional de Oaxaca, INAH.

EL RITUAL EN LA LAGUNA DE GUATAVITA, CUNDINAMARCA, COLOMBIA. APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA A UN SITIO DE OFRENDA MUISCA

Juan Pablo Quintero Guzmán*

*Arqueólogo del Museo del Oro, Banco de la República de Colombia, Director del Museo del Oro, María Alicia Uribe, jpqg11@gmail.com jquintgu@banrep.gov.co

Las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas en el sur del altiplano cundiboyacense colombiano han permitido a varios autores sugerir que, durante el periodo prehispánico, Guatavita fue un cacicazgo muisca importante, en buena medida, debido al prestigio conferido por la presencia de centros ceremoniales en sus territorios, especialmente las lagunas de los cerros que rodean el valle Guatavita-Guasca. La fama de la laguna de Guatavita como el adoratorio más importante fue acentuada por las crónicas españolas durante los siglos XVI y XVII, que la describían como el núcleo de multitudinarias ceremonias de ofrenda o de fastuosos rituales de investidura del cacique. El propósito de este artículo es exponer los resultados de la prospección arqueológica que se hizo en el área de la laguna donde, a partir del tipo y distribución de la cultura material se sugiere que se trataba de un ritual de ofrenda de pequeña escala.

Various archaeological and ethnohistorical investigations in the south of the Colombian plateau, in the Eastern Range, have allowed several authors to suggest that, during the prehispanic period, Guatavita was a major Muisca chiefdom, largely because of the prestige conferred by the presence of ceremonial centers at their territories, especially the lakes in the hills that surround the Guatavita - Guasca valley. The fame of the lake of Guatavita as the most important shrine was accentuated by Spanish chronicles during the sixteenth and seventeenth centuries, which described it as the core of mass offering ceremonies or of lavish rituals for the chief's investment. The purpose of this article is to present the results of the archaeological survey that was done in the area of the lake where, from the type and distribution of the material culture, it can be suggests that it was a ritual of offerings of small scale.

Introducción: Contexto general sobre los muiscas

Este artículo es producto de la investigación arqueológica llevada a cabo en el año 2009 en el marco de la realización de la tesis para la Maestría en Antropología, programa de Arqueología, de la Universidad de los Andes de Colombia, sobre los rituales muiscas. No hizo parte de la tesis y por tanto es de carácter inédito. La investigación fue posible gracias a la guía de Carl H. Langebaek y al apoyo de Luis Gonzalo Jaramillo. Estoy en deuda con la Corporación Autónoma Regional (CAR), con Jorge Cruz, ingeniero a cargo de la Reserva Forestal Protectora

Productora Laguna del Cacique Guatavita y Cuchilla de Peña Blanca y con todo el personal que me prestó el apoyo logístico requerido, especialmente Javier.

Las diferentes investigaciones en el altiplano cundiboyacense han permitido establecer cinco grandes periodos arqueológicos en lo que se conoce como territorio muisca (Ilustración 1), asociados a determinados conjuntos cerámicos y una escala cronológica más o menos variable: periodo Herrera temprano (c. 400 a.C. – 700 d.C.), periodo Herrera tardío (c. 700 d.C. – 1000 d.C.), periodo Muisca temprano (c. 1000 d.C. – 1200 d.C.), periodo Muisca tardío (c. 1200 d.C. – 1538 d.C.) y periodo Colonial (1538 d.C. – 1820 d.C.) (cf. Henderson y Ostler, 2005; Langebaek, 2001). De acuerdo con Langebaek (1995: 152), en el período Herrera la población era pequeña y tenía poco desarrollo de integración sociopolítica. El sistema de asentamiento consistía en pequeñas agregaciones separadas en valles de tierra fértil y viviendas dispersas. Para este período la ausencia de información no permite distinguir una elite gobernante, aunque al final del mismo algunos autores reportan diferencias en el acceso a recursos (Boada, 1999). El período Muisca temprano se caracteriza por el crecimiento considerable de la población en relación al periodo anterior, la introducción de formas cerámicas asociadas con festejos, la construcción y utilización de centros ceremoniales, la orfebrería y la momificación. Por su parte, durante el Muisca tardío se dio un gran incremento de la población, un aumento en la variedad de formas cerámicas asociadas a festividades y, aunque hubo cierta continuidad en cuanto a los patrones de asentamiento, se evidencia por primera vez una jerarquía de asentamientos (Langebaek, 2001).

El cacicazgo de Guatavita en el periodo prehispánico

A la llegada de los españoles al altiplano cundiboyacense, la situación de Guatavita no es clara pues las crónicas son confusas. Algunos cronistas describen el cacicazgo como sujeto al de Bogotá, mientras que otros lo consideran independiente. Por ejemplo, Juan Rodríguez Freyle [1636] (1973) lo eleva a la posición de cacique más importante a tal punto que dominaba a Bogotá; Fray Pedro Simón [1626] (1891) planteaba, por otro lado, que Guatavita no se dejó sujetar por Bogotá, mientras que Fernández de Piedrahita [1666] (1942) lo describe como un cacicazgo grande, pero no el más grande.

A partir de documentos de archivo se estima que para el siglo XVI el cacicazgo de Guatavita estaba localizado al suroriente del territorio muisca, al oriente de la sabana de Bogotá, que limita por el norte con el Valle de Tenza (Perea, 1989) y que ejerció dominio sobre los pueblos del valle de Gachetá (o valle de Guatavita) (Langebaek, 1987a; Pérez, 1990). Según Pablo Fernando Pérez (1990: 3) Guatavita servía de límite a los territorios ocupados por el Zipa y el Zaque, pero hacía parte de la "confederación" del Zipa. El autor también plantea que los caciques de Sesquilé, Suesca, Chocontá, Machetá, Gachancipá, Tocancipá, Cuenca, Teusacá y Guasca estarían sujetos al cacique de Guatavita. Según Perea (1989), Guatavita debió ser, hasta poco antes del arribo de Gonzalo Jiménez de Quesada, un cacicazgo independiente y luego entró a formar parte de la confederación de Bogotá o Zipazgo. Vale la pena resaltar, sin embargo, que los límites establecidos por Pablo Fernando Pérez para demarcar el cacicazgo son aproximados y se sustentan en las posibles relaciones de sujeción que tenía con poblaciones aledañas y él mismo admite que tales límites dependían de la situación política en distintos períodos.

Las condiciones geográficas de Guatavita hacen pensar que pudo ser un *uzacazgo* (cacicazgos ubicados en zonas fronterizas), en cuyo caso debía estar sujeto a Bogotá. Sin embargo no hay evidencia de que el cacique de Guatavita haya sido un *uzaque*, pues en ningún lado aparece con tal apelativo, como ocurre en otros casos descritos en las crónicas. Pero sí hay referencias de que se trataba de un líder guerrero, pues en algunos documentos de archivo aparece con sobrenombre de *guecha*, es decir, guerrero (Perea, 1989: 42). La ubicación geográfica del cacicazgo, en todo caso, parecía privilegiada por cuanto tenía contacto con algunos pueblos del Valle de Tenza, sobre los cuales probablemente ejercía algún

tipo de dominio, a la vez que tenía acceso a diferentes econichos que le proveían una gran variedad de productos (Bernal, 2008; Langebaek, 1987b; Pérez, 1990).

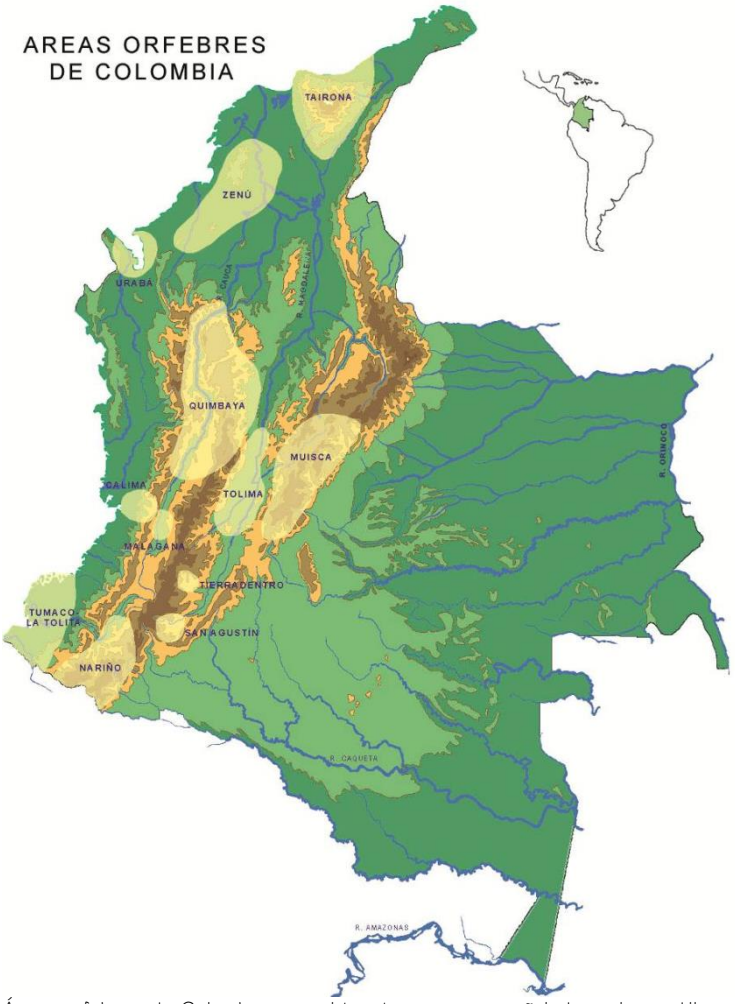


Figura 1. Áreas orfebres de Colombia, con el territorio muisca señalado en la cordillera oriental. Imagen del Museo del Oro, Banco de la República de Colombia. Museo del Oro, Banco de la República.

Por otro lado, Alejandro Bernal (2007) sugiere que a la llegada de los españoles al territorio, no existía organización central que congregara a todas las comunidades muiscas, ni había entidades suprarregionales (reinos o confederaciones). Propone, en cambio, que el altiplano estaba ocupado por un mosaico de cacicazgos independientes de diversa estructura y tamaño que estaban bajo la autoridad de un cacique y cuyo territorio estaba generalmente circunscrito a un valle. En el caso de Guatavita, el poder del cacique podía haberse extendido sobre toda una región y abarcar varios valles.

Las crónicas describen el cacicazgo de Guatavita como un centro de producción orfebre importante destacado. Fray Pedro Simón narraba que

"*[...] la mayor parte de los guatavitas tenían excelencia sobre los demás indios de la provincia [de Santafé] en fundir y labrar oro [...]*" siendo expertos "*plateros*", lo que hacía que estuvieran por casi todos los pueblos "*[...] ganando su vida en eso [...]*". *En contraprestación a esto había indios de otros lugares "sirviéndole" al cacique de Guatavita.*" (Simón [1626] 1891: 325).

Carl Langebaek ha propuesto que para el siglo XVI Guatavita aún conservaba su prestigio debido a dos factores. El primero radica en que se trataba de un centro orfebre por excelencia del territorio muisca, al cual acudían indígenas de todo el altiplano cundiboyacense con el fin de encargar la elaboración de figuras votivas para ofrendas. El segundo factor consiste en que en los dominios del cacique de Guatavita se encontraban algunos de los más célebres santuarios indígenas, "*especialmente en las diversas lagunas de los cerros que rodean el valle Guatavita-Guasca*" (1987: 120).
Alejandro Bernal, por su parte, concluye que

"(...) *si Guatavita era un centro orfebre importante como lo han postulado algunos autores, entonces las piezas de tal centro y elaboradas en este cacicazgo tendrían un mayor poder simbólico que las de otros sitios del altiplano, hecho que conferiría prestigio al cacique de Guatavita. Así mismo, la fabricación de cierto tipo de cerámica ceremonial, que se hacía en este cacicazgo y que se encuentra en contextos funerarios de varios sitios, tanto de aquéllos mencionados como controlados por Guatavita como de otros cercanos en el centro y sur del altiplano, ratificaría la importancia en términos religiosos*" (2008: 142-143).

El ritual en la laguna de Guatavita según las crónicas españolas

De las crónicas que describen el ritual muisca en la laguna de Guatavita, la más conocida es la que relata Juan Rodríguez Freyle sobre la ceremonia de investidura del sucesor del cacicazgo, conocida como ceremonia de El Dorado:

"*Era costumbre entre estos naturales, que el que había de ser sucesor y heredero del señorío o cacicazgo de su tío, a quien heredaba, había de ayunar seis años, metido en una cueva que tenían dedicada y señalada para esto, y que en todo este tiempo no había de tener parte con mujeres, ni comer carne, sal, ni ají, y otras cosas que les vedaban; y entre ellas que durante el ayuno no habían de ver el sol; sólo de noche tenían licencia para salir de la cueva para ver la luna y las estrellas y recogerse antes que el sol los viese; y cumplido este ayuno y ceremonias se metían en posesión del cacicazgo o señorío, y la primera jornada que habían de hacer era ir a la gran laguna de Guatavita a ofrecer y sacrificar al demonio, que tenían por su dios y señor. La ceremonia que en esto había era que en aquella laguna se hacía una gran balsa de juncos, aderezábanla y adornábanla todo lo más vistoso que podían; metían en ella cuatro braseros encendidos en que desde luego quemaban mucho moque, que es el sahumerio de estos naturales, y trementina con otros muchos y diversos perfumes. Estaba a este tiempo toda la laguna en redondo, con ser muy grande y hondable de tal manera que puede navegar en ella un navío de alto bordo; la cual es toda coronada de infinidad de indios e indias, con mucha plumería, chagualas y coronas de oro, con infinitos fuegos a la redonda, y luego que en la balsa comenzaba el sahumerio, lo encendían en tierra, en tal manera, que el humo impedía la luz del día.*

A este tiempo desnudaban al heredero en carnes vivas y lo untaban con una tierra pegajosa y lo espolvoreaban con oro en polvo y molido, de tal manera que iba cubierto todo de este metal. Metíanle en la balsa, en la cual iba parado, y a los pies le ponían un gran montón de oro y esmeraldas para que ofreciese a su dios. Entraban con él en la balsa cuatro caciques, los más principales, sus sujetos muy aderezados de plumería, coronas de oro, brazales y chagualas y orejeras de oro, también desnudos y cada cual llevaba su ofrecimiento. En partiendo la balsa de tierra comenzaban los instrumentos, cornetas, fotutos y otros instrumentos, y con esto una gran vocería que atronaba montes y valles, y duraba hasta que la balsa llegaba al medio de la laguna, de donde, con una bandera, se hacía señal para el silencio.

Hacía el indio dorado su ofrecimiento echando todo el oro que llevaba a los pies en el medio de la laguna, y los demás caciques que iban con él y le acompañaban, hacían lo propio; lo cual acabado, abatían la bandera, que en todo el tiempo que gastaban en el ofrecimiento la

tenían levantada, y partiendo la balsa a tierra comenzaba la grita, gaitas y fotutos con muy largos corros de bailes y danzas a su modo; con la cual ceremonia recibían al nuevo electo por señor y príncipe" (Rodríguez Freyle [1636] 1973: 65-66).

Y es curioso que a partir de esta crónica, la ceremonia realizada en la laguna se comenzara a asociar con la legitimación del heredero al cacicazgo de Guatavita, pues el relato le es referido al cronista por "el indio Juan" a partir de lo que éste recordaba. Pero los cronistas anteriores a él, si bien tampoco habían presenciado la ceremonia en la laguna, la describen casi con las mismas palabras, pero en ninguna parte mencionan que se trate del ritual de investidura del cacique de Guatavita (cf. Castellanos [1601] 1955, III: 27, II, 37, 38 y 39; Simón [1626] 1891, II: 247-249). Simón relata que las ofrendas no sólo se hacían en el medio de la laguna, sino que aquellas que no eran de tanto valor podían ejecutarse de mano de los indios que se disponían alrededor de ésta.

Posteriormente, será Lucas Fernández de Piedrahíta [1666] (1942) quien se encargaría de hacer encajar los relatos de Castellanos y de Simón con el de Alonso de Herrera y el de Rodríguez Freyle, dejando algunos datos de lado y añadiendo otros más; empresa en la que lo seguirán algunos cuantos cronistas, gracias a quienes las, en un principio ofrendas a la laguna de Guatavita, se convertirán en la ceremonia de investidura del cacique de Guatavita (cf. Ramos Pérez 1987: 296-304).

En la descripción del proceso de Ubaque de 1563, Londoño (2001) expone un gran festejo convocado por el cacique de Ubaque y cuya ceremonia incluía distintas fases, que involucraban vómitos, ofrendas, sacrificios y las llamadas *correrías*. No es claro cuál era el propósito de las correrías. En 1636, Freyle describió una muy particular, conocida como *correr la tierra*. Según su descripción, se trataba de una procesión que comenzaba desde diversos puntos, pasando por cuatro lagunas sagradas (Guasca, Siecha, Teusacá y Ubaque) para finalizar en la que Freyle tildaba de "*la más sagrada de todas*" que era Guatavita [1636] (1973: 82-85):

"*En los últimos días de estas fiestas, y que ya se tenía noticia de que todas las gentes habían corrido la tierras, se juntaban los caciques y capitanes y la gente principal de la gran laguna de Guatavita, a donde por tres días se hacían grandes borracheras, se quemaba mucho moque y trementina, de día y de noche, y el tercer día en muy grandes balsas bien adornadas para esto, con grandes músicas de gaitas, fotutos y sonajas, y grandes fuegos y gentío que había en contorno de la laguna, llegaban al medio de ella, donde hacían sus ofrecimientos, y con ello se cavaba la ceremonia de correr la tierra, volviéndose a sus casas*"

Se vuelve aquí a la descripción del ritual en la laguna de Guatavita, salvo que, en este caso, no se hace mención a la investidura del cacique.

La laguna de Guatavita

Ubicada en el límite sur del municipio de Sesquilé, la laguna se yergue en uno de los puntos donde la cordillera oriental alcanza su mayor anchura (Ilustración 2). Fray Pedro simón la describió así:

"*Entre todas estas partes el más frecuentado y famoso adoratorio fue la laguna que llaman Guatavita, que está una legua poco más del pueblo que así llamado de quien ya dejamos dicho algo. Esta laguna tiene mil razones de las que los indios buscaban, y el demonio pedía para hacer en ella sus ofrecimientos, porque está en la cumbre de unos muy altos cerros a la parte del norte respecto del pueblo; causase de unas fontezuelas o manantiales que salen de lo alto del cerro que la sobrepuja, que manaron por todos como un brazo de agua, que es la que de ordinario sale de la laguna a poco más, aunque puede ser que tenga otros manantiales dentro del agua, que aunque no se ha podido saber por ser tan profunda, la cual no tiene de*

ancho en redondo, aunque un poco más aovada más de un tiro largo de piedra; a la redonda subirá por partes del cerro desde el agua, a otro tiro por lo más alto, porque no están parejas las cumbres, que las cercan algunos árboles bajos, como los consiente la frialdad del páramo donde están cerca sus riberas de sus aguas claras, aunque no gustosas, por picar un poco en sabor de agua de bomba" (Simón [1626] 1891: 244).

Figura 2. Panorama de la laguna de Guatavita. Tomado de: http://www.banrepcultural.org/museo-del-oro/salas-del-museo-en-bogota/la-ofrenda/ofrenda

El diámetro de la laguna es de aproximadamente 400 x 300 metros, siendo ésta semicircular. Sus laderas se inclinan sobre el agua entre 32 y 38 grados, y las cumbres más altas superan los 100 metros por encima del nivel del agua. La parte más alta del cono de la laguna alcanza 3'080 m.s.n.m. y, según Espinoza y Gómez (2000: 107), su profundidad no sobrepasa los 12 metros. Hasta el momento, los argumentos más convincentes sobre su formación apuntan a que se trata de una depresión originada por la solución de las intrusiones o estratos salinos subyacentes (cf. Guhl, 1975; Espinoza y Gómez, 2000).

El paisaje de la laguna, sin embargo, ha cambiado desde que en el siglo XVI fue objeto de numerosos intentos de desagüe, junto con las lagunas de Ubaque y Siecha. Liborio Zerda [1882] (1972) confiere a Hernán Pérez de Quesada y al capitán Lázaro Fonte el primer intento de recuperar los tesoros de la laguna, con resultados modestos. Más prominente fue la intervención de Antonio de Sepúlveda en 1580, narrada por Fray Pedro Simón en 1626 y por Juan Rodríguez Freyle en 1636, en donde se describen varias casas junto a la laguna, una barca para sondear la profundidad y un gran desaguadero, empresa de la cual obtuvo bastante riqueza tomada de las orillas. Al parecer un segundo intento, en 1586, dejó a Sepúlveda pobre y cansado y el paisaje de nuevo transformado:

"*Al fin, siendo más la que hacía que la que podía su bolsa, sucedió que no teniendo bien puntalados los cortes del desagüe y sobreviniendo muchas aguas de invierno, dieron abajo la una y la otra banda de los barrancos, volviendo a segar la salida del agua en tiempo que ya no alcanzó el caudal del mercader a volver a limpiar la tierra. Y así le fue forzoso dejar la ranchería y labor e irse a morir a un hospital, sin haberle quedado caudal para otra cosa, ni haber habido después quién se atreva a tomar entre manos la empresa de propósito*" (Simón [1626] 1891: 250).

En términos más específicos, la laguna de Guatavita ha sido objeto mucho más de exploraciones y explotaciones otrora, que de investigaciones arqueológicas en años recientes.

Las primeras expediciones con interés científico ocurrieron años más tarde, entre las que se destacan la visita de Alexander von Humboldt en 1801 y el levantamiento geocartográfico de Agustín Codazzi en 1856, a nombre de la Comisión Corográfica e inspirado en los relatos de su antecesor alemán y de las investigaciones históricas de Joaquín Acosta y las colecciones de Manuel Vélez Barrientos. La descripción que hace Humboldt es particular, puesto que asegura distinguir los escalones entallados que desaparecían bajo el agua y que, se supone, eran los restos de la escalera ceremonial por la cual bajaba el heredero al cacicazgo para abordar la balsa. Liborio Zerda, a partir de los cronistas Piedrahíta y Fray Alonso de Zamora, habla de un templo situado en las orillas de la laguna, lo mismo que se supone había en las islas del centro de la laguna de Fúquene.

En el entretanto, personajes como Francisco de Paula Santander, compañías inglesas, españolas y colombo-inglesas, entre otros, se dedicaron al drenaje de la laguna (cf. Espinoza y Gómez, 2000: 116 - 119). Eduardo Posada (1862-1942) transcribió un fragmento de una escritura de la época en la que se lee:

"*Conviene también tener en cuenta que en la citada laguna no se ha pretendido hallar el famoso tesoro del Zipa ni ningún otro gran depósito de oro. Historiadores y cronistas dicen solamente que allí tenía lugar el baño del Zipa, y que en esta fiesta se arrojaban muchas ofrendas por los asistentes. Lo que se ha hallado basta para comprobar esta tradición*" (citado en: Las primeras exploraciones en la laguna de Guatavita, 1979: 24).

Un dilema que resonó durante el siglo XIX fue relativo al carácter etimológico de Guatavita. Zerda relata que los señores Luis Tovar y el doctor Aguilar consideraban que la ceremonia de El Dorado se realizaba en la laguna de Siecha, ya que la descripción que hacía el cronista Zamora de la laguna de Guatavita cuadraba mejor con la de Siecha, pues Guatavita significa *remate de cordillera* y la ubicación de la laguna de Siecha concordaba más con tal definición que la de Guatavita. Los intentos de desagüe en Siecha no se hicieron esperar.

En el siglo XX la laguna de Guatavita continuó siendo objeto de algunas exploraciones. En 1932 grupos de investigadores norteamericanos sondearon la laguna con pesadas escafandras y en 1965, con el mismo objetivo, alcanzaron a ser interrumpidos por el gobierno colombiano, el cual, además, logró frustrar el drenaje de la laguna por una compañía colombo-inglesa poco tiempo después (cf. Espinoza y Gómez, 2000: 116).

A lo largo de todo este tiempo, el mayor testigo de las exploraciones ha sido el boquete, ubicado al costado nororiental de la laguna, iniciado por Sepúlveda y aprovechado por sus sucesores. Sin embargo no se deben ignorar otras intervenciones que, si bien, no han tenido el mismo impacto, sí han influido en la configuración del paisaje en alguna medida. Comenzando con los varios desagües y las casas construidas alrededor que mencionan los cronistas y de los cuales hoy no existe rastro, hasta el túnel mencionado por un viajero que, en 1910, visitó a la compañía inglesa que trabajaba en la laguna:

"*La compañía actual empezó sus trabajos hace unos ocho años. En vez del antiguo corte hizo abrir un túnel de unos 400 metros de largo y dos de alto a través de una piedra no muy dura y quebradiza, reforzando los puntos finales con estructuras de madera. Así fue posible llegar al fondo del lago. Luego se desvió una quebrada que nace a unas dos millas inglesas arriba en la montaña, a través de la cuenca del lago ahora seco, para lavar el material del fondo del lago revolcado en la búsqueda de los tesoros. En formidables cascadas baja la quebrada desde el alto del borde hacia la cuenca del lago, llevando consigo arena y arcilla aflojada por los indios a través del túnel hacia el valle de Guatavita*" (Tomado de Konrad Beisswanger "*Im Lande der heiligen Seen-Reisebilder aus der Heimat der Chibcha Indianer – Kolumbien* – Nuremberg 1911" citado en: Espinoza y Gómez 2000: 120).

Sea acaso la descripción del pequeño túnel que se encuentra al costado occidental de la laguna y que actualmente está lleno de basura y no se puede atravesar. Los lugareños cuentan que por ese túnel ingresaba el cacique de Guatavita a la laguna en la época prehispánica. La segunda mitad del siglo XX, de hecho, convirtió la laguna de Guatavita en centro turístico de entrada libre y consecuentemente en basurero. Pero fue su intento de recuperación cultural y los planes de manejo ambiental los que, sin duda, influyeron más en la transformación del paisaje.

En 1997 la Corporación Autónoma Regional de Cundinamarca (CAR) decidió restringir la entrada a la zona con el objetivo de diseñar un plan de recuperación de la vegetación nativa y de elaborar planes de visita guiados como único mecanismo de visita. En el 2004 la CAR, por petición de algunos miembros de la comunidad de Sesquilé y de su alcalde, cambió el nombre de la Reserva Laguna de Guatavita por el de Reserva Forestal Protectora Productora Laguna del Cacique Guatavita y Cuchilla de Peña Blanca. Con este nombre, la reserva abarca 613 hectáreas, desde el cerro Cuchilla Peña Negra, límite natural del valle en el costado oriental cubriendo todo el cerro hasta comenzar el valle. Cubre parte del subpáramo que se extiende hacia el sur, hasta Cerro Gordo; y hacia el norte hasta cuchilla Peña Blanca en el Municipio de Sesquilé.

La laguna fue reabierta varias veces con proyectos experimentales, pero sólo hasta el 25 de febrero de 2005 fue reabierta oficialmente con un plan específico de visitas guiadas. Éste incluyó la construcción de senderos divididos en 3 fases, de las cuales ya está terminada la primera y la segunda está en proceso. La primera fase, la más intrusiva, modificó el acceso a la laguna y construyó una vía peatonal que asciende por el margen occidental del boquete en un recorrido de 1.131 metros aproximadamente rodeando parte de la laguna por arriba. La segunda fase consistirá en un sendero de 2.967 metros, que rodeará la laguna y la tercera fase consistirá en una caminata de casi cuatro horas hasta la cuchilla de Peña Blanca[1].

En el año 2006, mientras realizaban obras rutinarias de adecuación del sendero peatonal, uno de los trabajadores de la CAR tropezó, a 15 centímetros de profundidad, con una vasija con cuatro piezas de orfebrería que ahora se encuentran en el Museo Nacional de Colombia (Ilustración 3). Según la noticia de El Tiempo, la vasija quedó ahí rota y describen las piezas de la siguiente manera:

"*Son figuras humanas, que representan caciques, como una lámina con relieve en filigrana, y dos figuras semejantes a serpientes con extremidades –seres mitológicos nombrados en diferentes historias y leyendas–, elaboradas en tumbaga, una aleación de cobre y oro. Las dimensiones oscilan entre cuatro y diez centímetros de altura, y uno y tres centímetros de ancho*" (Periódico El Tiempo - 27 de mayo de 2006).

Meses antes, en febrero de ese mismo año, hubo un incendio forestal en la reserva, que alcanzó más de 100 hectáreas, sobre el costado oriental de Cerro Gordo y la zona conocida como Carbonera Alta. Aún hoy día se perciben rastros del incendio en áreas donde la vegetación está en proceso de recuperación.

Investigaciones arqueológicas en la región de Guatavita

Antecedentes

A pesar de la cantidad de intervenciones y exploraciones llevadas a cabo en las lagunas de los cerros alrededor del valle Guatavita - Guasca desde el siglo XVII, es sólo hasta la segunda

[1] cf. Guía Técnica Reserva Forestal Protectora Productora Laguna del Cacique Guatavita y Cuchilla de Peña Blanca en: http://cendo.car.gov.co

mitad del siglo XX que se realizan las primeras investigaciones sistemáticas que permitirán esbozar el panorama arqueológico de la región. En 1963 Sylvia Broadbent encontró en Guatavita unas estructuras que dice son cámaras subterráneas cubiertas con rocas grandes:

"*Están ubicadas en unos cerros al occidente del valle del río Tominé de Indios o de Santa Bárbara. Hay por lo menos 7 de estas estructuras. En la mayoría, la roca grande que forma el techo, parece estar en su posición natural, con la cámara excavada por debajo, con abertura hacia el valle, pero en dos casos parece que colocaron lajas grandes encima de un hueco. Además, en varias de las cámaras hay lajas verticales puestas a los lados en el interior, o en la abertura enmarcando una entrada. Una cámara, tiene además lajas verticales a los lados de la entrada, dos más a cada lado de un pasadizo antes de llegar a la puerta misma. En algunos casos, los espacios entre la parte superior de las lajas y el techo están rellenados con una mezcla de arcilla y piedras angulares. La presencia de lajas verticales a los lados da a estas cámaras una semejanza a dólmenes del tipo europeo, pero estrictamente hablando no son dólmenes, porque el peso del techo no está sostenido por los verticales sino por la tierra a los lados de la cámara. Adentro, no se encontró nada de restos culturales. La función de estas estructuras es desconocida: lo más probable parece ser que fueran tumbas o santuarios, cuyo contenido fue robado a principios de la época colonial. Los pocos fragmentos de cerámica encontrados alrededor de las cámaras sugieren una fecha poco anterior a la conquista*" (Broadbent, 1969: 22 - 23).

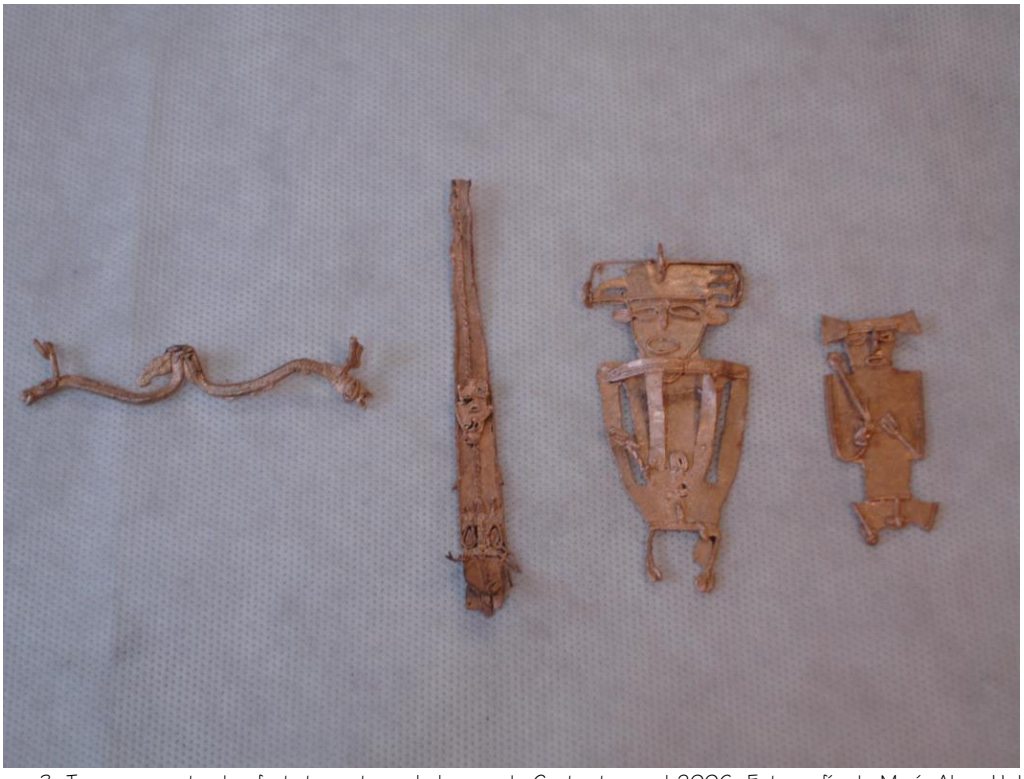


Figura 3. Tunjos encontrados fortuitamente en la laguna de Guatavita en el 2006. Fotografía de María Alicia Uribe, Museo del Oro, Banco de la República de Colombia.

En 1976 Álvaro Botiva realizó algunas excavaciones en el municipio de Guasca y las fracciones colindantes con Sopó y Guatavita. Su investigación se concentraba en las formas de enterramiento y en la relación entre sitio, estructura funeraria y contenido de la tumba, pero

también identificó varios depósitos de carácter ceremonial en las cimas de los cerros y en las cercanías a lagunas y ríos (Botiva, 1989).

Ya los trabajos de Emil Haury y Julio César Cubillos (1953), Silvia Broadbent (1962, 1969, 1971, 1986) y Marianne Cardale de Schrimpff (1981) habían marcado la tendencia en la clasificación cerámica a partir de la pasta y la decoración en la sabana de Bogotá. Particularmente los trabajos de Broadbent (1971, 1986) permitieron sentar las bases para la clasificación cerámica del sur del altiplano cundiboyancense.

Poco después los criterios de análisis usados por Broadbent fueron cuestionados por Ana María Boada, Santiago Mora y Monika Therrien (1988) quienes plantearon, a partir de los trabajos de Falchetti (1975), que la forma y la función son rasgos inseparables, aun cuando la función inicial no corresponda necesariamente con posteriores usos y de ahí que en adelante, se comiencen a inferir las funciones de fabricación, servicio y consumo de la chicha, como evidencia material de festejos, predominantemente las formas de jarras, cuencos y copas (cf. Falchetti, 1975; Langebaek, 1995; Fajardo, 2009).

A finales de la década de 1980, Langebaek analizó la dispersión del tipo cerámico Guatavita Desgrasante Tiestos (GDT) y la relación de sus diseños con aspectos ceremoniales vinculados al papel que jugaba Guatavita en el territorio muisca. En relación a la distribución, el autor encontró que los restos cerámicos de ofrendatarios antropomorfos de este tipo solamente son frecuentes en las cumbres de los cerros que bordean los valles de Guatavita-Guasca y mucho menos en los valles fríos y tierras templadas. Sylvia Broadbent (1969) había ya sugerido la importancia del tipo cerámico GDT antes de la conquista y luego, en 1986, concluyó que había sido usado con fines ceremoniales a lo largo del altiplano cundiboyacense, pues encontró rasgos decorativos y formas únicas al GDT halladas en entierros. Gutiérrez y García (1985) también asociaron el GDT a contextos rituales y funerarios. Langebaek (1987a) concluye, por otro lado, que existe una estrecha relación entre las vasijas ceremoniales de tipo GDT y el consumo de drogas narcóticas, rituales de adivinación y la realización de ofrendas.

En el trabajo de Ome (2006), se concluye que el GDT (asociado principalmente al periodo Muisca Tardío, pero también presente en el periodo Colonial) fue empleado a lo largo del territorio muisca en contextos rituales y en menor medida en contextos domésticos. A partir de su investigación encuentra que las características tecnológicas del GDT no varían mucho entre los sitios. Sin embargo existen dos variantes, el GDT bruñido y el GDT arrastrado (o trapeado), asociados también al período Muisca tardío (2006: 16). Según la autora, el tipo cerámico GDT ha sido asociado en el altiplano con labores domésticas y actividades de una alta carga simbólica para el periodo prehispánico. El GDT (elaborado con desgrasante de tiesto molido) fue usado para elaborar principalmente ollas, múcuras, cuencos y ofrendatarios. En su trabajo se concluye que el GDT fue empleado a lo largo del territorio muisca en contextos rituales y en menor medida en contextos domésticos y que durante el Muisca tardío hubo un mayor uso del GDT.

De las 8 formas más recurrentes del GDT (múcura, copa, cuenco, olla, olla-cuenco, jarra, vasija antropomorfa y ofrendatario), Ome encuentra que dentro del menaje doméstico se encuentran: múcuras, cuencos, jarras, ollas, ollas-cuenco y copas; mientras que en contextos rituales, en preparación, almacenamiento y servicio de bebidas embriagantes como la chicha o en ofrendas o ajuar funerario se encuentran: múcuras, jarras, cuencos y copas; asociaciones que refuerza a partir de los rasgos tecnológicos (2006: 20):

"*Por ejemplo, formas finas, relacionadas con el servicio presentan un desgrasante con partículas de tiesto pequeñas muy molidas; mientras que formas burdas, relacionadas con la cocción de alimentos presentan partículas de tiesto más grandes, no tan trituradas. Las vasijas para almacenar tienen por lo general paredes gruesas, mientras que las que se utilizan para cocinar poseen paredes más delgadas, lo cual permite que haya una mejor conducción de calor*" (Ome, 2006: 20).

Análisis cerámico como indicador de ritual

Langebaek (1995, 2006) señala cómo el interés en explorar los aspectos ideológicos del poder en los caciques muiscas es el resultado de la evidencia que ha surgido durante la última década respecto a la limitación de la elite sobre el control económico (cf. Henderson y Ostler, 2005). Para el caso del Infiernito, analiza la distribución de cerámica decorada y de jarras y cuencos asociadas a festejos (servicio y consumo), y su tamaño "*tomado como indicador de la capacidad de atraer comensales*" (Langebaek, 2006: 219) y lo compara con la distribución de la tierra más productiva y la dinámica demográfica. En los dos sectores que identifica en el sitio, encuentra que la proporción de cuencos y jarras es homogénea durante el Muisca temprano, mientras que en el Muisca tardío aumenta la proporción de jarras en el sector oriental. Si bien esta información pareciera indicar el desarrollo de un mayor énfasis en la preparación y servicio de la chicha en el sector oriental, el autor guarda prudencia antes de asociarlo con la elite. Es curioso que las proporciones de cerámica decorada hayan crecido para los dos sectores desde el Muisca temprano. Salge (2005) usa como referencia los artefactos destinados a la preparación y al consumo de alimentos, basándose en las descripciones de las fiestas hechas por los cronistas (preparación de chicha y consumo de comidas exóticas); siendo así la distribución desigual de las jarras (forma típica del servicio de alimentos) y de los cuencos (forma típica de consumo de alimentos) el indicador de las viviendas donde se hacían las fiestas (cf. Blitz, 1993).

En Boada (2007), el prestigio, se ganaría a partir de estrategias como fiestas y actividades ceremoniales que se evidenciarían arqueológicamente en sitios con altas proporciones de ollas, ollas-cuenco, jarras y cuencos asociados con la preparación, almacenamiento y servicio de comida y chicha, al igual que piedras y manos de moler. La evidencia de actividades ceremoniales en el sitio El Venado, por ejemplo, correspondería a las áreas donde hubiera concentración abundante "*de objetos de ofrenda y vasijas especiales para servir tales como cuencos aquillados, copas y cucharas para el consumo de drogas alucinógenas*" (2007: 28).

Prospección arqueológica en la laguna de Guatavita.

Aspectos metodológicos: la evidencia arqueológica

Para analizar la naturaleza de las prácticas relacionadas con la laguna de Guatavita en el periodo prehispánico, el trabajo de campo de esta investigación se dividió en dos etapas de recolección de datos. La primera fue una recolección sistemática extensiva con el objetivo de exponer la ubicación de los sitios arqueológicos en los alrededores de la laguna mediante la identificación de concentraciones de cultura material. La segunda etapa consistió en una prospección sistemática intensiva mediante la excavación de pozos de prueba, en las áreas ubicadas.

Las prospecciones se registraron sobre la base de la fotografía aérea del Instituto Geográfico Agustín Codazzi (IGAC, c2800, No. 000135; Escala 1:39'750). Las pruebas fueron realizadas con base en una retícula de origen arbitrario localizada hacia el suroccidente del área prospectada y orientada con el polo magnético.

Recolección Sistemática extensiva

La recolección sistemática extensiva se realizó en un área de 147 ha cubriendo la parte de la Reserva Laguna de Guatavita por el de Reserva Forestal Protectora Productora Laguna del Cacique Guatavita y Cuchilla de Peña Blanca que se extiende por el costado occidental, de sur a norte, desde antes de Cerro Gordo hasta la cuchilla de Peña Blanca en el municipio de Sesquilé (Ilustración 4). Por el costado oriental el límite incluyó la ladera de la montaña hasta donde lo permitió la reserva. El criterio para delimitar el área partió de la base de circunscribir

el paisaje (el cerro) como contexto significativo de las prácticas asociadas directamente a la laguna. Sin embargo, también hubo limitaciones logísticas que impidieron extender la prospección hacia el sur del cerro Guatavita – Guasca, por lo que el límite estuvo demarcado por la Reserva.

En el área de recolección extensiva se hicieron muestreos sistemáticos por medio de unidades de recolección superficial (de 3m X 3m) ubicadas cada 100 metros sobre cada área, o pruebas de pala de 40 x 40 x 40 (ilustración 5). Cuando el terreno no lo permitía, la recolección se hacía a criterio del observador. En total se completaron 136 puntos de recolección (descontando el área de la laguna de las 147 ha), de los cuales 8 fueron a criterio del observador.

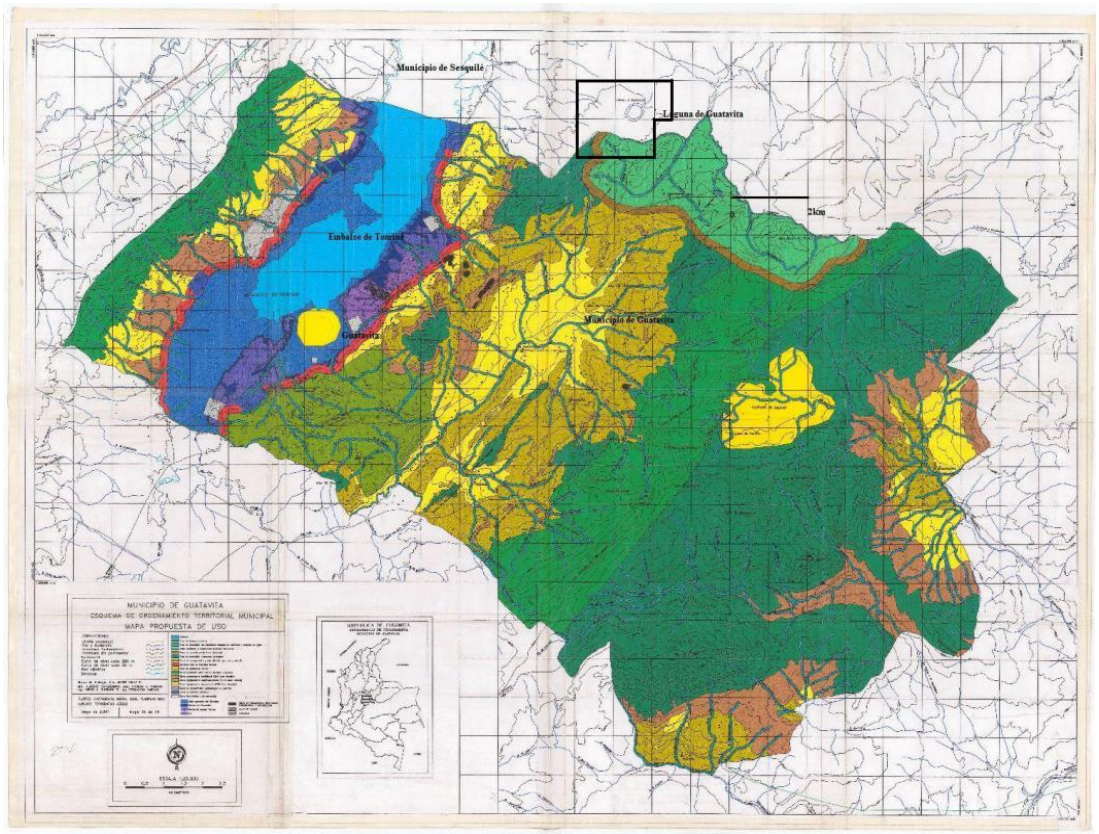


Figura 4. Área prospectada en la Recolección Sistemática Extensiva alrededor de la laguna de Guatavita, entre los municipios de Sesquilé (blanco y negro) y Guatavita (color). Esquema de Ordenamiento Territorial, Municipio de Guatavita.

La información recogida en el área prospectada se clasificó y se organizó en mapas de contornos sobre la base de la retícula logrando establecer las áreas de distribución y densidad de cultura material alrededor de la laguna. A partir del mapa de contornos se delimitó el área de los sitios para llevar a cabo la prospección sistemática intensiva (Ilustración 6)[2].

Se hace evidente la concentración de material en el costado norte de la laguna (denominado Sitio 2). Aunque la densidad de material cerámico en el denominado Sitio 1 es baja, no deja de ser claro que la distribución en el espacio no es aleatoria, salvo por los pocos fragmentos hallados aisladamente. De la totalidad de fragmentos cerámicos recolectados, el

[2] La numeración en esta ilustración corresponde a la división por cuadrículas de la fotografía aérea del IGAC. A cada cuadrícula de 100 ha corresponde un número romano y a cada hectárea un número latino de 1 a 100. Acá sólo se muestra el área detallada.

76.6% es GDT, el 10% es GDT Arrastrado y el 13,3 corresponde al tipo Ráquira, normalmente asociado al periodo de contacto. A pesar de que en este punto se podría sugerir el carácter tardío de las actividades en la laguna de Guatavita, teniendo en cuenta la secuencia cronológica basada en los tipos cerámicos asociados al altiplano cundiboyacense, la cantidad de material es insuficiente para sacar conclusiones todavía.

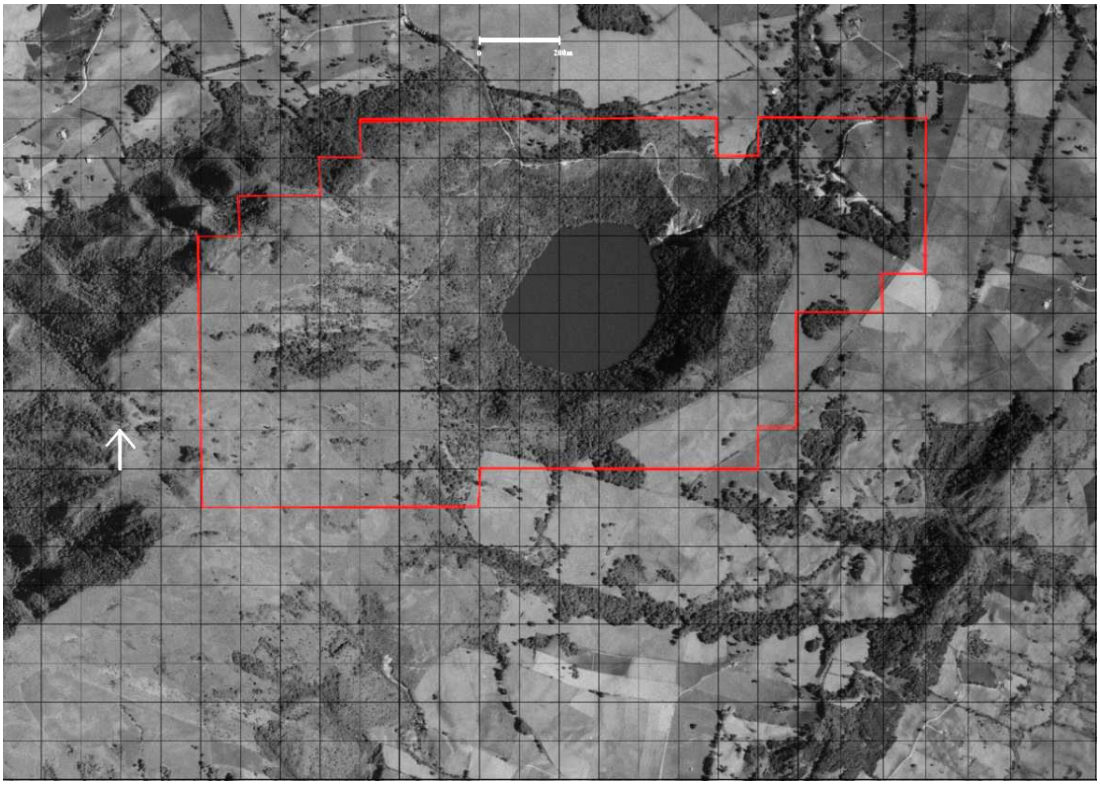


Figura 5. Detalle de área prospectada (Recolección sistemática extensiva): Plancha 00135 IGAC. Escala 1:39,000.

Prospección sistemática intensiva

La segunda etapa del trabajo de campo consistió, en la prospección sistemática intensiva de las dos áreas determinadas por la densidad de material expuesto en la recolección extensiva. Las prospecciones se delimitaron teniendo en cuenta, en primer lugar, el área de dispersión material y, en segundo lugar, las condiciones del terreno. El propósito fue el de obtener una muestra importante de cultura material que diera cuenta de las actividades realizadas en torno a la laguna de Guatavita durante el pasado prehispánico y que fuera susceptible de ser comparada con otros sitios del territorio muisca. La prospección sistemática intensiva consistió en la excavación de pozos de prueba (40 x 40 x 40cm) cada 5 metros en los Sitios 1 y 2. Es destacable que, en todos los casos en los que se recuperó cultura material, ésta se encontraba máximo a 15 cm de profundidad. Los primeros 5 cm, en algunas zonas, era capa vegetal resultado del proyecto de recuperación ambiental que la CAR viene adelantando hace varios años.

Sitio 1

El Sitio 1 se ubica al final de la pendiente que se empina por el costado occidental de la laguna, a unos 500 metros aproximadamente de ésta (Ilustración 7). Junto al sitio se ve la referencia a un montículo sobre el cual se hallaron algunos de los fragmentos durante la primera prospección. No se pudo determinar el carácter de esta estructura, sea natural o artificial,

dado que no estaba presupuestada dentro del plan de trabajo y por lo tanto se prefirió dejarla intacta para futuras investigaciones. Se adelantaron 200 pozos de prueba en el Sitio 1 (Ilustración 7) con resultados absolutamente inesperados. Tan sólo se encontró un fragmento de asa gruesa y mal cocida de tipo GDT.

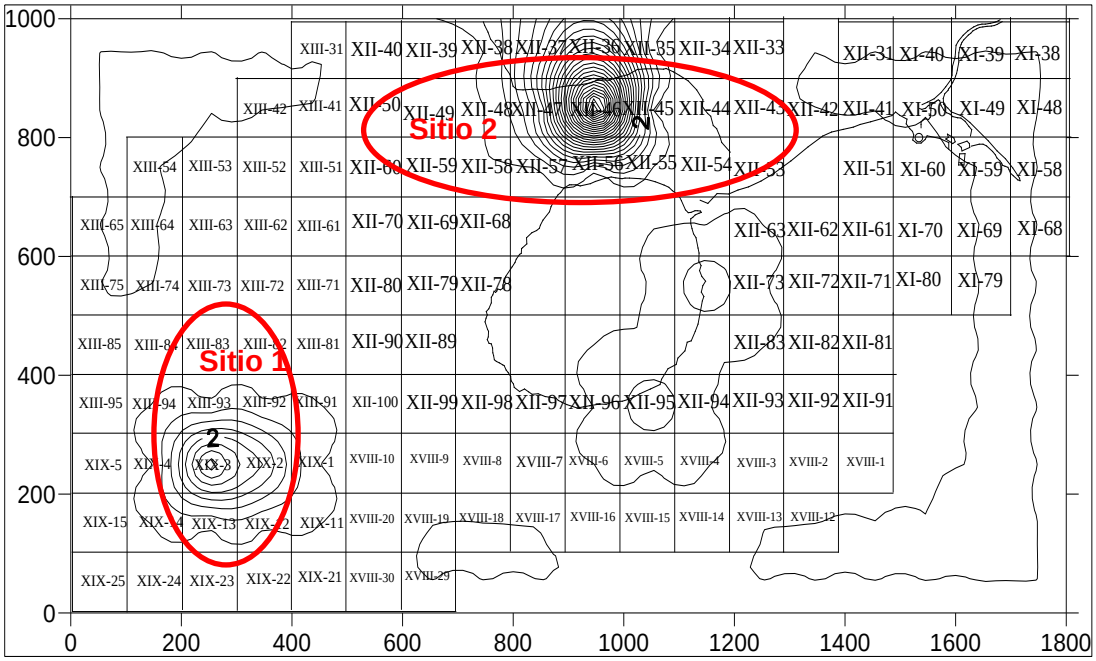


Figura 6. Delimitación de los Sitios 1 y 2

Sitio 2

El Sitio 2 se encuentra en el costado norte del cerro, en el filo adyacente a la laguna, por un lado y a la ladera de la montaña, por el otro. Se realizaron 104 pozos de prueba a lo largo del filo, numerados desde el ángulo inferior izquierdo y orientados con el polo magnético (Ilustración 8). Se recuperó un total de 157 fragmentos cerámicos y una piedra pulida. El mapa de contornos reveló una alta concentración en una zona específica del sitio que coincide con el hallazgo de una proporción abundante de fragmentos en un mismo pozo 2-69, aparentemente del mismo recipiente cerámico; por lo cual se eliminó el *outlayer* del mapa de contornos (Ilustración 8) y así tener una visión de las proporciones de densidad más clara en el sitio[3]. El 80.34% del material del Sitio 2 corresponde al tipo cerámico GDT; el 7.29% al Guatavita Desgrasante Gris (GDG); otro 7.29 corresponde al tipo Tunjuelo Laminar; y, finalmente un 4.87% corresponde al Guatavita Desgrasante Tiestos Arrastrado (GDT arrastrado). Es indicativo también el hecho de que casi todos los fragmentos diagnósticos pertenezcan tan sólo a los tipos GDT, GDT Gris y Tunjuelo Laminar. El mapa de contornos evidencia la concentración las actividades ubicadas entre los metros 40 y 100 y, en menor medida, entre 0 y 20.

[3] Según los trabajadores que estuvieron ayudando en la investigación de campo, el hallazgo de las figuras votivas en 2006 coincide con el área de mayor concentración cerámica en el Sitio 2.

Análisis de la evidencia

Para tratar de determinar el tipo de actividades realizadas alrededor de la laguna de Guatavita, se tuvo en cuenta el análisis de la composición del conjunto cerámico sobre la base de tres parámetros principales: 1. Artefactos asociados al consumo de bebidas y alimentos; 2. Artefactos asociados con la preparación y el servicio de bebidas y alimentos y 3. Artefactos asociados a la realización de ofrendas. Se tomó como parámetro, entonces, la presencia de jarras, cuencos, copas y ofrendatarios ya que denotan el carácter especial de las actividades (cf. Falchetti, 1975; Langebaek, 1995; Fajardo, 2005), a diferencia de lo que serían actividades cotidianas. El propósito es, justamente, identificar actividades especiales, establecidas, que permitan delimitar el carácter material del ritual en la laguna, siguiendo la sugerencia de Evangelos Kyriakidis, para quien, si el arqueólogo puede rastrear actividades performativas cristalizadas y distinguirlas de actividades "normales", entonces está ante un ritual (Kyriakidis, 2007).

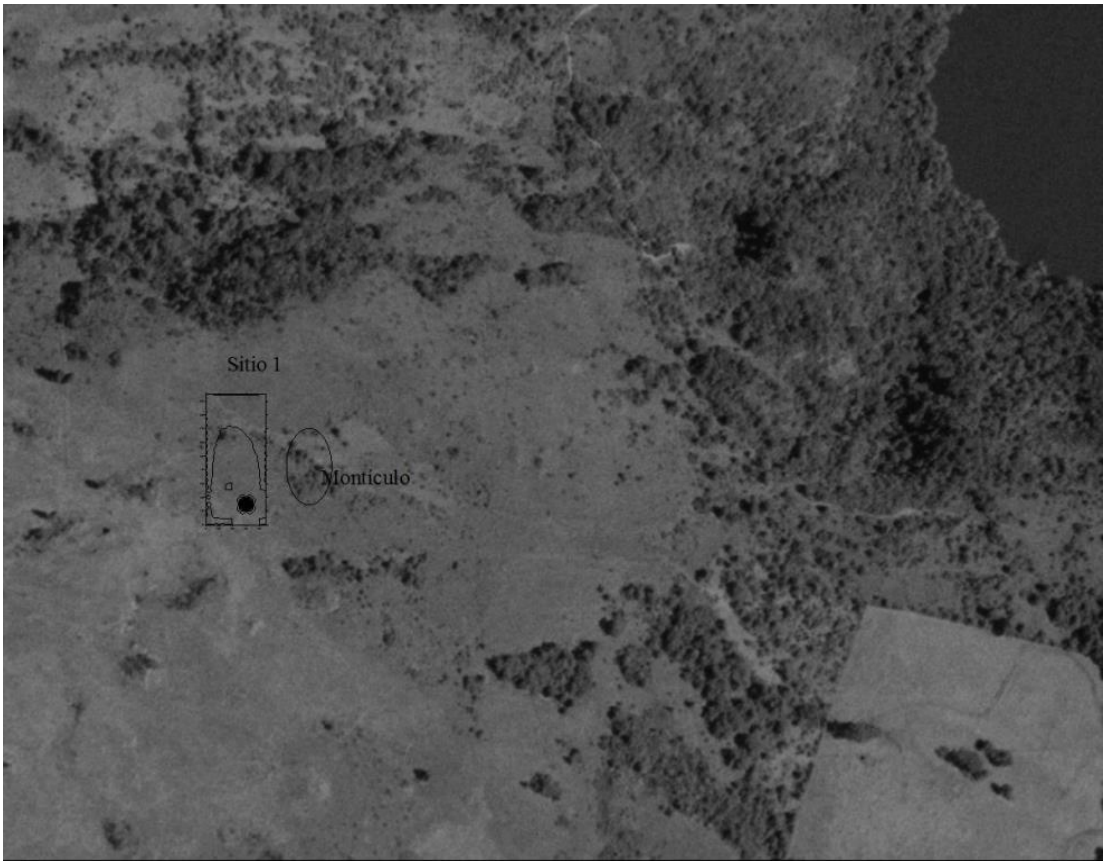


Figura 7. Mapa de contornos sobre el Sitio 1 y ubicación del montículo.

En términos generales, es claro que establecer una comparación entre los sitios 1 y 2 parece poco procedente, ya que en principio es difícil determinar el carácter del Sitio 1 debido a la poca información que arrojó, e incluso cabe la duda de si se trata o no de un sitio arqueológico. Respecto al Sitio 2, resulta interesante resaltar que la distribución de material decorado, normalmente asociado a actividades especiales, es proporcional a la distribución de los puntos de hallazgo en el sitio (Ilustración 9) y que la mayoría se puede asociar a formas determinadas según las descripciones de Falchetti (1975), Langebaek (1987) y Ome (2006) (Ilustración 9), lo que facilitó la clasificación del material según los criterios propuestos.

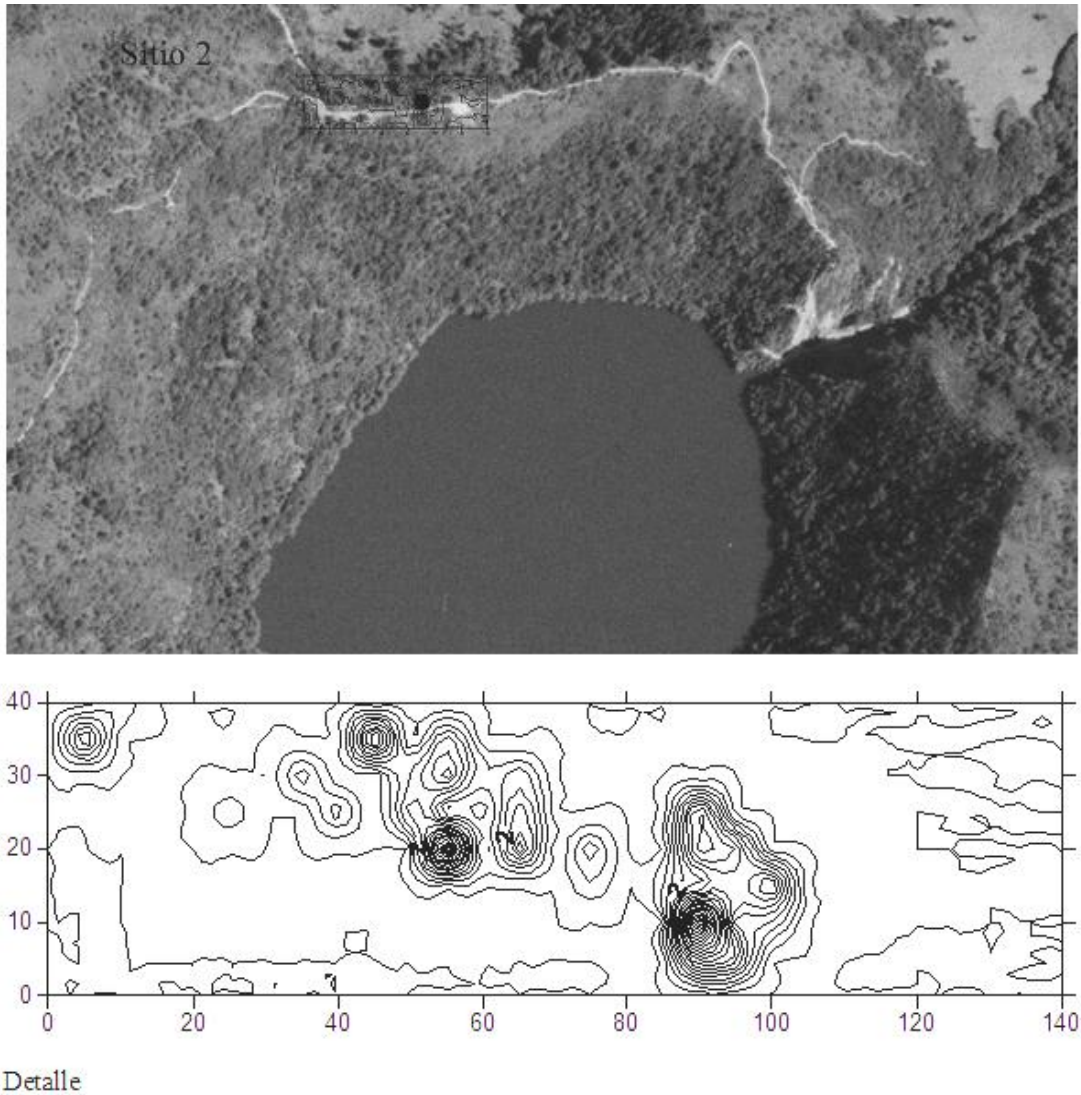
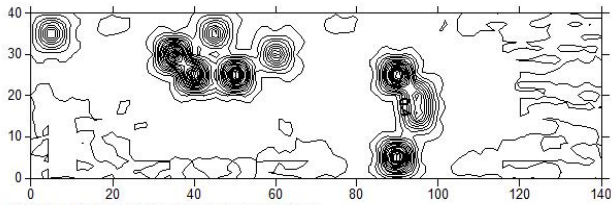
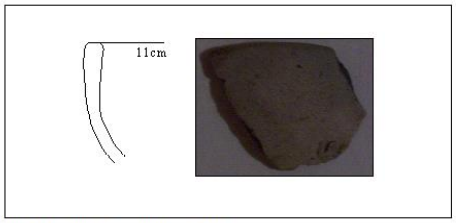


Figura 8. Mapa de Contornos. Densidades de material cerámico – Sitio 2 (*Eliminando outlayer*).

Las formas asociadas al GDT en el Sitio 2, son jarras, cuencos, copas y ofrendatarios; el GDG se encuentra en copas y cuencos; del Tunjuelo Laminar se distinguen jarras y cuencos; y del GDT Arrastrado tan sólo cuencos. Un 7.29% de fragmentos del GDT y GDG no se pudo determinar. Es destacable que los ofrendatarios sólo se encuentran en el tipo GDT. La cantidad de esta forma sobresale ostensiblemente, sin embargo no se debe descontar que cuencos y copas representan una tendencia muy por encima de las jarras. Generalmente se suele entender que las jarras, por su considerable tamaño, no servían para transportar líquidos sino para almacenarlos en algún lugar fijo, enterrado en el piso probablemente (Falchetti, 1975; Langebaek, 2006), mientras que los cuencos y las copas son más comunes para el servicio y el consumo, respectivamente, razón por la cual suele ser común encontrar cuencos ligados a jarras.



Distribución de cerámica decorada en el Sitio 2.



Ejemplo de borde decorado. Pozo 2-36.

Ejemplo de fragmentos decorados asociados a ofrendatarios. Pozos 2-66 y 2-69.

Figura 9. Distribución de cerámica decorada en el Sitio 2 y ejemplos de material decorado asociado a formas.

Si se analiza la distribución de cada una de las formas por en los mapas de contornos separado (Ilustración 10), parecería haber una dispersión más restringida para los ofrendatarios, entre los metros 80 y 100, mientras que en jarras, copas y cuencos, si bien hay mayores concentraciones para cada una en espacios determinados, la distribución está más dispersa en el sitio. De alguna manera la imagen parece indicar un espacio determinado para cada cosa. En estos mapas, en particular, no se eliminó el *outlayer* teniendo en cuenta que no todos los fragmentos asociados a los ofrendatarios fueron hallados en el mismo pozo y que aun así los del mismo pozo (2-69) no hacen parte del mismo artefacto. En la antípoda de los ofrendatarios se encuentra la mayor proporción de jarras. Los cuencos se inclinan más hacia el sector de los ofrendatarios, mientras que las copas oscilan entre ambos sectores. En el centro del sitio convergen copas, cuencos y jarras.

Por otro lado, teniendo en cuenta las asociaciones cronológicas a tipos cerámicos, se refuerza la idea de darle un carácter tardío a las actividades en la laguna. Si bien la presencia de Tunjuelo Laminar podría sugerir fechas anteriores al periodo Muisca tardío y la presencia de GDT arrastrado y Ráquira (al menos en la prospección extensiva) sugieren fechas alrededor del periodo de contacto, es difícil asumir una continuidad de prácticas rituales desde el periodo Muisca temprano hasta el periodo Colonial cuando es muy poca la evidencia para sustentarlo. Parece más probable pensar en el uso continuado de ciertos tipos cerámicos durante un periodo específico, en este caso el Muisca tardío, teniendo en cuenta que más del 95% del material se puede asociar a éste.

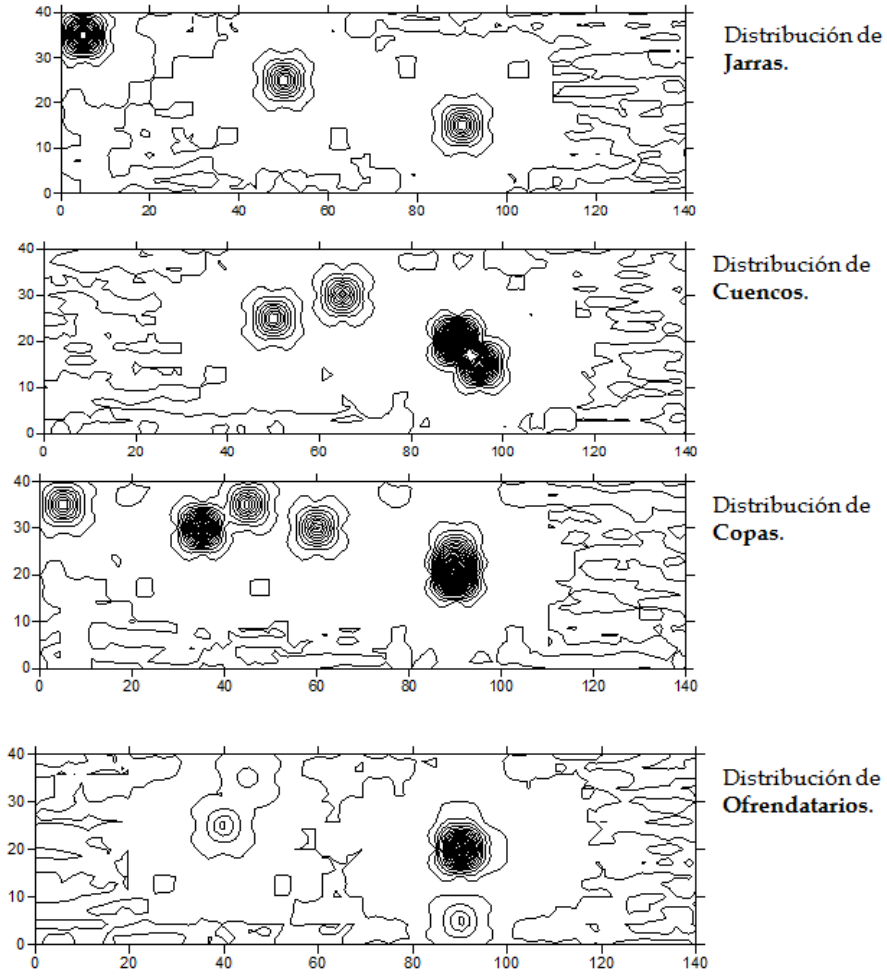


Figura 10. Comparación de las distribuciones de jarras, cuencos, copas y ofrendatarios.

Conclusiones

A pesar de la poca información que arrojó el Sitio 1, el hallazgo de algunos fragmentos cerámicos en relación al montículo, obliga a pensar en futuras investigaciones. No deja de llamar la atención el parecido del montículo con la descripción de Broadbent (1969: 22) sobre unas estructuras "*ubicadas en unos cerros al occidente del valle del río Tominé* ", y en las que dice haber encontrado tan sólo pocos fragmentos cerámicos que sugieren una "*una fecha poco anterior a la conquista*"; pero, por ahora, cualquier cosa que se diga al respecto entraría en el terreno de la especulación.

Las preguntas recaen, entonces, sobre el Sitio 2. ¿Qué se puede decir de las actividades durante el periodo prehispánico en la laguna de Guatavita a partir de lo aquí expuesto? La información recolectada permite suponer que se trataba de un espacio de actividad ritual en la medida en que se pueden dilucidar algunos aspectos fundamentales relativos a la definición del ritual. En primer lugar, la evidencia expuesta anteriormente sugiere que no se trataba de uno o varios espacios residenciales (en cuyo caso la proporción de fragmentos asociados a actividades domésticas sería mayor). Se trataba, además, de actividades especiales, o no normales, por cuanto se refleja el consumo de chicha (por encima de la producción y del servicio) y la realización de ofrendas probablemente desde finales del periodo Muisca temprano, pero muy probablemente cristalizadas a lo largo del Muisca tardío.

Si bien la proporción de material decorado está por debajo del promedio de material encontrado, la proporción de material diagnóstico decorado indica el despliegue de parafernalia ritual en las actividades relacionadas con el consumo de chicha y la realización de ofrendas.

El despliegue de material decorado puede ser interpretado como parte de la performatividad por cuanto implica que las actividades van más allá de lo meramente funcional. Por otro lado, la realización de ofrendas y el consumo de chicha suelen tratarse de eventos performativos en sí mismos (Dietler, 2001). Ahora, si se sigue la premisa esgrimida por Kyriakidis (2007) según la cual, *si el arqueólogo puede rastrear actividades performáticas cristalizadas y distinguirlas de actividades normales, entonces está ante un ritual*, entonces, se está ante un ritual. Pero ¿qué tipo de ritual?

La evidencia recogida en el Sitio 2 es tratada como un ritual en conjunto. La razón de esto se sustenta en el principio de medir la ritualidad a partir de la relación de sus elementos constitutivos que, para este caso, sólo cobran sentido en tanto se traten en conjunto. Teniendo esto en cuenta, se propone que el ritual en la laguna de Guatavita lo es en la medida de la relación particular que se da entre la realización de ofrendas y el consumo de chicha propiamente en los albores de la laguna. La preparación, en cambio, no parece ligada a la actividad ritual en el sitio, a diferencia de los festejos analizados en otros contextos del área muisca, donde la producción de chicha hace parte de las relaciones entre sitios de habitación o cercados, cambiando así el carácter del ritual.

Por otro lado, si bien la evidencia se extiende en un área de aproximadamente 80 metros x 40 metros, son varios factores los que hacen pensar que no se trataba de un despliegue ritual de gran magnitud, sino que por el contrario, se podría tratar de prácticas relativamente restringidas. La baja cantidad de fragmentos cerámicos y la delimitación del área a un espacio relativamente reducido, implica que no se trataba de un ritual comunal en términos de festejos a gran escala. La falta de diferenciación reflejada en la dispersión y proporción de fragmentos decorados, por otro lado, implica que tampoco se trataba de una fiesta económica (tributo o de competencia por status o prestigio), en cuyo caso "*se esperaría el uso de proporciones diferentes de decorados y no decorados*" (Wells y Davis-Salazar 2004). Los mismos autores sugieren que el uso de cerámica decorada para todos los participantes es indicativo de prácticas de reciprocidad igualitaria, cuando se trata de espacios temporalmente rituales.

¿Podría pensarse esto para el ritual de la laguna de Guatavita? La reciprocidad igualitaria, por lo general, implica movimientos colectivos convocados por una elite o por grupos de personas con el objetivo de lograr tareas importantes en poco plazo (construcciones, tala y quema, mingas), creando así los espacios temporalmente rituales en los que toda una comunidad participa saliéndose del orden establecido, por lo que tampoco pareciera ser el caso. De hecho la evidencia arqueológica en la laguna de Guatavita sugiere más la centralización de actividades especializadas en la celebración de ofrendas. La relación con el consumo de chicha es importante porque justamente refuerza el carácter ritual de la realización de ofrendas (las ritualiza), precisamente porque implica que éstas no se hacían en cualquier momento, sino que existían una serie de actividades establecidas y formales que institucionalizaban la práctica.

Por otro lado, si se entiende que las actividades colectivas y de lucha por el status usualmente implican la participación del cacique o de las elites muiscas, el ritual en la laguna de Guatavita no estaría circunscrito, entonces, necesariamente a servir de espacio de legitimación política, ni por el otro lado, el cacique o las elites muiscas tendrían que estar, necesariamente, vinculadas al ritual. No se está diciendo, en todo caso, que las prácticas rituales fueran independientes de las relaciones de poder, sino que al menos éste no se sustentaba del todo en el control de la ideología durante el periodo Muisca, al menos en el área de influencia del cacicazgo del que la laguna hacía parte. El prestigio asociado al control ritual es real pero,

como sugirió Levy (1995: 59), a veces limitado, lo que arqueológicamente se evidencia en los restos importantes de ocasiones rituales (ceremonias, fiestas, ofrendas votivas).

El consumo de chicha parece implicar actividades comunales independientemente de si se trata de festejos a gran escala o pequeñas ceremonias de pocos comensales. Teniendo en cuenta que la etnohistoria no es conclusiva para la interpretación en arqueología, en este punto es inevitable hacer un paralelo con la información de las crónicas en las que se señala la especificidad ritual de las ofrendas. Fray Pedro Simón relata cómo los individuos debían acudir a los jeques (especialistas religiosos) para poder realizar las ofrendas. Simón cuenta que el proceso comenzaba a veinte pasos del santuario y finalizaba con una ceremonia colectiva en la que participaban los parientes involucrados (Simón [1626] 1891: 293-294). Lucas Fernández de Piedrahíta [1666] (1942) y Fray Alonso de Zamora [1701] (1945) se refieren, por su parte, a un templo situado en las orillas de la laguna de Guatavita. ¿Podría tratarse, acaso, de un Centro Ceremonial Mayor Principal tal como lo refieren Casilimas y López (1987), por un lado y Espinoza y Gómez (2000) por otro? La asociación no deja ser sugerente e invita a pensar en rituales especializados en la realización de ofrendas con una parafernalia particular y unos procedimientos establecidos, distintos a la de otros rituales.

Para finalizar, y a partir de la evidencia arqueológica, se propone que el ritual en la laguna de Guatavita tenía como objeto la realización de ofrendas que probablemente estarían a cargo de especialistas religiosos, pero que incluía algún tipo de ceremonia alrededor del consumo de chicha en la que participaba más gente. La realización del ritual se restringía al costado norte de la laguna y ocurría estacionalmente, trátese de un ritual calendárico o coyuntural.

¿Cómo se pueden entender, entonces, la ceremonia de El Dorado y la de correr la tierra descritas en las crónicas? Responder a esto desde el punto de vista arqueológico es mucho más difícil dado que el campo de dispersión del espacio cognitivo no suele coincidir con el campo de dispersión material. Se debe recordar, en todo caso, que el ritual de El Dorado, entendido como la ceremonia de coronación del cacique de Guatavita en la que éste se cubría de polvo de oro y lanzaba ofrendas en una balsa en medio de la laguna rodeada de de personas que presenciaban el espectáculo, festejando y, a su vez, realizando ofrendas, es una versión tardía de una ceremonia descrita, en un principio, apenas como una ceremonia de realización de ofrendas. No es de extrañar que la laguna existiera, de cualquier forma como referente de la sacralidad del paisaje entre los muiscas y de ahí que en la ceremonia de correr la tierra se le considerara como la meta. Pero de esto no hay evidencia arqueológica, al menos en lo que respecta al contorno inmediato de la laguna. En ese sentido, no se puede descartar que el campo de dispersión del espacio cognitivo de la laguna de Guatavita excediera los límites del cerro confiriendo prestigio al cacicazgo al que perteneciera, mientras que el ritual de las ofrendas se limitaba materialmente a una parte de la laguna.

Bibliografía

BERNAL, A., 2007. *Las Autoridades Tradicionales Indígenas del Altiplano Cundiboyacense al Inicio del Período Colonial. Caciques y capitanes muiscas en la encomienda de Guatavita*. Trabajo de grado, Maestría en Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

BERNAL, A., 2008. Relaciones entre caciques y encomenderos en el inicio del Periodo Colonial: el caso de la Encomienda de Guatavita. En: *Los Muiscas en los Siglos XVI y XVII: Miradas desde la Arqueología, la Antropología y la Historia* (Jorge Augusto Gamboa COMP.): 140-168, Universidad de los Andes, Bogotá.

BLITZ, J., 1993. Big Pots for Big Shots: feasting and Storage in a Mississippian community. En: *American Antiquity*, 58 (1): 80-96.

BOADA, A. M., 1999. Organización social y económica en la aldea muisca de El Venado, valle de Samacá, Boyacá. En *Revista Colombiana de Antropología*, 35: 118-145.

BOADA, A. M., 2007. *La evolución de jerarquía social en un cacicazgo Muisca de los Andes septentrionales de Colombia.* University of Pittsburgh, Department of Anthropology, Pittsburgh, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ICANH, Bogotá.

BOADA, A. M., S. MORA y M. THERRIEN, 1988. La arqueología: cultivo de fragmentos cerámicos. Debate sobre la clasificación cerámica en el altiplano cundiboyacense. En *Revista de Antropología*, Vol. IV. No. 2, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

BOTIVA, Á., 1989. La Altiplanicie cundiboyacense. En: *Colombia Prehispánica: Regiones Arqueológicas*, 77-116, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ICANH, Colcultura, Bogotá.

BROADBENT, S., 1962. Excavaciones Arqueológicas en Tunjuelito. Informe Preliminar. En *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. X: 341-346, Bogotá.

BROADBENT, Sylvia, 1969. *La arqueología del territorio Chibcha: II hallazgos aislados y monumentos de piedra*, Universidad de los Andes, Bogotá.

BROADBENT, S., 1971. Reconocimiento Arqueológico de la Laguna "La Herrera". En *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XV: 171-213, Bogotá.

BROADBENT, S., 1986. Tipología Cerámica en Territorio Muisca Colombia. En *Revista de Antropología* 2 (1-2): 35-72, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

CARDALE de SCHRIMPFF, M., 1981. Ocupaciones Humanas en el Altiplano Cundiboyacense. La Etapa Cerámica Vista desde Zipaquirá. En *Boletín del Museo del Oro*, Año 4, Diciembre, Banco de la República, Bogotá.

CASILIMAS ROJAS, C. I. e I. LÓPEZ,1988. El Templo Muisca. En *Maguaré*, No. 5, Revista del Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

CASTELLANOS, Juan de, [1601], 1955. *Elegías de Varones Ilustres de Indias.* Biblioteca de la Presidencia de la República, Bogotá.

DIETLER, M., 2001. Theorizing the Feast: Ritual of Consumption, Commensal Politics and Power in African Contexts. En Michael Dietler y Brian Hayden, (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives On Food, Politics, And Power*, 65-114, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.; London.

ESPINOZA, M. y L. E. GÓMEZ, 2000. *Guatavita, un encantamiento de agua, oro, tierra y vientos.* Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, Cultura Hispánica.

FALCHETTI, A. M., 1975. *Arqueología de Sutamarchán, Boyacá*, Banco Popular, Bogotá.

FAJARDO, S., 2009. *Procesos De Centralización Política de una Comunidad Cacical en el Valle de Leiva: Jerarquía y Negociación entre Los Siglos XI y XVII*, Tesis de Grado, Maestría en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

GUHL, E., 1975. *Colombia: bosquejo de su geografía tropical*. Colcultura, Subdirección de Comunicaciones Culturales, [1975-1976], Bogotá.

GUTIÉRREZ, S. y L. GARCÍA, 1985. Arqueología de Rescate. Funza III. En: *Proyectos de Investigación realizados entre 1972 – 1984*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.

HAURY, E. y J. C. CUBILLOS, 1953. *Investigaciones Arqueológicas en la Sabana de Bogotá, Colombia. (Cultura Chibcha)*, University of Arizona, Tucson Arizona.

HENDERSON, H. y N. OSTLER, 2005. Muisca Settlement Organization and Chiefly Authority at Suta, Valle de Leyva, Colombia: A Critical Appraisal of native concepts of house for studies of Complex Societies. En *Journal of Anthropological Archaeology* 24: 148-178.

KYRIAKIDIS, E., 2007. Archaeologies of Ritual. En Evangelos Kyriakidis, (ed.), *The Archaeology of Ritual,* 289-308, Cotsen institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

LANGEBAEK, C., 1987a. Dispersión geográfica y contenido simbólico de la cerámica Guatavita desgrasante tiestos: un ensayo de interpretación. En *Revista de antropología*, Vol. 3, no. 2: 115-132, Bogotá.

LANGEBAEK, C., 1987b. *Mercados, Poblamiento e Integración Étnica entre los Muiscas, siglo XVI*, Banco de la República, Bogotá.

LANGEBAEK, C., 1995. Arqueología regional en el territorio muisca. Estudio de los valles de Fùquene y Susa. En *Memoirs in Latin American Archaeology*, 9, University of Pittsburgh, Pittsburgh .

LANGEBAEK, C., 2001. Arqueología regional en el valle de Leiva: procesos de ocupación humana en una región de los Andes Orientales de Colombia. En *Informes Arqueológicos del Instituto Colombiano de Antropología e Historia*, 2, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/ICANH, Bogotá.

LANGEBAEK, C., 2006. De las Palabras, las Cosas y los Recuerdos: El Infiernito, la Arqueología, los Documentos y la Etnología en el estudio de la sociedad Muisca. En, Cristóbal Gnecco y Carl H. Langebaek, (eds.), *Contra la Tiranía tipológica en Arqueología*, 215-256, Centro de Estudios Culturales e Internacionales/CESO, Universidad de los Andes, Bogotá.

LEVY, J., 1995. Heterarchy in Bronze Age Denmark: Settlement Pattern, Gender, and Ritual. En Carole Crumley, Robert Ehrenrich y Janet Levy, (eds.), *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, 41-53, Archaeological Papers of the American Anthropological Association, No. 6, Virginia.

LONDOÑO, E., 2001. El Proceso de Ubaque de 1563: la última ceremonia religiosa pública de los muiscas. En: *Boletín Museo del Oro*, 49 (Obtenido de la red mundial http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin).

Museo del Oro, 1979. Las primeras exploraciones en la laguna de Guatavita. En *Boletín Museo del Oro*, Vol.2, mayo-agosto, 1979: 19-24.

OME, T., 2006. *De la ritualidad a la domesticidad en la cultura material: un análisis de los contextos significativos del tipo cerámico Guatavita Desgrasante Tiestos entre los períodos prehispánico, colonial y republicano (Santa Fe y Bogotá).* Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Centro de Estudios Culturales e Internacionales/CESO, Bogotá.

PEREA, M., 1989. *Guatavita: la Organización Social Muisca según Documentos del Siglo XVI*. Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

PÉREZ, P. F., 1990. El Cacicazgo de Guatavita. En: *Boletín Museo del Oro,* Vol. 26, Enero-Marzo, 1990: 3-11.

PIEDRAHÍTA, Lucas Fernández de [1666], 1942. *Historia General de la conquista del Nuevo Reino de Granada*, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.

RAMOS PÉREZ, D., 1987. *El Mito del Dorado: su génesis y proceso*. Academia Nacional de Historia, Caracas.

RODRÍGUEZ FREYLE, Juan, [1636], 1973. *El Carnero*. Bodout, Medellín.

SALGE, M., 2005. *Festejos muiscas en el infiernito, Valle de Leyva: un análisis del proceso de complejización en aras de la consolidación del poder social*, Tesis Maestría Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá.

SIMÓN, FRAY Pedro, [1626], 1891. *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales,* Tomo II, Casa Editorial de Medardo Rivas, Bogotá.

WELLS, C. y K. L. DAVIS-SALAZAR, 2004. Situational Sacredness: temporary ritual space and authority in ancient and modern Honduras. En *Latin American and Caribbean Studies*, Research report, Cuaderno 1, V. 1 No. 1, University of South Florida, Tampa.

ZAMORA, FRAY Alonso de, [1701], 1945. *Historia de la Provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada,* Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Bogotá.

ZERDA, L., [1882], 1972. *El Dorado*, Biblioteca Banco Popular, Bogotá.

ARQUITECTURA CEREMONIAL Y ESPACIOS DE PODER EN LOS ANDES CENTRALES. UNA PROPUESTA DE SECUENCIA DE DESARROLLO TEMPRANO

Rafael Vega-Centeno Sara-Lafosse*

*Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
fvega@pucp.edu.pe

Se propone una secuencia de desarrollo de los espacios rituales entre el Período Arcaico Tardío y Formativo Medio de los Andes Centrales a partir del análisis de la organización espacial y la distribución territorial de los mismos. Se parte de una crítica a los enfoques tipológicos y cuantitativos, optando por un enfoque que enfatice el estudio del diseño arquitectónico y sus implicancias funcionales. La secuencia sugiere la existencia de espacios rituales originalmente pensados para congregar e identificar a unidades familiares que, a lo largo del tiempo, van incorporando componentes que sugieren la consolidación de entidades de alcance comunal y regional que, por lo general, engloban a las unidades de menor alcance.

A developmental sequence of ritual spaces is proposed for the Late Archaic and Middle Formative Periods of the Central Andes. This sequence is addressed through the analysis of the buildings' spatial organization and territorial organization. Before explaining the sequence, I discuss classic typological an quantitative approaches to the study of early architecture in the Andes, noting the need to emphasize the architectural design and its functional implications. The proposed sequence reveals how ritual spaces originally congregated kinship units and through time, incorporate several components that indicate the development of communal an regional entities that tend to involve smaller-scale social units.

Introducción

El manejo de la evidencia arquitectónica ha jugado un rol central en la caracterización de las sociedades centro-andinas, con una particular relevancia para el caso de los períodos tempranos (v.g., los períodos Arcaico Tardío (3000-1800 a.C.) y Formativo (1800-200 a.C.). Esta evidencia ha estado dominada por dos enfoques. Por un lado, ha existido un enfoque que se puede definir como *tipológico*, que pone énfasis en la identificación de formas arquitectónicas prototípicas y el registro de su distribución espacial y temporal. Por otro lado, ha existido un enfoque *cuantitativo*, que enfatizaba la medición del volumen de los edificios, partiendo de la premisa de que éste reflejaba de manera directa la escala del proceso constructivo y, de manera indirecta, la capacidad de convocatoria o control de los líderes o élites responsables de la conducción de la construcción. Se requería, en este caso, de

técnicas de medición de los volúmenes arquitectónicos y, en aproximaciones más sofisticadas, de los elementos constructivos y sus requerimientos técnicos.

Los enfoques aquí mencionados han contribuido significativamente al conocimiento del fenómeno arquitectónico en los Andes. Gracias al enfoque *tipológico*, ha sido posible el registro de elementos arquitectónicos distintivos de los Andes como la plaza circular hundida (Williams 1972), el diseño de templos con planta en U (Williams 1971, 1980) o los recintos con banqueta y fogón central (Bonnier 1988), por poner algunos ejemplos. Por su parte, dentro del enfoque *cuantitativo*, se han dado varias contribuciones que han permitido abrir la discusión a las implicancias sociopolíticas del fenómeno arquitectónico (Haas 1987; Lanning 1967; Pozorski 1987; Shady et al. 2000). Ambos enfoques, sin embargo, presentan algunas limitaciones que es necesario poner en relieve.

La perspectiva tipológica puede en ciertas ocasiones sobredimensionar los aspectos formales de la arquitectura, dejando de lado la preocupación por cómo es que los elementos formales llegan a constituir espacios significativos. Esto se pone en evidencia cuando volúmenes geométricos son asumidos como "patrones arquitectónicos". Por su parte, la perspectiva cuantitativa puede tender a reducir la complejidad del fenómeno arquitectónico a una sola variable (el volumen de construcción) sin tomar en cuenta la complejidad del proceso constructivo ni la naturaleza del diseño arquitectónico previo a dicho proceso. Dado el grado de simplicidad a que podía llegarse, no es casualidad que bajo ambos enfoques se hayan llevado a cabo caracterizaciones del fenómeno arquitectónico sobre la base de evidencia superficial, prescindiendo de información contextual proveniente de excavaciones.

A partir de estas consideraciones, presento una propuesta de caracterización de la arquitectura ceremonial temprana que parta de una evaluación de las implicancias de las funciones propias de este tipo de edificios. Se entiende por implicancias los factores derivados de la creación de un espacio destinado a acoger actividades rituales como son: el número y naturaleza de los participantes, la forma de acceder a los espacios, las posibles distribuciones al interior de los espacios y las instalaciones internas.

La propuesta considera, a su vez que, en tanto que se trata de espacios de congregación para actividades significativas, estos espacios se convierten en recursos identitarios para quienes participan de dichas actividades y, por lo tanto, el registro de su distribución y diseño permitiría establecer la escala de los grupos humanos congregados en ellos (familias, comunidades, regiones, etc.).

A partir de estos parámetros, se hará una revisión de las características de los centros ceremoniales de épocas tempranas de los Andes Centrales, que involucran los períodos Arcaico Tardío (3000-1800 a.C.), Formativo Temprano (1800-1200 a.C.) y Formativo Medio (1200-800 a.C.). El propósito es establecer una secuencia de cambios y continuidades en los espacios rituales que permita inferir o proponer diferentes estrategias de legitimación socio-política, como base para delinear los procesos sociales de éstas épocas.

El Período Arcaico Tardío: Templos familiares y templos comunales.

Recientes investigaciones en diferentes regiones de los Andes Centrales han permitido expandir nuestra idea sobre los edificios rituales de este período. Vamos a centrarnos en algunos casos emblemáticos para ensayar una caracterización.

El sitio de Kotosh es conocido por los recintos ceremoniales registrados en la fase Mito de este sitio (Izumi y Terada 1972) que Elizabeth Bonnier caracterizó a este tipo de edificios como recintos con piso a desnivel y fogón central (Bonnier 1988). En Kotosh, estos recintos fueron construidos sobre una plataforma escalonada que los contenía en sus diferentes niveles (Figura 1a). Burger (1993) ha sugerido que podría haber co-existido hasta 25 de estos espacios en el sitio. Por otro lado, las investigaciones de la Misión Japonesa en

el valle del Huallaga permitieron registrar estructuras semejantes en los sitios de Wayra Jirka y Shillacoto (Izumi 1971), existiendo la posibilidad de que otros asentamientos homologos estén aún por identificarse en este valle.

El sitio de La Galgada, en el cañón de Tablachaca, presenta significativas semejanzas con Kotosh, más allá de los aspectos formales antes mencionados. En La Galgada (Figura 1b), tal como en Kotosh, existen dos montículos que contienen los recintos (en este caso, sólo en la cima) y, por otro lado, se trata de un sitio que coexiste con otros sitios que también cuentan con arquitectura pública asignable al Precerámico (Grieder et al. 1988).

Ambos casos, emblemáticos de la llamada Tradición Mito, revelan escenarios regionales fragmentados en asentamientos con edificios ceremoniales equivalentes en escala o complejidad, hecho que sugiere la existencia de unidades sociopolíticas autónomas unas de otras. Los espacios ceremoniales tendrían por lo tanto un rango de congregación local, usualmente relacionado con entidades comunales. Por otro lado, al interior de estos espacios, encontramos una sub-división en unidades arquitectónicas menores, de acceso autónomo y función homóloga (los recintos ceremoniales), susceptibles de considerarse como espacios rituales de grupos familiares (clanes, linajes, etc.).

Nos encontraríamos por lo tanto ante edificios que revelan actividades rituales que involucran a los grupos humanos que componen una comunidad (v.g., grupos familiares) y que, a su vez, han concertado un espacio común que representa a dicha entidad. Puede, por otro lado, explorarse la posibilidad de que existan desigualdades (en recursos o poder) entre estos grupos a partir de la escala, calidad constructiva y ubicación de los recintos dentro del espacio comunal.

Recientes estudios en la costa central han revelado características semejantes para el Período Arcaico Tardío. A las evidencias del conocido sitio de El Paraíso, se han sumado ahora las de Buenavista y Pampa de los Perros dentro del valle medio y bajo del río Chillón, sugiriendo una distribución de asentamientos semejante a las consideradas para el Alto Huallaga o el cañón de Tablachaca. Por otro lado, las estructuras registradas en estos sitios presentan rasgos a tomar en cuenta.

En el caso de El Paraíso, se cuenta con un registro completo de la organización espacial de la Unidad 1, analizada por Jeffrey Quilter, quien concluye que ésta se compone en su cima por al menos seis estructuras compuestas, por lo general, de dos recintos articulados (Quilter 1985) (Figura 1c). La forma, disposición de accesos y tamaño de los recintos puede variar, existiendo sin embargo un patrón relativamente común de escala y diseño. Quilter encontró estructuras semejantes en la Unidad IV, quedando abierta la posibilidad de un número considerable de éstas en todo el sitio (Quilter 1985). Por su parte, los trabajos recientes del equipo de R. Benfer y H. Ludeña en el sitio de Buenavista han permitido el registro de por lo menos tres estructuras rituales que, como en el caso de El Paraíso, se componen de dos recintos articulados (Figura 1d), si bien en este caso pueden encontrarse elementos figurativos impresionantes como frisos y modelados de barro (Benfer et al. 2007). Por último, César Cornejo ha reportado la existencia de un montículo plataforma en el sitio de Pampa de los Perros (Figura 1e), en cuya primera terraza encontramos, una vez más, una serie de estructuras de dos recintos (Cornejo 2012).

Puede verse en estos registros que el valle del Chillón muestra la constitución de un patrón de estructuras rituales donde recintos de pequeña o mediana escala se articulan en espacios comunes formando probablemente centros de alcance comunal compartiendo el valle y que, a su interior, albergan espacios para grupos de base, razonablemente considerados como grupos familiares. Se trata, por lo tanto de una situación homóloga a aquella del Alto Huallaga, si bien en términos formales, se trata de estructuras que revelan identidades regionales particulares.

Si comparamos esta situación con aquella de la Costa Nor Central (valles de Fortaleza, Pativilca, Supe y Huaura), encontramos diferencias de otra índole. Por mucho tiempo, se consideró que en esta región existía un patrón de montículos-plataforma asociados con plazas circulares hundidas. Esta definición se basaba, como mencionamos antes, en registros superficiales (Williams y Merino 1979). Las excavaciones llevadas a cabo en los últimos años han permitido definir un patrón arquitectónico más preciso.

En el caso del sitio de Cerro Lampay (Vega-Centeno 2005), encontramos una estructura compuesta por un recinto posterior y una antesala. Él primero es de unos 45 m^2 de área, mientras que la antesala es de unos 144 m^2. Un detalle significativo de esta estructura es que, además del acceso frontal y el que conecta a ambos espacios, existen accesos laterales simétricamente dispuestos, además de un acceso posterior. En un segundo momento, se adosó otra estructura que replica a la primera, aunque en menor escala (Figura 1.f.).

Los trabajos llevados a cabo en sitios de mayor escala y complejidad como Caral o Chupacigarro (Shady 1997, 2006) (Fig. 1g-h), en el vecino valle de Supe, han revelado que en la cima de los grandes montículos plataforma, existen estructuras análogas a aquella excavada en Cerro Lampay.

Una diferencia significativa entre las estructuras ceremoniales de esta región y aquellas del Huallaga, Tablachaca o el Chillón es que, en vez de existir un agregado de espacios, la escena ritual se reduce a un solo espacio (o dos) que, por otro lado, introducen un sistema de accesos más complejo, revelando un sistema de desplazamiento-congregación hacia el espacio ritual que regula grupos con mayores variables de estructuración. Es significativo, por otro lado, que en algunas estructuras de Caral como la Pirámide Mayor o el Templo del Anfiteatro, existan espacios rituales restringidos que consistan en recintos con fogón central y un solo acceso (Shady y Machacuay 2003, Shady et al. 2003) (Figuras 1g-h). Estos espacios, que recuerdan aquellos de Kotosh o La Galgada, bien pueden ser entendidos también como espacios rituales para grupos familiares pero, en este caso, se trataría de grupos con acceso a lugares restringidos. Estamos sin duda ante una manifestación de diferenciación social que se articula y contrasta con el espacio central antes descrito, que centraliza la actividad ritual en la estructura, sugiriendo que estamos ante un tipo de espacio ritual comunal, que resume la participación de las unidades familiares de base en su manejo dual de espacio o, eventualmente, en su distribución de pares de estructuras (significativamente asimétricas), sugiriendo la organización en mitades (Vega-Centeno 2005).

Desde esta perspectiva, centros de gran escala como Caral, Miraya, Lurinhuasi, San José o Caballete, pueden ser entendidos como centros regionales donde se estarían congregando y compartirían el espacio estructuras ceremoniales de distintas comunidades. Otros casos como Cerro Lampay, Cerro Blanco Norte o Cerro Blanco de supe sugerirían espacios comunales aislados.

Trabajos recientes en el valle de Lambayeque, en el sitio de Ventarrón, han revelado una estructura de carácter ceremonial compuesta por una plataforma escalonada en cuya cima aparece un solo recinto (Alva 2010) (Figura 1i). Diversos elementos como el uso de contrafuertes para los muros de contención o pintura mural compleja, evidencian una tradición cultural diferenciada de aquellas e más al sur. Por otro lado, la organización centralizada y unitaria del espacio ritual sugiere una situación homóloga a la de la Costa Nor Central.

Puede decirse, a manera de síntesis preliminar, que durante el Período Arcaico Tardío la arquitectura ceremonial revela diferentes formas de estructuración del poder y de estructuración de las relaciones entre linajes al interior de las comunidades andinas. En algunos casos, se enfatiza aún el espacio autónomo de cada grupo, siendo posible la diferenciación entre éstos por la escala, elaboración o ubicación de los espacios, mientras que en otros casos existen ya grupos claramente diferenciados con acceso privilegiado a un nuevo espacio

ritual comunal, cuyo diseño revela las formas en que la participación de los grupos es uniformizada.

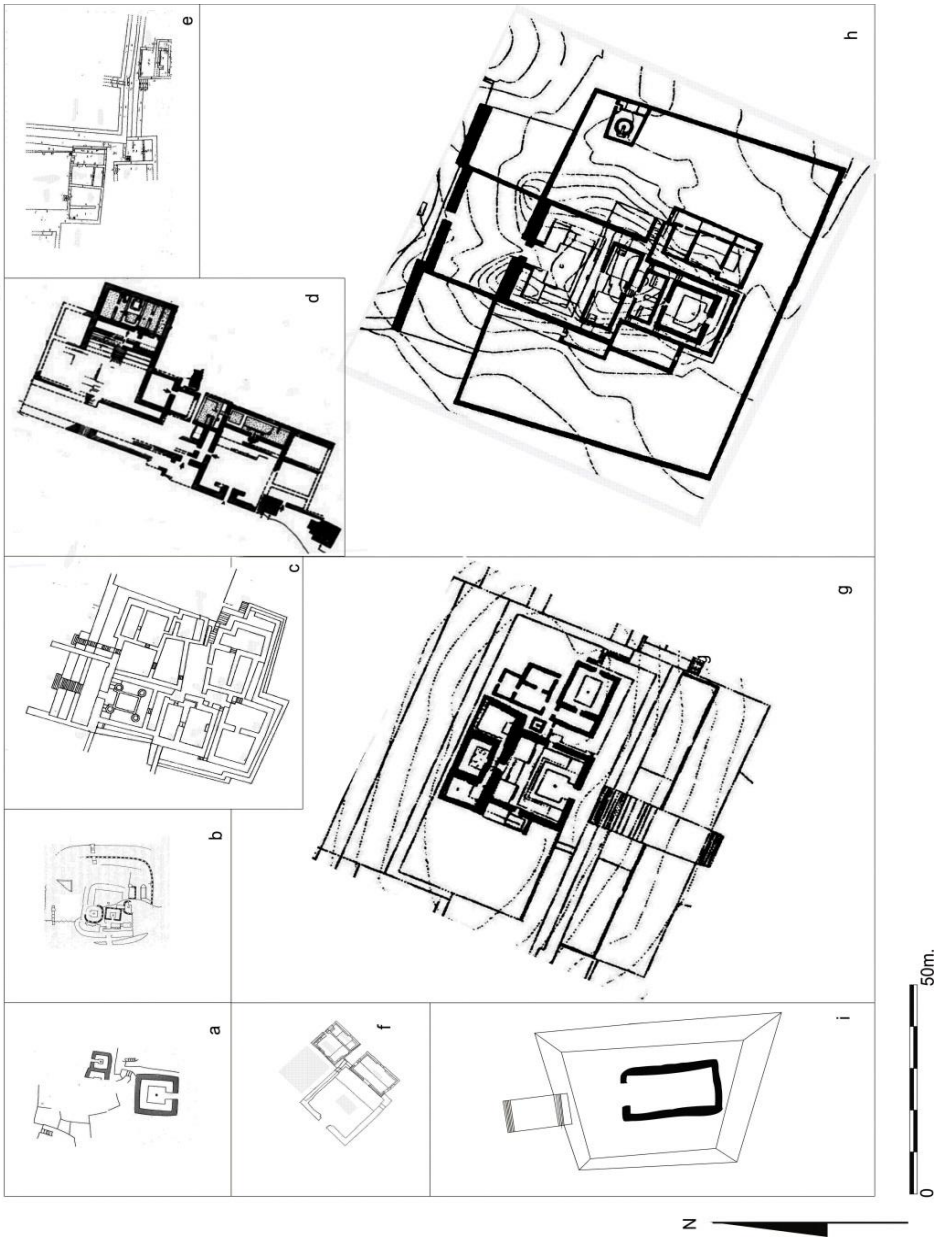


Figura 1. Conjuntos arquitectónicos del Período Arcaico Tardío: a. Montículo KT de Kotosh, b. Montículo Sur de La Galgada, c. Unidad 1 de El Paraíso, d. Conjuntos Arquitectónicos de Buenavista, e. Recintos al Sur de Plataforma Principal de Pampa de los Perros, f. Conjuntos Arquitectónicos de Cerro Lampay, g. Estructura Central de la Pirámide Mayor de Caral, h. Estructura Central del Templo del Anfiteatro de Caral, i. Edificio de la Fase 2 de Huaca Ventarrón

Nuevos escenarios en el Formativo Temprano

El Período Formativo Temprano es conocido por la introducción de la cerámica y la construcción de nuevos complejos arquitectónicos en los Andes Centrales. Quizás las regiones mejor documentadas en este período son el valle medio del Jequetepeque y del valle de Casma.

En el Jequetepeque, registros de Ravines (1982), Tellenbach (1986) y, recientemente Tsurumi (2010), han revelado la coexistencia de asentamientos del Período Formativo Temprano en el valle medio; zona conocida como Tembladera. Al interior de estos asentamientos, se ha podido registrar la presencia de estructuras de carácter ceremonial cuya relativa uniformidad en escala y complejidad espacial sugiere que corresponderían a los espacios de unidades sociopolíticas homologas, probablemente de escala comunal. Rogger Ravines (1982) tipificó a estas estructuras como plataformas con recintos elevados, recintos que varían en número y disposición entre los sitios, sugiriendo que podría tratarse de espacios rituales correspondientes a grupos familiares semejantes a las observadas en casos del Período Arcaico Tardío (Figuras 2a-c).

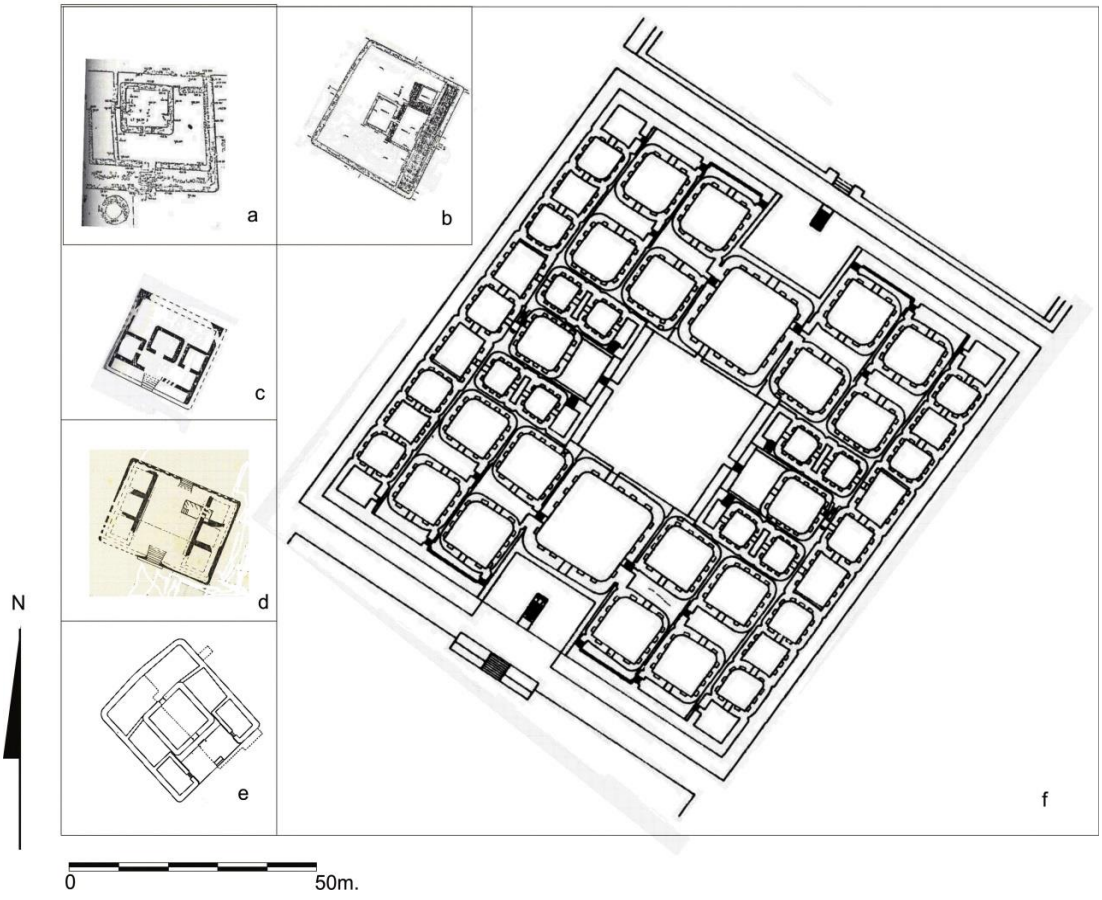


Figura 2. Conjuntos arquitectónicos del Período Formativo Temprano: a. Ataúdes, b. Pendiente, c. Huaca Antigua de Montegrande, d. Huaca Grande de Montegrande, e. Arquitectura Intermedia Típica de Pampa de las Llamas – Moxeke, f. Huaca A de Pampa de las Llamas Moxeke

En el sitio de Montegrande, sin embargo, se observa un importante cambio, al construirse en un segundo momento de la existencia del asentamiento la Huaca Grande, delante de la Huaca Antigua (representativa de los patrones antes descritos) (Tellenbach 1986). La Huaca Grande dispone en su cima de una organización dual, con agrupamientos simétricos de tres recintos alineados (Figura 2d.). Si bien los recintos sugieren, como en los casos anteriores, la existencia de unidades rituales de base, su disposición y estandarización numérica (en 2 grupos de 3) podrían sugerir, alternativamente, que representan a otro tipo de entidad o grupo social, transversal a los grupos familiares. En tal caso, el ámbito comunal y sus instituciones estaría siendo enfatizado por encima del ámbito familiar.

En el caso del valle de Casma, más allá de la notable escala de las estructuras, encontramos una estandarización del espacio ritual desde las unidades más pequeñas a otras más grandes, donde se dispone de un recinto central y recintos laterales, sintetizando una organización centralizada y, a la vez, dual del espacio ritual (Figura 2e), concordante con la organización de espacios de naturaleza comunal (Vega-Centeno 1995). Hay, por otro lado, ejemplos de elaboraciones mayores, como aquella de la Huaca A (Pozorski y Pozorski 1992, Vega-Centeno ms.).

En la Huaca A (Figura 2f.), la organización es de varios recintos pero, a diferencia de la aglomeración relativamente espontánea antes descrita, aquí encontramos un acceso dual a atrios y recintos centrales, junto con pasadizos que llevan a grupos de 4 recintos simétricos (siendo estos un total de 16 recintos). Posteriormente, se tiene un acceso a una plaza central, luego de la cual se accede a otros conjuntos prototípicos de atrio-recinto central – recintos laterales. Este nivel de elaboración sugiere que estamos ante una organización ritual que involucra a unidades mayores. Teniendo en cuenta además que Pampa de las Llamas – Moxeke es un sitio de escala y complejidad sin paralelos en el valle del río Casma, es razonable pensar que representa a una unidad política de alcance regional y, por lo tanto, la organización de la Huaca A reflejaría la organización ritual de las unidades locales (v.g., comunales) que reproducen las nociones de dualidad en una mayor escala.

A manera de resumen, los ejemplos aquí revisados nos sugieren que dentro del Período Formativo Temprano podemos encontrar una diversificación de las formas de organización de los espacios rituales, que incluye aquellas registradas para el Período Arcaico Tardío pero, además, incorpora modalidades cada vez más complejas donde la simbología de los números de espacios adquiere una relevancia creciente. Lejos de esperar, por lo tanto, un escenario uniforme para toda la región, es razonable considerar que la variedad de trayectorias y formas de organización se incremente conforme se incremente nuestro registro.

El Formativo medio y los centros regionales

El Período Formativo Medio es conocido por la existencia de complejos ceremoniales que, siendo a veces más pequeños que algunos del período anterior, suelen ser considerablemente más elaborados. Esto parece estar asociado a que, por lo general, en este período se suele encontrar uno o dos centros por región a diferencia de la profusión de los mismos en períodos anteriores.

Por ejemplo, en el caso del Jequetepeque, destaca la presencia de Limoncarro en el valle bajo (Sakai y Martinez 2010), Las Huacas en el valle Medio (Tsurumi 2010) y KunturWasi y Cerro Blanco en el valle Alto (Onuki 1995). En otros lugares, como Nepeña, tenemos la co-existencia de Cerro Blanco y Huaca Partida (Shibata 2010), mientras que en el valle de La Leche, tenemos a Huaca Lucía (Shimada et al. 1982), en Lambayeque a Huaca Collud (Alva 2010) y en Moche a Huaca de los Reyes (Figura 3a) (Pozorski 1975). En todos estos casos estamos ante conjuntos que elaboran el espacio sobre la base del esquema atrio-recinto central-recintos laterales, llegando a niveles de complejidad espacial notable. Estas

características sugieren que estamos ante centros ceremoniales de alcance regional, donde la actividad ritual está mucho más centralizada y, a diferencia de lo de Huaca A, oblitera completamente la presencia de los espacios rituales de las comunidades de base al enfatizar un diseño unitario y complejo.

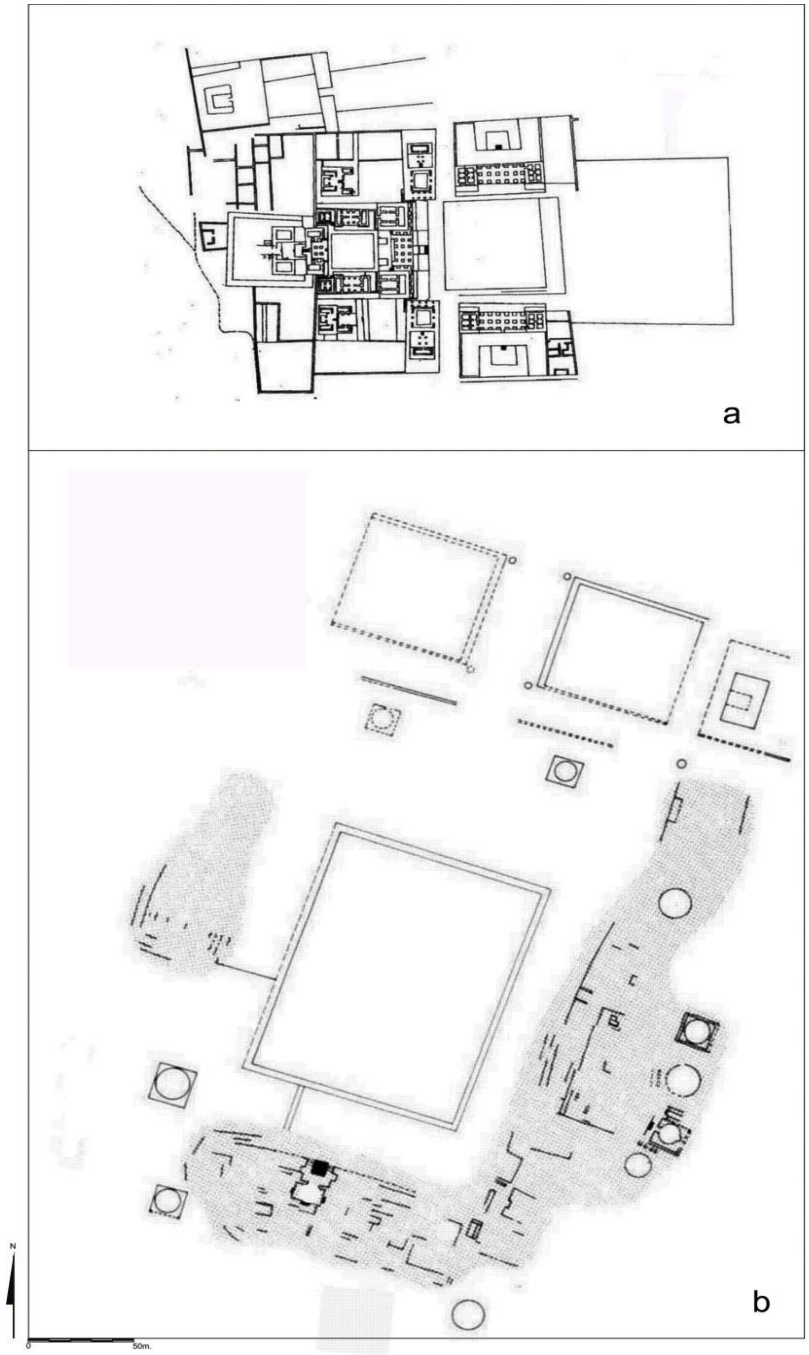


Figura 3.Conjuntos arquitectónicos del Períodomativo Medio: a. Huaca de los Reyes, b. Cardal.

Es significativo que, mientras esto ocurre en la cota y sierra norte, en la Costa Central se aprecia un marco regional semejante a aquel del Formativo Temprano, con varios centros coexistentes en valles como el Chancay, Chillón, Rímac o Lurín y, donde sobre la forma en U con un espacio central, podemos encontrar otros espacios alternativos, con en el caso de Cardal (Figura 3b) (Williams 1980, Burger 1992).

Una vez más, al igual que en períodos anteriores, la diversidad de patrones arquitectónicos no responde únicamente a criterios formales sino a distintas formas de organización del espacio ritual, que revelan diferentes formas de elaboración de las estrategias y relaciones de poder.

Conclusiones y perspectivas

La revisión que se ha hecho del desarrollo de la arquitectura ceremonial temprana busca poner en relieve cómo es que esta refleja las formas en que las estrategias de legitimación de determinados grupos sociales a través de las actividades rituales se materializa. Nos revela también la forma gradual en la que aparecen espacios de culto supra-familiares y supra-comunales y cómo es que éstos van reflejando diferentes grados de centralización y/o diferenciación. Se ha enfatizado además que, si bien puede reconocerse cierta tendencia a un incremento gradual de la escala de las entidades políticas y su grado de centralización, no se trata de ninguna manera de un desarrollo lineal o unidireccional y puede encontrar diferencias significativas entre regiones y a través del tiempo. Un escenario altamente dinámico e impredecible puede esperarse con nuevos hallazgos y caracterizaciones futuras.

Bibliografía

ALVA, I., 2010. Los Complejos de Cerro Ventarrón y Collud-Zarpán: del Precerámico al Formativo en el valle de Lambayeque. *Boletín de Arqueología PUCP* 12:97-118.

BENFER, R., B. OJEDA, H. LUDEÑA, N. DUNCAN y M. VALLEJOS, 2005. *El Proyecto Buenavista 2002-2005: El templo más antiguo del mundo y las primeras culturas precerámicas*. Conferencia presentada en el Colegio Nacional de Arqueólogos, Lima. Documento Electrónico, http://rcp.missouri.edu/bobbenfer/index.html. Revisado el 3 de julio de 2012

BONNIER, E., 1988. Arquitectura Preceramica en la Cordillera de los Andes, Piruru Frente a la Diversidad de los Datos. *Antropologica del Departmento de Ciencias Sociales* 6:335-361.

BURGER, R. L., 1992. *Chavin and the Origins of Andean Civilization.* Thames and Hudson, Londres.

BURGER, R. L., 1993. *Emergencia de la civilización en los Andes. Ensayos de Interpretación.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CORNEJO, C., 2012. Pampa de los Perros y el Precerámico Final en la costa central del Perú. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GRIEDER, T., A., BUENO, E. Earle SMITH y R. MALINA 1988. *La Galgada, Peru. A Preceramic Culture in Transition.* University of Texas Press, Austin.

HAAS, J., 1987. The Exercise of Power in Early Andean State Development. En J. Haas, S. Pozorski y T. Pozorski (eds.), *The Origins and Development of the Andean State*, 31-35, Cambridge University Press, Cambridge.

IZUMI, S., 1971. Development of the Formative Culture in the *Ceja de Montaña* of the Central Andes. En E. Benson (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on Chavin*, Dumbarton Oaks, 49-72, Washington D.C.

IZUMI, S. y K. TERADA, 1972. *Andes 4. Excavations at Kotosh, Peru. 1963 and 1966*, University of Tokyo Press, Tokyo.

LANNING, E. P., 1967. *Peru before the Incas*. Prentice Hall, New Jersey.

ONUKI, Y., 1995. *Las excavaciones en Kuntur Wasi, Peru: La primera etapa, 1988-1990.* Universidad de Tokyo, Tokyo.

POZORSKI, S.,1987. Theocracy vs. Militarism: The Significance of the Casma Valley in Understanding Early State Formation. En J. Haas, S. Pozorski y T. Pozorski (eds.), *The Origins and Development of the Andean State*, 15-30, Cambridge University Press, New York.

POZORSKI, S. y T. POZORSKI,1992. Early Civilization in the Casma Valley, Peru. *Antiquity* 66:845-870.

POZORSKI T., 1975. El complejo de Caballo Muerto: los frisos de barro de la Huaca de los Reyes. *Revista del Museo Nacional* 41:211-251.

QUILTER, J., 1985. Architecture and Chronology at El Paraiso, Peru. *Journal of Field Archaeology* 12:279-297.

RAVINES, R. 1982. *Arqueología del valle medio del Jequetepeque*. Instituto Nacional de Cultura, Lima.

SAKAI, M. y J. MARTÍNEZ, 2010. Excavaciones en el Templete de Limoncarro, valle bajo de Jequetepeque. *Boletín de Arqueología PUCP* 12:171-202.

SHADY, R., 1997. *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe en los Albores de la Civilización en el Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

SHADY, R., 2006. America's First City? The Case of Late Archaic Caral. En W. H. Isbell y H. Silverman (eds.), *Andean Archaeology III. North and South*, 28-66, Springer, New York.

SHADY, R. y M. MACHACUAY, 2003. El Altar del Fuego Sagrado del Templo Mayor de la Ciudad Sagrada de Caral-Supe. En R. Shady y C. Leyva (eds.), *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe.Los Orígenes de la Civilización Andina y la Formación del Estado Prístino en el Antiguo Perú*, 169-185, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

SHADY, R., C. DOLORIER y L. CASAS, 2000. Los Orígenes de la civilización en el Perú: el Área Nor-Central y el Valle de Supe durante el Arcaico Tardío. *Arqueología y Sociedad* 13:13-18.

SHADY, R., M. MACHACUAY y R. ARAMBURÚ, 2003. La Plaza Circular del Templo Mayor de Caral: Su Presencia en Supe y en el Área Norcentral del Perú. En R. Shady y C. Leyva (eds.), *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe. Los Orígenes de la Civilización Andina y la Formación del Estado Prístino en el Antiguo Perú*, 147-167, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

SHIBATA, K., 2010. El sitio de Cerro Blanco de Nepeña dentro de la dinámica interactiva del Período Formativo. *Boletín de Arqueología PUCP* 12:287-316.

SHIMADA, I., C. ELERA y M. SHIMADA, 1982. Excavaciones efectuadas en el Centro Ceremonial de Huaca Lucía-Chólope del Horizonte Temprano, Batán Grande, Costa Norte del Perú. *Arqueológicas* 19:109-210.

TELLENBACH, M.,1986. *Die Ausgrabungen in der formativ-zeitlichen siedlung Montegrande, Jequetepeque-Tal, Nord Peru.* AVA-Materialen, Band 39, Verlag C. H. Beck, Munchen.

TSURUMI, E., 2010. La secuencia cronológica de los centros ceremoniales de la Pampa de las Hamacas y Tembladera, valle medio de Jequetepeque. *Boletín de Arqueología PUCP* 12:171-170.

VEGA-CENTENO, R., 1995. Arquitectura Monumental y Arte Figurativo del Formativo Temprano en la Costa Nor-Central del Perú: Una aproximación a la definición de Unidades Cronológicas. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

VEGA-CENTENO, R., 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, The University of Arizona, Tucson.

VEGA-CENTENO, Rafael s/f. Ms Architecture and Ritual Practices at Huaca A of Pampa de las Llamas – Moxeke. En S. Rosenfeld y S.. Bautista (eds.), *Ritual Practice in the Andes*, University Press of Colorado, Denver (En Prensa).

WILLIAMS, C., 1971. Centros ceremoniales tempranos en los valles del Chillón, Rímac y Lurín. *Apuntes Arqueológicos* 1:1-4.

WILLIAMS C., 1972. La difusión de los pozos ceremoniales en la costa peruana. *Apuntes Arqueológicos* 2:1-9.

WILLIAMS, C., 1980. Complejos de pirámides con planta en U, patrón arquitectónico de la costa central. *Revista del Museo Nacional* XLIV:95–110.

WILLIAMS, C. y F. MERINO, 1979. Inventario, Catastro y Delimitación de Lugares Arqueológicos en el Valle de Supe. Instituto Nacional de Cultura, Lima.

PACHACAMAC Y PARIACACA: INTERACCIÓN DE SACRALIDAD Y PODER POLÍTICO

Carlos Farfán Lobaton*

* Docente-Investigador – Universidad Nacional Federico Villarreal, Facultad de Humanidades, Laboratorio de Arqueología y Antropología Física y Forense Lima Perú.
carlosf21@yahoo.com

El tema de Pariacaca en relación a Pachacamac es una nueva visión para explicar los factores de sacralidad que envuelven a estos iconos. Ambas implican una religiosidad muy arraigada en la mentalidad de los pueblos, pero también es visible un control político-territorial de las instituciones estatales o étnicas, la primera relacionada al territorio cordillerano; la segunda, relacionada a la costa y litoral, prácticamente bajo la hegemonía de Pachacamac. Estos espacios están articulados por ríos que descienden de las cordilleras hacia el mar (río Rímac, Lurín, Mala y Cañete). De éstos, el río Lurín y Mala son los más importante puesto que la interacción de ambos, delimita un paisaje sagrado cuyos componentes sociales y culturales conforman un poder político.

The issue regarding Pariacaca Pachacamac is a new perspective to explain the factors that surround these sacred icons. Both involve a religiosity deeply rooted in the mentality of the people, but it is also visible political and territorial control of state institutions or ethnic, the first related to the Andean country, the second related to the coast and coast, practically under the hegemony Pachacamac. These spaces are articulated by rivers that descend from the mountain ranges to the sea (river Rimac, Lurin, Mala and Cañete). Of these, the river Lurín and Mala are the most important since the interaction of both, delineates a sacred landscape who's social and cultural components form a political power.

Introducción

Ya hemos señalado en oportunidades anteriores (Farfán, 2002, 2004 y 2010) la existencia de nexos simbólicos entre el paisaje, el uso y manejo del agua; entre las formas arquitectónicas y las orientaciones de los espacios arquitectónicos; entre los paisajes sagrados y los componentes sociales y entre los territorios de la yunga con los de la sierra. Los argumentos que aquí se manejan son básicamente datos empíricos susceptibles de ser comprobados, por lo que su validez tiene rangos aceptables. Estas relaciones la estamos considerando como fenómenos sociales que ocurren dentro de una dinámica del paisaje y las relaciones sociales. La recurrencia de estos fenómenos en los ámbitos de los andes centrales es muy común, toda vez que para conocerlas, hay que compenetrarse en el contexto social actual y en el contexto arqueológico que forma parte del entorno. Lo que vemos entonces, en

dichos contextos es la regularidad en la estructuración del espacio social articulado a una estructura simbólica que explica lo sagrado, lo profano, y principalmente una jerarquía donde se visualiza el poder. Los argumentos que fundamentan este poder pueden ser sagrados o simplemente simbólicos, pero detrás de estos factores subyace el control de las fuerzas productivas, consecuentemente el control económico, como es la circulación de los bienes y servicios.

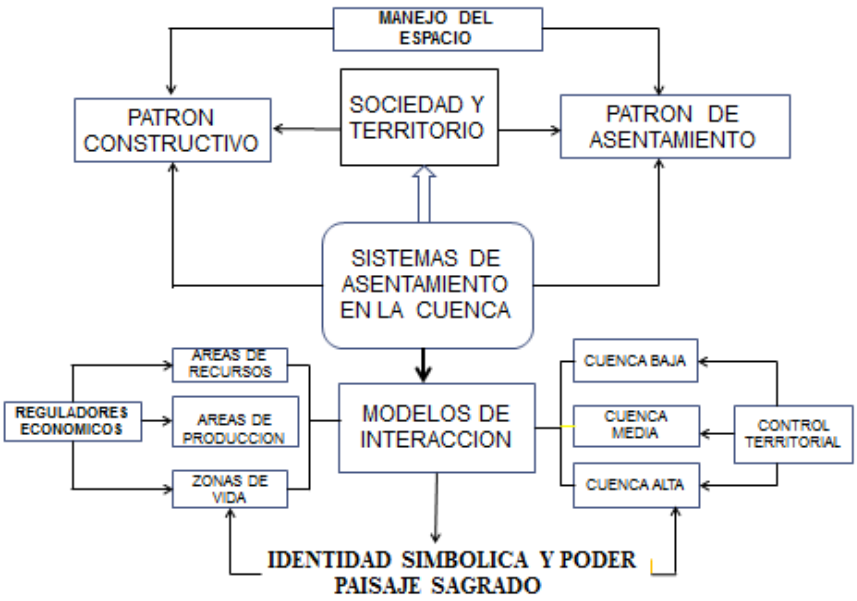
Como parte de esta investigación primeramente nos referiremos a Pachacamac, como territorio y espacio social. La información que manejamos está basado en nuestro conocimiento que se sustenta en una larga permanencia en las investigaciones arqueológicas[1]. Lo primero que se nos viene a la mente cuando pensamos en Pachacamac, es la presencia de una regularidad y ordenamiento del espacio social, imbricado a un espacio sagrado. En este sentido, el manejo del espacio en Pachacamac obedece a un orden jerárquico, donde el emplazamiento de los componentes urbanos obedece a una planificación o zonificación que se desarrolló a lo largo de su crecimiento. Los componentes arquitectónicos más populares son las llamadas *pirámides con rampa* y fueron construidas a lo largo de dos ejes: la calle Este-Oeste y la calle Norte-Sur. El diseño aparentemente está basado en un canon común de forma y función, sin embargo, se ha identificado diferencias en las orientaciones que estarían marcando diferencias en su significación social y simbólica, (Farfán, 2004). Para entender la arqueología de la arquitectura de estos edificios estamos considerando cuatro momentos: a) planificación y diseño, b) construcción, c) funcionamiento y d) abandono. Luego de esta última etapa estos edificios se sacralizan y se convierten en depositarios de ofrendas a los ancestros o como actos de propiciación donde se evoca al dios de las aguas que mora en las montañas donde nacen los ríos, en este caso nos estamos refiriendo a Pariacaca.

Para el presente estudio trataremos de demostrar que desde tiempos antiguos hubo una estrecha relación entre los oráculos de Pariacaca y Pachacamac a través de las cuencas del Rimac, Lurín, Mala y Cañete. Esta relación no se reduce al carácter sacro de ambos, sino más bien es una respuesta al control territorial de los recursos económicos, estructurado en un paisaje sagrado donde se fundan los asentamientos a lo largo de ambas márgenes de estos ríos. Estos asentamientos están interconectados por caminos que fueron el soporte de una permeabilidad entre los pueblos. En este caso, los caminos se convirtieron en un instrumento de transformación del paisaje social a través de los reguladores económicos, políticos y religiosos que subyacen en la estructura social de estos pueblos (Cuadro 1). Los más importantes son el camino que une Pachacamac con Xauxatambo pasando por Pariacaca a través de la cuenca del río Lurín, mientras que por la cuenca del río Mala se genera otro nexo mucho más intenso desde los tiempos del Período Intermedio Tardío, como es la concentración de asentamientos de rangos mayores y medianos emplazados en cumbre para los relacionados a la sierra y en conos de deyección y quebradas laterales, para los relacionados a la costa cuya datación se remonta al período Intermedio Tardío. En estos tramos con asentamientos aparecen vínculos muy estrechos con la sierra y la costa y continúan en tiempo de los incas con mayor persistencia, la dinámica de interacción se genera dentro de un ordenamiento racional de control territorial y sagrado.

En este sentido, los incas al conquistar estos valles diseñaron una estrategia tomando en cuenta el territorio integrado al componente humano a través de los centros urbanos y rurales y estructuraron un modelo de control, tanto territorial como económico e ideológico. De modo que, la fundación o sometimiento de los asentamientos en un estado como el inca, no solo estaba limitada a las posibilidades sociopolíticas o económicas, sino que también estuvo referido a una racionalidad del uso y manejo del espacio, donde se superpone el paisaje sagrado y simbólico sobre el paisaje social. Esta es la razón, por el cual, el trazado urbano de los asentamientos de estos valles, obedece a una planificación estratégica, a veces forzada,

[1] Mi participación como Codirector del proyecto Ychsma dirigido por Peter Eeckhout durante más de 12 años.

basada en esquemas funcionales, a la vez simbólicos, puesto que trasmiten a través de la forma, un valor ideológico capaz de cohesionar y aglutinar a los grupos humanos conquistados y a la vez establecer espacios públicos y espacios restringidos. Sin embargo, si quisiéramos definir o caracterizar estos espacios arqueológicos, o si quisiéramos analizar la arqueología de su arquitectura, encontraremos limitaciones debido a su fragmentada información, puesto que ya no están en funcionamiento, solo quedan los restos físicos disminuidos en su integridad, por lo que necesitaremos tomar en cuenta tres dimensiones como prioridad de análisis: a) dimensión territorial o paisaje, b) dimensión social y cultural; c) dimensión simbólica, para este último, trataremos de aproximarnos a través de la hermenéutica de estos fenómenos y explicar de cómo se construyeron los espacios sociales. Estos espacios tanto de los asentamientos del corredor de los valles Lurín y Mala de la *chaupiyunga* como de las partes altas que para algunos son denominados paisajes andinos, es factible identificar dos analogías: la idea del paisaje como texto y como tejido, (Gavazzi, 2010:32). Estas posibilidades son importantes toda vez que el paisaje requiere de una interpretación en su dinámica y a la vez como estructuración de un sistema de formas que trasmite una significación. Para nuestro caso, el área de investigación abarca cuatro escenarios muy bien diferenciados en la antigüedad: el *escenario marino* como la *mamacocha* (madre de los lagos), el *litoral* como como escenario de los recursos, las *lomas y la chaupiyunga* como corredor y lugares de cultivo de tres productos muy importantes en la vida ritual, la coca, maíz negro y ají. Este paisaje era muy disputado por las etnias precisamente por el potencial de estos recursos (Rostworowski, 1978); la *sierra o región Quechua* lugar de los asentamientos mayores y *la puna* donde se ubican los lagos, nevados y lugares de pastoreo. Precisamente estos paisajes fueron los motores de cambio y disputas entre los grupos étnicos y sociedades organizadas que les permitía poseer un poder político, económico y hasta religioso como el caso de los incas que llegaron a controlar política y territorialmente a un vasto territorio.



Cuadro 1: Esquema de interpretación de la cuenca para explicar el valle de Lurín y Mala

En el caso del valle de Mala, nos importan las características como escenario de cambio, transformación y control territorial por el estado inca dado las evidencias visibles. En

tal sentido, encontramos como antecedentes el catastro ejecutado por Williams y Merino (1976), donde se hacen un balance cuantitativo y cualitativo del potencial arqueológico de este valle, mostrando por primera vez una fotografía territorial de las ocupaciones prehispánicas, luego Tantalean (2007) hace un recuento en base a prospecciones superficiales, mostrando principalmente los rasgos de la ocupación inca en el valle con características administrativas materializadas en edificios palaciegos de una elite para el control territorial y económico, señala como sitios con esta característica a *Piedra Angosta, La Vuelta, Cochahuasi, Huancani.*

Todo lo que hemos esbozado hasta ahora se refiere a los corredores Lurín y Mala, pero cuando nos centramos en la parte alta de la sierra encontramos otra realidad donde los asentamientos tienen otro patrón, pero siempre mantienen la articulación al Qapaq Ñan tanto en Huarochiri, San Pedro de Huancaire, San Juan de Tantarache. En este último hallamos un tambo asociado a sepulcros en *machays* decorados con pintura roja para luego llegar a la gran meseta de Pariacaca ubicado entre las lagunas de Pitícocha y Paucarcocha, donde se halla el gran asentamiento de Pirca-Pirca a 4400m.s.n.m. Este gran camino ya existía antes de la llegada de los incas, luego con la conquista mejoraron acondicionándolos para un control más adecuado. Sin duda, estos acontecimientos generaron sistemas de control territorial y fundamentalmente el control de las tensiones sociales que iban en aumento al interior de las poblaciones conquistadas por los impactos generados.

Los incas le dieron un énfasis preferencial al manejo y administración de los pueblos y sus recursos a través de los caminos que debían estar dotados de una serie de equipamientos para cumplir estas funciones, por ello, además de los tambos, se pueden notar otros elementos quizá los más determinantes, nos estamos refiriendo a una serie de lugares sagrados o míticos tales, como apachetas, huacas, cerros sagrados (apus y wamanis), nevados, puquios, etc., consideradas como símbolos sagrados ligados a mitos de origen, de propiciación, orientaciones y otras significaciones sagradas que le daban al camino un valor especial de sacralidad. De este modo, los caminos tanto el que recorre el valle de Lurín como el de Mala, constituían un símbolo del poder omnipresente, y de autoridad del Estado Inca hacia los pueblos conquistados (Bauer, 1996). Este aspecto es importante debido a que los caminos eran las rutas no solo del tránsito de gente común y corriente, sino en muchos de los casos, del Inca y su comitiva, así como contingentes armados que sin duda, trasmitían terror y respeto en las poblaciones conquistadas.

Nuestro estudio, tratara de manera puntual la interacción de sacralidad y poder político entre Pachacamac y Pariacaca. Uno de los elementos determinantes para esta interacción fue el enorme poder que ejercían ambos espacios sociales; Pachacamac ligado al mar donde desembocan los ríos que bajaban de las alturas y Pariacaca ligado a los nevados y lagunas que alimentan los ríos. Ambos tenían significación simbólica que corresponden a dos espacios de oposición dentro de la mentalidad andina: Pariacaca como deidad serrana y Pachacamac como deidad yunga o de los llanos; el primero está relacionado con el agua y las nieves y el segundo a la *mamacocha* o mar, (Fig.1). Sin embargo, este último también era una deidad con atributos de generar los movimientos sísmicos "*el que hace temblar la tierra*" o el *pachacuyuchic,* (Rostworowski, 2007). Según Rostworowski Pachacamac también posee el atributo de representar la oscuridad, mientras que su oponente antagónico Vichama posee el atributo de representar el día, por consiguiente ambos funcionan como una dualidad de oposición y en lucha constante (Rostworowski, 1983). Pero también podemos hablar de la dualidad de Pariacaca-Pachacamac. Esta dualidad de oposiciones visible en los atributos de estas deidades, se configura en la vida e ideología de los pueblos, tanto de los yungas como los pueblos de las partes altas. Este mecanismo ideológico, al parecer, fue uno de los móviles que impulso a la administración inca en la ruta Pachacamac – Xauxatambo para viabilizar las conquistas y fijar referentes económicos y políticos ante los pueblos conquistados con un

poder subyacente. Como vemos, Pachacamac no solo ha establecido alianzas sagradas con Pariacaca sino también con Vichama hacia el norte.

Pachacamac y Pariacaca como sujetos sagrados, corresponden a dos espacios dentro de un mismo eje simbólico, materializado por el río Lurín y un camino real o Kapaqñan que atraviesa todo el valle y se eleva hacia las mesetas de Huarochirí para luego ingresar a la alta cordillera, escenario mítico citado por los documentos como Cordillera de Pariacaca (Taylor, 1987; Dávila Briceño, 1881). Otro de los valles que estamos considerando es el valle de Mala como eje de interacción con Pariacaca por las razones ya expuestas líneas atrás. Estos itinerarios, que unen la costa y la sierra, permite también, visualizar otras dos dimensiones: una de oposición y dualidad entre los dioses del llano y los dioses de las montañas, el otro, como dimensión simbólica que encierra la circulación de las aguas desde las nieves perpetuas a través de los ríos que desembocan en el mar, que a su vez, permite la vida a lo largo del valle y principalmente en la zona yunga, lo que los convierte en dos espacios interdependientes una de la otra. Esta forma de ver la realidad estaba basada en una intencionalidad de formalizar y estructurar el espacio introduciendo en las mentalidades de los pueblos la relación y parentela divina entre las deidades Pachacamac y Pariacaca a fin de legitimar la relación de estas dos deidades. Sin embargo, debemos advertir que estos mecanismos de formalización de la estructura sagrada del estado inca, fueron posible, gracias a la ya existencia de bases sólidas de relaciones entre la costa y la sierra y de sus deidades antes de la llegada de los incas, esto esta corroborado con la presencia de asentamientos fundados desde el Intermedio Tardío.

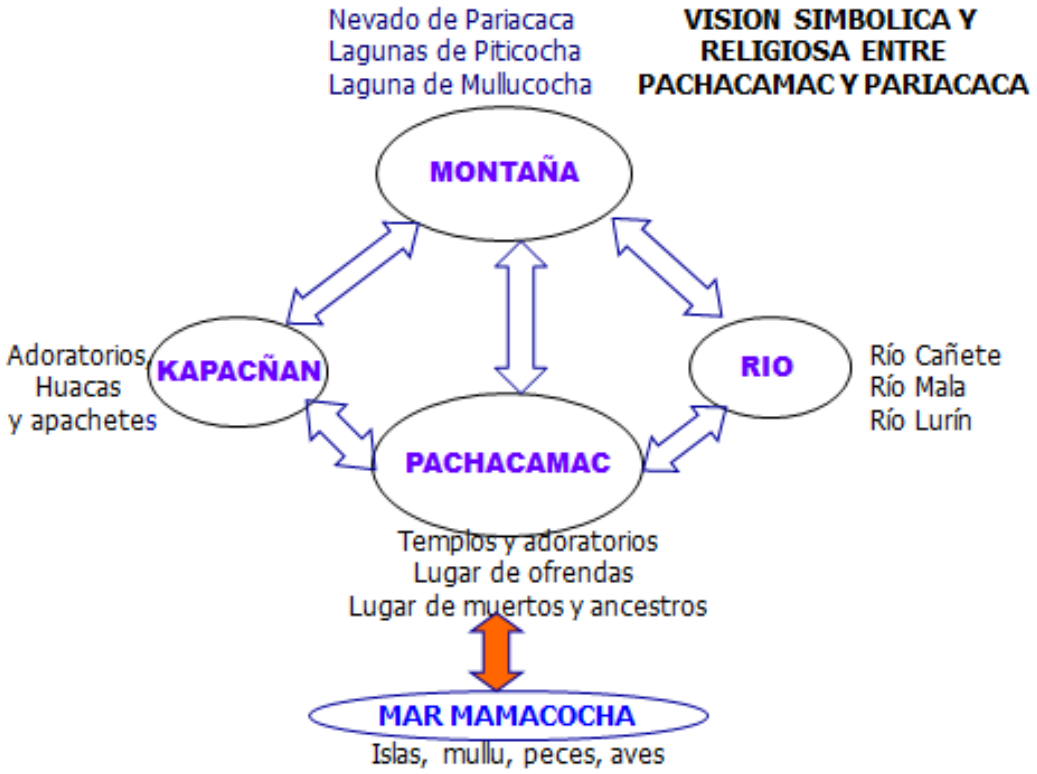


Figura 1. Visión simbólica y religiosa entre Pachacamac y Pariacaca

A partir de las últimas investigaciones en Pachacamac (Eeckhout y Farfán, 2000, 2003a y 2004), podemos decir que, existe una tradición de sacralidad desde los primeros

años de nuestra era (100 d.C.) convirtiéndose en un centro ceremonial de largo alcance que ha perdurado hasta la conquista de los incas, es decir, casi 1500 años. Pero, su apogeo más relevante fue cuando se gesta la deidad Pachacamac en el Intermedio Temprano (100 a 800 d.C.)[2], y adquirió fama a nivel regional.

Pachacamac como espacio urbano incorporo una serie de edificios que se popularizo en el Intermedio Tardío denominada por los arqueólogos "Pirámide con Rampa", cuya función fue muy discutida en arduos debates por arqueólogos que han excavado estos edificios, de donde se desprenden dos hipótesis: una de carácter funcional, es decir, los que creen que se trata de edificios que representan a las distintas provincias sometidas a Pachacamac formando verdaderas embajadas y su carácter funcional, argumentando que se trata de edificios cívico-ceremonial (Jiménez Borja, 1985; Paredes, 1991) o ceremonial cultista (Franco, 1998) en oposición a los que afirman un carácter civil o secular, es decir, se propone como hipótesis alternativa, que se tratarían de edificios o palacios para un curaca o rey que, a su muerte, es enterrado en la pirámide y que luego es abandonada, consecuentemente, es construida otra pirámide por su sucesor en otro lugar. A esto el autor lo llama modelo de sucesión generacional de tipo dinástico, por consiguiente el carácter funcional de las pirámides con rampa es secular antes que religioso, (Eeckhout, 2000, 2003a). De manera puntual nosotros abordaremos la dimensión simbólica inherente a estos edificios en base a los componentes arquitectónicos en relación a las deidades serranas tales como Pariacaca y su parentela divina que recorre las cordilleras y la zonas yungas, todas ellas, subyacentes en el discurso mítico que integra un espacio simbólico de oposiciones, Pachacamac (yunga), Pariacaca (santuario de altura), factible de identificar en los datos arqueológicos y lo relatos orales. Las evidencias arqueológicas de carácter sagrado con las que contamos en Pachacamac, la conforman un sinnúmero de conopas[3] y ofrendas halladas en distintos lugares de las pirámides con rampa. La mayoría de ellas tienen relación a la venida del agua lo que equivale decir dentro un contexto de rituales propiciatorios de culto al agua y las montañas sagradas generadoras de las lluvias, en este caso, la cordillera del Pariacaca. De este modo, Pachacamac y Pariacaca correspondería a la misma esfera de una estructura simbólica, que funciona en la dimensión del tiempo, desde periodos muy tempranos..

Paisaje y territorio: Localización del área de estudio

El área de estudio se localiza a partir del Santuario de Pachacamac ubicado a 32 km al Sur de Lima, sobre la margen derecha del río Lurín cerca de su desembocadura hasta la cordillera de Pariacaca a 4500m.s.n.m.

Iniciaremos una revisión del territorio desde Pachacamac. Este escenario ocupa la parte desértica asociado a Lomo de Corvina y los tablazos al que hoy se le denominan Villa el Salvador y Atocongo. La margen izquierda, es el de mayor extensión y abarca todo lo que es Lurín y el pueblo Pachacamac. Se proyecta hasta la altura del cerro Pan de Azúcar aguas arriba, donde se nota que el valle se angosta pero manteniendo una densidad de suelos fértiles.

Entre Pachacamac y la quebrada Tinajas existen varios asentamientos prehispánicos de distintas épocas: *Mina Pérdida*, *Cardal* en la margen izquierda y *Manchay* en la margen derecha, todos ellos corresponden al periodo Formativo. Siguiendo el cauce del río hacia Tinajas, se hallan los sitios de *Pampa de Flores* un asentamiento con 14 pirámides con rampa, pero fue destruido gran parte de su integridad debido a la expansión agrícola, cercenada de este modo, gran parte de su tamaño original ya desapareció. También existe muy cerca de *Pampa de Flores,* el llamado *Tambo Inga*, al parecer, formaba parte del equipamiento físico del camino inca aunque es discutible su carácter de tambo. Desde la quebrada Tinajas se continúa por la misma

[2] En el periodo Intermedio Temprano, está marcado por el apogeo del Templo Viejo de Pachacamac,(Franco, 2004).

[3] Conopas son pequeños ídolos o formaciones naturales en la roca que adoptan formas diversas, a veces de animales y frutos y fueron hallados en diversas partes de las pirámides con rampa, junto a ofrendas de sapos que están íntimamente relacionados a rituales propiciatorios del agua.

margen hacia el área de Cieneguilla en donde también hay tres asentamientos importantes: *Tijerales A y B*, *Panquilma y Huaycan*. En la margen derecha solamente se halla el asentamiento *Molle*. Todos estos asentamientos están emplazados en los conos de deyección de las quebradas laterales del valle con escasos espacios de cultivo. La geomorfología comprende el lecho de río con un monte ribereño muy escaso. Las estribaciones laterales son de fuerte pendiente y de formaciones rocosas aflorantes que han impedido crear asentamientos más arriba de las faldas. Pero no debemos olvidar que estos asentamientos corresponden al Intermedio Tardío, lo que significa que antes de la llegada de los incas el valle ya tenía una población en varios asentamientos a lo largo de la red vial. Saliendo de la esfera de Cieneguilla, el valle se angosta aún más y los espacios de cultivo son mucho más escasos, de lo que se desprende la ausencia de asentamientos grandes en este tramo, excepto Chontay un asentamiento aglutinado construido a base de piedra y revestimiento de barro. Aquí ya estamos sobre los 800 m.s.n.m. Siguiendo río arriba llegamos a Sisicaya antiguo Tambo del Camino Real según Guaman Poma, aunque cuando hicimos la prospección no vimos construcciones que puedan asignarse como tambo, es probable que la actual población los haya destruido para ampliar sus áreas de cultivo. En este tramo los cerros son escarpados y áridos con fuerte pendiente, el camino pasa por la margen derecha. Luego seguirá hasta Antapucro y Chaymallanca dos asentamientos prehispánicos en ambas márgenes izquierda y derecha respectivamente. Este punto es límite superior del valle de los asentamientos con tradición costeña entrando ya a la tradición serrana aguas arriba (Eeckhout, 1995). Hasta aquí también los asentamientos visibles y significativos. Luego son esporádicas las evidencias ocupacionales debido a la estrechez del valle hasta Antioquia a 1550m.s.n.m. Aquí el clima es distinto, más seco por lo que se ha elegido actualmente para plantaciones de manzanos, pero aun los cerros son áridos y escarpados. Siguiendo el curso del río aguas arriba hasta Cruz de Laya, se pueden notar esporádicamente antiguas terrazas y el camino prehispánico pero hoy abandonados. En este lugar del valle se bifurca dos quebradas, una hacia el Sur-Este en dirección a San José de Los Chorrillos y la otra en dirección Nor-Este hacia Tupicocha siguiendo el cauce del río Lurín, en cuyas alturas esta la naciente de este río. El camino inca se bifurca también en este punto en dirección a Lahuaytambo y San Damián, pero no hemos tenido la oportunidad de explorar esta parte del valle, mientras el otro camino inca continua hacia San José de los Chorrillos, Lanchi luego hasta San Lázaro de Escomarca ubicado ya en las altiplanicies sobre los 3736 m.s.n.m. Continuando en dirección Este desciende hacia Huarochirí ubicado en las cabeceras de la cuenca del río Mala, específicamente sobre la margen derecha del río Paccha que luego aguas abajo tomara el nombre de rio San Lorenzo tributario principal del río Mala. De Huarochirí sigue el Qhapaq Ñan pasando por San Pedro de Huancaire y San Juan de Tantarache donde hemos identificado un tambo evidentemente asociado al camino inca[4], desde donde se retoma el camino siguiendo la quebrada Marga hasta el abra de Ocsha a 4700 m.s.n.m., que es un abra que divide las nacientes del río Mala y Cañete. Ocsha es ya el espacio que corresponde a la esfera de Pariacaca con afloramientos de rocas calcáreas. Se sigue hacia Tambo Real y el asentamiento de Pirca Pirca en plena meseta altiplánica a 4400 m.s.n.m. En este territorio de puna el camino toma dos direcciones: una hacia Tambo Real y el asentamiento de Pirca Pirca ubicado en la margen derecha del río Carhuamayo el otro por la margen izquierda en dirección a la Escalera, llamada también Cuchimachay (Bonavia – Ravines, 1970; Bonavia, 1972; Rick 1976) donde existen las famosas pinturas rupestres. Colindante con las pinturas se halla *La Escalera*, que es parte del camino inca que asciende el Cerro San Cristóbal para llegar al abra de Portachuelo que corresponde a la cuenca del Mantaro. De este lugar continúa el camino inca por las altiplanicies pasando por la

[4] Según Guaman Poma de Ayala un tambo estaba en Huarochiri, el tambo de San Juan se halla a 8km en línea recta desde actual Huarochiri, no sabemos si se refiere a este tambo. Existen dos asentamientos en Huarochiri: Chuicoto y Suni. El primero, en la parte baja y el segundo, en la parte alta, ninguno tiene características de tambo.

laguna Acococha para luego descender a la quebrada Cochas siguiendo la margen derecha hasta interceptar el río Mantaro en la zona de Pachacayo. Hasta aquí nuestra área de estudio.

Trabajos de Campo

Como ya lo dijimos, nuestro trabajo de campo se inicia en 1982[5] conjuntamente con la Arquitecta Sandra Negro. El primer interés fue sin duda, la cordillera del Pariacaca, por ello, fue casi nulo nuestro interés por el resto del tramo de camino, es más, estábamos interesados por las pinturas rupestres de "Cuchimachay" o "La Escalera". Esto nos entretuvo como prioridad durante dos temporadas -1982 y 1983-, luego al pasar los años y descubrir la importancia del camino inca, asociado a los importantes asentamientos prehispánicos, nos motivó profundizar el estudio de manera integral, por lo que el entusiasmo y las ganas de ahondar en las investigaciones se hizo de necesidad impostergable, así es como, en 1998 acompañado de estudiantes de la Universidad Nacional Federico Villarreal y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, retomamos las investigaciones con reconocimientos sucesivos y hasta obsesivos, puesto que los problemas de nuestra investigación se iban complicando cada vez, de hecho el tema ameritaba una divulgación, pero su complicado entendimiento, nos impedía publicar algo sólido y no caer en especulaciones subjetivas. Debemos aclarar, también que desde la primera exploración con Sandra Negro, tuvimos la convicción de que este escenario debería conservarse alejado de la euforia turística y uso irracional de este escenario maravilloso, por lo que en el *XI Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas realizado en Vancouver, Canadá, 1983,* se expuso una ponencia sobre Pariacaca, declarando que este escenario debería preservarse como parque arqueológico y etnográfico, por ello, no se hizo público hasta estar seguro de su preservación[6]. La primera exploración de esta época -1998-, nos permitió conocer con más amplitud los asentamientos y tambos muy mentados en los documentos. Conocimos Tambo Real, Pirca Pirca, la amplitud de Las Escaleras y las pinturas rupestres, aunque este último ya lo conocíamos por los calcos que habíamos hecho con Sandra Negro. Luego, los siguientes años fueron de reconocimientos sucesivos, 1999, 2001, 2002, 2003, 2006 y 2008. En estas temporadas, nuestro objetivo fue, sin duda, reconocer los distintos flancos que circundan el nevado con el fin de identificar rasgos y rutas que puedan explicar los caminos sagrados de los peregrinos. Pero también fue reconocer la trayectoria del Camino Real desde Pachacamac, centrándonos principalmente en los tramos Cruz de Laya – Huarochirí, Huarochirí – Pirca Pirca y Pirca Pirca – Pachacayo.

Pachacamac y el poder yunga

Antes de la llegada de los incas a Pachacamac, el gran oráculo estaba bajo el gobierno del Señorío Ychsma cuya fama religiosa y política trascendía los límites jurisdiccionales del valle de Lurín. En una carta de Hernando Pizarro, dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo, el 23 de noviembre de 1533 decía: "*…toda la tierra de los llanos e muchas más adelante no tributa al Cusco sino a la Mezquita*" (Fernando de Oviedo, 1945). Los informantes de Ávila afirman de la existencia de dos huacas, las más poderosas del Tawuantinsuyo, y que eran en la sierra, el Templo del Sol en el Titicaca y en la costa, la Huaca de Pachacamac, (Rostworowski, 1986:15). Esta fama de Pachacamac como divinidad fue aprovechada por los sacerdotes Ychsma, implantando un sistema de comercio y tributación que permitió al centro ceremonial

[5] Estas dos temporadas fueron realizadas con el permiso del INC, Credenciales Numero 175-82-DCIRBM, 1982 y 048-83-DCIRBM, 1983

[6] Recientemente el MC ha realizado estudios y reconocimientos dentro del programa Kapacñan. pero la presencia no es aun determinante, aun no hay programas de preservación del contexto en su conjunto. Las publicaciones se basan en: Reconocimiento y registro del entorno territorial del Qhapaq Ñan: Ruta Chinchaysuyo entre Xauxa y Pachacamac, Volumen II, 2004, INC. El ultimo más reciente, la publicación del libro: Apu Pariacaca y el Alto Cañete, 2009, dedicado íntegramente al paisaje y a los aspectos socioeconómicos desde un enfoque cuantitativo y descriptivo, dejando de lado el aspecto arqueológico.

almacenar grandes riquezas, bienes manufacturados y recursos económicos. Al igual que los chinchas y en virtud a su localización geográfica y presencia religiosa, había llegado a ser un mercado importante, apoyado por su cercanía al mar que posibilitaba el tráfico marítimo (Espinoza Soriano, 1987). De este modo, según Waldemar Espinoza, Pachacamac fue convertido bajo la aparente protección de las divinidades, en oficinas de pesas y medidas y en una suerte de "banco de depósitos". El santuario acaparaba las ofrendas que generaciones de devotos entregaban siglo tras siglo, almacenando una riqueza extraordinaria que los sacerdotes velaban para que se mantengan siempre repletos (Op.cit.1987). Este punto de vista de W. Espinoza es sugerente, puesto que es obvio que la enorme cantidad de peregrinos no venían con las manos vacías, entonces ¿Dónde iban a dar las ofrendas acumuladas?, ¿se redistribuían? o tal como dice, se almacenaban y eran un signo de poder político. Deborah Poole, también afirma que Pachacamac monopolizaba el comercio de bienes rituales o suntuarios, como son las plumas exóticas, el mullu (spondylus prince), etc. De este modo, Pachacamac se convirtió en el centro religioso, político y económico de una extensa red de intercambios que unificaba pueblos de toda la costa del Perú hasta el Ecuador (D.Poole, 1982). Sin duda alguna el santuario de Pachacamac no fue famoso sólo por su divinidad, sino también, porque conjugaba el poder económico y el político, transformándose en un arma poderosa de dominación. Los Ychsmas tuvieron un sistema de control muy depurado. En este contexto, es posible que hayan existido una estructura gubernamental y un manejo de los espacios con un control rígido de circulación al interior de la primera, segunda y tercera muralla, así como los espacios remanentes para uso del crecimiento urbano o de instalaciones sagradas. Ychsma, como centro nuclear tenía injerencia sobre el interior del valle -se dice que hasta Sisicaya-, esto duro hasta la llegada de los incas, arrebatado luego a favor de los Yauyos (Rostworowski, 2002). Por otro lado, no se sabe cómo es que llegaron a controlar el valle de Rímac por el Norte, los Caringas y Chilcas y los Calangos por el Sur; por lo que sabemos son muy conocidos los movimientos de grupos Ychsmas hacia el Sur, hacia el Norte y sobre todo hacia el Este. De este modo, su consolidación como un movimiento cultural, trajo el control prácticamente de todo el territorio del valle bajo de Rímac o Lima. La complejidad urbana de este valle y la alta concentración de asentamientos, estaban relacionadas a los Ychsmas. Pero aquí hay que hacer dos distinciones: la primera ligada al gran oráculo y centro ceremonial que tenía carácter sagrado y cuya relación era casi teocrática por la popularidad de Ychsma como deidad y oráculo y la segunda, ligada al manejo territorial de carácter económico y político. No es claro para nosotros si ambas distinciones funcionaron de manera simultánea.

El movimiento económico en estas zonas era muy dinámico, puesto que hay evidencias que las lomas proveían de recursos a una población muy extensa que complementaba su dieta con el recurso marino y además eran lugares de pastizales (Mujica, 1987, 1991, 1997). Del mismo modo, Makowski en sus prolongadas investigaciones en Pueblo Viejo, ha definido una población típica de economía de lomas y con carácter estratégico de control entre la sierra y la yunga, (Makowski, 2002, 2004). Cuando hicimos un reconocimiento de campo con Ponciano Paredes y Jesús Ramos en 1993, a las pampas de San Bartolo, identificamos una serie de asentamientos sepultados por la erosión eólica y que están directamente relacionados al control de lomas y recursos marinos. Los asentamientos se presentan de dos maneras: una con indicios de muros y construcciones, ocupando generalmente las estribaciones y contrafuertes e inicio de las lomas; están asociadas a materiales de desecho tales como cerámica, moluscos, restos óseos, artefactos líticos, incluido por cierto material orgánico en general, lo que define claramente espacios habitacionales de gran dinamismo. La segunda forma, son manchas concentradas o dispersas de bancos de conchas y moluscos, llamados comúnmente "conchales", asociadas siempre a material cerámico del Intermedio Tardío, artefactos líticos y material orgánico. Generalmente ocupan los espacios abrigados entre colinas o bajíos naturales que podrían conformar los campamentos estacionales de una economía basada en los recursos marinos, (Paredes-Farfán, 1993). Estos asentamientos, sin

duda, formaron parte del grueso de tributarios a Pachacamac y formaron una economía estratégica durante el control Ychsma y luego con la conquista inca.

Pero de acuerdo a nuestros datos de campo no solo eran los movimientos en la zona costera o de lomas, había un tráfico intenso tanto desde la cordillera donde nace las aguas, como del litoral, conformando de este modo una unidad de oposiciones dentro de la mentalidad de los Ychsmas, que se traducía en una permanente circulación y tránsito desde los llanos (yunga) y las heladas punas donde nacen los ríos y donde se forman las lagunas. En un principio no implicaba un dominio territorial o político, mucho menos económico, sino más bien, sagrado. La sacralización de la cordillera surge, al igual que el discurso mítico, en un contexto histórico de interacción pretérita, cuando los viejos templos en Pachacamac surgieron en el Intermedio Temprano y Pachacamac comienza a irradiar un poder religioso que ya traspasaba las fronteras del valle bajo de Lurín. Es a la llegada de los incas que surge otro poder mucho más pragmático que cambio por completo la estructura política e ideológica de estos pueblos.

Pachacamac: Agua y Territorio

Pachacamac conceptuado como territorio se refiere a lo que es el valle bajo y valle medio del río Rímac, Lurín y Mala. En el caso del río Lurín, el territorio está irrigado por las aguas del río a través de canales. En temporada de verano inundan las chacras y el río se vuelve más turbulento, pero en tiempos de invierno de la costa y verano de la sierra, disminuyen las aguas en la costa puesto que en la sierra no llueve. Este fenómeno cíclico entre la costa y la sierra los une a los pueblos de ambos espacios en una suerte de oposición y complementaridad.

En este contexto, se ha configurado una estructura simbólica basada en la circulación del agua cuyos ejes serían Pachacamac y Pariacaca como deidades, la primera mora en la yunga y la segunda en el nevado cordillerano bajo cuatro componentes: Nevado, río, puquio y mar. Estos cuatro componentes han regulado la vida cotidiana tanto de los yungas como de los serranos y han configurado un paisaje social y un paisaje sagrado dentro de un discurso mítico cargado de rituales que integra estos cuatro componentes en torno a una parentela divina de ambos lados, generándose de este modo una estructura dual, donde el tiempo es simbólico, al igual que el espacio demarcado por las huacas, (Fig.2).

Pachacamac como deidad tiene atributos yungas y está relacionado al mar, Albornoz nos dice que *Pachacamac, guaca principal de los indios de la dicha provincia de Ychmay, la más principal que ovo en este reino, era una zorra de oro que estaba en un cerro, hecha a mano, junto al pueblo de Pachacamac*, (Duviols, 1984:214)

Más adelante dice: *Tantañamoc, de los dichos indios ychmas, era una zorra muerta queestava a la puerta de la dicha Pachacamac* (Op.cit.). El atributo zorra de Pachacamac, es algo que escapa a las versiones de su significación suprema. De otro lado, en el documento de Ávila se habla del Señor de los Temblores, cuando se dice: *La gente decía a propósito del que hace temblar la tierra: "cuando se encoleriza [la tierra] tiembla; a veces, cuando mueve su cara a un lado, tiembla; [por eso], no mueve su cara en absoluto; si moviera todo su cuerpo, el mundo acabaría"*, (Taylor, 1987:335). Pero también se relaciona con el mar y quizá por ello se eligió un lugar cercano a la desembocadura del río Lurín al mar. El mismo Albornoz cuando se refiere a la provincia de Ychima nos dice: *Rímac guaca de los indios de Lima que se dezian ychmas, donde está poblada la ciudad de los Reyes, era una piedra redonda. Está en un llano donde tiene la guerta Gerónimo de Silva*. (Duviols, 1984:214). Este dato es importante porque nos da un argumento para afirmar que los de Lima estaban sujetos a Ychsma y Pachacamac también podía adoptar la forma de una piedra redonda.

Estos atributos, que adopta Pachacamac en todo lo que llamaríamos universo Ychsma nos pueden estar llevando a entender a Pachacamac bajo una significación polimórfica al igual que las huancas.

Figura 2. Estructura simbólica del universo Pachacamac – Pariacaca

La sacralidad de Pachacamac

Una gran parte de las edificaciones e infraestructuras acondicionadas en Pachacamac, obedecen a dos propósitos evidentes: uno es el espacio sagrado conformado por los templos y adoratorios que están claramente delimitados por la llamada primera muralla. Luego tenemos el espacio conformado por lo secular y donde se edifican la mayor parte de la infraestructura, incluso con una trama ordenada por dos grandes calles, Calle Norte-Sur y calle Este–Oeste donde se ubican las pirámides con rampa, y una Tercera Muralla que encierra un ámbito más popular pero que está relacionado con el acceso a este escenario. Vista su configuración actual, nos planteamos el problema de saber cuántos edificios funcionaron simultáneamente para tener una idea de su organización. Por ejemplo, ¿cómo fue la configuración espacial antes de la llegada de los incas? ¿Había un edificio sagrado en lo que es Templo del Sol?, ¿qué había en lo que es el acllahuasi?, ¿qué funcionaba en lo que es la Plaza de los Peregrinos? Según el terreno, se puede ver que en el lado Oeste del Templo del Sol había una plataforma con relleno de adobitos, que fue descubierto en las excavaciones de 1965; en el frente Este también se descubrió parte del edificio de adobitos cuando se habilito el acceso con escaleras, lo que sugiere que toda la edificación del templo del sol se construyó sobre otra edificación a base de adobitos que ya existía. De lo dicho se desprende que el actual Templo de Pachacamac ocupaba todo un complejo que abarcaba hasta la cumbre donde hoy es el Templo del Sol, lo que le daba una mayor amplitud de visión territorial. Entonces, la pregunta es: ¿estaba en funcionamiento o ya estaba en abandono? No podemos imaginar en un contexto tan sagrado que la parte más prominente haya sido abandonada, de seguro que había un gran edificio de mucha significación. Al parecer, lo mismo sucedió en el acllahuasi, puesto que para construir este edificio se ha hizo un corte a un antiguo montículo construido de adobitos. En la Plaza de los Peregrinos, Shimada y su equipo descubren lo que ellos llaman "entierro y veneración de cántaros" que no son otra cosa que la deposición de ofrendas continuas, y concluyen sugiriendo que se trataría que dichos cántaros y sus espacios cercados simbolizaron

ancestros míticos o reales, y que su mantenimiento, a través del ofrecimiento de nuevas ofrendas y de la renovación de cercaduras, sirvió para definir y reforzar la identidad y cohesión de los grupos sociales involucrados, (Shimada et-al, 2004). Es importante resaltar la presencia de estos rituales con cántaros y su entierro posterior, pero quizá sea más importante que este espacio siempre fue una plaza de peregrinos o de concentración múltiple, por ello, lo que los incas hicieron era renovar o remodelar la antigua plaza dándole otro sentido acorde con el modelo estatal inca. Ahora bien, ¿cómo explicar la inmensa cantidad de entierros superpuestos unos sobre otros hallados a escasos metros de la Unidad 58 del Proyecto Ychsma, (Eeckhout y Farfán, 2004, 2008), donde también se nota claramente que muchos de los entierros fueron disturbados para enterrar a otros. Lo que podemos inferir es que hubo disputas para ocupar un espacio de morada final en esta parte del Oráculo. La mayoría de los documentos recogen testimonios basados en relatos de la última época, ya cuando los incas habían transformado las estructuras orgánicas del panteón religioso de Pachacamac. Este hecho puede generar un sesgo en la interpretación de Pachacamac como deidad, lo que nos obliga a explorar en los datos arqueológicos para encontrar los derroteros. Por ello, la coyuntura política y religiosa implantada en Pachacamac por los incas debió ser integradora puesto que es en esta época, cuando se reestructura la adoración a Pachacamac, también debieron transformarse el sistema de peregrinaje, trayendo como consecuencia una tributación mucho más organizada. Debemos tener en cuenta que el nombre original no era Pachacamac, era otro, quizás Ychsma, pero este hecho debió trastocar la mentalidad religiosa de los fieles. En este sentido, la transformación debió haber ocasionado remodelación de los circuitos de circulación los caminos de acceso, incorporándose lugares sagrados, huacas, legitimadas a través de un discurso mítico y de una gama de rituales.

Foto 1. Ofrendas de sapo en las Pirámides con rampa Pachacamac

Las Pirámides también tuvieron una connotación como repositorios de ofrendas que lo convierte en espacios sagrados. Estas ofrendas en Pachacamac se enmarcan dentro todo una estructura simbólica y ritual muy compleja ligadas al mar, a las aguas de los lagos, de los ríos, puquios y a los ancestros mitificados en el santuario. Aunque dentro de ello no sea tan clara la

función sagrada de las pirámides con rampa que a todas luces, no es evidente. Sin embargo, la enorme cantidad de ofrendas post abandono en forma de *conopas*, es un indicador de la significación sagrada de estas edificaciones. Pero algo que hay que observar son las ubicaciones de las ofrendas que no guardan una relación de una constante, se puede decir que son arbitrarias, pero lo que sí es constante, es que ocupan esquinas muy ligadas a los accesos. Eeckhout, en la segunda temporada 1995, del Proyecto Pachacamac, al excavar en el acceso principal a la Pirámide III, (Unidad 9) se halló una serie de ofrendas consistentes en fosas llenas de cadáveres de cuyes y sapos (Hallazgos 13 y 20), del mismo modo, en el mismo acceso adyacente al Muro Este, se identificó otros hallazgos con presencia de artefactos de cerámica en miniatura asociada a semillas de *ishpingo*. Eeckhout, sugiere que las ofrendas estarían asociadas al rituales de peregrinos (Eeckhout, 1995). Lo que da a entender que son ofrendas pos abandono. Otro aspecto recurrente, es el ubicado en la Plaza I, Pirámide IIIa, justamente en el ambiente rectangular (U40) asociado al acceso principal. Se trata de un ambiente con varios entierros inca. Este ambiente rompe el esquema de accesos directos a la plaza de la Pirámide IIIa con la inclusión de este ambiente mortuorio que lo convierte en un acceso indirecto. Una vez más el ingreso a una pirámide está marcado por ofrendas que sin duda lo convierten en espacios sagrados. No olvidar que esta pirámide posee el llamado *Templo del Mono* propuesto por Eeckhout en virtud al hallazgo de un mono como ofrenda en el centro del acceso a la Plataforma 1 (Eeckhout, 2003). Este acceso además de la ofrenda del mono, también posee otras ofrendas en ambas jambas del acceso, que sugieren ser restos de maíz y otros alimentos orgánicos colocados en estado semilíquido durante periodos cíclicos. El carácter sagrado de esta pirámide está definido a partir de varios componentes de actos rituales que pueden estar estructurados para llegar a la plataforma 2 de los altares que conforman espacios bipartitos de oposición (Farfán 2004). En otros sectores como el de la Pirámide 13 en el acceso a la Sala 58 también se hallaron muchas más ofrendas, en este caso de sapos (Foto 1) y *conopas* en miniatura, que explican claramente una intencionalidad de propiciación de cultos al agua y a los muertos, (Fotos 2). El sapo tiene una significación ligada a las aguas y a las zonas altas, que aparece en los mitos de Huarochirí como un sapo bicéfalo que luego vuela (Cap.5.23, 24). El otro grupo de ofrendas trata sobre un grupo 177 *conopas* todas juntas halladas en una hornacina de la Pirámide 12, Recinto 17 y registrado como Hallazgo 14, (Foto 3). Este conjunto de *conopas* son todas de piedra y fueron colocados mediante un ritual de cremación al que se le acompañó también *mullu*, chaquiras, fragmentos de metal, *ishpingo* y una lúcuma. Las *conopas* en su mayoría contenían pigmento rojo denominado *llimpi o ychsma*. Sin duda, es un ritual yunga, pero a que obedecen la presencia de estas *conopas* dentro de la significación ritual en una pirámide? Representan solo ritos propiciatorios? u ofrendas ligadas a los muertos?, sabemos que las *conopas* son los dobles sagrados de los hombres y las plantas como las *saraconopas, papaconopa*, etc. Arriaga menciona al respecto "*Por Conopas suelen tener algunas piedras bezares que los indios llaman Quieu, y en esta visita se han hallado algunas manchadas con sangre de los sacrificios. En los llanos tenían muchos por Conopas unas piedras pequeñas…"* más adelante también refiere "*… Ay también Conopas mas particulares vnas para el maíz, que llaman zaraconopa otras para las papas Papa conopa, otras para el aumento del ganado que llaman Caullamaque algunas veces son figuras de carneros",* (Arriaga, 1920: 27). Entonces la pirámides con rampa se ajustan a una tradición donde luego de su abandono el edificio se sacraliza y se vuelve repositorio de ofrendas ligadas ya a los muertos, al agua, a los nevados, al aumento de animales y fertilidad, etc.

Como entidad sagrada Pachacamac estaba siempre relacionada al valle de Lurín, pero no se sabe desde cuando estuvo relacionado a Pariacaca quien al parecer, poseía una personalidad y atributos ligados al agua, trueno y las montañas y era lo que le dio fama. Bien sabemos que los yungas usufructuaban las aguas que se originan en las alturas, este hecho los hace dependientes de las lluvias, por lo que su necesidad de creer en una deidad de las aguas

los aproxima a Pariacaca de manera práctica. Por esta razón los rituales propiciatorios y rituales a los muertos en Pachacamac estaban ligados a las montañas sagradas que eran las generadoras de las aguas que daban vida a los pueblos de la yunga. Para ello desde tiempos muy antiguos el camino no solo cumplía una función de unir y comunicar dos espacios, sino también subyacen otros significados que han sido identificados a lo largo del camino. Estos lugares sagrados la conforman adoratorios como el de Chaymayanca[7], los de "Cinco Cerros", la apacheta de Ochsa, la Laguna de Piticocha con sus piedras talladas para oficiar rituales frente a la laguna, las pinturas rupestres, el mismo oráculo a Pariacaca, etc. Sumado a ello, cuentan también las instalaciones civiles a lo largo del camino, es decir, este camino que salía de Pachacamac estaba diseñado desde el principio para cumplir funciones económicas basadas en el intercambio y reciprocidad que se tradujeron en una integración socioeconómica regional con fines económicos y sagrados.

Foto 2. Conopas halladas en las Pirámides con Rampa Pachacamac en miniatura

Oráculo de Pariacaca y el poder de las aguas

Los referentes sagrados a lo largo del camino Pachacamac-Pariacaca, dijimos que era Chaimayanca con su adoratorio en la cumbre, a esto se suma Ampuccasa (*Huampuccasa?)* un promontorio muy alto que se halla camino a San José de los Chorrillos. Es un mirador natural con edificaciones aterrazadas que domina ambos lados del valle. Su toponimia quizá puede estar referida a una significación relacionada a las correrías del personaje mítico *Chuquihuampo*. La significación sería: *Huampu*=Personaje y *ccasa*=cerco, portillo, paso, por lo que podría considerarse un referente sagrado en la ruta de los personajes míticos. Más arriba se halla visible *"Cinco Cerros"* o *Pishccachuri*, según el documento de Huarochirí estos cinco

[7] Cuando exploramos el valle vimos en Chaymayanca, en la cumbre Sureste, un conjunto de construcciones sepulcrales bien dotadas y en su extremos Noreste, una construcción de forma rectangular hechas con piedras y con un piso empedrado, sin duda se trataría de un adoratorio a una deidad, en este caso, suponemos que es Pariacaca, en vista que se encuentra asociada al Kapaqñan

cerros es el cerro Condorcoto, y que *"...allí estaba Pariacaca en forma de cinco huevos"*, (Taylor, 1987:101).

Foto 3: Conopas múltiples

Entre San Lorenzo de los Chorrillos y Huarochirı se hallan Lanchi y San Lazaro de Escomarca que son conectores con Santo Domingo de los Olleros y Calahuaya respectivamente. De Huarochirí salen varios caminos vecinales, pero el camino hacia Pariacaca es uno solo, que se dirige hacia San Pedro Huancaire y luego a San Juan de Tantarache. Las publicaciones del Programa Qhapaq Ñan del Ministerio de Cultura, han enfatizado el problema del paisaje y el aspecto socioeconómico, dejando de lado el aspecto arqueológico, quedando un vacío en relación a la visión prehispánica (INC, 2004; 2009).

En las exploraciones de 2002 nuestro equipo, identificó un sitio arqueológico a 200m al Norte del poblado de San Pedro de Huancaire. Las características son construcciones cuadrangulares típicas del patrón constructivo inca, nos referimos al modelo con agrupamientos de dos o cuatro recintos cuadrangulares con vano de acceso al centro (Fig.3). Se puede notar una Kallanca asociada a un recinto con un gran vano de acceso. Esta kallanca es de 20mt de largo por 10 de ancho. Están construidos con sobre-cimiento de piedras canteadas y muro de adobes, es de forma alargada, orientada de Este a Oeste. Al extremo Oeste, sobre una formación de roca calcárea se hallan una serie de entierros con estructuras adosadas a la roca a manera de *machays*[8] con buen tratamiento en la arquitectura y pintura roja, al parecer, son cámaras para enterramientos múltiples. En la actualidad las cabras y ovejas vienen usando como cobertizos estas chullpas en el machay. A todo este conjunto lo estamos denominando el *Tambo de Tantarache* por las características peculiares de su organización estructural.

[8] Machay es un abrigo rocoso donde se habilitado en base a construcciones de mampostería cámaras funerarias múltiples con vanos de acceso.

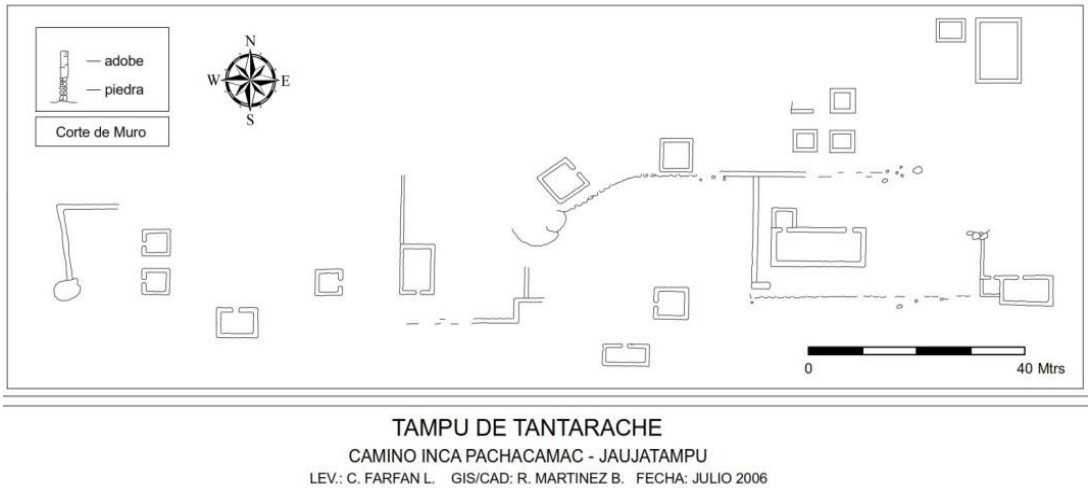


Figura 3. Tambo de Tantarache

Del Tambo de Tantarache, el Qhapaq Ñan continua por *Huayrinca, Chaychaca* y sigue por la quebrada de *Acacache* siguiendo la margen derecha hasta *Chaychaca* donde se cruza hacia la margen izquierda a través de un puente y el camino continua siguiendo esta margen, por tramos hay presencia de escaleras originales, construidas sobre las formaciones rocosas del cerro. Luego atraviesa *Putana, Ayari, Puquio Colorado, Sahua- Sahua, Tayacancha y Caliente.* En este punto se nota la bifurcación de dos caminos: uno continua la margen izquierda de la Quebrada Marga y el otro sigue la Quebrada *Carhuapampa,* para ello cruza un puente antiguo y toma la margen derecha de esta quebrada. Siguiendo el camino por la quebrada *Marga*, el camino sufre interrupciones debido a los continuos deslizamientos y erosión de masas, por lo que los comuneros desarrollan otros desvíos del camino, que a veces es difícil identificar lo original de lo moderno. Sin embargo, al llegar a *Sinchumachay* el camino nuevamente toma la margen derecha. De este punto, el camino se hace más pesado y toma altura, cambia el ecosistema de Suni a Puna y paulatinamente, el viajero comienza a sentir los estragos de la altura[9], pero con la experiencia aprendimos a tomar las precauciones del caso. Se llega en la parte alta a una meseta denominada *Mesa Redonda*, debido a la forma del paraje plano en medio de la puna con vegetación de *ichu.* Aquí el viajero necesariamente toma un buen descanso para luego continuar hacia *Cuncushpuquio* e ingresar a la temida abra de *Ocsha* que se halla a 4750 m.s.n.m. En este punto existe una capilla a manera de apacheta. Cuando en 1982 pasamos por este lugar había aun una cruz, ahora ya no existe nada, es simplemente una vieja gruta. Desde aquí es visible e imponente el nevado de Pariacaca. Ocsha[10] además de ser un escenario mítico, es también el *divertum acurum* desde donde nacen el río Mala y el río Cañete. De este paraje el camino desciende por senderos difusos, esporádicamente aparecen huellas del camino, sigue hasta el paraje denominado *Peña Negra.* En esta parte nos encontramos con el camino carrozable construido sobre la traza del Qhapaq-ñan[11]. Este camino trajo consigo las visitas frecuentes de caminantes y turistas que utilizan estos escenarios para acampar y paulatinamente viene perdiendo la naturalidad de estos paisajes. Las vicuñas y huashuas ya no están, las francolinas o kivios ya son escasos, todo se está perdiendo, gracias a los visitantes y guías inescrupulosos que por ganar fama o regalías llevan contingentes o

[9] En casi todas las expediciones mis alumnos, la gran mayoría mostraron síntomas muy fuertes del mal de altura, con vómitos, perdida de fuerzas y pérdida del apetito.
[10] Según el relato en este lugar denominado Ocshapata los cinco Pariacaca fueron a dar batalla a Huallallo Carhuincho donde se pusieron a arrojar sus rihuis. (Capítulo 8: Pág. 147)
[11] En 1982 y 83 no había este camino carrozable.

grupos cada vez mayores, que lo único que han hecho es intensificar la visita dejando los espacios contaminados, es más, hay instituciones que hacen circuitos a esta zona, sin que haya un control racional de autoridades que protejan y regulen la visita al parque arqueológico y ecológico.

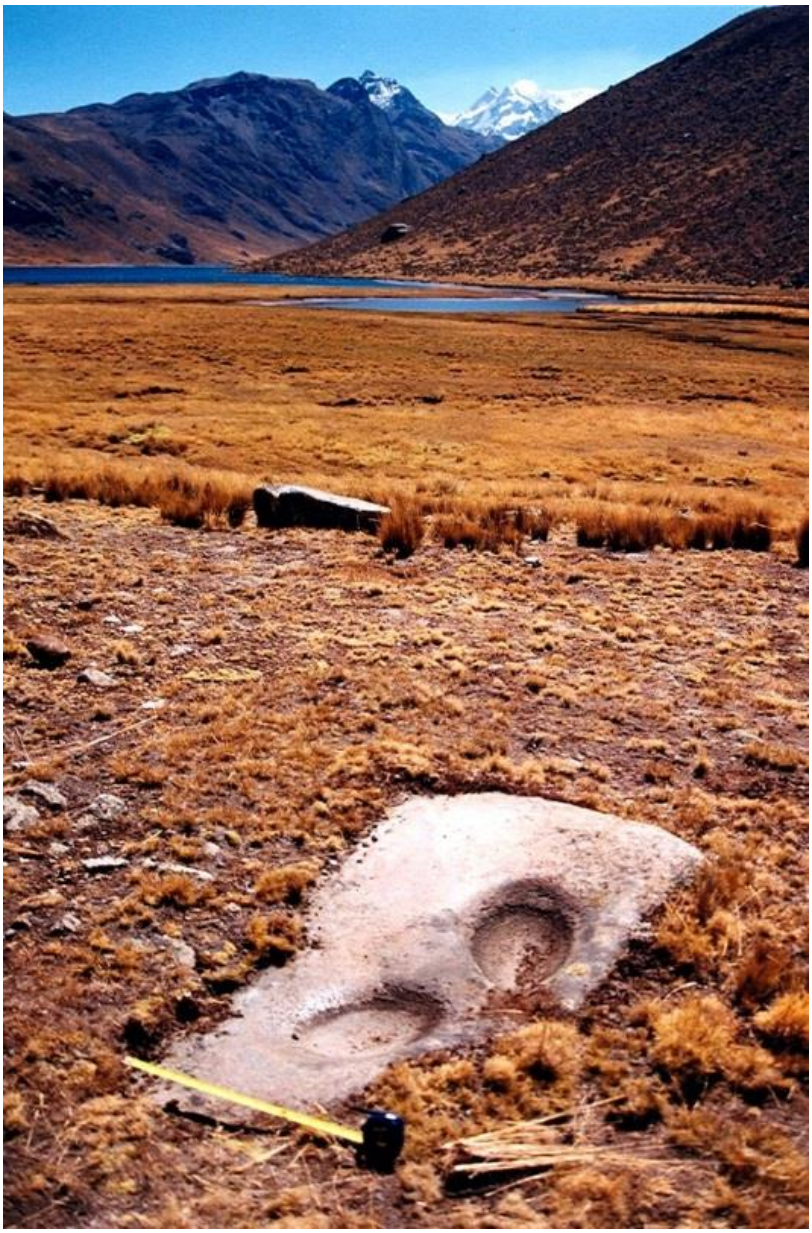


Foto 4. Pocitos tallado en piedra para ritos del agua en Pariacaca

Siguiendo este camino carrozable se llega a Turmanyapaccha donde es visible en todo su esplendor Pariacaca con su imagen frontal y seguida de cuatro lagunas[12]. El escenario que

[12] La más cercana es Piticocha cuya toponimia es debido a que la laguna es alargada y en su parte media tiende a arrancarse o separarse. Luego sobre una terraza más alta se halla la laguna de Pariachaca bastante grande y más arriba en otra terraza se halla la laguna de Chuspi, donde hallamos un asentamiento de pastores que guardan un patrón ancestral, tanto en la construcción como en

se visualiza luego de atravesar Ocsha es totalmente diferente, se llega hasta el cruce de los caminos que va hacia Pirca Pirca y otro que va hacia Cuchimachay o Escalera. En este mismo punto se puede visualizar una gran piedra con dos horadaciones en forma cóncava a manera de pocitos, un poco al Oeste a escasos dos metros se halla otra piedra a manera de batan también pulido, al frente se halla la laguna de Piticocha y al fondo el nevado de Pariacaca. Esta piedra está a un lado del Qhapaqñan. Este lugar, sin duda sirvió para practicar rituales propiciatorios al agua en honor a Pariacaca, (Fotos 4). Luego es fácil darse cuenta como el camino se bifurca en dos direcciones, una que sigue la margen izquierda del riachuelo Huachipampa y la otra sigue por la margen derecha del riachuelo en dirección a Tambo Real y luego a Pirca Pirca.

Pariacaca y los tambos del Qhapaq Ñan

A lo largo del camino desde Pachacamac existieron varios tambos, que son instalaciones estatales de control y abastecimiento para las comitivas y viajeros, podían ser grandes y pequeños y se ubicaron en lugares estratégicos junto al camino. Al respecto Guama Poma[13] menciona lo siguiente:

"....agora bolbamos a lima y salgamos desde lima por las jornadas siguientes desde lima:

- *Cicicaya pueblo tambo real Xulca Tambillo*
- *Chorrillo pueblo tambo real Xauxa pueblo tambo real*
- *Guarochiri pueblo tambo real*
- *Pariacaca tambillo*
- *Xulca tambillo*
- *Xauxa pueblo tambo real*

Según esta relación hay una categorización de los tambos. Aquellos que tienen casas y gente con recursos que están representados por una casa y aquellos donde no hay gente y solo hay un galpón están representados por una cruz. En este sentido Pariacaca Tambillo y Xulca Tambillo no tienen gente y tienen como símbolo una cruz. En esta relación de tambos no aparece el tambo de Tantarache pero sí el de Pariacaca al que se le denomina Tambo Real, algo contradictorio con lo que denomina Guaman Poma. No queda claro estas versiones en dos aspectos: uno cuando nombra un tambo real en Huarochiri pueblo y otra cuando no aparece el Tambo de Tantarache. En nuestras exploraciones en Huarochiri en las cuatro comunidades no hay evidencia o memoria de un tambo. Pero si en San Juan de Tantarache hallamos una instalación que a todas luces sugiere ser un tambo. La categorización de tambos en esta relación es muy clara, los españoles clasificaron los tambos quizá por su importancia o tamaño. Señalando la de Pariacaca solo como Tambillo.

Desde el Tambo de Tantarache a Tambo Real hay un promedio de 15 km. Este tambo a su vez se localiza a escasos 2 km al Oeste de Pirca Pirca. El camino inca pasa por este tambo y está a 800m del desvío del camino principal que se dirige a La Escalera. En la actualidad es usado como estancia temporal de ganaderos, al igual que el resto de estructuras de Pirca Pirca. No obstante estos usos, aún se mantiene el modelo constructivo de un tambo.

Tambo Real está conformado por dos sectores: Sector I y Sector II. El Sector I se ubica al Noreste del Sector II y está separado por el camino de acceso, separado uno del otro en 15m de distancia. La conformación arquitectónica del Sector I es un agrupamiento de un promedio de 10 a 12 recintos articuladas entre sí. Es visible un patio asociadas a dos

la traza. De este asentamiento se sigue hasta la última plataforma donde se llega a un escenario morrénico denominado *circo glaciar* adyacente al nevado, donde encontramos a manera de ofrenda un venado muerto con todas sus partes.

[13] Nueva Crónica y Buen Gobierno, versión facsímile de Felipe Guaman Poma de Ayala, 1936, Paris, Pág. 1089

recintos cuadrangulares y dos recintos al interior, casi similar al Sector II, pero a escala menor. Se construyó sobre una pequeña elevación, quizá debido a la naturaleza pantanosa del sitio. Al parecer, es un agrupamiento habitacional que formaría parte del tambo, si tomamos en cuenta el modelo constructivo. El Sector II se halla al lado Sur del camino muy relacionado a este. El acceso es por la parte central, directamente del camino y conduce hacia el patio principal de 43m de largo por 36m de ancho, bastante amplio. Hacia la esquina SE tenemos dos recintos (6 y 5) de forma cuadrangular con los vanos de acceso hacia el Sur y definen un patio con los recintos 7, 8, 9 y 9A, que a la vez es el acceso al recinto 10 que es un espacio rectangular como si fuese un patio restringido o quizá una *kallanca*, sus muros son muy sólidos. Al exterior, hacia el lado SW y muy cerca al R-10 se halla tres recintos (11,12 y 13) ordenados a la usanza de los incas definiendo un patio (R-14). Todo este conjunto se puede decir que está integrado a una función clara de un tambo, hacia el lado SE exterior al conjunto, se hallan cinco corrales, donde se pueden notar que fueron remodelados, no sabemos si es sobre las bases originales o no. Sin embargo, entre el R19 y R18 hay un desnivel que sugiere que es antiguo lo que supondría que mantiene las formas originales.

Pirka Pirka: Asentamiento de control económico y político a 4400msnm.

La fundación del asentamiento de Pirka Pirka se remonta al Intermedio Tardío, (Siglo XI d.C.). La población que habitó estaba conformado por gentes dedicadas a la ganadería debido a que bajo su jurisdicción habían grandes campos de pastizales, que eran la base de su economía y es probable que estaban ligados a un antiguo dios yaro que eran grupos adoradores de Libiac. Si tomamos en cuenta la descripción de Dávila Briceño, *"Este dicho cerro de Pariacaca que (así) el más alto de esta cordillera, y por ser tan famosos de alto, tomo nombre mucha parte desta dicha cerranía y cordillera que corre por este dicho reino a lo largo de Pariacaca queste (así) cerro alto dicho llaman en esta provincia también yaro"* más adelante completa diciendo que *"…desta provincia son Anan Yauyos"*, (Dávila Brizeño, 1881:71). En Ávila también hay una relación a llacuas: cuando realizaban sacrificios de una llama nombrada Yaurihuanaca y en presencia de 30 de sus sacerdotes leían el hígado y corazón de esta llama uno de ellos, un *llacuaz* llamado Quita Pariasca dijo: *"Ay de nosotros. La suerte no es buena hermanos, en el futuro nuestro padre Paricaca será abandonado"* (Cap.18.6). Más adelante refiere: *"Pocos días después, oyeron decir que los huiracochas ya habían aparecido en Cajamarca"*, (Cap.21.12). Este Quitaparca de origen Anan Yauyo posiblemente era descendiente de los adoradores del rayo originarios de las punas. Mientras que Pariacaca no lo era el resto de los oficiantes del rito de la llama le dijeron de manera despectiva a Quita Pariasca: "*…Que puede saber un llacuaz, hombre hediondo*? Es claro el origen de este personaje, entonces para ellos era claro llamar yaro a Pariacaca. Por ello, el poder de Pariacaca no solo era sagrado sino que trascendía a una dimensión del control económico y territorial, por lo que los incas al llegar a esta zona asumieron el control total de la economía y lo integraron a su plan geopolítico de conquistas y dominación.

El asentamiento antes de la llegada de los incas tenía una configuración, más aglutinada, basada en recintos circulares con pasajes y un flujo de circulación generado por su propio crecimiento, (Fig. 4). A diferencia de otros asentamientos del Intermedio Tardío, la fundación de este asentamiento obedece más bien a una elección estratégica del manejo del espacio y explotación de los recursos, antes que mantener un patrón rígido de emplazamiento en cumbres, por lo que su crecimiento es planificado, no hay murallas, su desarrollo y crecimiento es asimétrico, basado en agrupamientos habitacionales que definen patios familiares, hasta se puede hablar de barrios, quizá cuatro. Pero a la llegada de los incas, este estatus se transforma y se modifica la traza, se impone una gran plaza central de 29m de ancho por 30m de largo, para lo cual se debió destruir varios recintos afectando quizá todo un barrio. Esta Plaza Principal está rodeada de varios recintos típicamente con el modelo inca de formas cuadrangulares con vanos de acceso central. Se construye también una kallanca de

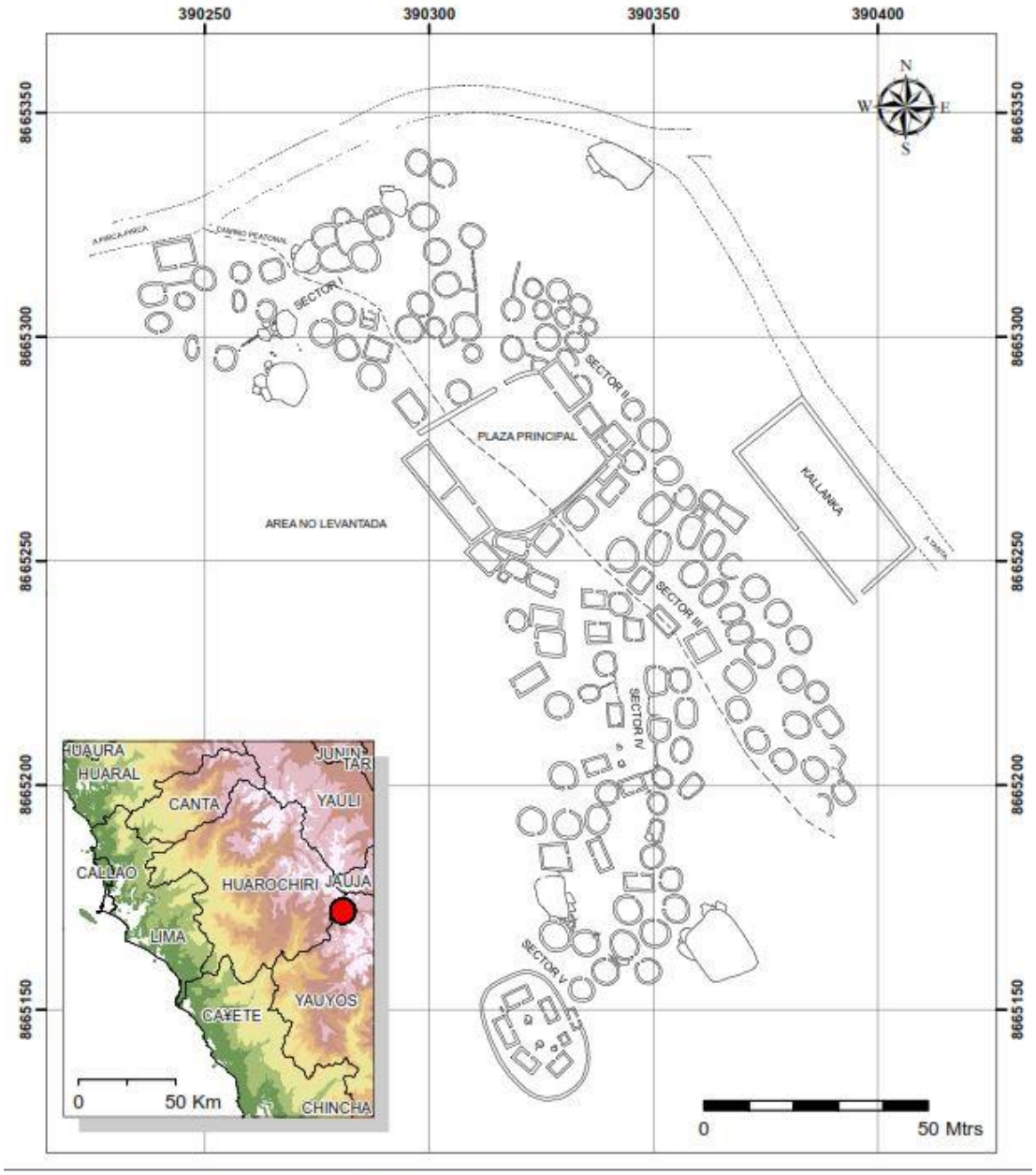
41.70 de largo por 18.70 de ancho con dos accesos, uno hacia el lado SW en la parte central y la otra en el ángulo Sur del recinto. Otra modificación sustancial son las instalaciones de recintos cuadrangulares en casi el 30% del asentamiento. Este hecho debió concitar un impacto en la vida de los habitantes, algunos debieron ser reubicados, otros desalojados. Lo cierto es que hay una modificación sustancial, tanto en la traza, como las unidades familiares que cambio de modo drástico la configuración urbana. Así mismo, en el extremo Sur del asentamiento se construyó íntegramente una instalación muy peculiar (Sector IV). Se trata de un espacio cerrado de forma ovalada en cuyo interior se han construido cinco recintos rectangulares de manera que todos definen un patio central, ninguno esta adosado, todos están separados. El acceso es por el NE en la parte central, se trata de un acceso complejo debido a que hay un vestíbulo que limita el acceso con dos vanos. Hacia el extremo Este existen una serie de 12 colcas alineadas de SW a NE y están aisladas del área urbana.

El conjunto del asentamiento ha sido sectorizado en 5 sectores, agrupados con criterio de concentración más no de función. El asentamiento está conformado por un promedio de 150 recintos visibles entre circulares y cuadrangulares. Pirka Pirka también está integrado al gran conjunto de corrales y canchas emplazadas en la inmensa altiplanicie sobre la margen derecha del riachuelo Carhuapampa. El área que hemos levantado es quizá el 50% del total, pero forma parte de los equipamientos más importantes de este sitio. Pero debe quedar claro que ambos conjuntos –el habitacional y las canchas- fueron fundados al mismo tiempo, puesto que se notan estructuras que integran ambos conjuntos. También es de notar que el camino ingresa directamente al asentamiento y a la vez separa ambos conjuntos. Se ha hecho un cálculo del área urbana o área construida que es de 8.8608 Hectáreas y el área de los corrales y canchas 10.2000 Hectáreas. A 160m al Este del área urbana, sobre una pequeña elevación, se ha construido 12 depósitos rectangulares adyacentes entre sí a manera de colcas de 20m x 10m cada uno como promedio, aunque hay algunos de mayor tamaño (24m x 20m).

Hacia el lado Norte del asentamiento en toda la meseta se hallan el conjunto de canchas y corrales articulados entre sí. Este conjunto de espacios abiertos es una clara manifestación de inmenso poder económico y control territorial del estado inca. Su integración a la economía estatal ocasionó varios cambios, debido a que al parecer, ya habían corrales antiguos sobre los cuales se hicieron ampliaciones con diseños mucho más organizados, quizá basado en una significación simbólica por la forma que adoptan las estructuras en su conjunto. Nosotros estamos mostrando solo una parte de este equipamiento, pero aun así, es visible un ordenamiento del espacio configurando ocho canchas adyacentes entre sí, pero que están dotadas también de uno o tres recintos. Esto nos recuerda a las instalaciones de las colcas y canchas en los extramuros de Cantamarca construidos por los incas (Farfán 2000). En la actualidad estas canchas están siendo utilizadas por los ganaderos en periodos estacionales.

En el lado Sur entre las canchas y el área urbana se notó la presencia de un área con restos de lascas de riolita y otro tipo de rocas indicando claramente que hubo un taller lítico en esta parte. Curiosamente la forma completa de este conjunto de canchas, adopta la forma de un camélido estilizado. En todo caso es una forma muy peculiar que adopta estas canchas cuya ejecución de ninguna manera es casual, se nota una organización de las formas y la distribución que podría estar trasmitiendo un mensaje simbólico ligado a la cosmovisión y que sería un instrumento más del poder ejercido por el estado inca. Al extremo Sur se construyó un conjunto de 5 recintos rectangulares inscritos en otro recinto de forma ovalada con los vanos de acceso al centro una típica instalación con el modelo inca. Definen un patio común, lo que hace un sector habitacional quizá de algún funcionario encargado de las instalaciones. Al extremo Oeste continúan las instalaciones de canchas. Los muros están construidos de piedras muy grandes a manera de pircas y son evidentes su antigüedad. Los muros también fueron reconstruidos por los pastores de manera rústica y provisional y no afectan las bases.

Hemos visto la complejidad de este asentamiento a una altitud inusual. Su emplazamiento no solo tiene como referente la economía pastoril, tiene otros indicadores de carácter estratégico, está ubicado en la meseta que da paso hacia la cuenca del Mantaro a través de un viejo camino que los incas remodelan y le dan un valor sagrado y real en merito a la presencia del nevado donde radica el *apu* Pariacaca.



PLANO DEL ASENTAMIENTO PREHISPANICO
PIRKA - PIRKA
DISTRITO: TANTA PROVINCIA: YAUYOS DEPARTAMENTO: LIMA
LEV.: C. FARFAN L. & L. PAREDES GIS/CAD: R. MARTINEZ B. FECHA: JULIO 2006

Figura 4. Asentamiento Pirca Pirca

Hacia La Escalera del Qhapac Ñan en Pariacaca

Este tramo del camino es quizá el más importante, en cuanto al trazo, donde es visible identificar todas sus manifestaciones de ritualidad y simbologías. Topográficamente se eleva 200 m desde Pirka Pirka hasta La Escalera, atraviesa una geomorfología muy accidentada de alta erosión, pasando el camino por la gran laguna mítica de Mullucocha y los abrigos rocosos de Cuchimachay con sus pinturas rupestres que más adelante nos ocuparemos. *La Escalera* es el tramo que le ha dado fama por lo difícil que es atravesar y la tecnología empleada para su construcción. Hay dos factores visibles en su construcción: uno es, que fue construido adosada a la roca madre gran parte del trazo, (Foto 5), y otra es que, el camino articula el abrigo rocoso de Cuchimachay con pinturas rupestres, si entendemos que cuando se construye el camino, ya existía estas pinturas y su tradición o mitificación de esta cueva debió tener fuerte repercusión, de lo cual, tanto los yaros, llacuaces y luego los incas integraron a su cosmovisión estos contenidos simbólicos de la cueva. Es más, se incrementaron tardíamente pinturas en otras rocas. La infraestructura vial de este tramo no guarda un patrón constructivo fijo o rígido, es variable y adecuado a la geomorfología del terreno. Esta parte del camino, es quizá, el que encierra un enorme valor simbólico e histórico debido a que está concentrado el escenario del adoratorio principal a Pariacaca, por lo menos así lo confirman los documentos, (Taylor, 1987; Dávila Brizeño, 1881).

Foto 5. Camino inca en el tramo La Escalera adosada a la roca

El camino se desarrolla por la margen izquierda del riachuelo Palcamayo, para tomar un rumbo NE hacia Masho. Este pequeño caserío es de pastores, habitan entre 4 a 5 familias de manera temporal. En este lugar nos informaron que a Pariacaca también se le denomina *Tullujuto*, que de acuerdo a su significado podría llamarse *el que roe (come) hueso*, en este caso, el mullo vendría a ser el hueso. En el Capítulo 23:37 (Taylor 1987; Arguedas, 1966) precisamente se menciona cuando el Inca mandó que se le ofrendara comida a Macahuisa, pero este le dijo: *yo no suelo comer estas cosas y le pidió que le trajera mullu, lo devoro al instante, icap, cap!, rechinaban sus dientes mientras masticaba,* (Arguedas, 1966:76; Taylor,

1987:347). No obstante al referirse a Macahuisa, el significado se le puede atribuir también a Pariacaca, toda vez que es el padre de Macahuisa.

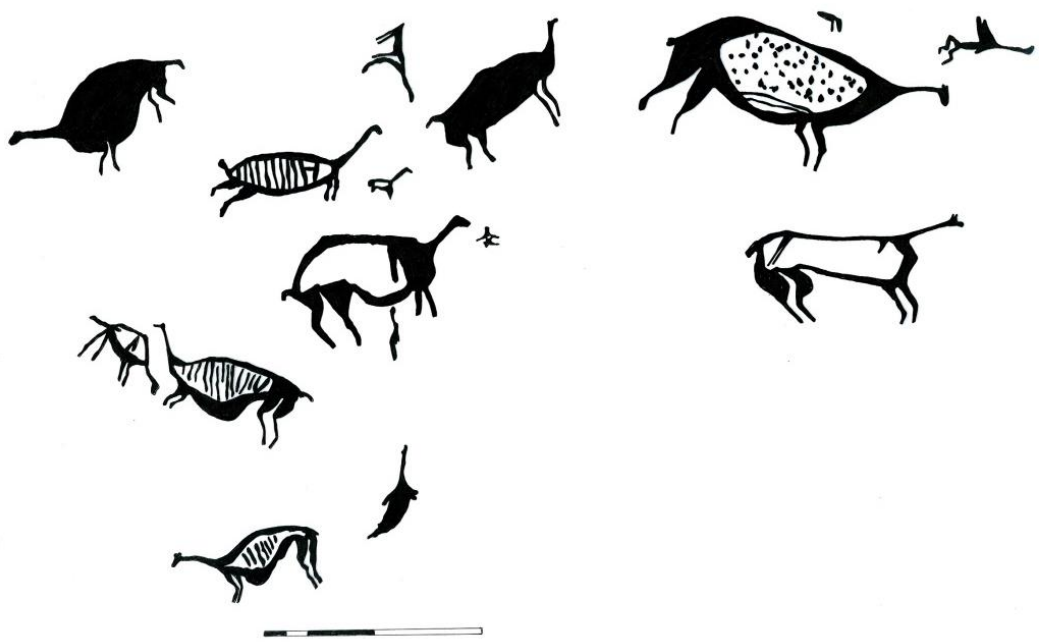


Figura 5. Calcos de la pintura rupestre de Cuchimachay en La Escalera

Foto 6. Camino empedrado en el tramo la Escalera

De Masho –que está ubicado a 300mt al pie del camino-, se sigue hacia La Escalera, para lo cual se retoma el Qhapaq Ñan llegando a Antaracra, Yanama, Pomaruri, Casharuri por trazos muy visibles cuyos anchos varían de acuerdo la topografía, ya escaleras ya alineamientos de piedra, ya taludes aterrazadas que van cambiando hasta ascender a la laguna de Mollucocha donde toma el borde superior Oeste de la laguna, hasta llegar a las inmediaciones de Plazayoc, que es la intersección de la quebrada Atarhuay con el camino inca. De Plazayoc, asciende una escalinata en zigzag construido en la roca madre, con tecnología de adosamiento y construcción de taludes, pavimentos empedrados, por tramos angostos y por tramos ancho hasta de 12m hasta ingresar a la cuenca glaciar de la Escalera, por zonas, el camino sortea pantanos y se adosa a los peñascos sobre el cual está construido el camino, (Foto 6), hasta llegar a las inmediaciones del abrigo rocoso de Cuchimachay y laguna La Escalera.

El abrigo rocoso de Cuchimachay

Está conformado por cuatro grandes bloques de roca de naturaleza granodiorítica, que se ha desprendido desde las partes altas del cerro San Cristóbal y han quedado apoyados unos a otros, formando un gran vacío en el interior de 30 y 20 m en sus extremos más amplios. La altura máxima en el interior es de 12m. Los cuatro bloques forman dos aberturas en el techo por donde penetra la luz solar. En los cuatro bloques se han identificado pinturas rupestres de distinta característica al que lo hemos denominado Frentes de la "A" hasta "E", totalizando 5 frentes, (Negro y Farfán, 1983). El interior es bastante húmedo en temporadas invernales almacenándose agua hasta cubrir parte del espacio del Frente "A", (Foto 7). El bloque de este frente proyecta una línea de reparo (sombra) de 13m en el exterior, lado Oeste, donde se nota mayor actividad ocupacional debido a la presencia de abundante material de desecho, desde lascas y puntas de proyectil hasta fragmentos de cerámica Inca.

Existen tres accesos al abrigo, uno, que es el principal, se ubica en el extremo Norte, y el segundo, en el extremo Sur; el tercero, hacia el Noreste. Este último, no es adecuado para el ingreso, debido a la existencia de otros bloques pequeños que han cubierto este ingreso. Al interior hay escaso material cultural en superficie. Los frentes que contienen mayor concentración de diseños pictográficos se hallan al interior y excepcionalmente un frente se halla en el lado posterior Frente "E".

La distribución de los frentes para ejecutar las pinturas obedece a un criterio de "fundación" del espacio desde donde se sacraliza por primera vez con la presencia del Frente "A" que son los diseños más complejos y extensos, cuyo diseño característico es el camélido en estado de preñez donde se resalta en vientre del animal mientras que la cabeza y las patas son muy reducidos. Sin duda, corresponde a periodos muy tempranos conforme lo corroboran el material asociado conformado por puntas de proyectil. Luego durante su existencia el abrigo se fue consolidando su carácter sagrado dentro de las mentalidades ya no de cazadores y recolectores solamente, sino de pastores pertenecientes a sociedades más tardías donde se ejecutan trazos y diseños distintos al Frente "A". Pero esto no es todo, también se continuó pintando las rocas en esta cuenca glaciar a los cuales las hemos denominado Bloques 1, 2, 3 y 4. Estos bloques están alineados en dirección a la laguna de *Sorao* al pie del flanco Este del nevado Pariacaca. El Qhapac Ñan está pasando a escasos 50m del abrigo rocoso y continúa hacia las escaleras pasando por los bloques 1, 2 y 3 el bloque 4 está más arriba. Nuestros primeros trabajos de 1982 y 1983, fue precisamente concentrado en el abrigo rocoso y su contexto circundante, donde realizamos una prospección con excavaciones restringidas y el levantamiento planimétrico del abrigo, así como secciones y calcos de las pinturas (Negro y Farfán, 1982 y 1983). Las primeras conclusiones se basaron en la identificación de los diseños pictográficos, tanto del abrigo Cuchimachay, como de los bloques pétreos 1, 2, 3 y 4, concluyéndose que estas corresponden a varias fases de elaboración, por consiguiente a varios momentos de la ocupación del sitio, lo que corrobora que el paisaje sagrado en este

tramo alcanza valores inusitados. Los diseños están relacionados a la representación de animales de caza y animales domesticados o en proceso de domesticación, lo cual indica una larga secuencia ocupacional en el abrigo. Las excavaciones de cuatro pozos de sondeo nos permitieron inferir que la ocupación en este sitio tuvo, una etapa pre cerámica debida a la presencia de carbón y ceniza sin cerámica y continuó hasta la época colonial, pero con una actividad domestica escasa, lo que estaría indicando que el abrigo más que refugio fue un lugar de evocación.

Foto 7. Pinturas rupestre del Frente A

Las Escaleras

El tramo de La Escalera quizá sea uno de las secciones del Qhapaq Ñan con contenido altamente sagrado y simbólico, debido a que se desarrolla desde las inmediaciones del abrigo a través de escalinatas construidas para un tránsito ritual, por ello, hemos dividido en 23 tramos las escaleras, puesto que cada tramo guarda una característica peculiar, tales como descansos, muros transversales como si se restringiera en acceso masivo, hay tramos demasiado estrechos debido a la presencia de formaciones rocosas o porque la naturaleza de este tramo así lo requiere, es decir, limitar el acceso o cumplir una serie de requisitos previos. También los tramos nos sugieren que había cuidantes u oficiantes que permanecían en estos lugares, o en fechas fijas. Las características de los tramos por ahora no trataremos, estamos abordando solo su carácter sagrado.

Las escaleras terminan en un pequeño abra donde el camino llega a un espacio, al parecer, un plaza empedrada, (Foto 8) y se halla a un costado del camino, hacia el lado Norte, en un espacio ligeramente elevado. De esta plaza sale un camino en dirección Norte en ascenso hacia la ruta que ya hemos descrito en donde no hallamos nada referente a este mentado adoratorio, pero si otras marcas en los farallones rocosos, en lo alto del cerro y una visión del nevado Pariacaca imponente.

El camino continúa siguiendo la trayectoria en dirección NE por el borde Norte de otra cuenca glaciar conformada por la laguna de Pumarauca y otras menores. En estos tramos hay apachetas formadas de los que vienen de Jauja antes de llegar a La Escalera. El camino es cómodo, por zonas hay escalones, hasta alcanzar una altura considerable donde hay otra laguna, desde donde se divisa el abra de Portachuelo a 4600 m.s.n.m. que es el *divertum acurum* que desciende hacia la vertiente oriental, es decir, hacia el Mantaro. El camino toma una trayectoria Norte hacia las altiplanicies de *Shacshamachay* siguiendo por el lado Sur del cerro *Shacucrumi* hasta la laguna de *Acococha.* El camino sigue por el lado Sur de esta laguna y muy cerca avanzando un kilómetro aproximadamente encontramos un montículo con construcciones que podría ser un tambo pequeño ya en la cuenca del *Huaylacancha* camino a Cochas, donde el camino se hace más difuso debido a que fue disturbado por los pastores actuales.

Foto 8. Final del camino Tramo Escalera

Comentario final

El problema que estamos abordando es demasiado amplio y con varias aristas, que requiere de un manejo más ordenado, por esta razón, este trabajo dedica solo a una parte del tema, principalmente al conocimiento de un esquema simbólico cargado de ritualidad que están ligados a dos deidades tutelares de la región yunga y de las cordilleras y que fueron instrumentos y mecanismos de control territorial como instrumento de poder. Los datos como hemos visto están dispersos en documentos y visitas y en reconocimientos de campo. Lo que estamos observando a partir de estos datos, es que existe una articulación económica, política y religiosa entre Pachacamac como santuario y la cordillera del Pariacaca como escenario de adoración a una deidad de las aguas, con tres atributos: la de cordillera o montaña sagrada, como deidad ligada a los yaros y llacuaces y como oráculo Apu y Wamani reconocido regionalmente. En torno a este fenómeno, a lo largo de la historia, se han estructurado mitos y leyendas, ritos y peregrinaciones y se construyeron instalaciones e infraestructuras a lo largo de un viejo camino que se convirtió en Qhapaq Ñan en tiempo de los incas. En este tiempo

estos territorios ya tenían tradición de peregrinaciones hacia Pariacaca, por lo que los incas habrían encontrado un esquema establecido de rutas sagradas cargadas de mitos y leyendas que narraban un paisaje sagrado, lo que hicieron era integrar y fortalecer este instrumento y usarlo a favor del estado, para lo cual, mejoraron los caminos e implantaron nuevas formas de ritualidad mucho más regional, por ello, Pachacamac y Pariacaca toman otros matices que no es el caso de explicar en este trabajo. ¿Pero, como es que estos cambios fueron controlados por el estado inca?, y como fueron capaces de manipular los íconos sagrados, tanto de la zona yunga, como de la sierra?, hubieron rebeliones étnicas? O fueron alianzas estratégicas con los antiguos curacas o jefes de los yauyos e ychsmas? Obviamente, no hay referentes concretos para explicar estos hechos, pero se presume por las evidencias que fueron forzadas. Al revisar la organización del espacio de Pirca Pirca en Pariacaca, vemos que las instalaciones incas están emplazadas forzando la traza del antiguo poblado, para lo cual se debió destruir otras instalaciones, no sabemos si las más principales con signos de poder antiguo o eran acuerdos pacíficos, así vemos que la gran plaza está adaptado en el núcleo del asentamiento y es ahí donde se han edificado las instalaciones de poder como son los edificios de los curacas. En Ñaupahuasi, un asentamiento que fue capital de los Yauyos, también se notan claramente la transformación del espacio urbano con características forzadas y mucho más instalaciones de poder, entre plazas, recintos incluso una Kallanca. En Pachacamac sucede lo mismo, muchas de la Pirámides con Rampa fueron transformadas y modificadas por los incas para adecuar a nuevas funciones y generar nuevas formas de poder. Ni que decir de las instalaciones mayores, como el templo de Punchucancha o del Sol, (Taylor, 1986: 331), el Acllahuasi, el llamado Palacio de Taurichumpi, plaza de los peregrinos, solo por citar las más importantes. Aquí también se nota que la antigua traza urbana de Pachacamac se transformó y esto no pudo ser del todo pacífico, se arrebató espacios "preferenciales" con la consecuente destrucción y construcción de otras, esto es evidente. El manejo del espacio urbano para la remodelación, al parecer, fue dividido en dos espacios: el lado Oeste donde fue elegido para la construcción del templo del Sol junto a los antiguos templos, pero tomando en cuenta la parte más alta de jerarquía y con vista al mar, el Acllahuasi de la misma manera, estaba cerca de la laguna de Urpihuachac relacionado a la fertilidad. El lado Este, dedicado íntegramente para las instalaciones civiles donde se concentran casi todas las Pirámides con Rampa. Vemos pues, que los incas sabían la dimensión de control territorial y religioso de los ychsmas así como de los yauyos, por lo que se implementó políticas de conciliación y políticas de coerción para controlar un territorio, una población étnicamente diversa y deidades de tradiciones muy arraigadas.

Una de las infraestructuras administrativas de mucha importancia son los tambos de carácter público, se construyeron para cada jornada de camino. Sin embargo, la presencia de un gran asentamiento a los 4400 m.s.n.m., como es Pirca Pirca, se había convertido en un enclave que articulaba el poder económico entre la costa y la sierra a tal punto que se adecuaron grandes corrales para llamas de carga y la población original, es decir local, al mismo tiempo que se había transformado en un asentamiento administrativo y de control económico. En este asentamiento se adecuaron una gran plaza central con construcciones de planta cuadrangular a la usanza inca y una gran Kallanca, además otros equipamientos sagrados, que estaría indicando la jerarquía que había adquirido en época de los incas esta aldea, lo cual, se deduce que esta parte de la cordillera con este poblado, controlaba un gran poder económico dentro de un contexto sagrado que ejercía de por si un poder. Los tambos, también formaron parte de la política integracionista de carácter coercitivo de parte de los incas en toda la ruta del Qhapaq Ñan. Otros elementos sagrados, tales como huacas locales, cerros, incluso las pinturas rupestres fueron integrados al panteón inca y así los incas fortalecieron su poder frente a los pueblos conquistados. De este modo el poder político y el poder simbólico fueron armas muy efectivas para la política de conquista de territorios y grupos sociales organizados que poco a poco fueron integrados al estado inca.

Bibliografía

ARRIAGA, J., 1920 (1621). *La Extirpación de la Idolatría en el Perú.* Horacio H Urteaga Edt. Lima

ARGUEDAS, J. M., 1966. *Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración quecha recogida por Francisco de Ávila, (1598).* Instituto de estudios Peruanos. Lima

DAVILA BRICEÑO, 1881. *Relaciones Geográficas de Indias.* Ministerio de Fomento, Perú, Tomo I, Tipografía de Manuel Hernández, Madrid.

BAUER, B., 1996. *El Desarrollo del estado Inka. Cusco*, Centro de Estudios regionales Andinos, "Bartolomé de las Casas".

BONAVIA, D., 1972. *El Arte Rupestre de Cuchimachay.* En D. Bonavia et al (eds.), *Pueblos y Culturas de la sierra Central del Perú*, 134-139, Lima.

BONAVIA, D. y R. RAVINES, 1970. Arte Rupestre en la Sierra Central del Perú. En *El Serranito*, Huancayo.

DUVIOLS, P., 1984. Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. Instrucción para descubrir todas las Guacas del Piru y sus camayos y haziendas. En *Revista Andina*, N°1, año 2, Julio 1984.

EECKHOUT, P., 1995. Pirámide con Rampa N° 3 de Pachacamac, Costa central del Perú. Resultados Preliminares de la Primera Temporada de excavaciones (Zona 1 y 2). En *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, N°24 (1): 65-106, Lima.

EECKHOUT, P., 2000. Los antecedentes formales y funcionales de las "pirámides con rampa" de la Costa central del Perú en los tiempos prehispánicos. *Boletín Americanista* 50:39-60.

EECKHOUT, P., 2003a. Ancient Monuments and Patterns of Power at Pachacamac, Central Coats of Peru. *Beitrage zur Allgemeine und Vergleichenden Archaologie* 23: 139-182.

EECKHOUT, P., 2003b. Ancient Monuments and Patterns of Power at Pachacamac, Central Coast of Peru. In *Beiträge zur Allgemeine und Vergleichenden Archäologie*, 23: 139-182.

EECKHOUT, P. y C. FARFÁN, 2000. *Proyecto Ychsma. Investigaciones Arqueológicas y Estudios de Restauraciones en el Sitio de Pachacamac, Primera temporada (1999).* Informe Final para el Instituto Nacional de Cultura (Lima), 312 pp.

EECKHOUT, P. y C. FARFÁN, 2004. *Temporada 5 de las Investigaciones Arqueológicas y Estudios de Restauración en el sitio de Pachacamac. Informe Final.* Lima

EECKHOUT, P. y C. FARFÁN, 2008. *Proyecto Ychsma. Investigaciones Arqueológicas y en el Sitio de Pachacamac, Temporada 2008.* Informe Final.

ESPINOZA SORIANO W., 1987. *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI.* Tomo I y II, Banco central de Reserva del Perú, Lima.

FARFAN, C., 2000. La Ocupación Inca en Cantamarca, Canta. En *Arqueología y Sociedad*, N° 13, Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM.

FARFAN, C., 2002. El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros, Canta. En *Boletín del Instituto Francés de estudios Andinos.* Tomo 31, N° 1

FARFAN, C., 2004. Aspectos simbólicos de las pirámides con rampa: Ensayo interpretativo. En *Boletín del IFEA, Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos.* Tomo 33, N°33.

FARFAN, C., 2010. *Poder simbólico y poder político del estado inca en la cordillera del Pariacaca*. Rubén Romero y Trine Pavel Editores, UNFV, Lima

FARFAN, C. y S. NEGRO, 1983. *Pintura Rupestre en la Cordillera del Pariacaca, Perú.* Ponencia presentada al XI Congreso Internacional de Antropología y Etnología de Vancouver, Canadá.

FRANCO, R., 1998. *Pirámide con Rampa N° 2 de Pachacamac: excavaciones y Nuevas Interpretaciones.* Trujillo.

FRANCO R., 2004. Poder religioso, crisis y prosperidad en Pachacamac: del Horizonte Medio al Intermedio Tardío. En *Boletín de IFEA, Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos.*

GAVAZZI A., 2010. *Arquitectura Andina: Formas e Historia de los espacios Sagrados.* Apus Graf Ediciones. Lima Perú, Milano, Italia.

GUAMAN POMA DE AYALA, F., 1936. *Nueva Coronica y buen Gobierno.* Institut D'Ethnologie, Universite de Paris, edición Faximil.

MAKOSKI K. y R. VEGA CENTENO, 2004. Estilos Regionales en la Costa Central en el Horizonte Tardío: una aproximación desde el valle de Lurin. En *Boletín del IFEA, Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos.* Tomo 33, N°33.

MUJICA E., 1987. Malanche 1:un poblado complejo en medio ambiente de lomas. *Documentos de Arquitectura y Urbanismo DAU.* 1(3): 7-19, Lima.

MUJICA E., 1991. Sociedades complejas en un medio ambiente frágil. Las lomas de Malanche. En *L'emaginaire. Revista de Cultura* 1(3): 61-70, Lima, Alianza Francesa.

MUJICA, E., 1997. Malanche: poblaciones precolombinas permanentes en las lomas de la costa central del Perú. En R. Varón y Flores J. (eds.), *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes.* Homenaje a María Rostworowski, IEP-BCR.

PAREDES P., 1991. *Pachacamac.* En *Los Incas y el Antiguo Perú, 3000 años de Historia*, Tomo I, 364-383, Barcelona.

PAREDES P. y C. FARFAN, 1993. *Evaluación Arqueológica en la reserva de tierras del Proyecto Reúso de aguas servidas – Pampas de San Bartolo.* Informe de Avance. noviembre –diciembre 1992.

POOLE D., 1982. Los santuarios religiosos en la economía regional andina. En *Allpanchis,* Cusco, N°19: 79-116.

RICK, J. 1976. Excavaciones en Pachamachay. En *Arqueología Peruana.* UNMSM, Lima

ROSTWOROWSKI M., 1983. *Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política.* IEP, Lima.

ROSTWOROWSKI, M., *1986 Estructuras Andinas del Poder: Ideología Religiosa y Política.* IEP, Lima.

ROSTWOROWSKI M.2002 *Obras completas de María Rostworowski II: Pachacamac y el Señor de los Milagros/Señoríos Indígenas de Lima y Canta.* IEP, Lima.

ROSTWOROWSKI M., 2007 Estructuras Andinas del Poder: Ideología religiosa y Política. Obras completas VII, IEP, Lima.

SHIMADA, I., R. SEGURA, M. ROSTWOROWSKI y H. WATANABE, 2004. Una nueva evaluación de la Plaza de los Peregrinos de Pachacamac: aportes de la primera campaña 2003 del Proyecto Arqueológico Pachacamac. En P. Eeckhout (ed.), *Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos*, 507-538, IFEA, Lima.

TANTALEAN H., 2007. Construyendo un Horizonte: la Arquitectura Inca en el valle de Mala (Cañete), Lima. En *Revista ARKINKA* N°137, pp. 87-93, Lima.

TAYLOR G., 1986. *Ritos y Tradiciones de Huarochirí del siglo XVII.* IEP, Lima.

WILLIAMS C. y F. MERINO, 1976. *Inventario, Catastro y Delimitación del Patrimonio Arqueológico del valle de Mala.* Instituto Nacional de Cultura.

HUACA SANTA ROSA CHINCHA BAJA: UNA APROXIMACIÓN A LA MORFOLOGÍA DE LA ARQUITECTURA PARACAS.

Eyne Omar Bendezú De La Cruz*

* Profesor de arqueología Universidad Nacional San Luis de Gonzaga de Ica, Perú
omarbendezu@hotmail.com

Lo que se presenta en esta investigación son los resultados de las excavaciones realizadas en la Huaca Santa Rosa de Chincha Baja, teniendo como base los resultados de campo para determinar la técnica constructiva de este importante monumento y aproximarnos a la morfología del conjunto arquitectónico, cuyos indicadores resaltan en cada uno de los sectores excavados y materiales de cerámica encontrados como indicadores de una ocupación durante el Formativo Tardío en Chincha Baja.

This investigation presents the results of the excavations realized at Huaca Santa Rosa located in the Chincha valley. Based on the field work we determine the constructive technique of this important archaeologic monument and an approach to its architectural morphology, which indicators stand out in each of the recovered material from each excavated sector of the site, where pottery points to an occupation during the Late Formative Period in the valley.

Introducción.

La Huaca Santa Rosa se encuentra ubicada en el Distrito de Chincha Baja, fue registrada en el año 1957 por el Dr. Dwight Wallace con la nomenclatura PV 57 – 87 Wallace 1971: 66). Alfred Kroeber y Max Uhle en visitas previas al sitio, informaron de varias tumbas. En 1990 se realizó una prospección por parte del Proyecto de Investigaciones Arqueológicas Chincha (PIACH INDEA, 1996, 1997, 1998), (Morris Craig, 1985), Según Canziani, investigador del PIACH, en el valle de Chincha registraron alrededor de 12 montículos ceremoniales de fines del Período Formativo, siendo Santa Rosa la de mayor dimensión (Canziani 1992: 87-117).

Huaca Santa Rosa no tienen aún una descripción detallada de su sincronía ocupacional y constructiva, menos aun con respecto al resto de la arquitectura existente en la zona, debido a que no se han realizado excavaciones para determinar sus diferentes componentes. En un primer momento Uhle consideraba que la Huaca Alvarado, Santa Rosa y Hoja Redonda eran

referentes imprecisos, aun no sabía si estaban asociados a Tiahuanaco u otra sociedad distinta (Lumbreras 2001:20)

Finalmente en Marzo del 2008, se realizaron Excavaciones en cinco sectores, cuya finalidad se concentró a reconocer la magnitud de la afectación arquitectónica realizada por la expansión urbana que ha alcanzado toda la huaca. Ello ha ocasionado la alteración y pérdida de las evidencias arqueológicas existentes en la parte superior y áreas laterales del monumento, debido a la construcción de viviendas, nivelación del terreno, acumulaciones de rellenos y excavaciones para la instalación de servicios de agua y desagüe desde varias décadas atrás.

En esta publicación se dará a conocer una aproximación de la morfología arquitectónica de la Huaca Santa Rosa, a través de los datos de excavaciones que han arrojado evidencias de los elementos arquitectónicos tardíos y tempranos ubicados por debajo de las viviendas modernas emplazadas en la parte superior, media y baja del edificio (Bendezú C. Eyne O, 2008).

Ubicación

El sitio arqueológico se encuentra a 1.8 km. al oeste del kilómetro 205 de la Carretera Panamericana Sur, en el distrito de Chincha Baja, provincia de Chincha, departamento Ica. Se accede al sitio por una vía carrozable que parte de la Panamericana Sur. La huaca está rodeada de diversos campos de cultivos de propiedad de terceros y alberga un centenar de familias que han cubierto toda la huaca desde la parte superior hasta la parte inferior. La huaca tiene un área aproximada de 8,7831.85 m^2. y un perímetro de 1,311.77 ml.

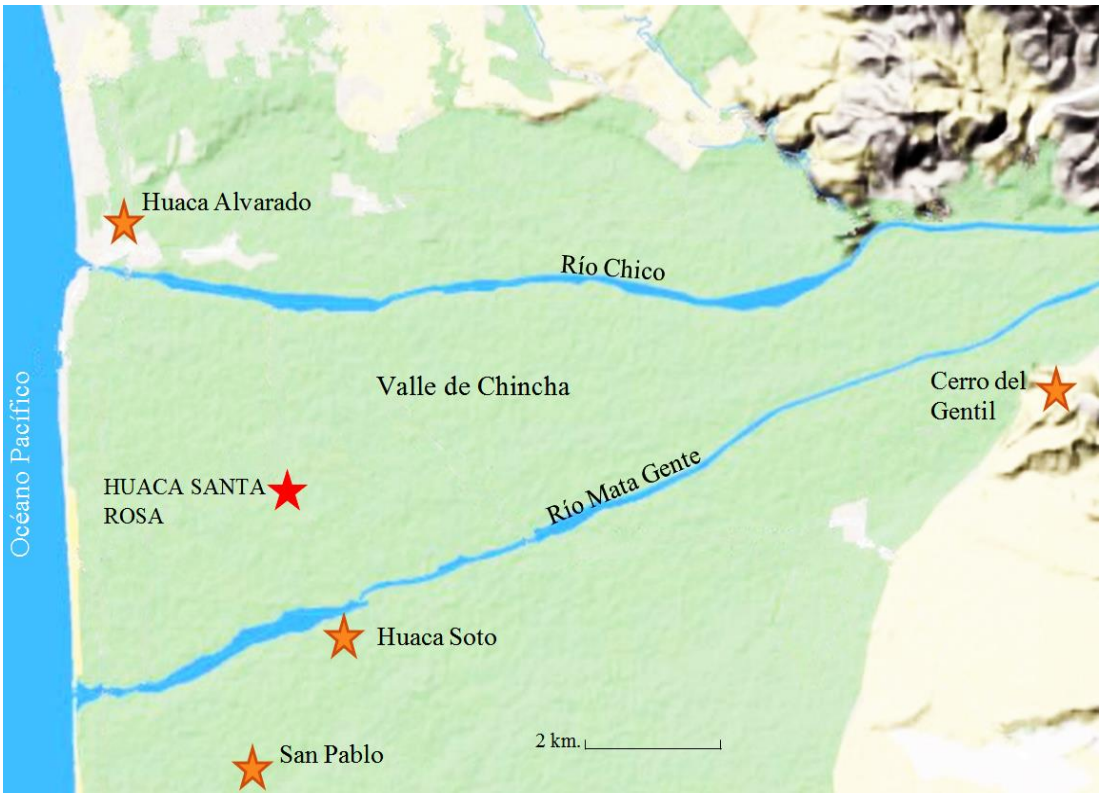


Figura 1. Plano de ubicación de la Huaca Santa Rosa

La huaca Santa Rosa forma parte de todo el conjunto cultural que se desarrolló en esta parte del Valle de Chincha Baja, ubicándose exactamente en las coordenadas UTM 375207.1400E y 8507734.7000N, abarca un área de 87831.85 m^2. Aproximadamente.

La Situación Actual de la Huaca Santa Rosa.

Lamentablemente la expansión urbana en este sector a alcanzado la huaca Santa Rosa, siendo ocupada por construcciones modernas dotadas de servicios básicos de agua luz e inclusive un colegio. De esta forma la totalidad de la huaca ha sido poblada con viviendas que están construidas directamente sobre los rellenos constructivos que constituyen el volumen de la huaca. Se aprecia así por sectores cortes y nivelaciones ejecutadas para para poder construir las viviendas modernas muchas fabricadas con adobes hechos del mismo relleno de la huaca.

La ocupación moderna, ha afectado el último momento de ocupación prehispánica del edificio, ya que en los perfiles y debajo de las viviendas se mantiene aún restos de muros de fases de ocupación más tempranas. Estas últimas pueden ayudarnos definir la morfología arquitectónica la cual posiblemente pertenece al Formativo Tardío.

Figura 2. Vista del sector Sur de la Huaca Santa Rosa que ha sido cortado y nivelado para la construcción de viviendas modernas.

Figura 3. Vista General de la poligonal de la Huaca Santa Rosa

Antecedentes del Sitio Arqueológico.

La Huaca Santa Rosa fue registrada inicialmente por Dwight Wallace en 1957 con la nomenclatura PV 57 – 87 (Wallace 1971: 66), siendo descrita como un montículo "muy grande y oblongo" de 425 m x 10 metros y 25 de altura. Asume también que "indudablemente una buena parte es natural". La parte alta es descrita como una construcción sólida de adobes irregulares tipo "terrón" con partes de adobes en forma de cuña. En otros sectores observó concentraciones de cantos rodados, aparentemente no vinculados a ningún tipo de edificación. Menciona también "algunos pozos cuadrados" que probablemente correspondían a cistas funerarias. Wallace también notó varios envoltorios de fardos y reporta la presencia de varias tumbas a través de datos de Alfred Kroeber y Max Uhle. Finalmente, señala cronológicamente que los restos arquitectónicos sostienen que sostienen el montículo es "aparentemente temprano" y las tumbas serían tardías.

Las prospecciones de los años 1990 llevadas a cabo por el Proyecto de Investigaciones Arqueológicas Chincha (PIACH INDEA, 1996, 1997, 1998; Morris Craig, 1985), Huaca Santa Rosa es registrada manteniéndose el número de registro dado por Wallace. Se tiene conocimiento no confirmado que el PIACH llevó a cabo excavaciones en varias partes y que en ellas se habría registrado cerámica vinculada a la fase Paracas Necrópolis. Según Canziani (1992 a y b), en el valle de Chincha se registraron alrededor de 12 montículos ceremoniales de fines del Período Formativo, vinculados a la fase Paracas Necrópolis, cuyas evidencias indicarían la existencia de un urbanismo temprano en el valle. De tales montículos, Santa Rosa es el de mayor dimensión.

Figura 4. Vista General del lado Este de la Huaca Santa Rosa

Propósito del Proyecto y acciones realizadas en la Huaca santa Rosa

Huaca Santa Rosa considerada la de mayor magnitud con respecto a los demás monumentos en el valle de Chincha Baja, manifiesta una serie de estructuras que forman parte de sus componentes constructivos (Bendezú C. Eyne O, 2008). Con esta base de datos visible el propósito de la investigación fue el de lograr una aproximación a la comprensión de la morfología arquitectónica y de su sistema constructivo a través del análisis de los estratos arquitectónicos perceptibles en los cortes realizados por los moradores ubicados sobre el sitio arqueológico.

Por la dimensión que tiene la Huaca Santa Rosa 87,831.85 m^2 con un perímetro de 1311.77 ml. se procedió a efectuar en primer lugar un reconocimiento de toda la huaca, para luego sectorizar, decidir y trazar las unidades de excavación de 2m x 2m. y de 3m. x 3m. ubicadas en las pendientes bajas del edificio.

Figura 5. Vista del perfil ubicado hacia el sector sur de la huaca, cuyo corte fue realizado por los mismos habitantes del lugar.

Del reconocimiento de la Huaca Santa Rosa

El trabajo de reconocimiento registró a través de los diferentes cortes intencionales realizados por los habitantes actuales, todo un sistema de rellenos constructivos, constituidos por adobitos amorfos modelados a mano, colocados formando bolsones verticales.

Tales componentes forman también muros perimétricos longitudinales de orientación de norte a sur, los cuales se adaptan al sistema del relleno, lográndose así progresivamente plataformas, sobre las cuales se fueron elevando otras, hasta lograr la altura actual de la Huaca. Estos muros alcanzan una altura de 1.20 m. con un ancho de 0.70 m.

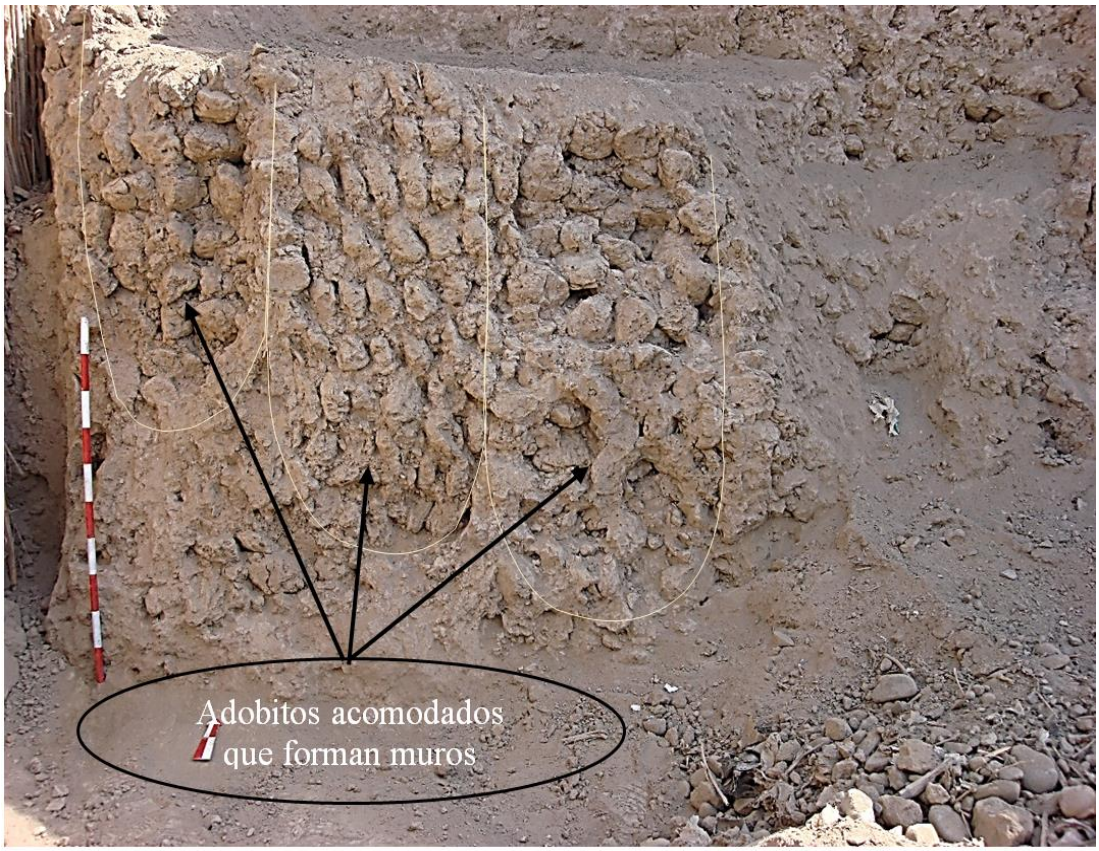


Figura 6. Detalle de los adobitos amorfos modelado colocados de tal manera que forman parte del relleno de los muros que corren en un eje de Norte a Sur.

Figura 7. Vista del corte ubicado hacia el sector sur de la huaca, donde se aprecia un Muro con cantos rodados. Figura 8. Vista de la impronta de tejido en el barro que ha sido transportado.

Figura 9. Vista de los adobitos amorfos que forman parte del relleno de la Huaca San Rosa.

Por otro lado se pudo identificar en algunos sectores el uso de cantos rodados unidos con argamasa de barro. Ellos también forman parte del sistema constructivo de algunos muros, tal como se muestra en el sector sur de la Huaca.

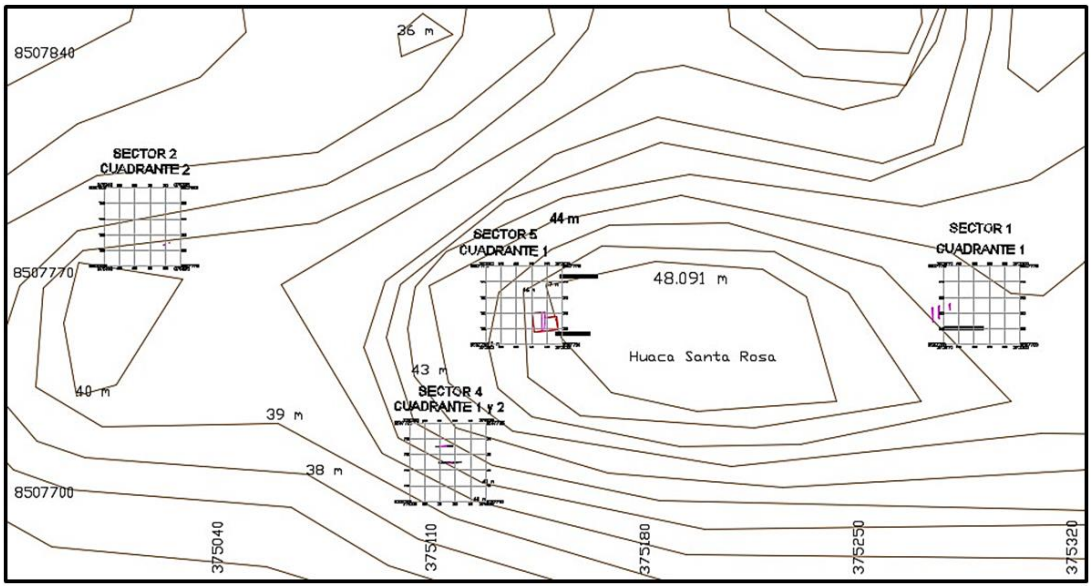


Figura 10. Mapa de la Huaca Santa Rosa con los sectores que han sido excavadas el 2008.
Plano elaborado por Omar Bendezú

De acuerdo a los detalles observados, el sistema de relleno se realizó transportando la masa de barro al lugar muy posiblemente en tejidos tal como evidencias las improntas en algunas partes del edificio, donde fue colocado mojado o tal vez para sujetar los adobitos amorfos.

Excavaciones en la Huaca Santa Rosa

Se realizaron excavaciones restringidas de 2 m. x 2 m. y 3 m. x 3 m. interviniéndose áreas libres de viviendas modernas, como calles y otros espacios abiertos, sabiendo que la totalidad de la huaca se encuentra urbanizada, contando con servicios de instalaciones de agua, desagüe y electricidad. Asimismo, se realizaron pequeñas ampliaciones en algunos cuadrantes para poder precisar los elementos y contextos arqueológicos reconocidos, tanto a nivel de la ocupación horizontal como vertical (profundidad). Ello permitió determinar de manera fehaciente la existencia de elementos arquitectónicos y material cultural.

Figura 11. Vista de los muros de la excavación en el Sector 1, ubicado en el área de un lote de para vivienda moderna.

Arquitectura del Sector 1

El Sector 1 se ubica en la sección Este del edificio, exactamente hacia el lado donde se encuentra la plaza moderna del centro poblado de Santa Rosa y en la parte posterior de uno de los lotes que aun esta por construir.

La excavación se realizó en un área de 4.75 m. de ancho por 9.50 m. de largo, donde se pudo evidenciar restos de arquitectura representada por niveles de diferentes pisos asociados a los muros construidos en distintos momentos. Los muros se disponían en un eje ligeramente de noreste a suroeste con una altura variado de 0.95 m. a 1 m. a partir del Piso 2.

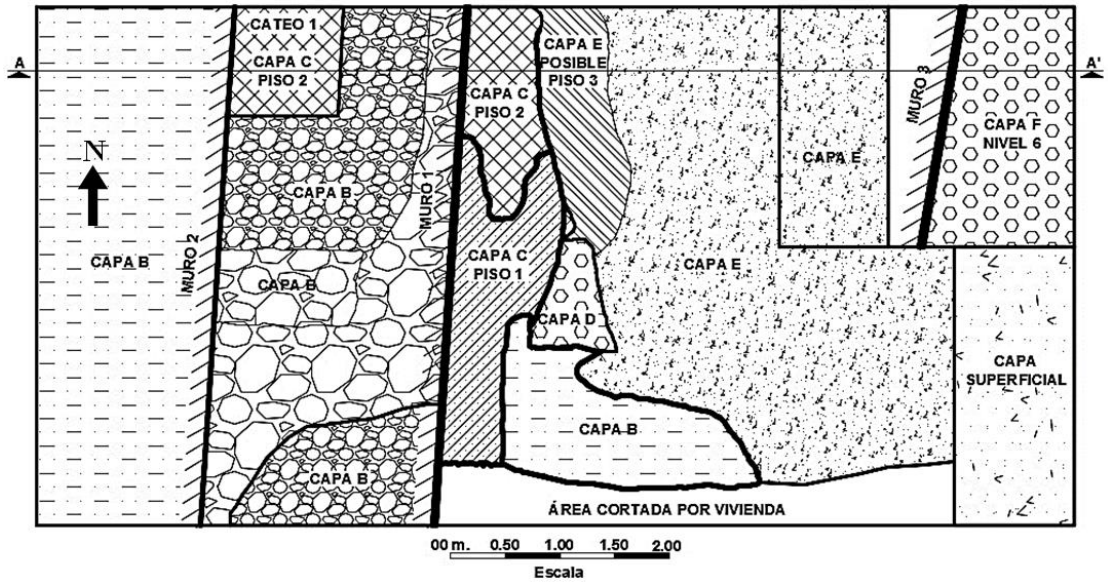


Figura 12. Plano de planta de la unidad de excavación del Sector 1, ubicado en el interior de un terreno para vivienda moderna.

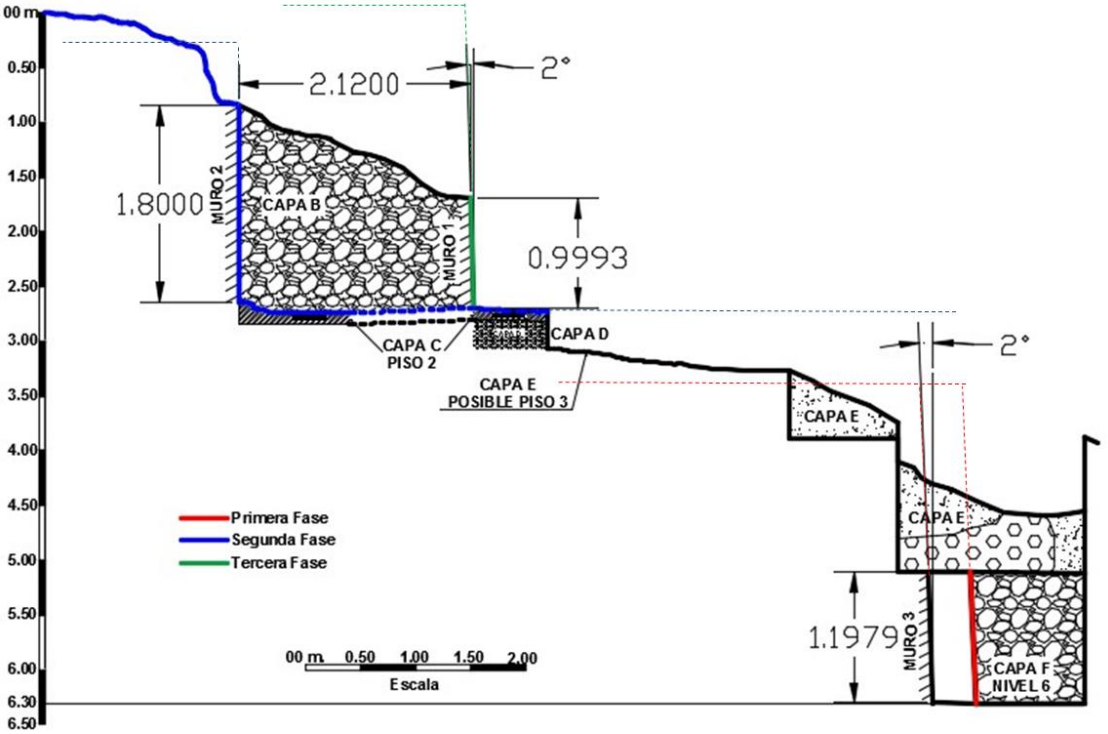


Figura 13. Plano de Corte A-A' (Perfil Norte) de la unidad de excavación del Sector 1, donde se muestra la disposición de los muros y pisos en diferentes niveles.

Figura 14. Vista del Muro 3 en el Sector 1, considerado la Primera Fase de la construcción de la Huaca Santa Rosa. Figura 15. Vista del Muro 2 y el Piso 2 en el Sector 1, considerado la segunda Fase de construcción de la Huaca Santa Rosa.

El sistema constructivo de la arquitectura, está compuesto por un relleno estructural de adobes amorfos tipo terrones, cuyas disposiciones se encuentran uniformes y unidas con argamasa de barro. Su consistencia es compacta especialmente en el lado de su cara que presenta un acabado con enlucido, el propósito de estos rellenos es conformar sucesivos muros de contención generando la forma única que tiene la Huaca Santa Rosa. Canziani menciona también que las construcciones fueron realizadas masivamente con terrones y adobes pequeños moldeados a mano, presentando evidencia de superposiciones arquitectónicas (Canziani A. José, 2009). Ello plantea que las poblaciones paracas del valle de Chincha durante el Formativo manejaron técnicas constructivas propias.

Tal como se aprecia en la imagen (Figura 12) se observan n el sector 1 tres fases constructivas, la parte reconocida por el momento como la más temprana podría corresponder a su vez a la primera fase constructiva del edificio, a ella corresponde la cara del Muro 3 con una orientación de noreste a suroeste. Este muro constituiría tal vez un perímetro o la sección interior de algún espacio abierto o recinto que aún está por definirse.

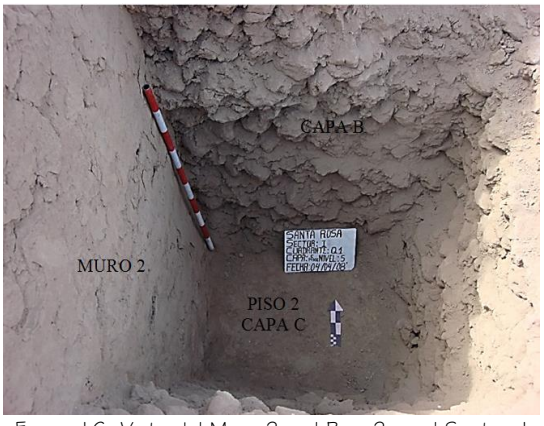


Figura 16. Vista del Muro 2 y el Piso 2 en el Sector 1, considerado la segunda Fase de construcción de la Huaca Santa Rosa. Figura 17.Vista del Muro 1 asociado al Piso 2 en el Sector 1, considerado el tercer momento de construcción y último de la Huaca Santa Rosa.

Este Muro 3 reconocido en la sección baja del edificio fue sido cubierto por la Capa F que es un relleno constructivo. La superficie de este relleno es de textura compacta aparentando ser un sello donde se aprecian los adobes amorfos tipo terrones unidos con barro. Esta capa tiene un espesor de 1.15 m. y se llegó a escavar hasta los inicios del Nivel 7, es decir que la base de este muro se encuentra a una profundidad de 1.36 m. con respecto a la superficie del área excavada y a 5.30 m. de profundidad con respecto a la parte más alta de la sección excavada del edificio.

La segunda fase constructiva correspondería al contexto del Muro 2 reconocido en la parte alta del edificio y el Piso 2 (Capa C) asociado respectivamente al muro. Se elevan estos elementos sobre un relleno (capa E) que se extiende hacia el este - donde hoy existe la plazuela moderna - cubriendo los elementos arquitectónicos inferiores como la cara del Muro 3.

La tercera fase constructiva corresponde posiblemente a la clausura del Muro 2 y la reutilización en parte del Piso 2 (Capa C), los cuales fueron cubiertos por un nuevo relleno de adobitos (Capa B), colocados directamente sobre el Piso 2 cuyo perfil oeste fue enlucido aparentando un muro. Esta fachada corre siguiendo un eje noreste a suroeste, paralelo al Muro 2 y Muro 1. La altura del relleno es de1.80 m. con un ancho de 2.12 m. Es posible que este contexto haya correspondido a algún espacio abierto o un área donde se elevaron recinto que hoy han desaparecido por los efectos de la construcción de las viviendas modernas.

Figura 18. Vista del Piso 1 del Cuadrante 1 del Sector 2, La Capa D y cantos rodados.

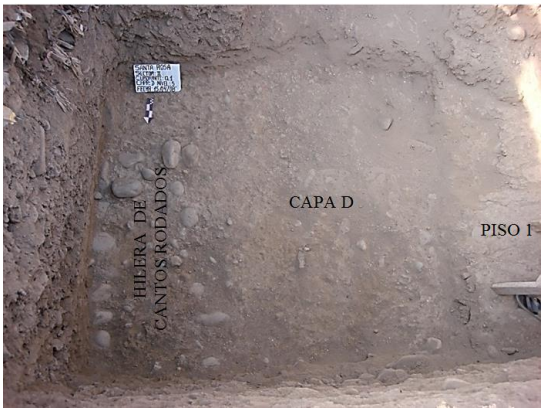


Figura 19. Vista del Piso 1 en el Cuadrante 1 del Sector 2, asociado a los fragmentos de cerámica paracas y cantos rodados.

Los muros reconocidos tienen un acabado con enlucidos en buen estado de conservación. Todos presentan una sola cara que conforma la fachada, las cuales presentan una ligera inclinación de unos 2° hacia el interior del relleno desde su base hasta su altura reconocida. Todos estos elementos arquitectónicos registrados se ubican en la parte baja de todo el conjunto.

Arquitectura del Sector 2

Las excavaciones del Cuadrante 1 en el Sector 2 a una profundidad de 1.20 m. aproximadamente se recuperó fragmentos de cerámica Paracas tardío, asociados al Piso 1 (Capa D), materiales que determinan la filiación paracas del edificio.

Figura 20. Fragmentos de cerámica Incisas Paracas asociado a la Huaca Santa Rosa de la excavación del 2008.

La excavación de este cuadrante abordo estratos de rellenos estructurales compuestos en su mayor parte por adobitos amorfos sujetados con argamasa. La composición de este relleno (Capa D), de textura semi compacta color beige, fue el contexto donde se encontró la mayor cantidad de fragmentos de cerámica paracas de la fase Ocucaje 8 caracterizada por su decoración negativa, policroma post cocción e incisas.

Se registró también restos de cantos rodados pequeños y medianos, así como una hilera de cantos rodados que aparentemente corresponden al cimiento de un muro aún está por definir. Durante las excavaciones se pudo apreciar en la parte central restos de ceniza con material malacológico junto a restos óseos animal pero también humanos en pequeña proporción.

En el Cuadrante 2 de este mismo sector 2, a través de un corte moderno se puedo apreciar las caras del Muro 1 y del Muro 2, de orientación Sureste a Noroeste, distanciados entre sí por 1.50 m..

El sistema constructivo tiene las mismas características de la unidad excavada en el Sector 1, con un relleno estructural elevado con adobitos amorfos presentando una sola cara enlucida a la que estamos llamando muro.

El Muro 2, reconocido en este sector corresponde a la segunda fase constructiva funcionando con el Piso 1 de 8 cm. El muro 1 correspondería a la tercera fase constructiva cuyo relleno cubrió en parte la superficie del Piso 1 que se extiende hacia el oeste, donde fue reutilizado como piso del Muro 1

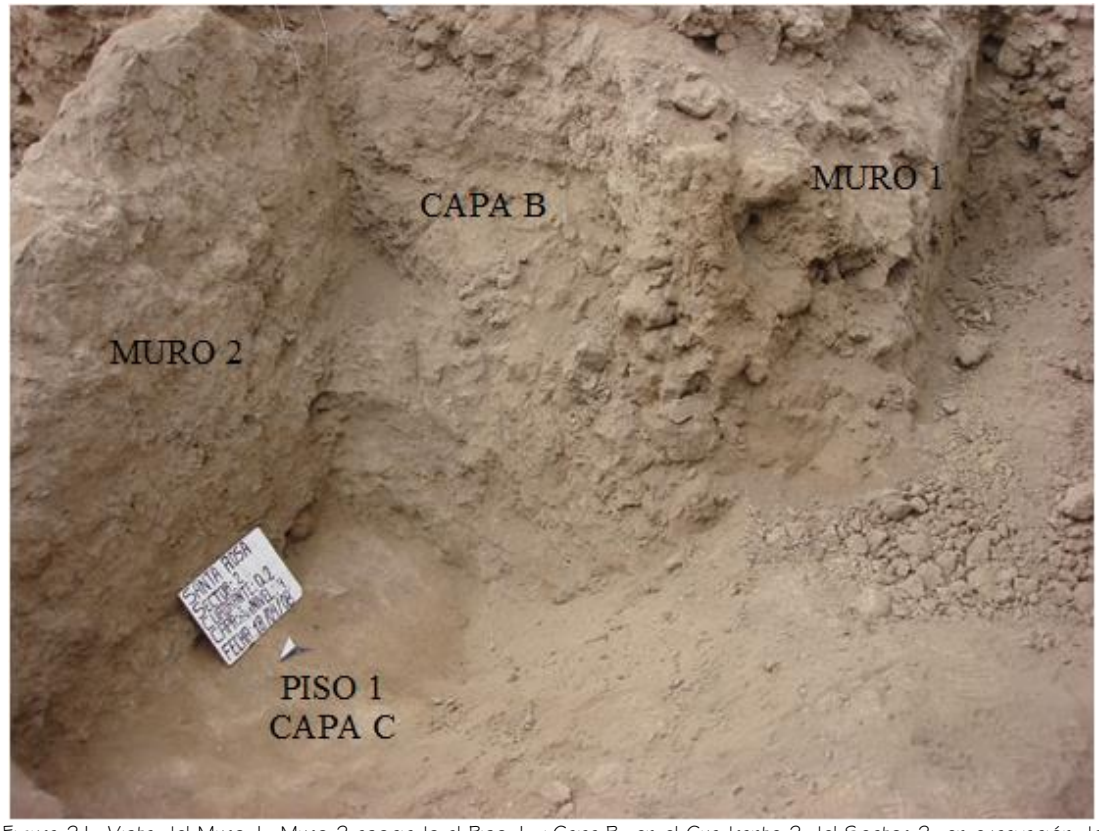


Figura 21. Vista del Muro 1, Muro 2 asociado al Piso 1 y Capa B, en el Cuadrante 2 del Sector 2, en excavación de Huaca Santa Rosa.

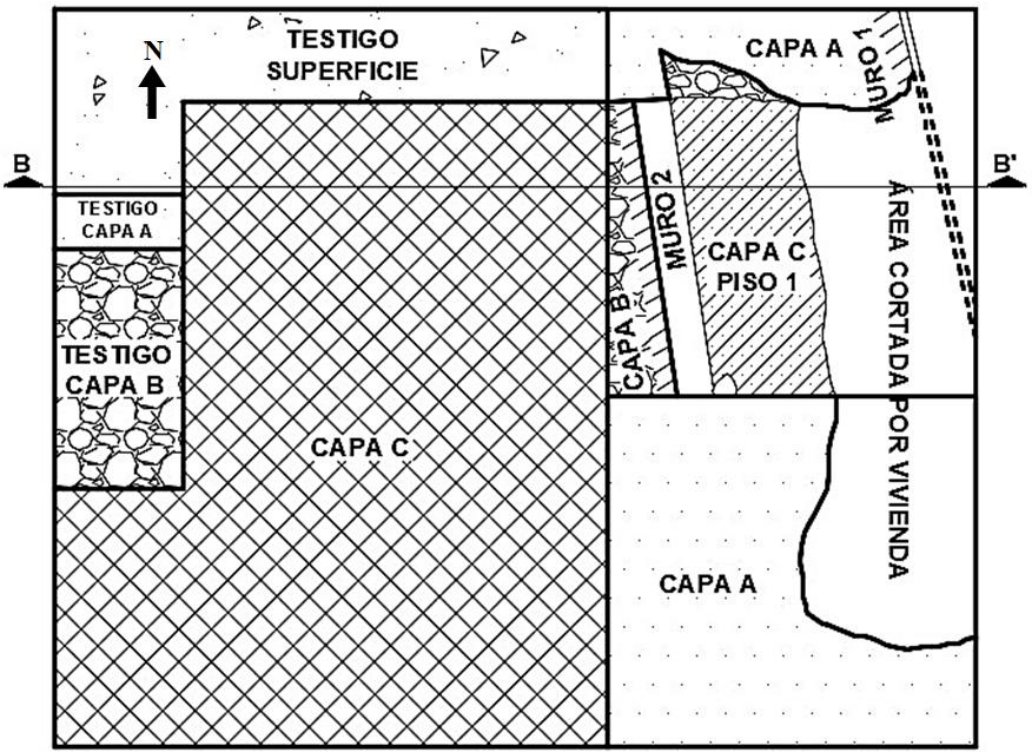


Figura 22. Plano de planta del Cuadrante 2 del Sector 2, ubicado hacia el lado Norte de la Huaca Santa Rosa.

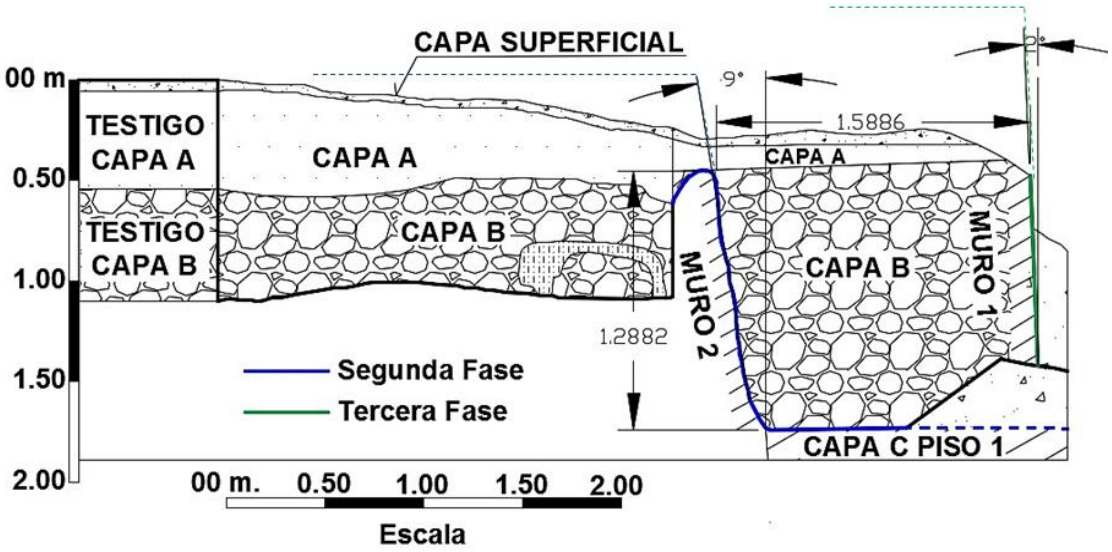


Figura 23. Plano de Corte B-B' (Perfil Sur) del cuadrante 2 del Sector 2, donde se muestra la disposición del muro 1 con el Piso 1 y el relleno (Capa B) sobre el Piso 1 que es reutilizado.

A diferencia del Muro 2 del sector 1 del edificio, en esta zona se puede observar que el muro 2 orientado hacia el este presenta un mayor grado de inclinación llegando a los 9°; mientras que el Muro 1 tienen una inclinación de 2° similar a los del sector 1.

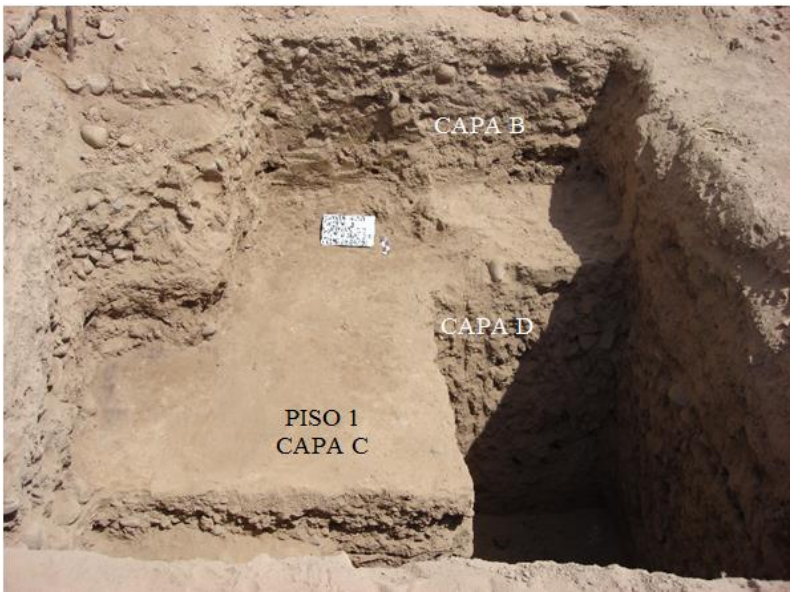


Figura 24. Vista del sistema de relleno (Capa B, Capa C (Piso 1) y Capa D, que posiblemente este cubriendo la primera fase constructiva (Sector 2).

Arquitectura del Sector 4

Las evidencias en el Sector 4, muestran como los muros del lado sur de la Huaca Santa Rosa han sido cortados por los moradores que han construido sus viviendas, elaborando adobes modernos en base a los adobitos arqueológicos.

Durante las excavaciones en la cuadrícula 1 se pudo identificar el Muro 1 que tiene un eje de este a oeste con una fachada inclinada de 2° a 3°. A diferencia de los muros del lado norte de la huaca Santa Rosa (sector 2), el Muro 1 del sector 4 correspondería a la primera fase constructiva y posiblemente seria también parte del perímetro al cual también pertenece el Muro 3 del sector 1.

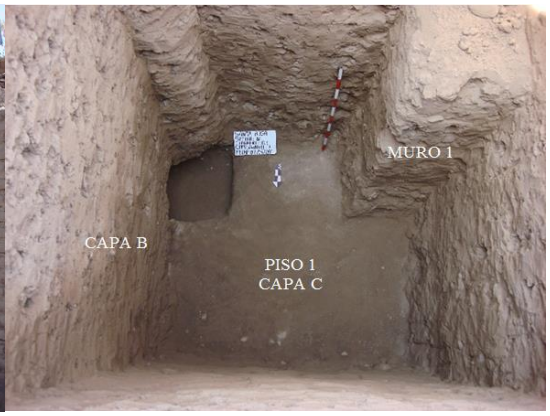


Figura 25. Vista del corte realizado por los moradores hacia el lado sur de la Huaca Santa Rosa y uso de los rellenos (Adobitos) para elaborar adobes modernos (Sector 4). Figura 26. Vista del sistema de relleno (Capa B, Y Capa C (Piso 1) que forma parte del relleno intencional que cubre la primera fase constructiva (sector 4).

La composición del relleno de adobitos unidos con argamasa de barro reconocido en el cuadrante 1 del sector 4 tiene una profundidad de 3.44, lo que indica una fachada de la misma dimensión.

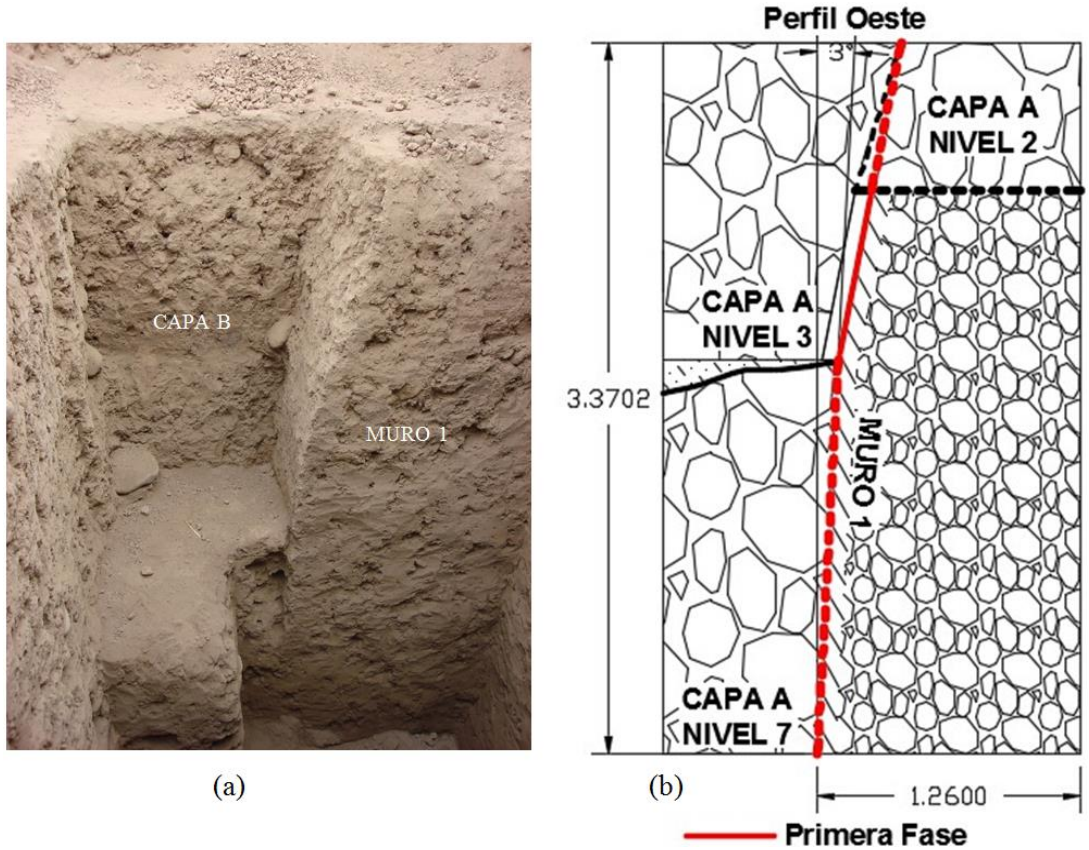


Figura 27. (a) Vista del Muro 1 del sector 4, que corresponde a la primera fase constructiva de la Huaca Santa Rosa, (b) Vista del perfil Oeste

Figura 28. Vista del sistema de relleno intencional que cubre la primera y segunda fase constructiva como el Muro 1 del Cuadrante 1 y el Muro 1 del Cuadrante 2.

En este mismo Sector 4 en el Cuadrante 2 se pudo registrar el Muro 1 (diferente al muro 1 del cuadrante 1). Reconocido en el nivel superior de la excavación, este muro se encuentra asociando a la segunda fase constructiva, pudiendo formar parte del perímetro del lado sur del edificio de esta etapa.

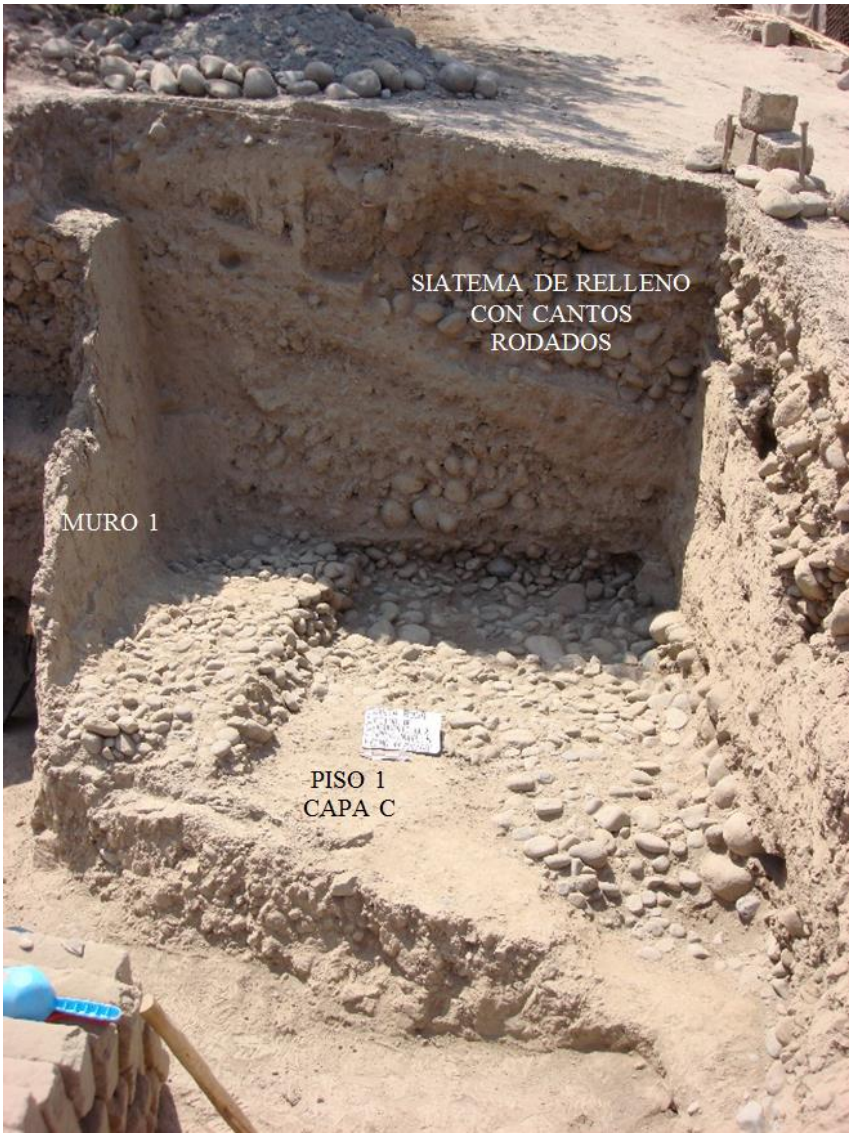


Figura 29. Vista del sistema de relleno intencional que cubre la segunda fase constructiva (Muro 1 y Piso 1) del Cuadrante 2, Sector 4.

Arquitectura del Sector 5

Otro de los sectores que registró importantes componentes arquitectónicos fue el sector 5, ubicado en la parte más alta del sitio y en la parte central de toda la huaca, exactamente donde se emplaza una cruz de madera. Se planteó preliminarmente que esta área correspondería a la última fase constructiva de la Huaca y posiblemente esté relacionada con los pisos y la cara de los muros de la fase dos y tres reconocidos en el Sector 1.

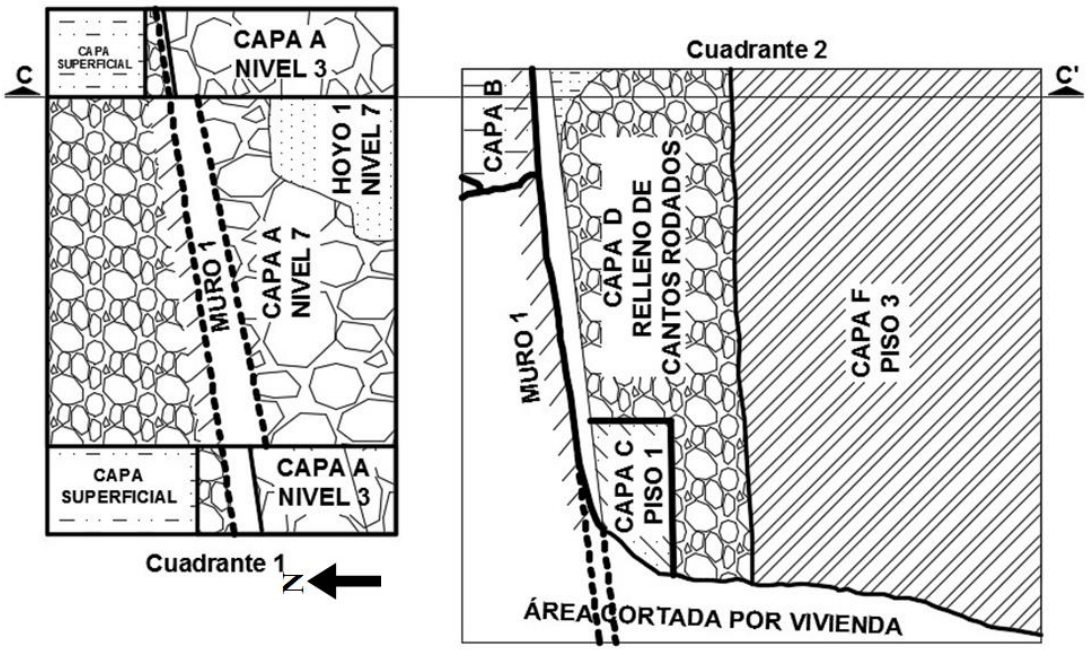


Figura 30. Plano de planta del Cuadrante 1 y 2 del Sector 4, ubicado hacia el lado Sur de la Huaca Santa Rosa.

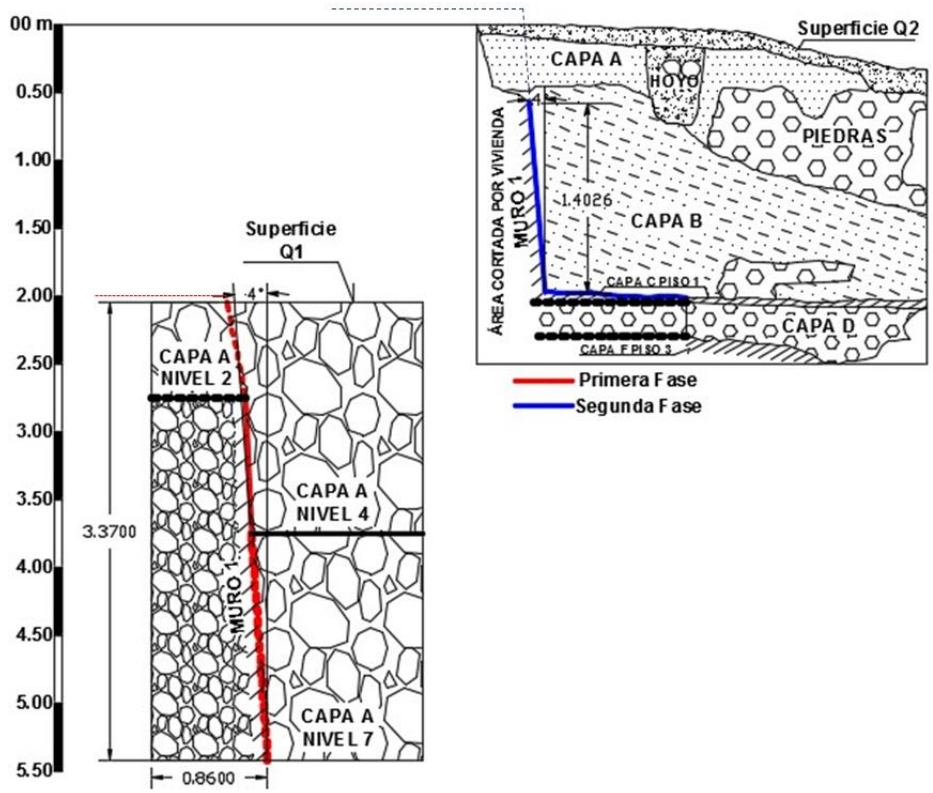


Figura 31. Corte C-C' (Perfil Este) de la unidad de excavación del Cuadrante 1 (Q1) y del Cuadrante 2 (Q2) del Sector 4, donde se muestra la disposición de los muros y pisos en diferentes niveles de la Huaca Santa Rosa.

Figura 32. Vista de la parte más alta de la Huaca Santa Rosa donde se ubica el reservorio moderno y la cruz.
Figura 33. Dispersión de adobitos por consecuencia de la nivelación de la parte superior en la Huaca Santa Rosa (Sector 5).

Durante el proceso de excavación se pudo notar que las construcciones modernas han cortado los muros para nivelar la superficie, tal como se puede apreciar en la figura 30. En este sector se reconoció el Muro 1 de orientación Sur-Norte cuya fachada orientada hacia el oeste presenta una fuerte inclinación en talud de 29°. Este muro tiene una altura de 2.10 m. y se encuentra asociado a un Piso, pudiéndose observar en uno de los cortes ubicados la cimentación del muro compuesto por dos hileras de cantos rodados de gran tamaño. De acuerdo a la proyección y la forma de este Muro , se puede plantear que este muro haya sido parte de una plataforma tronco cónica.

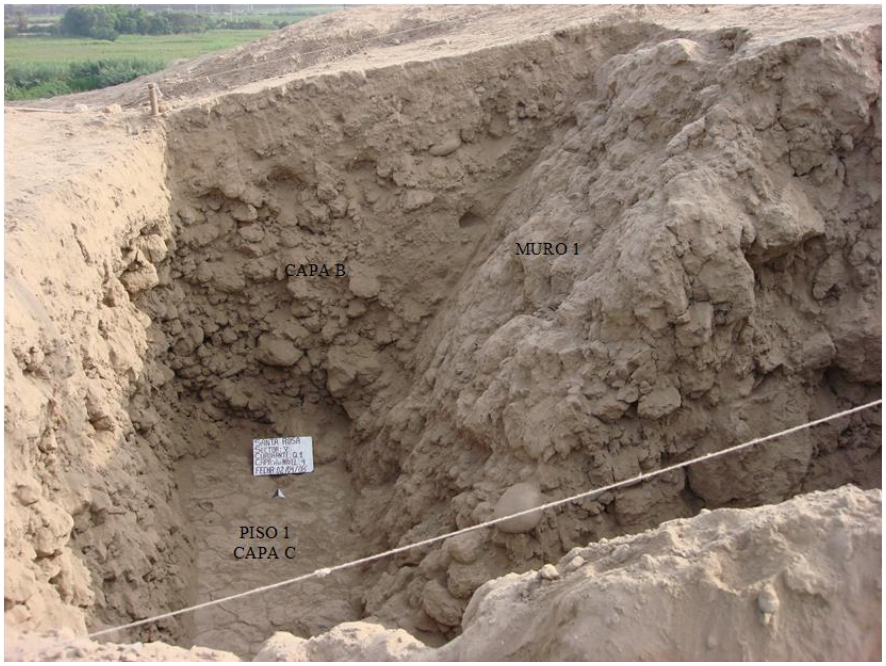


Figura 34. Vista del Sistema de relleno que cubre el Muro 1 y Piso 1 en el Cuadrante 1 del Sector V en la Huaca Santa Rosa de la excavación del 2008.

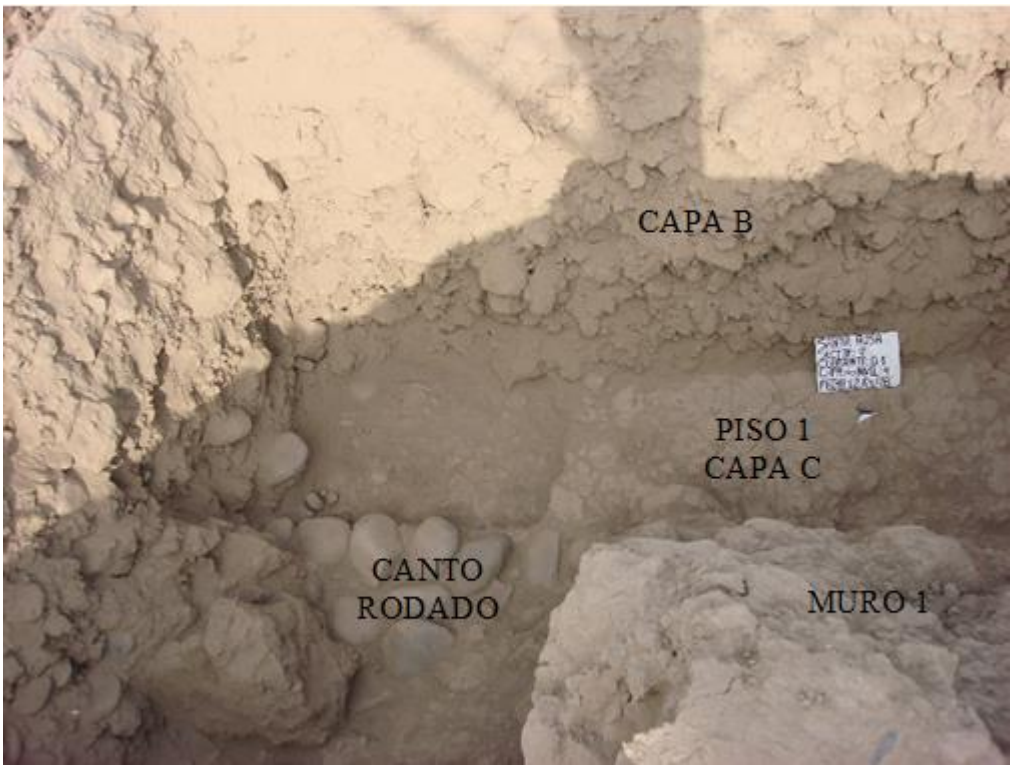


Figura 35. Vista de la hilera de canto rodado en la base del Muro 1 del Cuadrante 1 Sector 5 de la Huaca Santa Rosa.

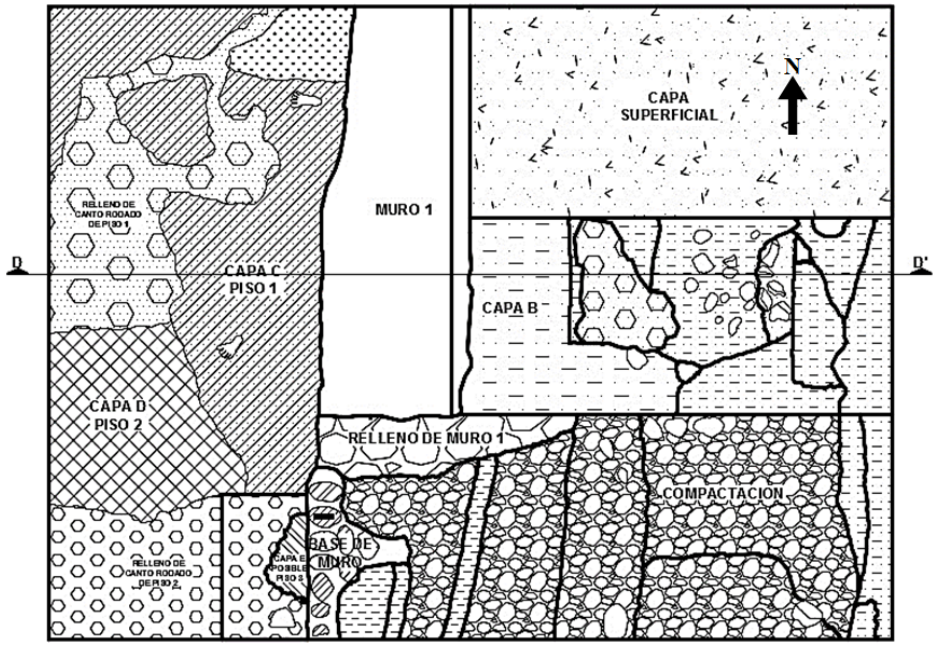


Figura 36. Plano de planta del Cuadrante 1 del Sector 5, ubicado en la parte superior de la Huaca Santa Rosa.

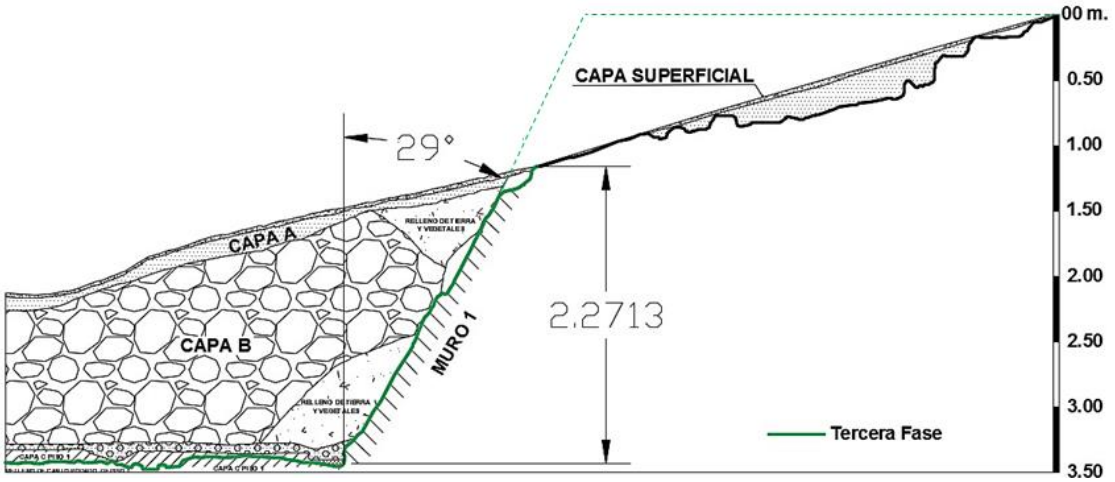


Figura 37. Plano de Corte D-D' (Perfil Norte) del cuadrante 1 del Sector 5, donde se muestra la disposición del muro 1 con el Piso 1 y el relleno (Capa B) sobre el Piso 1 que es reutilizado.

Una de las evidencias que determinan que la Huaca Santa Rosa tuvo una ocupación posterior a la Paracas fue la presencia de un fragmento Nasca encontrado en el Cuadrante 1 del Sector 5 a una profundidad de 0.80 m. en el relleno constructivo (Capa B) que corresponde al Periodo Intermedio Temprano.

Figura 38. Fragmento de cerámica Nasca Temprano encontrado en la Huaca Santa Rosa de la excavación del 2008.

Conclusiones

Las evidencias materiales de Huaca Santa Rosa nos dan una clara visión de la importancia que tuvo este edificio en su debido momento, especialmente durante el formativo tardío e inicios del Periodo Intermedio Temprano. El análisis morfológico de su arquitectura plantea sin lugar a dudas que el edificio se enmarca como un exponente de la arquitectura monumental en adobe, cuya característica habría sido la de una pirámide truncada alargada con un eje Este-Oeste, con posibles espacios y rampas para acceder hacia la parte superior. El levantamiento topográfico

de los componentes arquitectónicos reconocidos del edificio demuestra igualmente que esta apreciación.

La presencia de las diversas fases constructivas nos permite diferenciar los cambios o modificaciones que tuvo esta Huaca. Los muros de la primera Fase constructiva se diferencian por ejemplo de aquellos de la segunda fase por la variación de sus ejes de inclinación generalmente de orientación de Noreste a Suroeste; mientras que los muros de la tercera fase cambian abruptamente adoptando un eje este-oeste casi exacto.

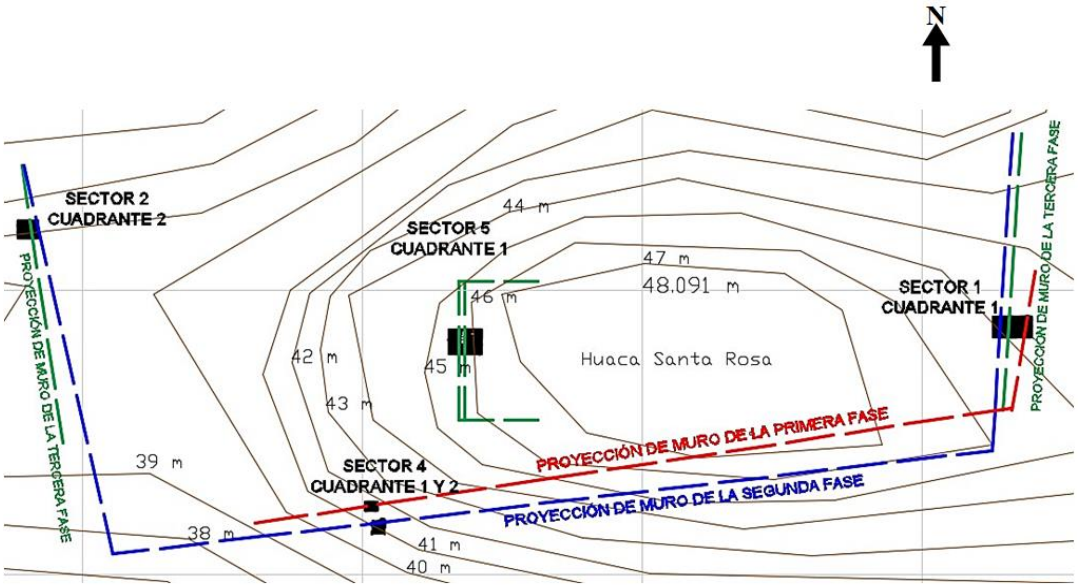


Figura 39. Plano detalle de Planta de los Sectores intervenidos y la proyección hipotética de los Muros en las tres fases constructivas.

Figura 40. Plano de Planta de la Huaca Santa Rosa y su relación con la foto satelital con vista la hipotética de los Muros en las tres fases constructivas.

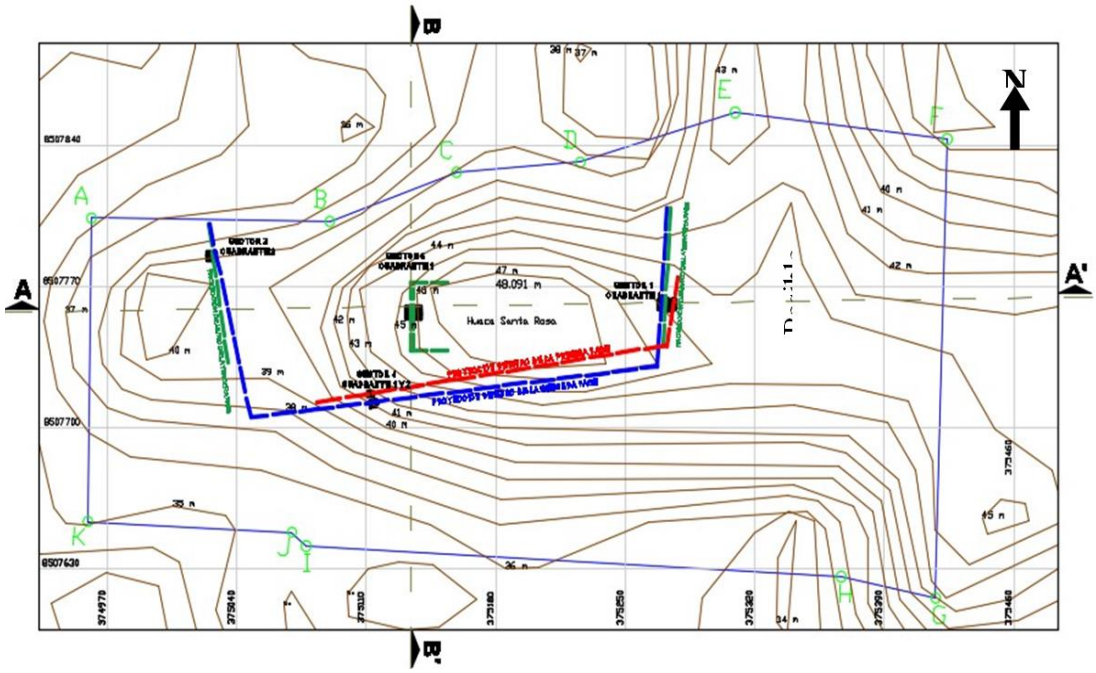


Figura 41. Plano general de la Huaca Santa Rosa y la proyección del Corte A-A' y B-B'.

Si bien es cierto existían construcciones piramidales en otras secciones del valle de Chincha como, Huaca Alvarado, Huaca Soto, La Cumbe o Cerro Gentil, no se puede aún determinar si estas en conjunto fueron contemporáneas a Huaca Santa Rosa. No obstante las excavaciones realizadas en Cerro Gentil identificando sus diferentes fases constructivas asociadas a fragmentos de cerámica de la fase Ocucaje 8 y 9, (Tantalean et al 2014:39), plantean sin duda contemporaneidad.

Por su ubicación no tan distante del litoral, como por su forma y sistema constructivo monumental donde no se registró presencia de arquitectura doméstica, Huaca Santa Rosa podría haber sido un sitio administrativo paracas con injerencia en las extensas áreas agrícolas existentes en esta parte del valle denominada Chincha Baja. De esta forma Huaca Santa Rosa habría tenido bajo su dominio toda la planicie agrícola que lo rodea así como el litoral adyacente del cual aprovechaban los ingentes recursos marinos.

Por lo tanto los cambios constructivos dentro de la escala monumental que se daban en esta región, serian a su vez, una consecuencia de los procesos de sobre producción y de excedentes agrícolas, complementados por una alta extracción de recursos marinos. Esto nos hace pensar que el dominio político administrativo se ubicaba en esta zona como evoca la monumentalidad de Huaca Santa Rosa y otros asentamientos en el valle. Ello significaría también una suerte de centralidad política y con ello la conformación de una sociedad estratificada paracas durante el periodo Formativo Tardío y comienzos del Periodo Intermedio Temprano. Al generarse así una estratificación social dinámicas de conflictos entre la elite paracas y las mayorías pudieron haberse generado.

La ocupación más temprana en el edificio (primera fase constructiva), posiblemente haya funcionado en asociación a una plaza que pudo estar situada hacia el lado este de la Huaca Santa Rosa, tal como lo ilustra Canziani, quien muestra una típica planta rectangular (Canziani 2009: 146). Dicha plaza se habría mantenido hasta la última fase constructiva, debido a que

es la parte más plana, la cual se extiende hacia el lado este donde se ubica actualmente la Plaza moderna del asentamiento de Santa Rosa.

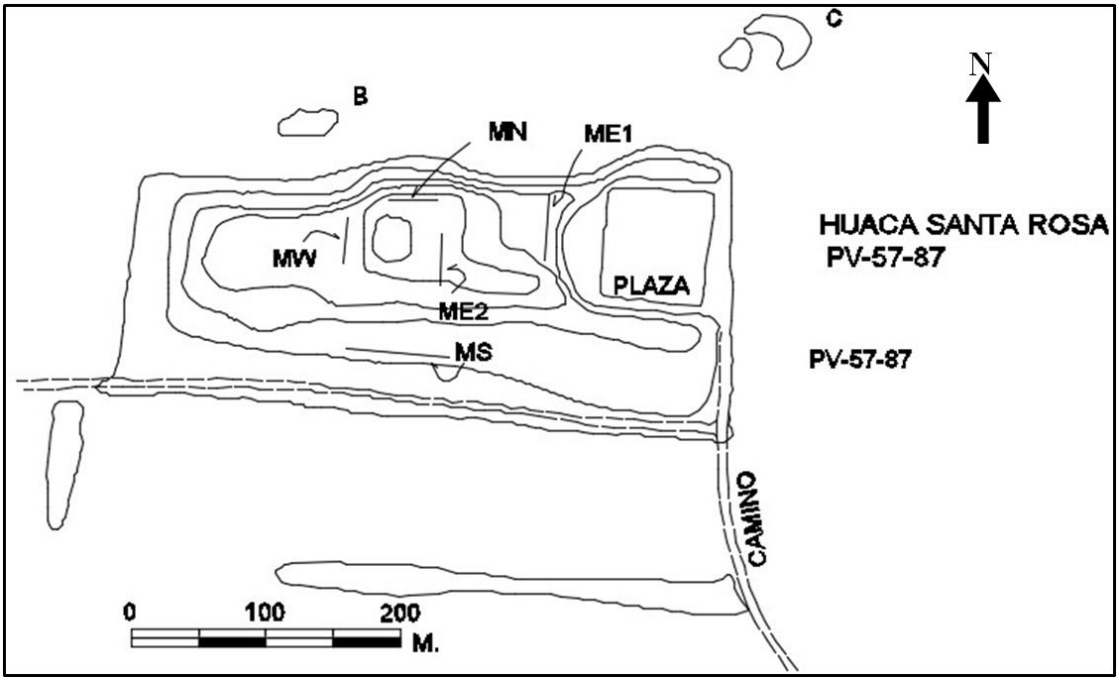


Figura 42. Plano de la Huaca Santa Rosa según Canziani 2009.

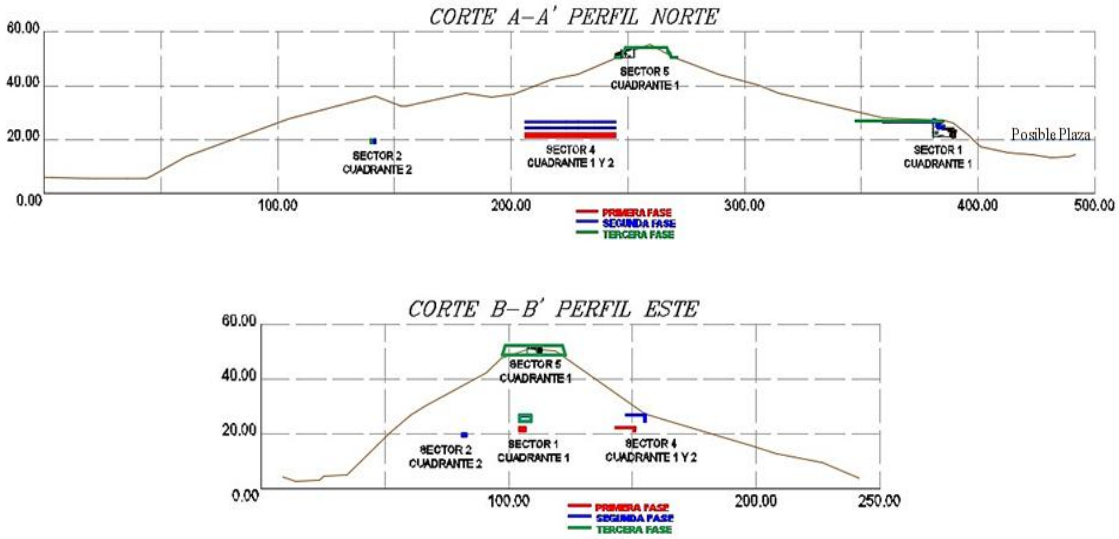


Figura 43. Plano de Corte A-A' (Perfil Norte) y Corte B-B' (Perfil Este) de la Huaca Santa Rosa, con la disposición de los Muros, la altura y la forma alargada de Este-Oeste y el ancho Norte-Sur mostrando la clara forma de una pirámide trunca.

La presencia de cantos rodados en la arquitectura de Huaca Santa Rosa, nos indica que la construcción se hizo sobre una superficie de conglomerado aluvial, siendo utilizada como parte del sistema de relleno para las posteriores fases o ampliaciones de la Huaca a fin de dotarle un aura monumental. El edificio se convirtió así en el centro de control de un territorio dotado de buenas tierras agrícolas y sin duda estuvo vinculado a los demás sitios paracas dispersos en la planicie del valle de Chincha. La población de Huaca santa Rosa de esta forma formo parte de esa red intercambios paracas en esta área del valle.

Las excavaciones realizadas en Huaca Santa Rosa han sido limitadas, por lo tanto los datos colectados no son suficientes para poder establecer un entendimiento real de lo que realmente fue este edificio monumental y de reconsiderar si este fue un Templo Mayor (Canziani 2009) o solamente un centro administrativo de un determinado territorio cuya actividad primordial era la agricultura y tal vez la pesca. Quedan aún muchas preguntas por resolver, especialmente relacionando los resultados de las últimas investigaciones que se están desarrollando en Cerro Gentil.

Agradecimiento

En primer lugar se agradece a la Dirección de Arqueología (DREPH) a cargo de Yuri Castro Chirinos del Instituto Nacional de Cultura hoy Ministerio de Cultura, por otorgar los permisos correspondientes para la ejecución de este proyecto. Así mismo al Lic. Rubén García Soto por las supervisiones y coordinaciones realizadas, de igual manera a la dirección del Museo de Ica a cargo de Susana Arce y al área de Catastro por el levantamiento topográfico de toda la Huaca.

Los resultados de este trabajo de investigación no hubiesen sido posible sin el apoyo de la Municipalidad Distrital de Chincha Baja cuando era alcalde el Sr. Emilio Del Solar Salazar en el 2008, de la misma manera un agradecimiento a los estudiantes de la Universidad Nacional San Luis Gonzaga de Ica quienes participaron en las excavaciones con mucha responsabilidad.

Bibliografía

BACHIR BACHA A. y O.D. LLANOS JACINTO, 2009-2015. Informes Finales, Programa Arqueológico Animas Altas., Ministerio de Cultura.

BACHIR BACHA, A. y O. D. LLANOS JACINTO, 2011. Arqueología e iconografía de los textiles Paracas descubiertos en Animas Altas, Ica, Perú, en: V. Solanilla (ed.), *Actas de las V Jornadas internacionales sobre textiles precolombinos,* 211-230, Universidad Autónoma de Barcelona, Publicaciones del Grup d'Estudis Precolombins 6, Barcelona.

BACHIR BACHA, A. y O. D. LLANOS JACINTO., 2013. ¿Hacia un urbanismo paracas en Ánimas Altas/Ánimas Bajas (Valle de Ica)?. *Boletín de Arqueología PUCP* 17, 169-204, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

BENDEZÚ O., 2008. *Informe Final Huaca Santa Rosa, Chincha Baja, Chincha 2008.* Instituto Nacional de Cultura, Lima.

CANZIANI J., 2009. Ciudad y Territorio en los Andes. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

CANZIANI J., 1992. Arquitectura y urbanismo del Periodo Paracas en el Valle de Chincha. En *Gaceta Arqueológica Andina*, Nº 22: 87 -117, Instituto Andinos de Estudios Arqueológicos (INDEA), Lima.

ISLA J., 1992. La ocupación Nasca en Usaca. En *Gaceta Arqueológica Andina* 22: 119-154, Lima.

ISLA J., 1990. La Esmeralda: Una Ocupación del Periodo Arcaico en Cahuachi. En *Gaceta Arqueológica Andina* 20: 67-80, Lima.

KAULICKE P., 1988. *Max Uhle y el Perú Antiguo*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

LUMBRERAS G., 2001. Uhle y los asentamientos de Chincha en el siglo xvi. En *Revista del Museo Nacional* - XLIX, 13-87.

MASSEY, S. A., 1983. Antiguo Centro Paracas - Animas Altas. En J. A. de Lavalle y W. Lang (eds), Colección Arte y Tesoros del Perú, Lima.

MASSEY, S. A., 1986. Sociopolitical Change in the Upper Ica Valley: B.C. 400 to 400 A.D. Regional States on the South Coast Peru. Ph. D Thesis, University of California, Los Angeles.

MASSEY, S. A., 1991. Social and Political Leadership in the Lower Ica Valley. A. Paul (ed), *Paracas: Art & Architecture: Objet and Context in South Coastal Peru*, 315-345, Iowa, City.

MORRIS C., 1985. Proyecto Arqueológico Histórico Chincha y Pisco Informe general de la temporada 1984. Lima: Department of antropology, America museum Natural history.

OREFICI G., 1987. *Hacia la Antigua Nasca: Una contribución Italiana*. Exhibit Guide, Lima: Galería de Exposiciones del Banco Continental Miraflores.

OREFICI G., 1988. Una Expresión de Arquitectura Monumental Paracas-Nasca: El Templo del escalonado de Cahuachi. En *Atti Convegno Internazionale: Archeologia, Scienza y Societa nell' America Precolombiana*, 191-201, Centro Italiano Studi e Ricerche Archeologiche precolombiane, Brescia.

OREFICI, G., 1990. Evidencias Arqueológicas de la influencia de los Cambios Climáticos en la Evolución de la Cultura Nasca, In Jerzy Grodzicki (ed.) *El Fenómeno El Niño a través de las fuentes Arqueológicas y Geológicas.*, Misión Arqueológica Andina, Instituto de Arqueología, Universidad de Varsovia, 103-120.

PIACH INDEA, I. A., 1996, 1997, 1998. Proyecto de investigación Arqueológica en el valle de Chincha 1995-1996. Lima: Instituto Nacional de Cultura y American Museum of Natural History.

RIDELL F. A. y C. VALDEZ, 1988. Prospecciones Arqueológicas en el Valle de Acarí. Sacramento: California Institute for Peruvian Studies.

RIDELL F. A., 1989. Archaeological Investigations in the Acarí Valley. Sacramento: California Institute for Peruvian Studies.

RIDELL F. A., 1985. Report of Archaeological fieldwork: Tambo Viejo, Acarí Valley Perú 1984. Sacramento: California Institute for Peruvian Studies.

ROBINSON R., 1994. Recent excavations at Hacha in the Acari Valley, Peru. En *Andean*, 4: 9-37.

SCHREIBER K. y J. LANCHO ROJAS, 1995. The Puquios of Nasca. En *Latin American Antiquity* 6: 229-254.

SILVERMAN H., 1993. *Cahuachi in the Ancient Nasca World*. University of Iowa Press.

TANTALEÁN H., C. STANISH, M. ZEGARRA, K. PÉREZ y B. NIGRA 2015. Paracas en el Valle de Chincha: Nuevos Datos y Explicaciones. En *Boletín de Arqueología PUCP* 17: 31-57.

The Metropolitan Museum of Art, N. Y. 2000 - 2015. http://www.metmuseum.org/.

WALLACE D., 1971. *Sitios Arqueológicos del Perú Valles de Chincha y de Pisco*. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

WALLACE D., 1999. *Archaelogical Excavation at Cerrillos. Ica*. California Institute of Peruvian Studies and The Museo Regional de Ica.

WALLACE D., 1962. Cerrillos: An Early Paracas at Site in Ica. *American Antiquity* 27 (23): 303-314.
WURSTER W., 1984. Asentamientos prehispánicos en el valle de Topará. En Historia y Cultura. En *Órgano del Museo Nacional de Historia,* 17: 7-16, Lima.

ARQUITECTURA Y OCUPACIÓN DEL TERRITORIO ENTRE LOS PARACAS

Aïcha Bachir Bacha*

* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia.
Directora del Programa Arqueológico Animas Altas, Ica Perú.
bacha@ehess.fr

Este ensayo enfatiza el análisis de la arquitectura para un mejor conocimiento de las sociedades paracas. Se muestra que en el objeto arquitectural se inscriben no solamente las técnicas y los saberes, sino también los sistemas simbólicos y religiosos del grupo que ocupa ese territorio. Del mismo modo, el estudio de la arquitectura constituye una excelente herramienta para aproximarnos tanto a las dimensiones sociopolíticas y económicas como a las modalidades de ocupación del espacio y organización del territorio. Asimismo, nos interesamos por la iconografía plasmada en la arquitectura, cuya estructura y contenido permiten considerarla como una escritura ideográfica.

This essay uses the analysis of architecture to gain a better understanding of Paracas societies. It is demonstrated here that not only techniques and knowledge are inscribed in the architectural object, but also the symbolic and religious systems of the group that occupies that territory. In the same way, the study of architecture is an excellent tool for approaching both the sociopolitical and economic dimensions, as well as the modalities of spatial occupation and the organization of territory. In addition, we are interested in the iconography embodied in architecture, whose structure and content allow us to consider it as ideographic writing.

Introducción

La época Paracas abarca esencialmente lo que los arqueólogos denominan Horizonte Temprano o Formativo y ha sido dividida en tres periodos: Paracas Temprano (900-600 a.C.), Paracas Medio (600-300 a.C.) y Paracas Tardío (300 a. C a 50/100 d.C.).

Los datos arqueológicos disponibles permiten indicar que el territorio de los paracas incluía dos zonas nucleares: el valle de Ica y los valles de Chincha-Pisco. A estas áreas

principales se vinculan dos periferias: al noroeste Topará-Cañete y al sureste Palpa-Nasca (Figura 1). Estas periferias interconectan las áreas nucleares con la costa central, la sierra adyacente y los valles más lejanos ubicados al sur de Nasca (Bachir Bacha 2017).

Evocar a los paracas remite necesariamente a la policromía y la originalidad técnica y estética de sus textiles y sus tradiciones alfareras. Sin embargo, los paracas también eran ingeniosos arquitectos que utilizaban materiales a simple vista sencillos, pero que les permitían lograr construcciones monumentales y complejas. De esta manera construyeron pirámides, plataformas y templos, y dejaron también vestigios de geoglifos anteriores a los famosos geoglifos nasca (0-600 d.C.), así como canales de riego y otros recursos para la explotación agrícola.

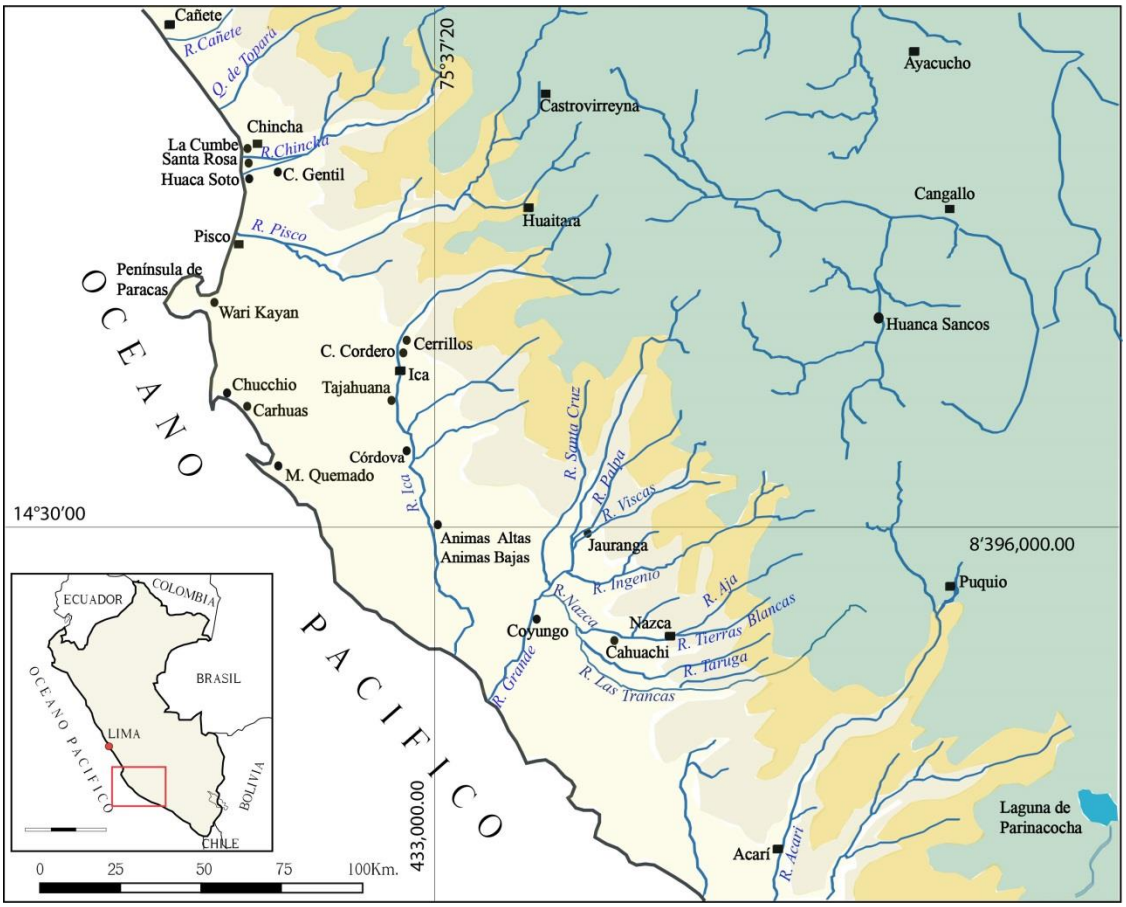


Figura 1. Mapa de la costa sur del Perú con la ubicación de sitios paracas mencionados en el texto.

En este contexto, el énfasis en el análisis de la arquitectura para un mejor conocimiento de las sociedades paracas adquiere pleno sentido. Veremos que en el objeto arquitectural se inscriben no solamente las técnicas y los saberes, sino también los sistemas simbólicos y religiosos del grupo que ocupa ese territorio. Del mismo modo, el estudio de la arquitectura constituye una excelente herramienta para aproximarnos tanto a las dimensiones sociopolíticas y económicas, así como a las modalidades de ocupación del espacio y organización del territorio. Es por ello importante detenerse en la iconografía plasmada en la arquitectura, pues su estructura y contenido permiten considerarla como un lenguaje escritural.

Materiales y prácticas constructivas

La costa peruana es conocida por sus monumentos y antiguas ciudades de barro. En la costa sur destaca el uso de adobes hechos a mano. Para elaborarlos se utilizaba una mezcla de tierra arcillosa a la que se añadía un desgrasante (arena, paja) así como agua. Estos adobes se dejaban secar al sol y tenían distintos tamaños y formas: plano-convexos, cónicos (lisos o estriados), en forma de "grano de maíz" o de "cuña", "pan" o amorfos (Figuras 2e, 2f, 2g).

Figura 2. Materiales y técnicas constructivas paracas (Fotos: A. Bachir Bacha; Fig. 2g foto: cortesía J. Canziani).

Sin embargo, el adobe no fue el único material de construcción usado por los paracas. En los complejos piramidales del valle de Chincha se observa igualmente el empleo alternativo de bloques de piedra cortada para la nivelación, de piedra canteada recubierta de barro para levantar muros, así como el uso de cantos rodados en los rellenos constructivos (Canziani 2013; Tantaleán et al. 2013).

En el valle bajo de Ica, los muros de los edificios del complejo arqueológico Ánimas Altas/Ánimas Bajas y otros sitios se distinguen por el uso de bloques de un sedimento arcilloso natural, que fueron cortados en distintos tamaños y formas (Figuras 2c, 2e). Esta es materia prima de fácil acceso a nivel local. A primera vista, este material parece burdo, pero sus propiedades son pertinentes y prácticas. Los bloques de arcilla son similares a los de piedras

y permiten elevar muros parejos que pueden superar los 4 metros de altura. Además, el uso de adobes se asocia a bloques de arcilla y terrones (Bachir Bacha 2016). Lo mismo ocurre en Jauranga, en el valle de Palpa, donde los bloques de arcilla están asociados a adobes amorfos (Reindel e Isla 2013: 239).

Materiales vegetales, como chala de maíz, totora, grama salada, aparecen asociados a terrones de arcilla, tierra y desechos culturales de todo tipo (cerámico, textil, vegetal, malacológico, mineral, lítico y orgánico), y conforman los rellenos de las plataformas (Figuras 2b, 2d). Asimismo, la composición de los rellenos puede limitarse a tierra suelta o limosa, mientras que en otros casos se nota la introducción de piedras y descombres de edificios antiguos.

El barro juega un papel importante también en la confección de argamasas, morteros y enlucidos. Para ellos se hacen mezclas con paja, arena y a veces se añaden otros materiales como moluscos marinos y terrestres para las preparaciones en estado plástico. Su consistencia, calibración y acabado presentan variación de un sitio a otro, y en el mismo sitio entre un edificio y otro (Figuras 2a, 2d, 2g).

Si bien son escasas las evidencias de materiales de construcción de las estructuras domésticas, sitios ubicados en la Bahía de Paracas como Chucchio develaron construcciones en bloques de tierra encalichada o salitrosa, unidos con algas marinas (sargazo). Sus techos se elaboraron con huesos de ballena, pieles de lobos marinos y caña brava (García 2010: 57). En los muros frontales y de las terrazas de Morro Quemado I predomina el uso de grandes cantos rodados (García 2010: Fig. 4). En la Península de Paracas, en Arena Blanca (o Cabeza Larga), los muros de las construcciones son piedras angulosas de pórfido rojo y los morteros que los consolidan se confeccionaron a base de ceniza, arcilla amarilla y agua de mar mezclados con algas de mar y trozos de tejido de algodón (Tello y Mejía Xesspe 1979: 260).

En lo que se refiere a las practicas constructivas, los edificios fueron generalmente construidos sobre el substrato natural, cuya naturaleza varía entre planicie de pampa, bases de espolones y tablazos, mientras que otros fueron adosados a laderas de cerros o promontorios. Estos elementos naturales fueron acondicionados aplanándolos, cortando sus salientes, rellenando sus depresiones con tierra mezclada con otros materiales y a veces nivelándolos con piedras, así como construyendo gruesos pisos de arcilla encima de sus capas ásperas. En general los edificios fueron elevados sin cimentación, aunque a veces las estructuras de adobe fueron reforzadas con piedras en sus bases.

Los volúmenes de las plataformas fueron edificados mediante recintos o cámaras rellenados y sellados por capas de arcilla gruesa a manera de pisos. En Ánimas Altas/Ánimas Bajas, los muros de contención de los rellenos superan a veces los 4 metros de altura y 30 metros de largo. Los muros que conforman los recintos, corredores y los divisores colocados sobre las plataformas son menos imponentes, miden entre 1 a 5 metros de largo, 0,20 a 0,30 metros de ancho y 0,30 a 2 metros de alto.

Los rellenos contenidos por los muros perimétricos definen los volúmenes de las plataformas y terrazas; además cubren las antiguas estructuras y sirven como base para las nuevas (Figuras 2a, 2b). En Ánimas se documentaron varios tipos de rellenos entre los cuales destaca uno que es estructural, en el que se alternan capas de tierra y de vegetales (totora, maíz, grama salada). En algunos casos, las últimas aparecen torcidas, formando paquetes o manojos. Estructuras como las banquetas fueron construidas con rellenos de tierra y vegetales compactados, y recubiertos por una gruesa capa de arcilla, finamente enlucida.

En valle de Ica, en la cuenca de Ocucaje, la arquitectura del complejo arqueológico Cerro Córdova[1] se distingue, además de la presencia de bloques de arcilla y de adobes cónicos, por un material muy singular que se emplea de manera similar al adobe en la construcción de los rellenos. Se trata de paquetes de fibras vegetales torcidas o trenzadas y

[1] Conocido también como Cerro Max Uhle.

amarradas, dispuestas en filas horizontales, cubiertos de enlucido de barro muy grueso (Figura 2d).

En Ánimas, la arquitectura documentada en las plataformas bajas —definidas como áreas domésticas y/o de producción— difiere por la ausencia del relleno estructural. Las plazas constituyen superficies planas de barro compacto, asociadas a plataformas bajas y recintos ortogonales, formados por muros de poca altura y posiblemente protegidos por techos, a juzgar por la presencia de hoyos y restos de postes de huarango (Bachir Bacha 2016). De las viviendas registradas en el valle medio de Chincha (Pampa del Gentil) y en la Bahía de Independencia de Paracas (Morro Quemado 1) se conservan solo los cimientos en piedras (Canziani 2013; Garcia 2010).

La quincha es otro material preferido para la elaboración de paredes, tabiques, techos y columnas. Para elaborarla se emplea generalmente tallos de caña brava, reforzados con troncos de huarango, amarrados con soguillas de junco o totora y recubiertos de barro mezclado con paja. Los muros de quincha son resistentes, durables y flexibles, y en consecuencia antisísmicos. Los materiales están al alcance de todos, lo que explica su empleo en sectores habitacionales, aunque se utiliza también en monumentos cívico-ceremoniales.

Asentamientos y patrón arquitectónico

Los asentamientos paracas se ubican apartados de los ríos, tanto para no invadir la llanura aluvial adecuada para actividades agrícolas, como para protegerse de las inundaciones del río. Su cultura material refleja una jerarquía entre los diversos establecimientos del mismo valle y los de otros valles. Esta se observa en la ubicación, las dimensiones y la complejidad de la arquitectura, así como en la naturaleza de los hallazgos asociados a ella, aspectos que sugieren división y estratificación social entre sus ocupantes.

La arquitectura de tipo cívico-ceremonial se manifiesta de manera consistente y sistemáticamente, a partir de Paracas Medio y Paracas Tardío, como evidencia de un crecimiento demográfico importante y de la consolidación del poder de ciertos grupos. Es la élite dirigente en constante interacción con otros cuerpos de especialistas quien reside y gestiona estos grandes establecimientos de carácter político-religioso. De ellos dependen otros centros que se denominan "secundarios" o "administrativos" y poblados de diferentes tamaños.

Los grandes complejos piramidales ubicados en el valle bajo de Chincha presentan plantas rectangulares y plataformas escalonadas ascendentes de Este a Oeste, que tienen patios hundidos y atrios cuadrangulares de varios edificios superpuestos. Ejemplos representativos son la Huaca Santa Rosa y La Cumbe con sus notables volúmenes (1.000.000 y 600.000 metros cúbicos respectivamente). Monumentos aparentemente más tardíos —como Huaca Partida y Huaca Soto (300.000 y 140.000 metros cúbicos)— guardan el mismo patrón y material constructivo con un uso más significativo del adobe en forma de "cuña" o de "grano de maíz". (Canziani 2013). Otros sitios dotados de edificios con dimensiones menos imponentes, como la estructura principal de Cerro del Gentil (70 x 30 x 5 m de altura), en el valle medio de Chincha, exhiben el mismo tipo de arquitectura, con sus patios hundidos circundados por recintos y corredores (Tantaleán et al. 2013).

En el valle alto de Ica, las estructuras de Cerrillos concebidas como templos, edificios públicos o de élite corresponden a una sucesión de plataformas y escalinatas superpuestas a la ladera de un cerro. El último edificio (Templo 5) fue construido con hileras de adobes "estriados" en forma de pan, consolidados con barro y recubiertos con un enlucido fino que cubre también los pisos (Splitstoser et al. 2009). Más que en el caso de un templo o de una huaca, la ubicación estratégica de Cerrillos entre dos núcleos importantes (Chincha-Pisco y valle bajo de Ica) y en el centro de un nudo de caminos naturales hacia la costa y la sierra, le confieren un rol económico importante.

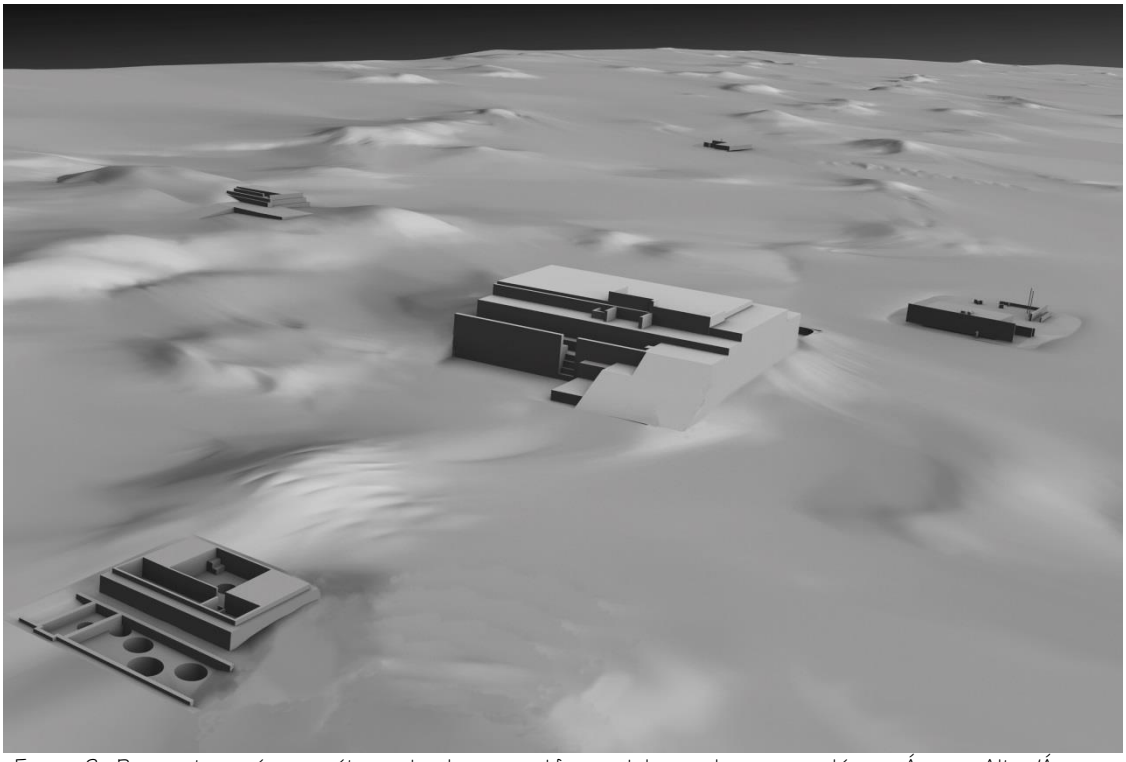


Figura 3. Reconstrucción isométrica de algunos edificios del complejo arqueológico Ánimas Altas/Ánimas Bajas (PAAA IP/VIZUA 2014).

Ánimas Altas/Ánimas Bajas, el principal sitio paracas en el valle bajo de Ica, abarca más de 90 hectáreas e incluye cien montículos de planta ortogonal que albergan edificios públicos, tumbas de dignatarios, áreas domésticas y/o de producción, todos orientados de norte a sur, con una desviación de 30° hacia el oeste. El más imponente de los montículos mide 190 metros de largo (de norte a sur), 80 metros de ancho (de este a oeste) y 7 metros de altura. Las estructuras piramidales están compuestas por plataformas orientadas hacia plazas, y las plataformas conectadas a través escaleras centrales, laterales y rampas incluyen salas con banquetas, corredores y recintos (Figura 3). En ciertos casos se construyeron tumbas en los rellenos que forman los cuerpos de las plataformas (Edificio de las Banquetas, Edificio de los Frisos). La excavación de una pequeña estructura piramidal develó un corredor y un recinto con volúmenes escalonados, ambientes cuyos muros fueron decorados con frisos (Figura 4).

El Montículo 1, bautizado Edificio de los Frisos, contiene edificios superpuestos por estructuras decoradas con frisos. En la sección norte del primer edificio, sobre la primera plataforma,[2] se construyeron corrales probablemente dedicados a ofrendas, entre ellas la de cuyes.[3] La segunda plataforma de planta en «U» alberga un atrio cuyas paredes fueron grabadas con frisos[4] (Figura 5); un acceso restringido en la pared central del atrio conduce hacia ambientes interiores, uno de ellos con un altar decorado con un friso (Figura 6). En algún momento estas primeras estructuras fueron tapadas. Por cierto, el Edificio de los Frisos conoció varias remodelaciones, entre las más representativas las construcciones, cada vez de menor tamaño, de tres recintos hundidos superpuestos y encajados; el primero de ellos

[2] Este espacio mide más de 10 por 10 metros.
[3] Ofrendas de coprolitos de cuyes se hallaron en el relleno, mientras que otros se encontraron dentro de una olla.
[4] Lineas adelante se presenta una interpretación de estos frisos. Sus réplicas se encuentran actualmente expuestas en el Museo de Sitio Julio C. Tello de Paracas.

decorado con un friso (Figura 7). Esto aumentó la altura de la pirámide, pero cerró más el espacio. Del último evento, es decir, el sello de todas las estructuras, resulta una estructura piramidal cuya base es de 35 (E-O) por 60 metros (N-S) y con una altura estimada de 5 metros, encima de la cual se halló vestigios de un recinto apenas visible debido a su destrucción por la erosión y el saqueo (Bachir Bacha 2017).

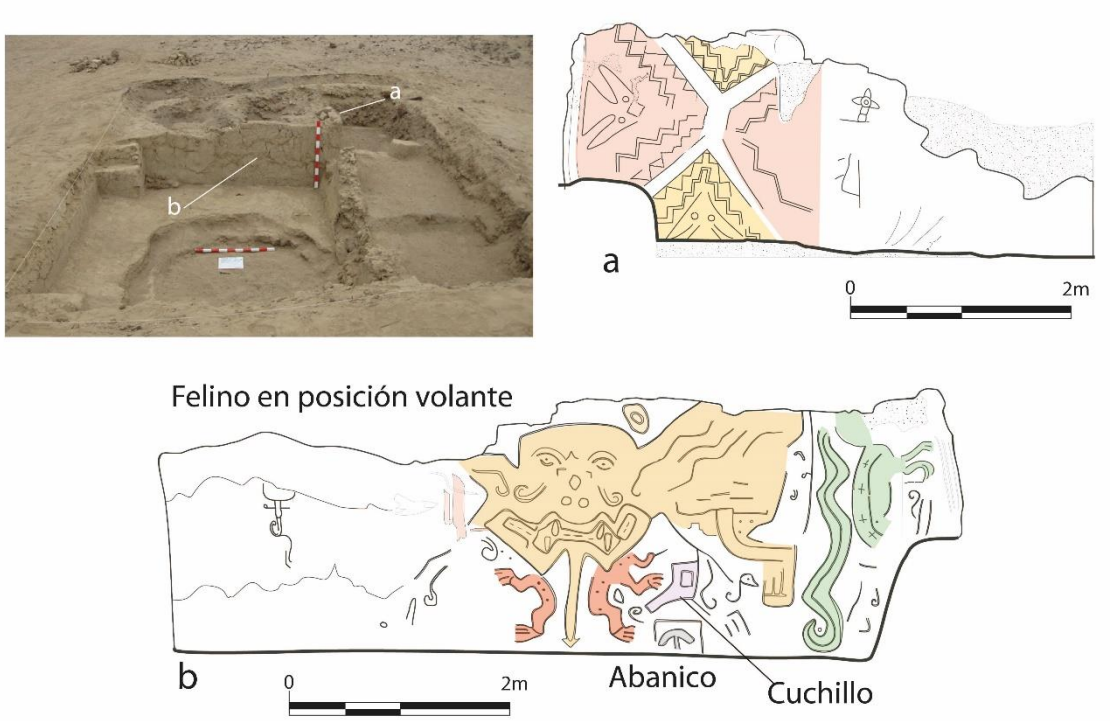


Figura 4. La tumba de un dignitario paracas hallada en Ánimas Altas (Foto: A. Bachir Bacha; dibujo: O.D. Llanos).

Cerro Córdova se presenta como un complejo de terrazas cuya organización interna se caracteriza por la superposición de espacios domésticos y/o de producción con otros espacios como canteras de piedras y sepulturas de élite. Debido a su cultura material (arquitectura parecida a la de Ánimas, cerámica y textil paracas y de la fase Nasca 1), Cerro Córdova puede identificarse como un polo económico diversificado que depende principalmente de Ánimas, un establecimiento paracas, para pasar luego a la órbita de Nasca.

Los asentamientos aldeanos (pueblos y caseríos) en interacción continua con los establecimientos citados *supra*, instalados en sus periferias, cerca del litoral marino y en los límites de los valles fértiles y las lomas, albergaban una población esencialmente rural, de pescadores y sin duda de artesanos. En el valle de Chincha, los establecimientos rurales se ubican sobre los tablazos desérticos que delimitan y dominan los valles y los canales de irrigación que los bordean (Canziani, 2013: Fig. 6). En la península de Paracas, los núcleos habitacionales de Wari Kayán (falda norte de Cerro Colorado) presentan viviendas rectangulares contiguas, instaladas en las terrazas del macizo porfídico. Entre las construcciones destacan viviendas y depósitos subterráneos (Tello y Mejía 1979: 304). En la Bahía de Independencia, los muros de contención de cantos rodados forman terrazas habitacionales, como es el caso de Morro Quemado, mientras que en Chucchio, los grandes montículos de desechos marinos contienen recintos y estructuras cuadrangulares asociados a ductos de ventilación (Garcia 2010).

En el valle alto de Ica, en las laderas inclinadas y desérticas en las márgenes del río, se despliegan aldeas fortificadas y complejos de andenes sobre los cuales se asentaron recintos amurallados y viviendas semisubterráneas como en Cerro Cordero (Williams 1980: 459). En el valle bajo de Ica, los sitios de carácter doméstico se extendieron sobre grandes superficies planas. Presentan cantidades de desechos malacológicos, en particular caracoles de lomas, motas de algodón, fragmentos de textiles y materiales de molienda; mientras que su arquitectura se caracteriza por estructuras modestas en bloques de arcilla, de dimensiones reducidas. En estos sitios, se han identificado huellas de fogones así como fragmentos de cerámica paracas doméstica o fina.

Ocupación y organización del territorio

Poca duda cabe sobre la función político-religiosa de los grandes centros en los que se realizaron ceremonias, se depositaron ofrendas, se hicieron sacrificios humanos, se sepultaron miembros de la élite y se veneraron ancestros. El aspecto religioso se refiere a los ritos y las ceremonias en los que se rendía culto a los ancestros, que de cierta manera están presentes y cooperan a través de los protagonistas de los ritos. El aspecto religioso tiene siempre una dimensión política, porque los ritos legitiman el poder y el orden en el seno de una sociedad gobernada por la élite.

El material arqueológico hallado en estos sitios no se limita a piezas acabadas, también se compone de diversas materias primas locales o importadas (obsidiana, *Spondylus sp.*), así como restos faunísticos y botánicos, y de cadenas operativas de diversas manufacturas (cerámica, textil, lítico, figurinas, cuentas, óseo, etc.). Estas evidencias indican que los grandes establecimientos paracas están muy lejos de limitarse a centros ceremoniales. En ellos, política, religión y economía estuvieron fusionadas de manera inextricable, lo que permite calificarlos como antiguas ciudades andinas.

De hecho, los territorios de los centros político-religiosos no se limitan a su zona monumental. Estos centros constituyen más bien el núcleo de un complejo entramado que incorpora satélites diseminados en las terrazas de los valles, cerca de las lomas, el litoral, a lo largo de las rutas que los conectan con otros pisos ecológicos, así como periferias importantes cercanas o distantes en otros valles o en otros pisos ecológicos. La configuración de los territorios de los centros integra también lo que nos parece "natural", desprovisto de edificaciones y que en realidad está socializado. Es el caso de los cerros concebidos como lugares sagrados (huacas, *apus, pacarinas*) y cargados de sentido para los paracas. Estos mismos cerros representan una fuente de recursos importantes, proporcionaron arcilla, pigmentos minerales que permitieron el desarrollo de la arquitectura en barro y una manufactura cerámica de gran variedad tecnológica y estilística. En Ánimas, estos materiales fueron hallados como ofrendas o bien dispersos en los rellenos de todos los edificios.

Las pampas a primera vista "vacías" fueron muy transitadas y también forman parte de los territorios de los centros. Testimonio de ello son los numerosos geoglifos trazados en sus superficies y que apuntan hacia cerros, cementerios y establecimientos, la mayoría asociados a paravientos. Los geoglifos documentados en las pampas adyacentes al valle bajo de Ica, orientados en un eje este-oeste, son de dos tipos: geoglifos de dimensiones menores (300 a 400 metros) orientados hacia cerros, asentamientos, cementerios, y en general relacionados con un territorio local, y otros de dimensiones más importantes (6 kilómetros), ubicados en áreas de transición entre Ica y Nasca, y están vinculados a un territorio intervalles y/o interregional.

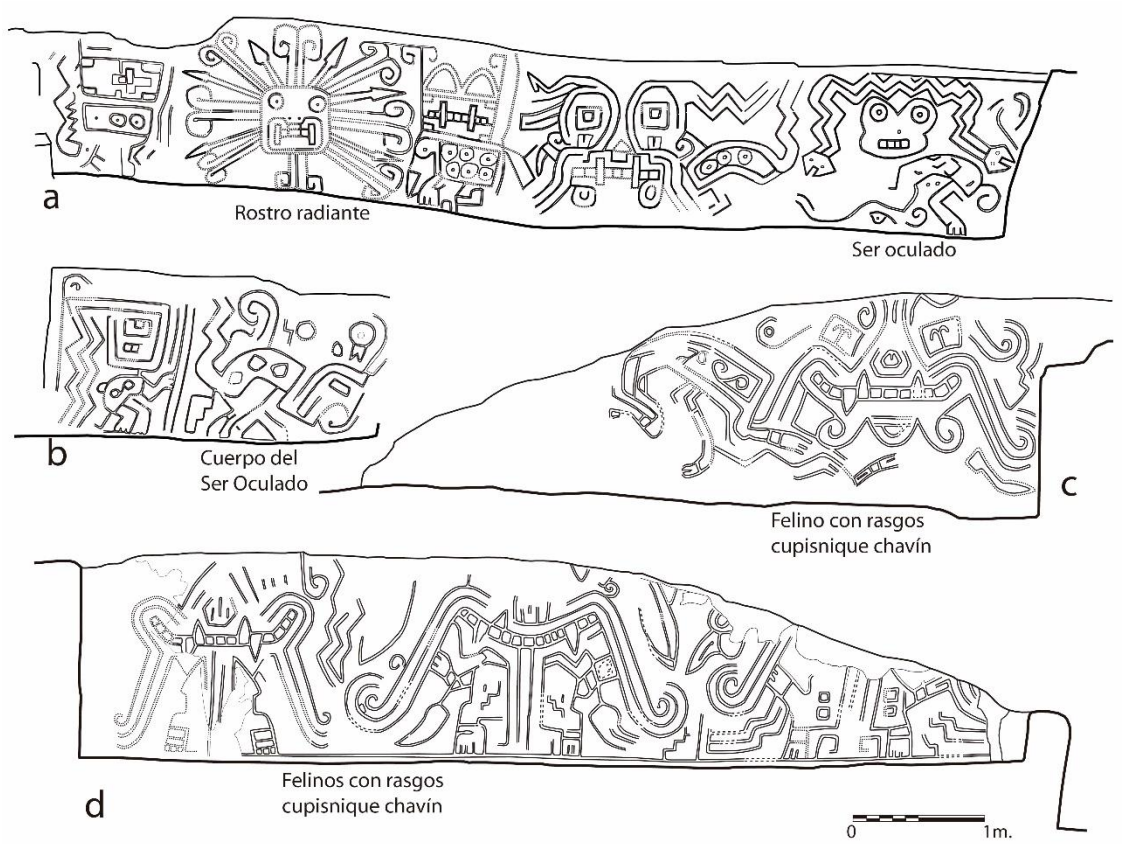


Figura 5. Iconografía plasmada en los muros del atrio del Edificio de los Frisos de Ánimas Altas (Dibujo: O.D. Llanos y A. Bachir Bacha).

Sobre la base de estos datos podemos plantear que, aunque el territorio es geográfica y simbólicamente heterogéneo, podemos calificarlo como un espacio continuo y articulado que forma un conjunto, porque un notable flujo de intercambio de orden político, económico y simbólico articula sus diferentes segmentos.

La parte simbólica de la materialidad de la arquitectura

La selección de los materiales de construcción, su composición y superposición manifiestan tanto habilidades técnicas como acciones culturalmente determinadas. La habilidad técnica no se encuentra siempre en lo que apreciamos como monumental, como bien hecho o fino. Lo que percibimos a simple vista como "modesto" puede relacionarse con un sistema constructivo práctico porque es antisísmico. Es el caso del uso de la quincha y de un enlucido a base de arcilla cargada de paja que forma una trama que consolida el muro. Además, a las habilidades técnicas se suma una parte inmaterial que depende de la manera de pensar el mundo y de organizarlo, de lo que se denomina tradicionalmente como religioso y/o simbólico. Para ilustrar este propósito se presentan algunos fenómenos observados en la arquitectura:

Figura 6. Iconografía plasmada en el muro del altar del Edificio de los Frisos de Ánimas Altas (foto: A. Bachir Bacha).

1) La existencia en el mismo edificio de un relleno estructural compuesto de vegetales y tierra, repleto de objetos y ofrendas, y otro compacto, compuesto de terrones, desprovisto de objetos, manifiesta un dualismo, un esquema de oposición y de complementariedad, perceptible igualmente en otras categorías de la cultura material de Ánimas: en la organización del espacio a diferentes escalas (territorio, asentamiento, edificio y sus estructuras), en la disposición y la composición de las ofrendas y en el arreglo iconográfico (Bachir Bacha y Llanos, 2011, 2013). Se trata de un aspecto del pensamiento andino, de un principio que ordena el tiempo, el cosmos y la sociedad, y que ha sido ampliamente abordado por antropólogos e historiadores andinistas.[5]

2) La amplia procedencia y variedad de los ingredientes de los morteros de las edificaciones de Arena Blanca (ceniza, arcilla, agua y algas del mar, tejido de algodón), que pueden incomodar una visión enmarcada por cánones estéticos y percepciones occidentales, podrían aludir a una práctica simbólica vinculada con al deseo de reunir intencionalmente elementos diferentes para crear correspondencias y formar un conjunto. En esta composición se distingue la oposición y complementariedad entre agua y fuego (ceniza/agua del mar), elementos terrestres y marinos (tejido en algodón/algas marinas), lo que está fabricado (textil/ceniza) y lo que es "natural" (arcilla/agua y algas del mar) pero socializado, porque proviene de un lugar sagrado y ha sido integrado en la construcción.

3) Es interesante mencionar que, en algunos casos, en Ánimas Altas/Ánimas Bajas la capa de arcilla natural y las dunas se han incorporado en la fundación de los edificios sin transformarlos, mientras que en otros sitios las laderas de cerros y los espolones sirvieron de base para las construcciones. El anclaje de los establecimientos se hace captando elementos "naturales" que en realidad son socializados para representar lugares sagrados, al interior de

[5] Entre otros Rivière (1983) y Wachtel (1990).

lo artificial, lo construido (lo antropocéntrico). Se trata de una práctica simbólica que materializa la apropiación de un territorio y por ende su legitimación para su ocupación y explotación.

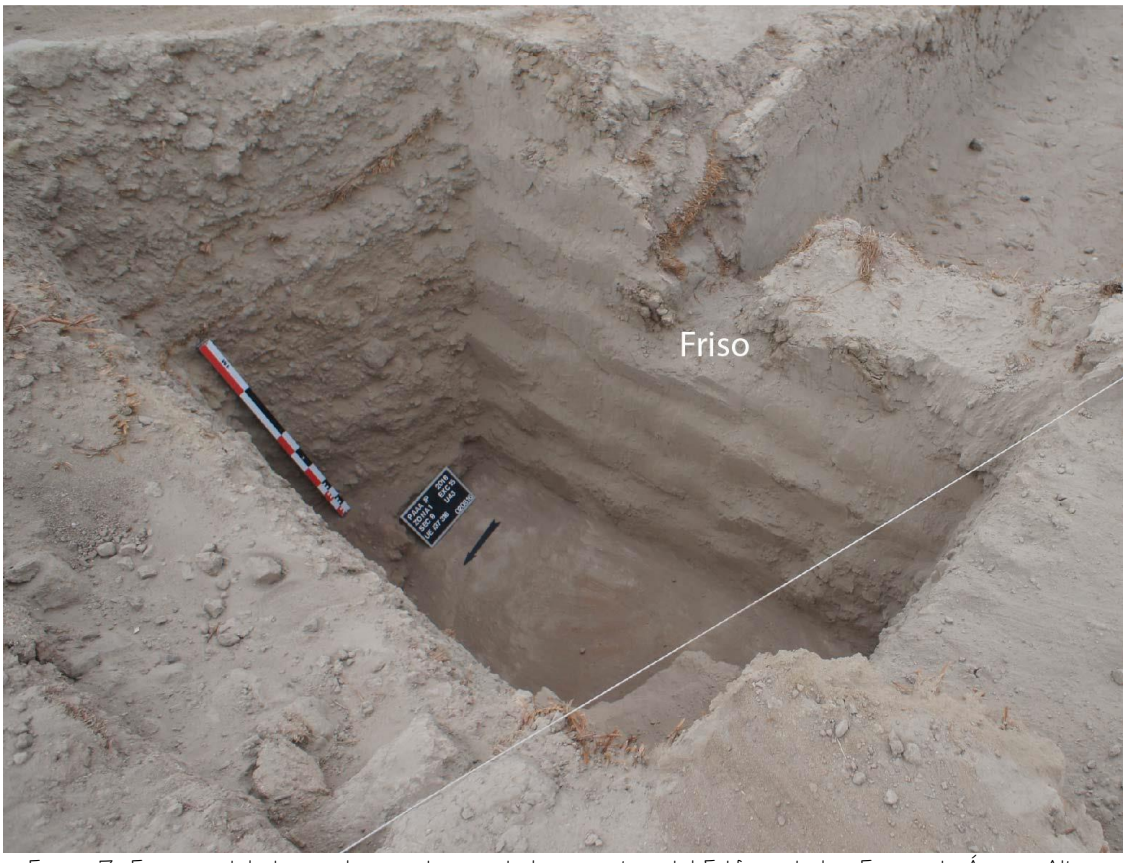


Figura 7. Friso modelado en el muro de uno de los recintos del Edificio de los Frisos de Ánimas Altas (foto: A. Bachir Bacha).

El significado de la iconografía de los frisos de Ánimas

La iconografía de los frisos de Ánimas manifiesta un discurso histórico y territorial. Aquella plasmada en los muros del atrio relataría tanto el presente de los paracas, a través de íconos locales como el Ser Oculado —figura emblemática de Paracas Tardío—, como las épocas remotas a través de íconos norteños: felinos con rasgos de Cupisnique y Chavín. Estos últimos grabados en la arquitectura de la fase Paracas Tardío reenvían a los orígenes, o bien a una herencia cultural norteña enraizada en el territorio y en la memoria de la población paracas (Figura 5). El abanico, el cuchillo y la posición volante del felino grabado en el friso del recinto (Figura 4), elementos comunes a los paracas y nascas,[6] representarían el territorio local y sus estrechos vínculos con las poblaciones vecinas y periféricas que dependían de Ánimas en cierto grado y en un momento dado. El rostro radiante grabado en el muro central del atrio (Figura 5) reenvía a un territorio exógeno y sería una de las evidencias que indicaría la conexión del territorio paracas a través de su periferia con regiones lejanas como el Altiplano. Este icono plasmado igualmente en los textiles paracas hallados en Ánimas, en los de la Península y en

[6] Iconos plasmados en la cerámica de la fase Nasca 1 y en textiles nascas que han sido catalogados como Paracas Necrópolis.

Cahuachi, es recurrente en estelas halladas en la región del Titicaca y pertenecientes a la tradición político-religiosa de Yaya-Mama, que se desarrolló alrededor de 500 a 200 a.C.

La noción de espacio-tiempo estaría también representada en el Friso del Altar (Figura 6). El glifo de la pirámide expresaría la noción del poder y la territorialidad, mientras que el encadenado remitiría a la noción del tiempo.[7] La combinación de ambos representaría el espacio-tiempo sagrado, administrado y controlado por los ancestros, cuyas tumbas colocadas en los edificios principales son ilustradas por pirámides invertidas. Ellas están relacionadas con el mundo nocturno de los muertos, mientras que las otras (pirámides verticales) representan el mundo diurno, de los vivos. La arista del rombo representaría la noción de la ruptura y del cambio, en otras palabras, el fin de un ciclo y el inicio de otro. Los datos arqueológicos confirman esta idea, pues el análisis arquitectónico demuestra el enterramiento de un edifico y la construcción de otro, de manera que los monumentos crecen conservando la historia y la memoria del lugar.

El uso consciente de íconos del presente en contraste con aquellos del pasado, así como la estructura y la codificación de esta iconografía (desarrollo de los íconos en paneles, en bloques de íconos y glifos insertados en cuadros, simetría, inversión, ruptura, etc.) le otorga el estatus de un sistema de comunicación. En otras palabras, se trata una escritura ideográfica que relata, aunque de manera parcial, la historia de los paracas.

Consideraciones finales

Es cierto que los factores ambientales, la disponibilidad de las materias primas y el grado de desarrollo técnico definen el tipo de arquitectura de una sociedad. Sin embargo, en los materiales, en las técnicas y en la organización espacial de la arquitectura, podemos también identificar cargas simbólicas, las cuales juegan un rol importante en la realización de una construcción. En el caso de los sitios paracas cívico-ceremoniales como domésticos y/o residenciales, los materiales de construcción, a primera vista «rudimentarios», no responden necesariamente a una simplicidad de los saberes técnicos, manifiestan más bien acciones culturalmente determinadas. Al interesarnos por esta dimensión simbólica de la arquitectura observamos una práctica recurrente entre los paracas. Se trata de la manera de crear un "todo" a partir de la composición de distintos materiales que se ensamblan por tener correspondencia entre sí —por ser opuestos y/o complementarios, entre otros—, y esto se observa también en otros contextos y objetos como las ofrendas, los textiles y la fabricación de las imágenes.

Las ofrendas combinan objetos diferentes por su naturaleza, materiales, formas y colores; lo que hemos denominado "composiciones textiles" constan de fragmentos de tejidos de diferentes tamaños y elaborados con técnicas distintas, unidas por costuras o atadas por hilos, yuxtapuestas o a veces sobrepuestas; mientras que las imágenes plasmadas en la arquitectura y otros soportes representan un conjunto de figuras compuestas por motivos figurativos o abstractos (glifos/signos) que han sido dispuestos creando imágenes coherentes.

En lo que se refiere al territorio, a primera vista el paisaje físico ya segmentado condicionaría la configuración territorial de los paracas y por ende sus organizaciones sociopolíticas. No obstante, existe otra realidad que juega un rol importante en la organización del territorio; se trata de la visión del mundo por parte de los paracas. En efecto, la geografía sagrada fundamentaba y ordenaba el espacio. Así, los centros político-religiosos se desarrollaban en torno a los lugares sagrados, y la pampa, las colinas, los espolones y los

[7] Para un análisis detallado de estos símbolos se puede consultar Bachir Bacha y Llanos 2011: 223.

tablazos representaban los centros de origen de los diferentes grupos y de sus ancestros fundadores.

Frente a una suerte de fragmentación política, las evidencias arqueológicas tienden a mostrar la continuidad cultural del espacio. Un ejemplo representativo son los numerosos geoglifos presentes en las pampas ubicadas en áreas de transición entre los valles y los asentamientos paracas, materializando vínculos y elementos articuladores entre los diferentes territorios de los centros político-religiosos.

De ser así, la cultura material revela un perpetuo deseo de parte de los paracas de afirmar, por un lado, sus particularidades locales política y simbólicamente y por otro lado, de poner en red y en interacción sus diferentes polos de poder.

Bibliografía

BACHIR BACHA, A. 2016. La arquitectura Paracas en Ánimas Altas/Ánimas Bajas, valle de Ica: técnicas y semántica. En *Actas del I Congreso Nacional de Arqueología*, 247-257, Ministerio de Cultura del Perú, Lima.

BACHIR BACHA, A. 2017. El Edificio de los Frisos de Ánimas Altas. Ser paracas en el valle bajo de Ica. En J. Dulanto Brescia y A. Bachir Bacha (eds.), *Interacciones horizontales y verticales en la Costa y Sierra sur en tiempos prehispánicos, Boletín de Arqueología PUCP* 22, 191- 227, Lima.

BACHIR BACHA, A. y O.D. LLANOS J. 2011. Arqueología e iconografía de los textiles paracas descubiertos en Ánimas Altas, Ica, Perú. En V. Solanilla (ed.), *Actas de las V Jornadas Internacionales sobre Textiles Precolombinos,* 211-230, Universidad Autónoma de Barcelona, Publicaciones del Grup d'Estudis Precolombins 6, Barcelona.

BACHIR BACHA, A. y O.D. LLANOS J. 2013. ¿Hacia un urbanismo paracas en Ánimas Altas/Ánimas Bajas (valle de Ica)?. En A. Bachir Bacha y J. Dulanto Brescia (eds.), *Paracas: Nuevas evidencias, nuevas perspectivas, Boletín de Arqueología PUCP* 17, 169-204, Lima.

CANZIANI, J. 2013. Arquitectura, urbanismo y transformaciones territoriales del Periodo Paracas en el Valle de Chincha. En A. Bachir Bacha y J. Dulanto Brescia (eds.), *Paracas: Nuevas evidencias, nuevas perspectivas, Boletín de Arqueología PUCP* 17, 9-29, Lima.

GARCÍA, R. 2010. La ocupación paracas en la Bahía de la Independencia de Paracas. En Luis Valle Álvarez (ed.), *Arqueología y desarrollo, experiencias y posibilidades en el Perú*, 53- 66, Trujillo.

REINDEL, M. y J. ISLA 2013. Jauranga: Una aproximación a la ocupación paracas en los valles de Palpa. En A. Bachir Bacha y J. Dulanto Brescia (eds.), *Paracas: Nuevas evidencias, nuevas perspectivas, Boletín de Arqueología PUCP* 17, 231-262, Lima.

RIVIÈRE, G.1983. La organización dualista entre los Aymara, *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore*, año I, nº 1-2, 67-121, la Paz.

SPLITSTOSER, J., D. D. WALLACE y M. DELGADO 2010. Nuevas evidencias de textiles y cerámica de la época Paracas Temprano en Cerrillos, valle de Ica, Perú. En P.Kaulicke y Y. Onuki (eds.), *El Período Formativo: Enfoques y evidencias recientes. Cincuenta años de la Misión Arqueológica Japonesa y su vigencia, Segunda parte, Boletín de Arqueología PUCP* 13, 209-235, Fondo Editorial PUCP, Lima.

TANTALEÁN, H., C. STANISH, M. ZEGARRA y B. NIGRA 2013. Paracas en el valle de Chincha: Nuevos datos y explicaciones. En A. Bachir Bacha y J. Dulanto Brescia (eds.), *Paracas: Nuevas evidencias, nuevas perspectivas, Boletín de Arqueología PUCP 17*, 31-56, Lima.

TELLO, J. C. y T. MEJÍA 1979. *Paracas. Secunda parte, Cavernas y Necrópolis*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

WACHTEL, N. 1990. *Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XX^e – XVI^e siècle. Essai d'histoire régressive.* Editions Gallimard, París.

WILLIAMS, C. 1980. Arquitectura y urbanismo en el antiguo Perú. En J. Mejía Baca (ed.), *Historia del Perú. Perú republicano* T. VIII, 367-594, Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

MODELANDO EL PAISAJE CULTURAL DEL CENTRO POLÍTICO CEREMONIAL DE CAHUACHI: COMBATES RITUALES Y DECAPITACIONES A TRAVES DE UN CONTEXTO NAZCA

Oscar Daniel Llanos Jacinto *

* Arqueólogo e Investigador asociado al Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
Co-director del Programa arqueológico Animas Altas, Ica-Perú
llanosja@ehess.fr

El combate ritual y la decapitación, han sido aparentemente acciones necesarias y determinantes para el buen desarrollo de eventos políticos rituales manipulados por diversas sociedades prehispánicas. Entre los nazca, dichas prácticas, parecen haber tenido un alto grado de importancia, vinculados a diversos contextos políticos ceremoniales: culto a los muertos, establecimiento de alianzas y subordinaciones o valorización político religiosa de espacios específicos. Es en el marco de este último aspecto, que se aborda el análisis de un contexto arqueológico registrado en Cahuachi, a fin de explicar cómo la decapitación dentro de una dimensión ritual, legitimaba cíclicamente el aura del poder político de las élites de Cahuachi. La capital de los nazcas reafirmaba así su esfera de poder y modelaba su propio paisaje cultural, dotándose de un aura mítico político ceremonial e influyente en la mentalidad colectiva de las poblaciones nazca.

The ritual combat and decapitation have apparently been necessary and decisive actions for the proper development of ritual political events manipulated by various pre-Hispanic societies. Among the Nazca, these practices seem to have had a high degree of importance, linked to various ceremonial political contexts: worship of the dead, establishment of alliances and subordinations or religious political valorization of specific spaces. It is within the framework of this last aspect, that the analysis of an archaeological context registered in Cahuachi is addressed, in order to explain how decapitation within a ritual dimension legitimated cyclically the aura of the political power of the elites of Cahuachi. The capital of the Nazcas thus reaffirmed its sphere of power and modeled its own cultural landscape, endowing itself with a ceremonial and influential mythical political aura in the collective mentality of the Nazca populations.

Introducción

Los hechos de decapitación humana en los Andes prehispánicos formaron parte de eventos políticos y de sus rituales, perceptibles por la arqueología desde épocas muy remotas. En sitios como Sechín (1800-1000) y culturas como Cupisnique y Chavín (1000 a.C.-200 a.C.) las alegorías de la decapitación eran ya expresadas de forma compleja en diversos soportes materiales (ver figuras: Lavalle y Lang, 1981: 56; Elera, 1993: 241, 244, Mendieta, 1990:125). No obstante serían los Nazca quienes durante la época de los Primeros

Desarrollos Regionales (200 a.C.- 650 d.C.) expresaron con una mayor tenacidad en su iconografía el tema de la decapitación en la cerámica policroma y en los textiles suntuarios.

La decapitación y especialmente las cabezas trofeo Nazca han sido tratadas por diversos autores. Algunos de ellos han postulado que dichas cabezas trofeo fueron el resultado de acciones militares y de guerras por tierra y agua (Uhle, 1901; Tello, 1918; Tuya, 1949), conflictos militares a su vez producto de crisis climáticas (Proulx, 2001). En cambio, otros proponen una explicación netamente sacrificial después de la captura del enemigo (Neira y Coelho, 1972/73; Baraybar, 1987) y que tal práctica sacrificial estuvo ligada a la fertilidad (Silverman, 2000; Conlee, 2007). En nuestro caso y a partir del contexto funerario encontrado en el Gran Templo de Cahuachi se interpreta la práctica Nazca sacrificial como un evento cíclico que encierra diversos aspectos no solo rituales, sino también políticos y sociales, entre ellos la transformación del paisaje a fin de crear espacios donde la práctica de la decapitación tenga un sentido político persuasivo.

Los Nazca tuvieron como foco territorial de desarrollo la cuenca del río Grande de Nazca en la Costa sur del Perú. Durante los primeros cuatro siglos de nuestra era su principal sede de administración política fue el centro político ceremonial de Cahuachi[1]. La arquitectura de este establecimiento se conformaba de numerosos templos constituidos por plataformas superpuestas, de plazas y de anchos corredores que unían los diversos sectores del sitio. Varios de estos edificios contaban con áreas de residencias con accesos restringidos y sectores de depósitos, por lo que pueden ser catalogados como templos palacios, lugares de gestión y hábitat de las principales elites de la sociedad Nazca: los sacerdotes[2]. Siendo Cahuachi la principal expresión de la materialización del poder Nazca, es factible sugerir que las más importantes ceremonias políticas y religiosas ligadas al devenir de la sociedad se desarrollaron en este lugar; por lo tanto los actos de decapitación humana que formaban parte de estos acontecimientos ceremoniales debieron haberse cumplido en buena parte en torno a los templos de este centro político y religioso. Entonces, ¿hasta qué punto los eventos de decapitación condicionaron la transformación del paisaje de Cahuachi?

Descripción y cronología relativa del sitio y del contexto

La ciudad de Cahuachi se ubica en la provincia de Nazca del departamento de Ica, a 18 km. de la ciudad de Nazca y a 42 km. del Océano Pacifico. El sitio ocupa una sección de la margen izquierda del valle medio del río Nazca, asentándose sobre una serie de terrazas naturales de origen aluvial y pequeñas colinas que bordean el valle a una altitud de 350 m.s.n.m. La zona de Cahuachi es también un área donde las aguas del río Nazca afloran y transcurren permanentemente, luego de un recorrido casi subterráneo[3]. Los edificios de Cahuachi se extienden por tres kilómetros bordeando el valle (Figura 1), cubriendo un área aproximada de 24 km², incluyendo los sectores totalmente cubierto por la arena (Orefici, 2003: 61).

[1] Cahuachi viene siendo investigado por el Dr. G. Orefici, director del Proyecto Nasca/CISRAP, quien realiza excavaciones desde el año 1984 hasta la fecha. El autor de este artículo ha participado como jefe de campo en este proyecto desde el año 1997 hasta el 2004 y excavó el presente contexto de estudio bajo la dirección del Dr. Orefici.

[2] Ello no significa situar a la sociedad Nazca dentro del rango de la teocracia, ni dentro de los cánones de la jefatura como se ha manejado tradicionalmente, si no dentro del modelo de Estado segmentario. Dentro de estos tipos de Estado el gobierno central dispone de una administración especializada pero cuantitativamente poco representada en las zonas periféricas. Igualmente la dinámica ritual es la principal fuerza de integración política del gobierno central, el cual no tiene el monopolio absoluto de la utilización legítima de la fuerza (Southall, 1956, 1988; Shulman, 1985). En Nazca el sacerdocio de Cahuachi representó por un buen tiempo al gobierno central, gestionando los ritos y ceremonias de integración pan-Nazca. Frente a ellos se encontraban los poderes locales de *curacas*/guerreros situados periféricamente. No obstante la complementariedad y la alianza entre ambos sectores de la elite hacia posible una dinámica de normalización, de control/persuasión política y territorial de la población en general (Llanos, 2007: 252-253).

[3] Hoy la población local describe el área de Cahuachi como una zona donde el agua del río Nazca aflora a la superficie todo el año. Los pobladores diferencian el sector de Cahuachi de otros sectores, donde el río es casi subterráneo. En estos últimos, solo se puede tener acceso al agua a través de acueductos subterráneos o a través de técnicas del bombeo.

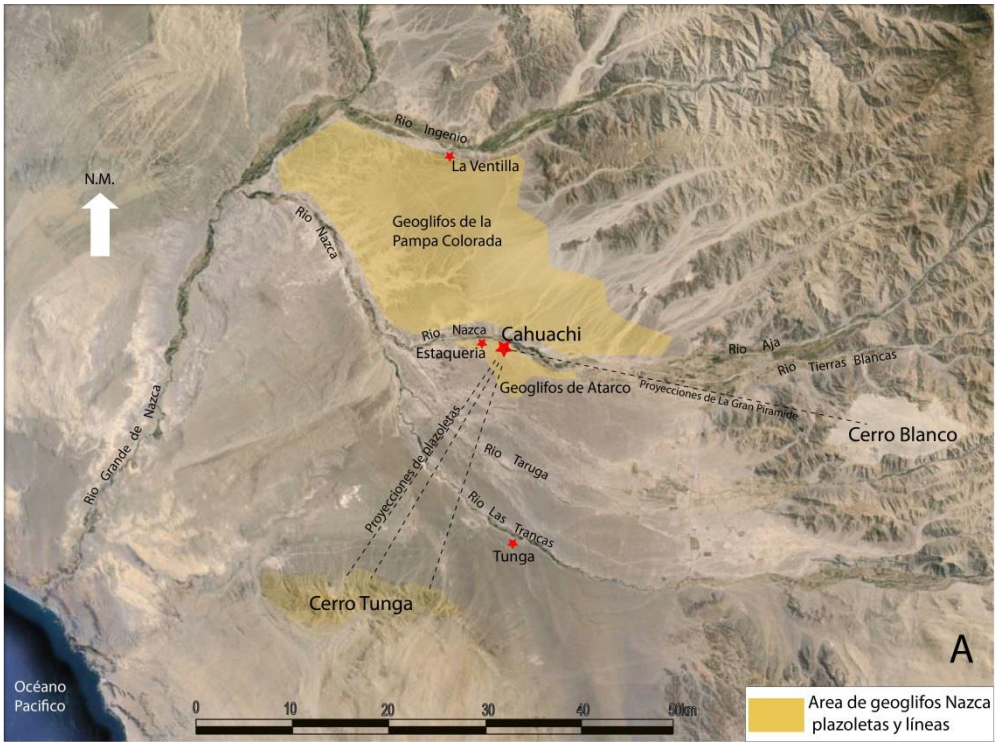


Figura 1. Ubicación del sitio de Cahuachi en el valle de Nazca.

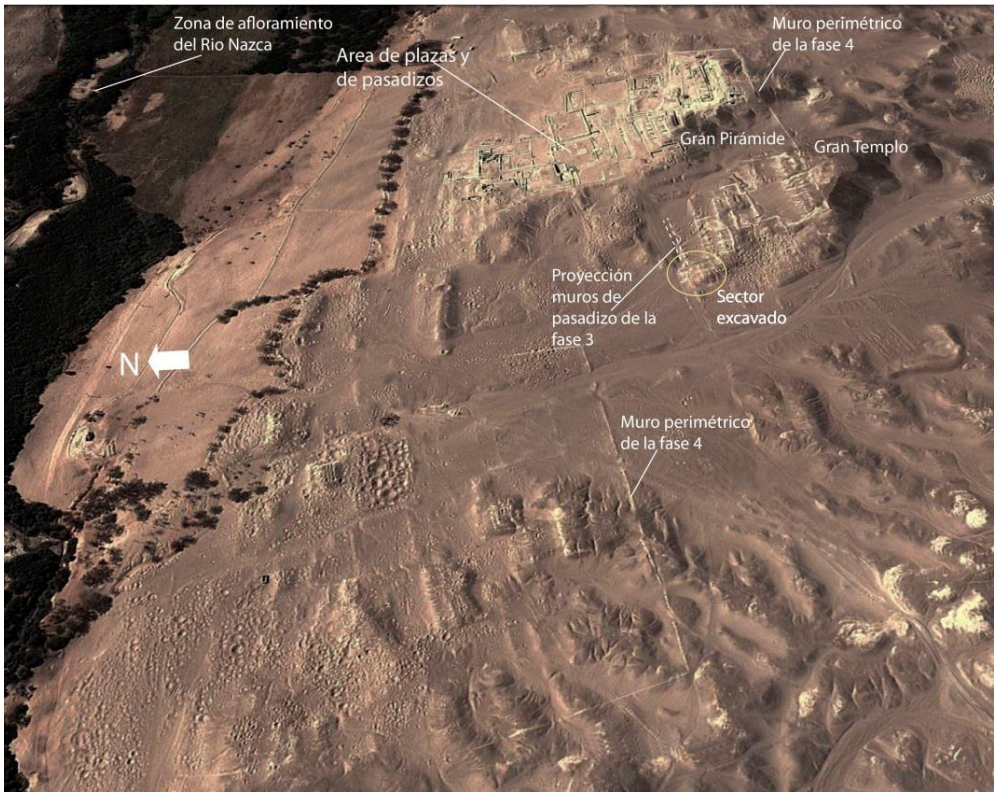


Figura 2. Vista de la zona central de Cahuachi (composiciones del autor sobre la base de fotos de Google Earth 2014).

Las edificaciones de Cahuachi constituyen plataformas superpuestas que ascienden de forma escalonada siguiendo la pendiente de pequeñas colinas. Generalmente las construcciones se orientan exclusivamente hacia el norte mirando al río Nazca como es el caso del Gran Templo, aunque algunos monumentos tienen a la vez una fachada hacia el este, como se evidencia en La Gran Pirámide. El paisaje actual que ofrece Cahuachi corresponde a las dos últimas etapas constructivas del sitio (fases 3 y 4)[4], no obstante su ocupación más remota data del 4200 a.C. (Orefici, 2012, vol I: 30), siendo representada por una pequeña estructura de índole ceremonial. Posteriormente se han registrado ocupaciones esporádicas que datan del Horizonte Temprano, mientras que la ocupación de mayor consistencia se inicia a mediados del 200/150 a.C. y se prolonga hasta el 400 d.C., lapso de tiempo que cubre casi toda la época de Los Primeros Desarrollos Regionales. Dentro de las épocas que hemos propuesto para el desarrollo político Nazca, Cahuachi se sitúa dentro de las etapas: "Formativa inicial" y de la "Centralización Política" (Llanos, 2007: 239-243)[5].

El contexto arqueológico estudiado fue ubicado en la periferia norte del Gran Templo. Este edificio junto con la Gran Pirámide constituyen la zona central y la más importante de Cahuachi (Figura 2).

El Gran Templo (sector Y 5) se compone de dos zonas. La zona A, hacia el sur está compuesta por una serie de plataformas superpuestas que se adosan progresivamente al relieve de una colina. La zona B, separada de la anterior por una gran plaza, se ubica a un nivel inferior, conformándose de varias plataformas que descienden progresivamente hacia el norte y sobre las cuales se construyeron un conjunto de recintos. Fue precisamente en la primera plataforma de esta última zona, donde fueron hallados los restos humanos analizados en este artículo (Figura 3, 4 y 5).

El contexto fue descubierto al interior de un pasadizo correspondiente a la tercera fase arquitectónica de Cahuachi que fue luego cubierto por rellenos, sobre los cuales se construyeron las estructuras de la cuarta fase arquitectónica del sitio. Ello sitúa al contexto entre el 300/350 d.C., fechas que conciernen los comienzos de la cuarta fase arquitectónica de Cahuachi. El inicio de este momento arquitectónico se caracterizó por una serie de eventos culturales ligados al cubrimiento sistemático de casi todas las estructuras y recintos de la tercera fase del centro político ceremonial. Esta remodelación tenía como objeto, recrear un nuevo paisaje arquitectónico del sitio conformado de edificios mucho más elevados e imponentes.

Materiales del contexto.

El hallazgo se compone de diversos restos humanos y objetos asociados colocados al interior y exterior de un ancho pasadizo[6] (Figura 6), los cuales detallamos a continuación:

-un cadáver en posición fetal sentada, con las piernas dobladas hacia el tórax y las manos unidas al pecho con ausencia de cráneo y de ajuar funerario (Figura 6, 7 y 9). El

[4] Orefici plantea 5 fases constructivas para Cahuachi: fase 1 (400 a.C. -200 .C.), fase 2 (200 a.C.- 50 a.C.); fase 3 (50 a.C.-300 d.C.), fase 4 (300 d.C. - 400 d.C.), fase 5 (400d.C-420d.C.) (Orefici, 2012, vol. I: 151). Llanos plantea en cambio solo 4 fases constructivas para Cahuachi: fase 1 (400 a.C. -200 a.C.), fase 2 (200 a.C. – 50 a.C.), fase 3 (50 a.C. - 350 d.C.) y fase 4 (350 d.C. – 400 d.C.) (Llanos, 2009: 194-196). El actual paisaje arquitectónico de Cahuachi antes de las excavaciones del Cisrap, corresponderá a las dos últimas fases. Bachir Bacha plantea por otro lado la existencia de tres fases monumentales del sitio: fase I (200 a.C.- 0), fase II (0 – 250 d.C.), fase III (250 d.C. – 400 d.C.) (Bachir Bacha, 2007: 78).

[5] Las épocas propuestas para el desarrollo cultural Nazca son: Proto Nazca (anterior del 200 a.C.), Formativo Inicial (200a.C.-50 a.C.), Centralización Política (50 a.C. – 400 d.C.), Fragmentación Política (400 d.C. – 600/650 d.C.), Reorganización Política (600/650 d.C. – 800 d.C.).

[6] Este pasadizo de la fase 3 tiene una orientación este-oeste y sus muros se encuentran en buena parte desmontados, especialmente la pared norte. El ancho del pasadizo es de aproximadamente 3 metros y su longitud no está aún determinada. Se trata de un corredor que comunicaría este sector del Gran Templo con las plazas de la Gran Pirámide. La excavación del 2001 se efectuó sobre un largo de un poco más de 10 metros. Los muros de este corredor se encuentran igualmente asentados sobre la capa natural, la cual había sido anteriormente nivelada.

cuerpo fue amarrado con telas llanas a fin de adquirir una forma fetal, siendo colocado mirando hacia el sur y sobre una capa intermedia de relleno que cubría el piso del pasadizo.

-un cadáver completo femenino en posición similar al anterior pero con las manos unidas debajo del mentón, acompañado de un ajuar funerario (Figura 6, 7 y 9). El cuerpo fue amarrado con cuerdas hechas de cabellos humanos con las cuales se lograba una posición fetal siendo colocado mirando hacia el norte y sobre el piso del pasadizo. Se encontraba revestido de una muy espesa capa de barro que le daba una apariencia de bulto y se ubicaba a un metro y medio del cadáver sin cabeza.

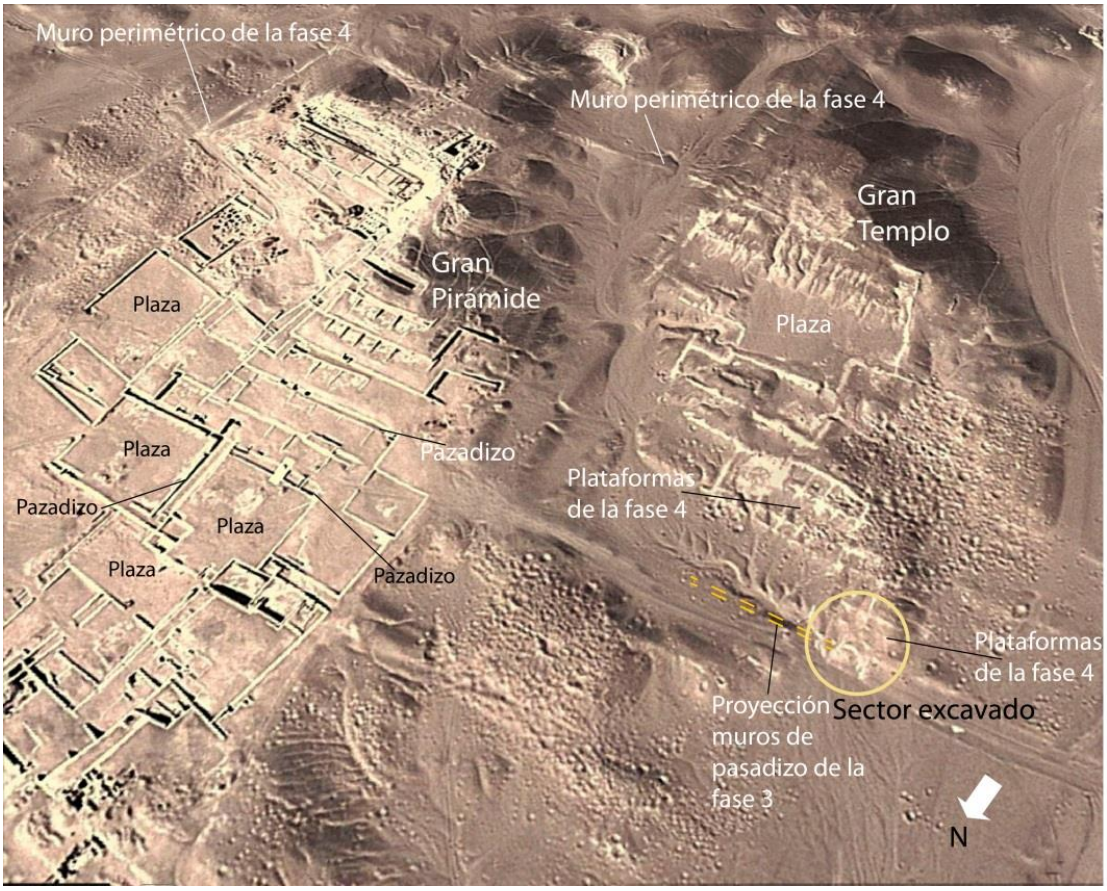


Figura 3. Vista del área del contexto excavado en el Gran Templo (composiciones del autor sobre la base de fotos de Google Earth 2014).

-Una olla de base cóncava cubría la cabeza del cuerpo de la mujer ya mencionado (Figura 7 y 9).

-El ajuar del cadáver precedente se compone de tres mates. Uno simple, otro burilado con la representación de un ave, otro sin decoración pero que contenía instrumentos textiles (agujas y usos) y un peine hecho con espinas de huarango (*Acacia Macracanta*). El cadáver de una pequeña ave forma parte también del ajuar (figura 6).

-Una cabeza trofeo/ofrenda (Figura 6, 8, 9 y 14a) a unos 5 metros al oeste del cuerpo decapitado colocada sobre el piso del pasadizo mirando hacia el este. La cabeza trofeo/ofrenda presenta trazas de ocre rojo sobre el rostro y estaba igualmente dispuesta sobre una delgada capa de este mismo mineral.

-Un atado de 21 dardos sin puntas de proyectil, diez en madera de huarango y once en caña brava (*Gynerium Sagitattum*) se encontraban amarrados con una fina cuerda hecha de

cabellos humanos y fueron depositados sobre el piso al exterior norte del pasadizo (Figura 6, 7 y).

-Los restos de una botella de doble pico y asa puente policroma con doble decoración (semillas en el sector superior y una franja de símbolos de coágulos en la sección inferior (Figura 17b). La vasija presentaba trazas de haber contenido ocre rojo y había sido fragmentada en el mismo lugar siendo depositada al exterior sur del pasadizo.

-Dos fragmentos de ollas colocadas una encima de la otra, una con decoración de jíquimas (*Pachyrrhyzus ahipa*), cubrían los restos de un textil impregnado de restos de ocre rojo depositado sobre el piso del pasadizo (Figura 6 y 9).

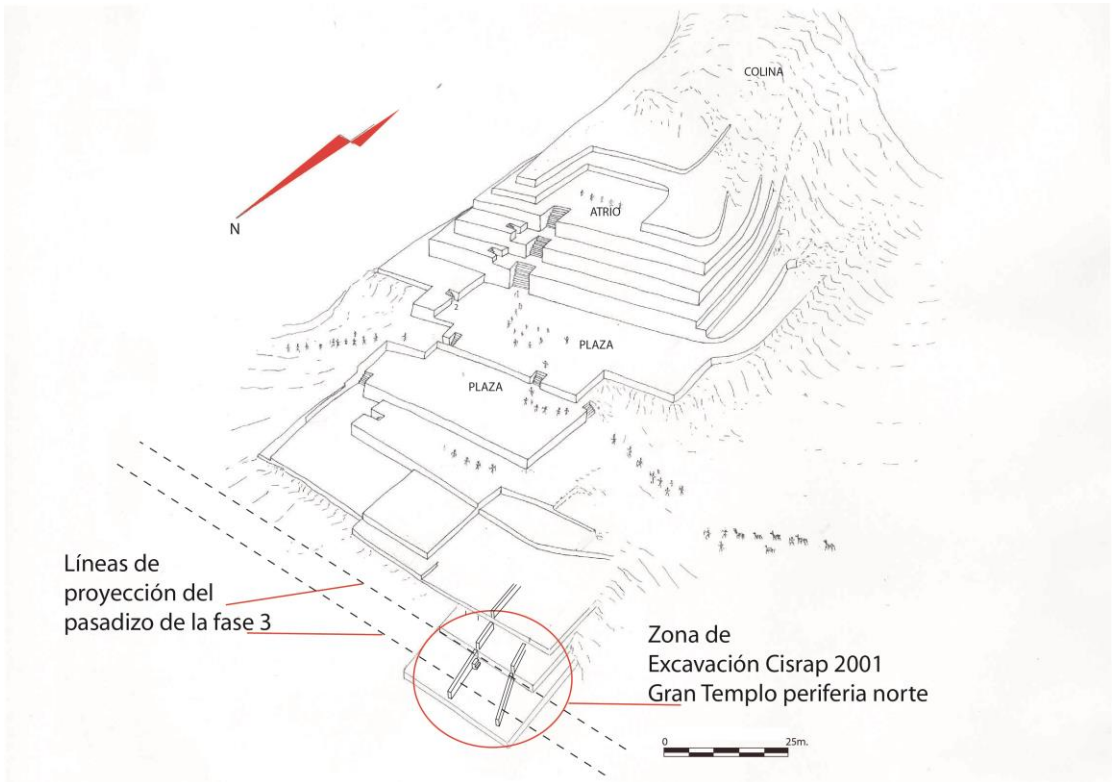


Figura 4. Reconstitución isométrica del Gran Templo de Cahuachi, situando área excavada por el Cisrap en la periferia norte del edificio (Dibujo Oscar D. Llanos).

Secuencia del enterramiento

Siguiendo la estratigrafía de la excavación hemos determinado la siguiente secuencia del enterramiento:

1-El cadáver supuestamente de una mujer, los fragmentos de ollas que cubrían la tela impregnada de ocre, la cabeza trofeo/ofrenda fueron depositados sobre el piso del pasadizo que es la capa de arcilla natural nivelada, mientras que el atado de dardos al exterior del pasadizo pero adyacente a uno de los muros de este. Estos restos fueron sepultados por un primer nivel de relleno.

2- Al nivel de las rodillas flexionadas del cadáver de mujer y sobre una capa de relleno se colocaron los mates y los utensilios (peine, agujas y uso) y la pequeña ave.

2- Sobre este nivel del relleno fue colocado el cuerpo del individuo sin cabeza.

3- Simultáneamente se fragmentó en el lugar la botella de dos picos y asa puente policroma que contenía restos de ocre rojo. Los fragmentos de esta vasija se esparcieron al exterior sur del pasadizo.

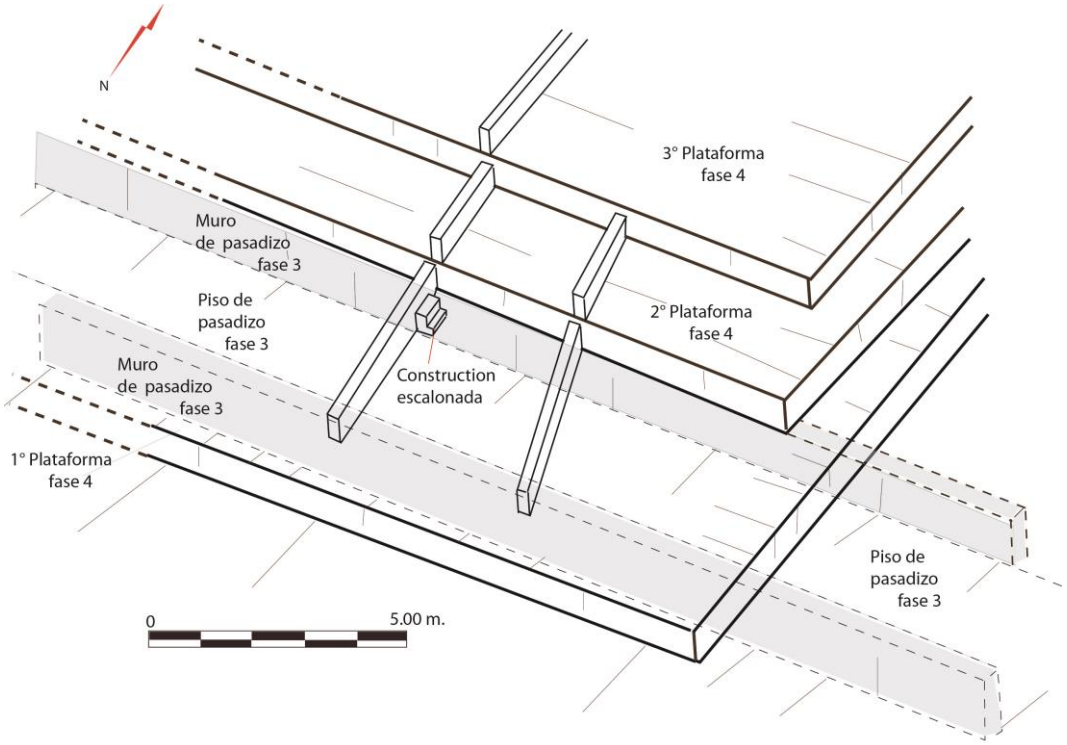


Figura 5. Reconstitución isométrica del área excavada por el Cisrap en la periferia norte del Gran Templo (Dibujo Oscar D. Llanos).

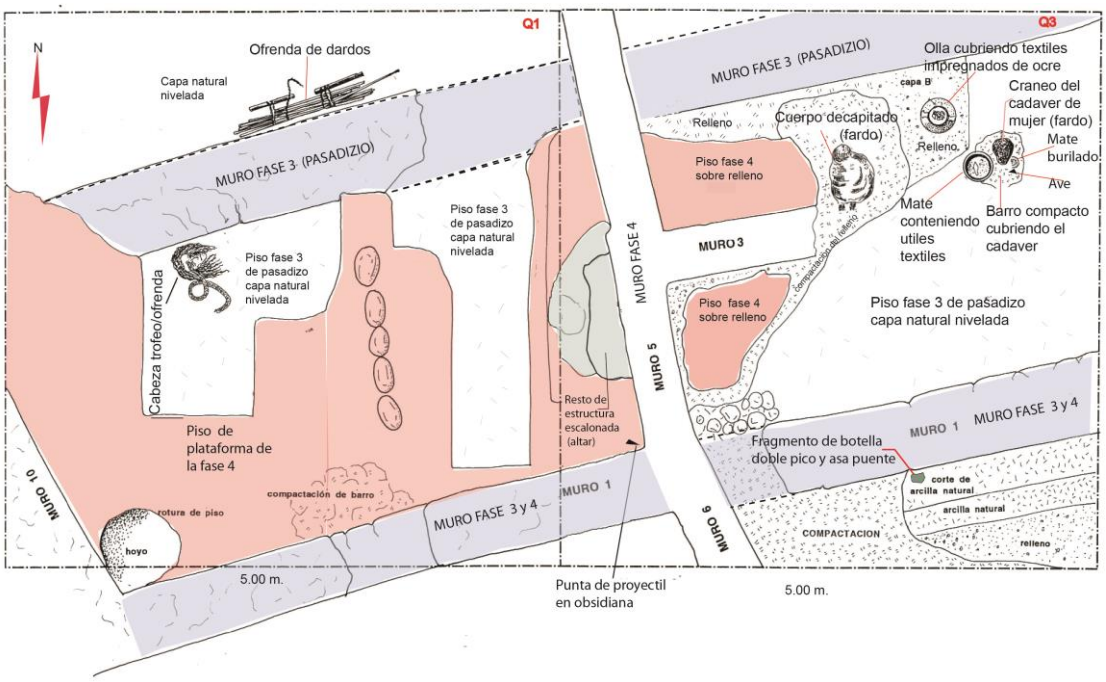


Figura 6. Dibujo de planta del área del pasadizo de la Fase 3 en la periferia norte del Gran Templo, mostrando la disposición de las ofrendas humanas (Dibujo Oscar D. Llanos).

4- Luego todo el espacio fue definitivamente cubierto por otro nivel de relleno sobre el cual se construyeron los nuevos pisos y los muros que conforman las plataformas de la fase 4 (Figura 5 y 6).

El decapitado y la cabeza trofeo/ofrenda

Los restos humanos actualmente depositados en el Museo Antonini de Nazca, aún no han recibido un estudio de antropología física por el equipo del CISRAP dirigido por G. Orefici. No obstante podemos postular que ambos restos corresponden a un único individuo. El hecho de que el cráneo y el cuerpo hayan sido enterrados dentro de un mismo relleno estratigráfico, sugieren que estas partes humanas constituyen elementos de un mismo evento ritual.

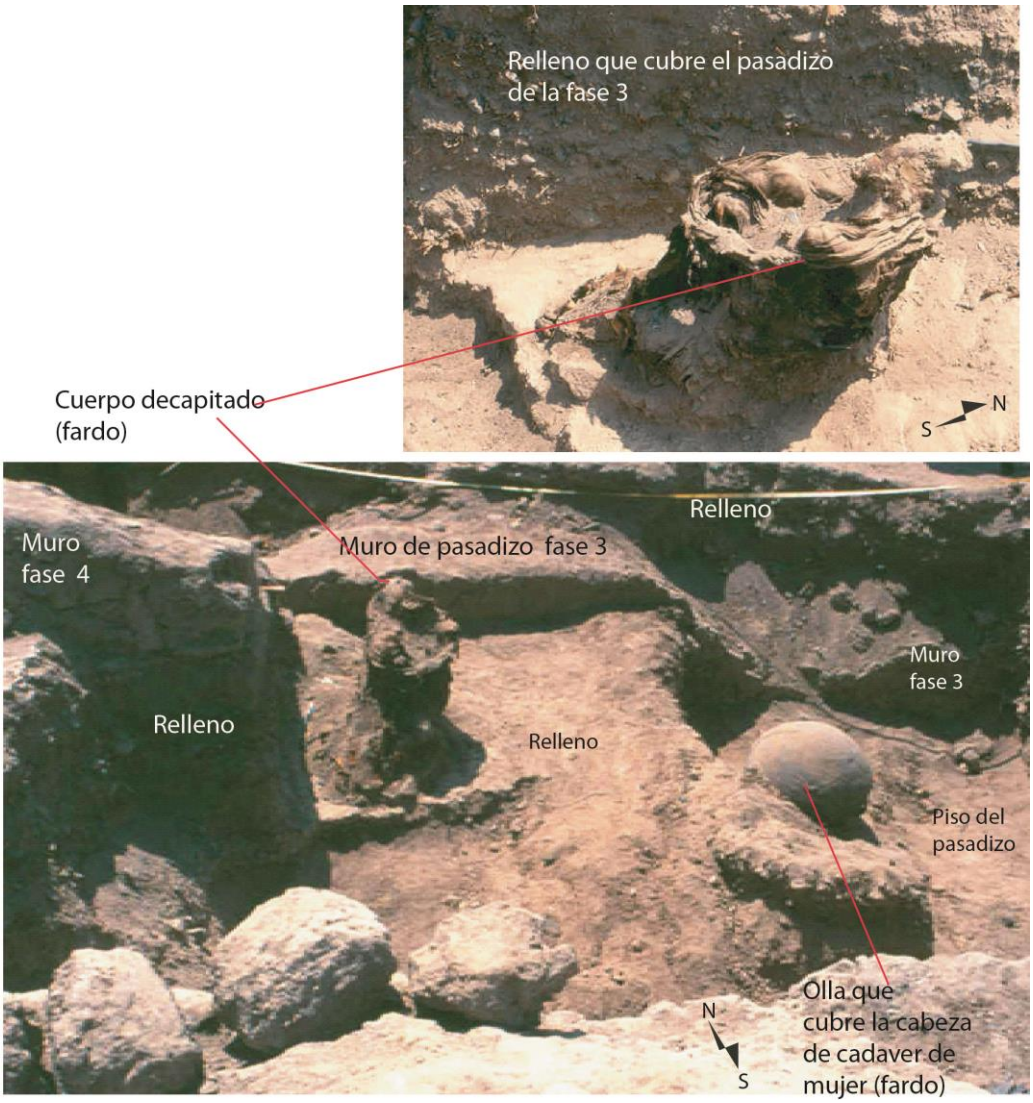


Figura 7. Vistas del área del pasadizo de la Fase 3 en la periferia norte del Gran Templo, mostrando la disposición de las ofrendas humanas (Foto A. Bachir Bacha).

Se puede establecer que el individuo falleció por decapitación, luego cabeza y cuerpo fueron preparados y colocados al interior del pasadizo como parte del rito que se estaba ejecutando en este sector. Si el cráneo pertenece al cadáver decapitado, su muy buen estado de conservación y las evidencias de haber sido utilizado ritualmente por muy corto

tiempo, lo estaría asociando al cuerpo que también presentaba una buena conservación. No obstante si la cabeza y el cuerpo pertenecieran a personajes diferentes, la separación fisiológica de estos, debió efectuarse del mismo modo durante una misma coyuntura de tiempo, muy cercanamente anterior al cubrimiento del pasadizo. La hipótesis de que ambas secciones humanas pertenezcan a un mismo cuerpo podrá ser corroborada o descartada en el futuro a través de análisis de ADN.

Entonces, la utilización del cráneo luego de su acondicionamiento como cabeza trofeo/ofrenda se realizó en un momento inmediatamente anterior al evento de las colocaciones del relleno estructural que cubrieron el pasadizo de la fase 3. Efectivamente las cabezas trofeo/ofrenda Nazca descubiertas por otras investigaciones arqueológicas se presentan en su gran mayoría deterioradas y con huellas de haber sido usadas por largos periodos de tiempo antes de ser enterradas (ver: Tello, 1918: lamina 3 y 5; Neyra y Vera, 1972/73: lamina 1,2 y 3; Baraybar, 1987: 6; Silverman, 1993: 220, fig. 15.1, 15.2; Browne *et al.* 1993: 285, fig. 8,10).

Se puede establecer que seguidamente a la decapitación y de la preparación del cráneo como cabeza trofeo/ofrenda se le aplico ocre rojo sobre el rostro, luego expuesta por muy corto tiempo e inmediatamente depositada sobre el piso del pasadizo, en paralelo con el cuerpo de la mujer y los restos de textiles impregnados de ocre. Precisamente este material colorante es un elemento clave para vincular los diferentes componentes del contexto dentro de un mismo acontecimiento ceremonial.

El paisaje arquitectónico, contexto y ritual

Indudablemente el evento perceptible a través los materiales del contexto excavado fue parte de un ritual relacionado totalmente a la remodelación del paisaje arquitectónico de este sector del Gran Templo de Cahuachi. Ello implica que el acontecimiento fue parte de un tiempo ceremonial mucho más grande que debió iniciarse un momento poco antes del inicio de las obras arquitectónicas que dan fin a la fase 3 de Cahuachi y que culmina con la edificación de la fase 4.

Los restos humanos depositados en el área del pasadizo pueden ser considerados como el producto de sacrificios, destinados a liberar la energía humana[7] y transmitirla al templo. Este *stock* energético, el *camac* estaría entonces renovando el valor ceremonial de la nueva etapa del edificio construido. Por tanto estos restos humanos pueden ser considerados también como ofrendas de fundación del nuevo paisaje arquitectónico, paisaje por ende cargado de un aura política religiosa. En efecto el cuerpo y la cabeza separados, pero enterrados en el mismo espacio del corredor, evocan un simbolismo de transmisión total de la energía vital humana hacia el templo. Algunos pueblos quechuas de la sierra consideran aún que dentro de la cabeza se aloja el *camac* al cual denominan "anima"[8], mientras que en el cuerpo, específicamente en el corazón se alberga el "animu" o *ninu* (Duviols, 1978: 136). Esta forma dualista de concebir la energía vital humana tiene una amplia lógica, teniendo en cuenta la concepción religiosa netamente dual de los pueblos prehispánicos. Por lo tanto la rareza de encontrar un cuerpo decapitado preparado funerariamente en proximidad de una cabeza

[7] Duverger, analizando la sociedad Azteca, plantea que para comprender el sacrificio humano, se debe admitir que el organismo humano almacena un considerable *stock* de energía, el cual es técnicamente posible de liberar. La constitución de este *stock* energético que tiene cada individuo se efectúa al momento de la concepción, cuando el *tonalli* desciende del tercer cielo. En este instante las fuerzas que hasta ahora se encontraban diseminadas en el universo se concentran en el embrión. Al momento del nacimiento, tales fuerzas confieren al recién nacido su autonomía vital. La particularidad del *tonalli* es de ser una potencia de energía exclusivamente conectada con la vida. (Duverger, 1979 : 123). En los Andes esta energía cósmica ligada a la vida de cada individuo se llamaba *camac*, que significa fuente de energía vital (Taylor, 1987: 24). El *camac* residía en el cosmos, en las estrellas y en los dioses regionales (Avila, [1598] 1987: cap. 22, cap. 29).

[8] El ánima impalpable pero sensible, entra en el cuerpo durante el nacimiento y se separa de él con la muerte, escapándose por los orificios naturales (Duviols 1978:136).

trofeo/ofrenda, obedecerían al interés de los especialistas religiosos Nazca de transmitir paralelamente el "anima" y el "animus" al templo.

Para la fase 3 de Cahuachi, se han definido múltiples y largos pasadizos a modo de calles angostas, que se conectan entre si y que comunican a plazas y plazoletas (Figura 3). Ello demuestra que el pasadizo cumplió un rol vital para la circulación ceremonial dentro del sitio. Podemos establecer que de forma similar a los geoglifos Nazca que funcionaban como caminos rituales (Reiche, 1982; Reinhard, 1997) una buena parte del paisaje arquitectónico de Cahuachi condicionaba de forma análoga un circuito para la realización de procesiones al interior del sitio. Procesiones dentro de las cuales se insertaban quizás algunas de tipo funerario, como el paseo de las momias de la elite Nazca o del desfile político de sacerdotes portando y exhibiendo cabezas trofeo/ofrenda. Por lo tanto, la necesidad de efectuar cíclicamente estos eventos políticos religiosos debió condicionar en gran medida el planeamiento arquitectónico del sitio, por ende de su paisaje ceremonial inscrito dentro de la dimensión de renovación de la materialización del poder Nazca. El descubrimiento de diversas tumbas vacías y selladas en Cahuachi[9] sugiere una práctica de culto a los muertos y del desplazamiento cíclico de los cadáveres. Una de las características de los sepulcros en Cahuachi son las llamadas "señales de tumba" que consisten en delgados y largos palos que desde el sepulcro sobresalen hasta la superficie (Orefici, 2003: 117). Este elemento sin duda funcionaba como un indicador que facilitaba su ubicación en el supuesto interés de retirar los cuerpos como parte de los ritos de mudas de ropa o paseo ritual de los muertos.

Basándonos en la asociación de los materiales descubiertos dentro del contexto arquitectónico expuesto con otros objetos culturales Nazca, se puede establecer de manera aún más consistente que el cadáver sin cráneo y la cabeza trofeo/ofrenda pudieron ser el resultado de un evento de combate ritual. En nuestro caso el individuo habría sido un vencido. La ofrenda del atado de dardos colocado cerca de la cabeza trofeo/ofrenda, es el primer indicio del estatus de guerrero de nuestro personaje. La disposición de los dardos del contexto es en cierta forma semejante a las representaciones iconográficas de este tipo de arma asociada a efigies de guerreros Nazca y cabezas trofeo/ofrenda (ver figuras: Blasco y Ramos 1980: lamina XXXVIII, 2, 4a; Lavalle 1986: 167).

Sabemos también que el pigmento rojo, ocre o el cinabrio, según los casos, eran usados en tiempos prehispánicos como pintura facial u corporal (Burger y Matos, 2002: 153), siendo un elemento vital de la parafernalia ceremonial andina. El ocre fue encontrado en varias partes del contexto de estudio y se hallaba igualmente impregnado en el rostro de la cabeza trofeo/ofrenda. La pintura facial con ocre rojo puede ser concebida como una codificación de la función guerrera que asumía un individuo en un determinado tiempo ritual. En la cerámica Nazca Temprano, Medio y Tardío es común observar personajes portando armas y precisamente estos ostentan maquillaje facial color rojo (ver figuras: Lavalle, 1986: 118, 125, 135).

La cabeza trofeo/ofrenda de nuestro contexto presenta los restos de pintura facial en la parte superior de la boca e igualmente este cráneo había sido depositado sobre una delgada capa de este material rojo. Es probable entonces que los encargados de la preparación ritual

[9] En la cima del Gran Templo de Cahuachi se ubicó una matriz de tumba totalmente vacía (Orefici, 2000), no obstante algunos restos de su interior se detectaron entre los rellenos que cubrían este sepulcro. La arquitectura de esta tumba se presenta como un prototipo de las futuros sepulcros de la elite Nazca (Bachir Bacha y Llanos, 2006: 69 fig. 11) descubiertos por ejemplo en el sitio de La Muña (ver Reindel y Isla, 2001:274). En el sector Y16 al oeste de Gran Templo, las excavaciones de Orefici hallaron lo que él llama un depósito de ofrendas (Frame, 2005: 15-16). El autor de este artículo, quien excavó el supuesto deposito bajo la dirección de Orefici en 1998, plantea más bien que la estructura tiene todas las fisonomías de una clásica tumba Nazca de pozo en bota. En ella solo se encontraron parte del ajuar compuesto por varios textiles decorados Nazca Temprano, depositados cuidadosamente una vez retirado el cadáver. Un fragmento de cerámica Nazca 6 colocado al exterior y muy cerca de la boca de la matriz de la tumba, indica que el sepulcro habría sido vaciado durante aquella época (Llanos, 2007: 392). Del mismo modo un tronco de huarango similar a los usados para la construcción de los techos de las tumbas de elite Nazca, fue detectado a unos metros al este de la boca del sepulcro (*ibid.*:654).

de la cabeza trofeo/ofrenda, pudieron volver a aplicar este colorante sobre su rostro a fin de seguir dotando al individuo sacrificado de una función guerrera. La colocación del ocre debajo del cráneo puede también codificar la sangre que emana del sacrificio y que se transmite a la tierra[10].

Figura 8. Vista del área excavada en la que se aprecia la disposición de la cabeza trofeo/ofrenda al interior de la arquitectura, excavaciones del Proyecto Nasca 2001 dirigidas por G. Orefici (foto Llanos).

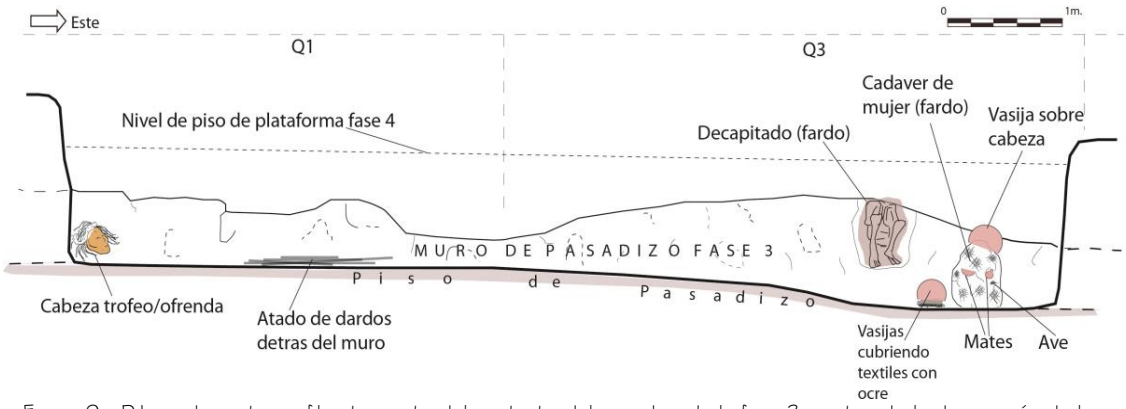


Figura 9. Dibujo de corte perfil este-oeste del contexto del pasadizo de la fase 3 mostrando la disposición de las ofrendas humanas. (Excavaciones del Proyecto Nasca 2001 dirigidas por G. Orefici (dibujo Oscar D. Llanos).

[10] En diversas culturas el ocre rojo era usado como un sustituto de la sangre, a su vez símbolo de vida (Durkeim 1925: 195; Leroi-Gourhan, 1983: 142). Las cabezas trofeo/ofrenda sangrando al nivel del cuello, es un aspecto perceptible en la iconografía Nazca Temprano, Medio y Tardío, especialmente en las que porta la divinidad principal nazquense (ver figuras: Lavallée y Lumbreras, 1985: 199; Rickenbach, 1999: 326, 360).

Siguiendo el modelo del combate ritual, sabemos que todavía en algunas comunidades quechuas del Cuzco, entre los Aymaras de Puno y Bolivia e inclusive entre los Cañaris del Ecuador se mantienen estas ceremonias de luchas armadas (Alencastre y Dumézil, 1953; Barrionuevo, 1971; Brownrigg, 1972; Hartmann, 1978; Hopkins, 1982; Molinié 1988). Para la época Inca algunos cronistas registraron estos eventos de enfrentamientos bélicos en el Cuzco y ellas se daban generalmente después de las fiestas del *huarachico* o de iniciación guerrera (Cobo, [1653] 1956, I; Molina del Cuzco, [1575] 1916; Betanzos, ([1551] 1968; Gutiérrez de Santa Clara, [1603] 1963). No obstante las registradas contemporáneamente tienen una relación con los trabajos agrícolas que benefician colectivamente a toda la comunidad. A través de tales luchas las distintas parcialidades de la población miden sus fuerzas y sus resultados, "las muertes de combatientes" o los "heridos" pronostican el éxito de la vida económica o social de la comunidad (Brownrigg, 1972: 97; Hartmann, 1978: 205; Hopkins, 1982: 176-177; Barrionuevo, 1971: 79-80).

La zona de Cahuachi es uno de los pocos sectores del valle de Nazca que cuenta con una fuente de agua todo el año. Ello hace de este territorio y su paisaje una zona agrícola por excelencia[11]. Pero como sabemos, el área es también afectada cíclicamente por inundaciones catastróficas o sequias a veces prolongadas (Grodzicki, 1994: 95-101; Orefici, 2003: 124-133; Schreiber y Lancho, 1996: 290, 291). Si actualmente algunas comunidades andinas mantienen estos rituales de lucha sangrienta para pronosticar su futuro agrícola, es muy posible (teniendo en cuenta el aspecto de la continuidad cultural), que en tiempos prehispánicos las poblaciones Nazca confrontadas a estos vaivenes de perturbaciones climáticas, hayan enfrentado y pronosticado su devenir económico a través de combates rituales.

La imagen de la principal divinidad Nazca portando cabezas cortadas y llevando, según los casos, un atuendo adornado de dardos, una honda en el pecho o plantas alimenticias que brotan de su capa (ver figuras: Seler, 1923: 202, 203, 206, 218, 219; Blasco y Ramos, 1980: lamina LIX 1a, LXVI 1a, 1b) reflejaría de manera codificada, los actos bélicos que confrontaban a las diversas parcialidades Nazca durante un ciclo ritual ligado a la producción agraria[12]. No obstante las representaciones de escenas de lucha ritual en la época Nazca Temprano son escasas. La razón de ello radicaría en la fuerte influencia política de la elite sacerdotal durante este periodo, controlando la gestión de los rituales bélicos y del sacrificio[13]. Ello explica de un lado la materialización corporal de los atributos bélicos de la principal divinidad por parte de la elite religiosa y por otro la carencia de representaciones guerreras durante la época Nazca Temprano. Por ejemplo, en un tambor policromo Nazca Temprano (Lavalle, 1986: 117, 135; Morales, 1995: fig. 4), fue representada una escena en donde aparecen las divinidades antropomorfas felinas volando y cogiendo cada uno de los cabellos a un guerrero que aun portan sus armas y que ostentan pintura facial. En otro tambor de la misma fase (Tello, 1959: lamina LXXXII) se aprecia igualmente a un ser antropomorfo felino en posición de vuelo cogiendo de los cabellos a un guerrero igualmente armado. Por último, se pueden exponer diversas botellas modeladas Nazca Temprano que representan a la principal divinidad Nazca agarrando a manera de sumisión a guerreros aun armados (Llanos, 2007:664-666). Estas representaciones en cerámica pueden ser interpretadas como una suerte de sumisión de los guerreros frente al sacerdocio. Estas imágenes testimonian entonces una dinámica guerrera controlada y por tanto poco representada para la época Nazca Temprano.

[11] Grodzicki señala que antes del año 400/500 d.C., el valle del río Nazca era mucho más ancho, por lo tanto el terreno de cultivo era casi dos veces más grande que él de hoy (Grodzicki, 1994: 96-97).

[12] Existen también escenas iconográficas en textiles Nazca Temprano donde la principal divinidad y otros personajes míticos aparecen en acciones de siembra o de recolecta ritual (ver figuras: Sawyer, 1979 : 134-142)

[13] El combate ritual tuvo también como función política apaciguar las tensiones entre los grupos Nazca. De allí que el sacrificio humano visto como complemento y epilogo de estos ritos otorgaba un gran poder a las elites sacerdotales que lo gestionaban. Cabe entonces establecer que el sacrificio humano cubierto de un aura ritual, tenía como objetivo común la eliminación de las disensiones, las rivalidades y querellas entre los próximos. El sacrificio restauraba así, la armonía de la comunidad reforzando la unidad social (Girard, 1998: 19).

Es por ello que en tiempos Nazca Medio y Nazca Tardío, luego del colapso de Cahuachi, y por ende del declive político de la elite sacerdotal, las escenas guerreras comienzan a emerger en la iconografía[14]. En otras palabras la elite *curacal*[15] socialmente vinculada a una dimensión guerrera casi secular gana un mayor terreno político y se apropia progresivamente de la gestión ritual antes monopolizada por los sacerdotes.

Orientaciones de las ofrendas humanas y su implicancia en el paisaje cosmogónico Nazca.

Las orientaciones en la deposición ceremonial de los restos humanos del contexto analizado, se encuentran íntimamente integradas al paisaje cosmogónico Nazca. En un artículo anterior hemos tratado a propósito de la vinculación de Cahuachi con su paisaje circundante sacralizado (Llanos, 2010), al interior del cual se ubicaban huacas naturales y áreas sagradas que jugaban un rol vital en la planificación arquitectónica del sitio. Dentro de estas huacas naturales destaca "Cerro Blanco" distante a 30 km. al este de Cahuachi, "Cerro Tunga" a 25 km al sur del sitio (Figura 1 y 10), así como el codo del río Nazca contiguo a Cahuachi, en donde emerge agua continua todo el año a diferencia de otros sectores del valle (Figura 1). Volviendo al contexto excavado, el cuerpo del decapitado fue colocado en dirección del sur, directamente hacia la cima de la colina del Gran Templo, ahí donde se edificaron las principales estructuras de este edificio. Es posible que dicha orientación pudiera estar indirectamente ligada al Apu de "Cerro Tunga", en este caso la colina donde se edificó el Gran Templo estaría emparentada míticamente con dicha huaca o bien sería la expresión doble de Cerro Tunga[16] cerca del valle de Nazca. En efecto, casi adyacente al sur de Cahuachi se encuentra la pampa de Atarco en donde los Nazca construyeron numerosos geoglifos de tipo plazoletas o campos barridos. Entre ellos destacan tres cuyas proyecciones hacia el norte se dirigen exactamente hacia La Gran Pirámide y el Gran Templo mientras que sus proyecciones hacia el sur, se orientan directamente hacia tres puntos de Cerro Tunga (Figura 11). No cabe duda entonces que la colocación de ofrendas hacia el sur, debían de estar, por lo menos en gran parte orientadas hacia esta importante *huaca* Nazca.

En lo que respecta a la cabeza trofeo/ofrenda, ella fue colocada mirando hacia el oriente siguiendo la disposición del pasadizo clausurado, dicha orientación podría estar relacionando dicha ofrenda al *apu* o divinidad tutelar de Cerro Blanco. Por ejemplo, sabemos que la primera fase constructiva de la Gran Pirámide se manifiesta como un Templo en U (Figura 12) orientado hacia Cerro Blanco[17]. Lo mismo sucede con dos geoglifos plazoletas de la Pampa de Atarco, que se orientan hacia Cerro Blanco (Figura 11). Haciendo una comparación, es factible entonces teniendo en cuenta la importancia de este *apu*, que dicha ofrenda fue

[14] Por ejemplo, la cabeza trofeo/ofrenda del contexto del Gran Templo, pertenece a la época Nazca Temprano. No obstante la fisonomía de su cabellera dispuesta de trenzas es similar a las escenas de guerreros que aparecen en las piezas Nazca Medio y Tardío. Ello atesta de la existencia de guerreros Nazca cumpliendo funciones rituales especificas durante la época Nazca Temprano, pero relegados de la iconografía de la época. Este tema también ha sido tratado por A. Bachir Bacha (2006), ponencia presentada en el 52° Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla.

[15] ¿Cómo caracterizar a la elite curacal Nazca?. Se sabe a través de datos etnohistóricos que las elites de diversas sociedades andinas se encontraban conformadas por una fracción religiosa y otra con funciones más profanas como la guerrera. El caso del Inca religioso *Villa Uma* frente al Inca político militar es el mejor ejemplo. La iconografía Nazca temprano ilustra muy bien personajes que se enmarcan unos dentro de una dimensión religiosa y otros dentro de una de índole guerrera, lo que estaría evocando ya en aquella época dicha dicotomía entre los religioso y lo secular. Ello va de la mano de los contextos de los establecimientos Nazca Temprano, en el cual Cahuachi con su vasta arquitectura monumental ceremonial destaca abruptamente sobre los numerosos establecimientos de envergaduras modestas, dispersos en toda la cuenca del Rio Grande de Nazca. Socialmente el contexto evoca una elite sacerdotal con residencia en Cahuachi y otra con funciones más seculares y profanas residentes fuera del centro político ceremonial. Estas últimas vincularían funciones mayormente guerreras no exentas de cierta dosis ritual, aspecto que lo aproximan al de los curacas.

[16] Cerro Tunga tiene una altura de 1791m. Los extirpadores de idolatría lo registraron también con el nombre de "Uracancana" (Garcia Cabrera, 1994: 135). En lo que respecta a los mitos prehispánicos, en estos solo se tiene información del cerro como la deidad llamada Tunga íntimamente vinculada a Cerro Blanco y en conflicto con *Illakata* otra deidad de la sierra, que a su vez es una montaña (Reinhard, 1997; 14-16).

[17] La vista panorámica de Cahuachi desde el oeste se puede observar también en perspectiva la coincidencia de la silueta de Gran Pirámide con aquella lejana de Cerro Blanco (Figura. 13).

colocada con un interés ritual hacia Cerro Blanco[18]. Ahora, el cuerpo momificado de la mujer colocado mirando hacia el norte, sin duda estaría vinculándose con el codo del río Nazca, es decir con el agua que emerge de manera continua en este sector del valle. La vinculación guarda entonces un carácter de fertilidad, teniendo en cuenta que el género femenino en los Andes estuvo en gran medida vinculado a la fertilidad agrícola, como también exprimen varias vasijas modeladas Nazca[19]. Siguiendo el hilo de la cosmogonía andina, esta zona de emergencia de aguas del río Nazca, es decir de emergencia de aguas subterráneas ligan este espacio al *ucu pacha* o mundo de los muertos, un territorio a su vez ligado a las fuerzas de la fertilidad (Macera, 1984a: 125; Nuñez del Prado, 1970: 62). Por su connotación espacial se le puede también atribuirle la categoría de *pacarina*, ósea la de un "lugar mítico de origen" y hacia dónde van los muertos (Taylor, 1987: 411, cit. 7), ahí también donde habitaban los ancestros fundadores de los ayllus los "mallquis" o "munaos (Arriaga, [1621] 1968: 203).

Figura 10. Vista aérea de Cahuachi, la Pampa de Atarco y Cerro Tunga (Foto cortesía de John Reinhard, arreglos O D. Llanos).

Los datos presentados plantean que en el fondo las disposiciones de las ofrendas humanas del contexto excavado, parecen obedecer a un rito planificado, cuyo interés es el de vincular los presentes de un *stock* energético humano hacia los espacios de emanación de la energía vital que promueven el paisaje cosmogónico Nazca. Esto puede entenderse como una forma de alimentarlo, por ende el paisaje en su totalidad debió ser considerado como un ser

[18] Cerro Blanco tiene una altura de 2076 msnm., siendo registrado bajo el nombre de "*Sañoc Ancauilca*" (Rehinhard 1997: 17) y también bajo "Moich" (García Cabrera, 1994: 135). Con respecto a los significados etimológicos de estos *apus* ver (Llanos, 2010: 35, 36).

[19] En varias vasijas Nazca que representan mujeres podemos observar claramente que las partes genitales femeninas se encuentran decoradas por una suerte de tatuaje que representa un ser sobrenatural agnático. La boca de este ente es precisamente la vagina (ver Lavalle, 1986: 129). En otras vasijas se observa que de su boca vaginal brotan vegetales (ver Silverman, 2000: fig. 14).

viviente compuesto de diferentes elementos dependientes entre sí, entre los cuales queda integrada la arquitectura monumental de Cahuachi.

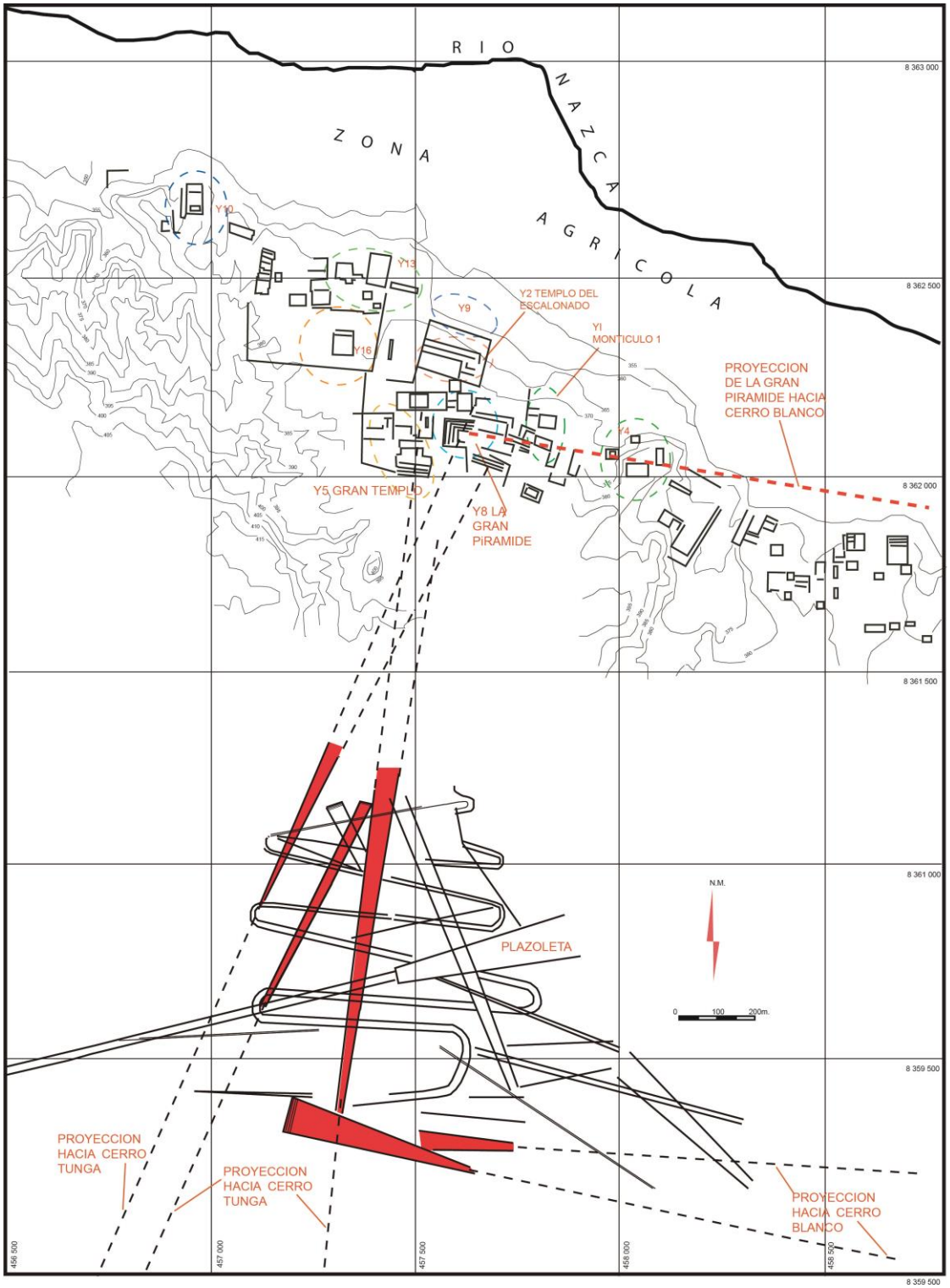


Figura 11. Geoglifos de la Pampa de Atarco proyectando sus orientaciones hacia las pirámides de Cahuachi y hacia Cerro Tunga (Dibujo O. Llanos, basado en O. Llanos 2010: 34).

En efecto el terreno del establecimiento fue elegido precisamente por su topografía y su disposición geográfica central en medio del paisaje cosmogónico Nazca. Cahuachi fue así un espacio a partir del cual era posible dirigir los diferentes dones de los humanos hacia los diferentes puntos de expresión de las fuerzas tutelares que emergen dentro del paisaje. Dicha connotación esta de acorde con la toponimia andina de Cahuachi o mejor dicho de *Caguachipana* tal como fue registrado por primera vez por los españoles (Quijandría, 1961: 105).

Figura 12. El templo en U de Cahuachi, construido directamente en el estrato natural de la cima del cerro sobre el cual se adaptó posteriormente la arquitectura de la Gran Pirámide de Cahuachi. Su abertura en U se orienta directamente hacia (Foto Oscar Llanos).

Por nuestra parte, Caguachipana es un vocablo compuesto *cagua-chipana*, *cagua, cahua* ou *qawa* significa en quechua « mirar », « observar », « notabilidad » o bien es el calificativo de « noble», « considerado por su virtud », (Yaranga Valderrama, 2003 : 256); *cahua* significa también "centinela", "guarda espía"(Barzana, 1951:20); mientras que entre las comunidades aru aymaras actuales el antropónimo *Qhawana* que deriva de *Qhawa* significa "risco alto" o "el que está en un lugar desde donde todo se ve". Como podemos deducir en ambas lenguas es obvio que *Cahua* o *Qhawa* denota una dinámica del poder observar y controlar con facilidad. *Chipana* es también otro antiguo antropónimo aru y significa « aquel que da honor y orgullo a su pueblo » (De Lucca, 1983), por lo que debió evocar un título nobiliario curacal; precisamente las tierras de Cahuachi al arribo español pertenecían al curaca de Nanasca (Quijandría, 1961:105). *Chipana* se encuentra también ligado a la toponimia de una de las huacas más importantes en el valle de Ica llamada *Xipana*, situada en un área que dominaba el cauce del río (Velez Picasso, 1931: 32), por tanto un lugar sagrado asociado al agua, como lo era también Cahuachi. En otro trabajo se ha demostrado en base a datos antroponímicos y toponímicos que en la costa sur que incluye Nazca, se habló de manera dominante una lengua

aru (Llanos, 2009: 116-138); dentro de este contexto Caguachipana reenvía claramente a la noción de un territorio sagrado a través del cual es fácil dirigir la observación u orientar actos de importancia y proyectarlos hacia lugares lejanos del paisaje cultural. Estos actos u eventos son precisamente leídos en el contexto de ofrendas humanas depositadas en el área del Gran Templo de Cahuachi que estamos analizando, el cual representa solo un simple ejemplo de los cuantiosos eventos de este tipo que efectuaron los Nazca.

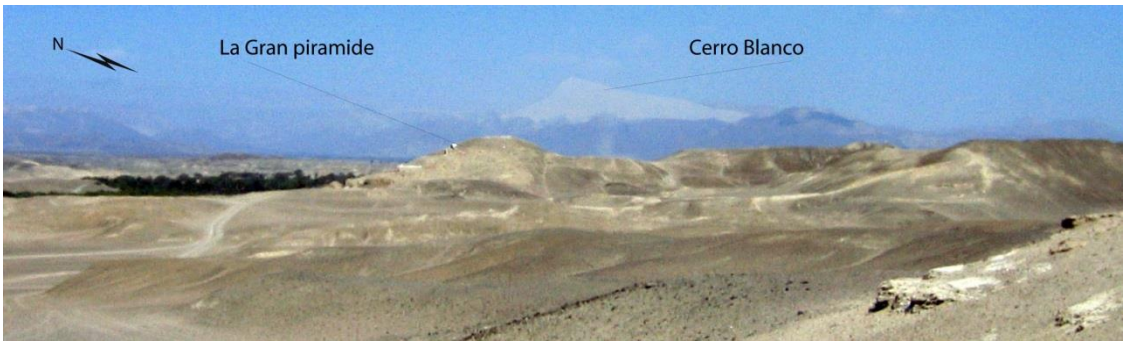


Figura 13. La Gran Pirámide de Cahuachi, en cuya cima se ubica el templo en U, orientado directamente hacia el Apu o montaña tutelar de Cerro Blanco (Foto Oscar Llanos).

Una perspectiva del combate ritual y de la decapitación dentro del paisaje arquitectónico de Cahuachi y su entorno.

Una de las características del manejo simbólico del espacio entre los Nazca han sido los llamados "campos barridos" o "plazoletas", un tipo de geoglifo que ha sido identificado de manera sistemática al norte de Cahuachi en la llamada "Pampa Colorada", hacia el sur del sitio en la llamada Pampa de Atarco, como hacia el este y oeste del yacimiento. Es también interesante manifestar que desde las cimas de los principales templos dichas áreas dotadas de geoglifos son visibles. De igual forma la estructura arquitectónica de Cahuachi integra de manera sobresaliente un sinnúmero de plazas interconectadas por un sistema de largos pasadizos (Figura 2a). Teniendo en cuenta la dimensión ceremonial de las plazas arquitectónicas y geoglifos plazoletas, planteamos que dichos espacios podían prestarse como lugares idóneos para la realización de combates rituales. Basándonos en algunas escenas iconográficas de materiales encontrados en Cahuachi, pero también sobre objetos descubiertos en otros contextos arqueológicos, se puede sostener que gran parte de los vencidos en estos combates eran decapitados, sus cráneos convertidos en cabezas trofeo/ofrenda y sus cuerpos inertes expuestos a la intemperie, con el fin de ser librados a los animales carroñeros. Por otro lado los cráneos de los vencidos eran expuestos por las elites sacerdotales durante los desfiles o peregrinajes ceremoniales que se daban al interior de los largos circuitos de pasadizos que conforman la trama interna de Cahuachi.

Las proposiciones expuestas pueden ser fundamentadas en base a los siguientes elementos:

Primero, a través del registro de osamentas humanas encontradas en los diversos rellenos arquitectónicos de Cahuachi, los cuales se caracterizan por presentar efectos corrosivos producto de haber estado por algún tiempo expuestos al sol (Ruales y Gonzales, 1998). Se ha establecido que en climas áridos como el de Nazca, la descomposición extrema de un cuerpo expuestos a la intemperie alcanza una esqueletización color blanco (Krenzer, 2006: 9). Lamentablemente las muestras de huesos humanos blanquecinos encontrados en los rellenos de Cahuachi, no han sido el objeto de estudios por el equipo del CISRAP. Trabajos posteriores de antropología física sobre tales restos, podrán profundizar esta hipótesis.

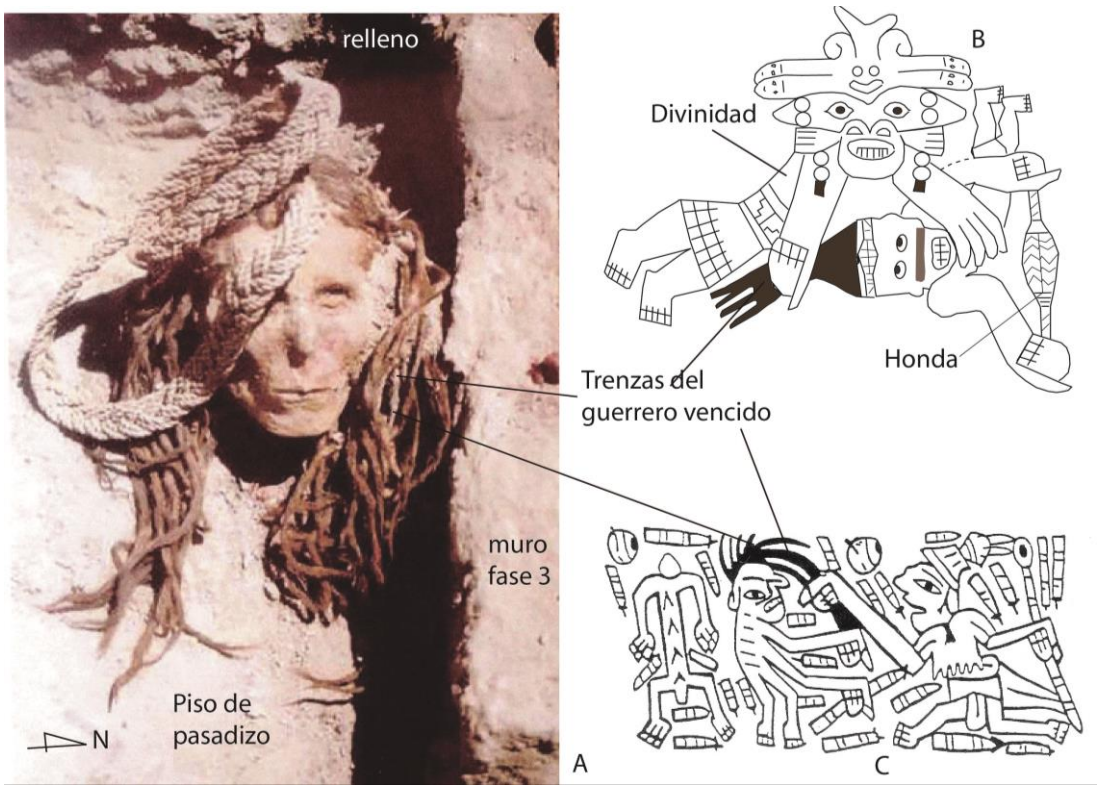


Figura 14. Comparaciones de la cabeza trofeo/ofrenda del contexto y escenas iconográficas Nazca. **A**. Foto de la cabeza trofeo del contexto analizado (foto María Gazior); **B.** Dibujo de la divinidad Nazca cogiendo a un guerrero de sus trenzas, parte de escena de un tambor (Dibujo O. Llanos); **C.** Guerrero con cabellera de trenzas vencido y capturado, un decapitado y dardos conforman el fondo de la escena (Dibujo en Proulx 2006: 114).

Segundo, a través de escenas iconográficas, como aquella representada en algunos textiles suntuarios Nazca Temprano, que registramos dentro de una tumba de elite, debajo del piso asociado a un edificio-plataforma ubicado en el sector Y16, tumba que había sido vaciada en época Nazca[20]. En uno de estos tejidos se dibujó el epilogo de un combate ritual. Así podemos observar en uno de los textiles las imágenes de cuerpos humanos derribados, otros decapitados, cabezas seccionadas, brazos, piernas y manos dispersos, en medio de masas y dardos, siendo perceptibles también animales carroñeros como zorros y cóndores devorando los restos humanos (Figura 15 a,b).

Esta escena es metafóricamente similar a la de otro textil (Figura 15 e,d,f) encontrado en la misma tumba vaciada, pero en la cual los restos representados son de batracios tragados por aves "chaucatos" (*Mimos longicaudatos*). Entre ambas escenas existe un paralelismo, en donde simplemente los actores que devoran y los que son devorados son sujetos diferentes. Estas representaciones son también similares a las de algunos diseños de cuerpos humanos decapitados comidos por cóndores que aparecen en algunas botellas Nazca de doble pico y asa puente (ver figuras: Lavalle, 1986: 160,176).

Por la gran calidad de los textiles de la tumba de Cahuachi donde se pintaron estas escenas, se puede plantear que ellos corresponderían al ajuar funerario de un personaje de alto rango: "un sacerdote" o "una sacerdotisa". En efecto así lo plantea la tumba de la llamada

[20] Tumba ya mencionada en la cita n° 9, ver también Frame (2005). Por nuestra parte, podemos definir esta tumba como la de un personaje de elite, por la calidad del ajuar textil abandonado cuidadosamente dentro de la estructura tumbal. Aparte de este material se encontró una gran cantidad de frijoles negros (*phaseolus lunatus*), un elemento de ofrenda característico en las tumbas Nazca. En Wary kayan se encontró por ejemplo un fardo compuesto de múltiples y ricos en textiles, una vez retirado todos los tejidos lo único que se encontró a su interior fue un saco de frijoles negros (Tello y Mejía, 1979: 490-491).

"niña sacerdotisa" descubierta en Cahuachi por Orefici, en un sector intermedio entre la Gran Pirámide y el edificio denominado Pirámide Naranja Cahuachi, personaje que portaba una nariguera buco nasal en oro y plata (Ver Orefici, 2012, t.II : fig. 26), similar al de la principal divinidad nazca o al de los personajes del textil ya citados (Figura 15 d,e,f). Se sabe igualmente que dicha sacerdotisa habría portado un manto rojo decorado con la imagen de otra divinidad de importancia entre los nazca, la Orca antropomorfa (Ibid: fig. 21 y 22), también ampliamente ligada al acto de la decapitación, siendo generalmente representada portando un cuchillo o una cabeza trofeo/ofrenda.

Figura 15. A, B, C, D, E, F. Escenas representadas en textiles de una tumba de elite descubiertas en el sector Y 16 de Cahuachi, (Dibujos O. D. Llanos a partir de M. Frame 2006: 22, 23, 30).

Volviendo a los textiles suntuarios de la tumba del sector Y16 Cahuachi, estos habrían pertenecido también a un personaje de elite, cuyo cuerpo fue sin duda desplazado a otro lugar después del abandono de Cahuachi (400/450 d.C.). En otro diseño textil proveniente de

la misma tumba se aprecia claramente un personaje vestido como la divinidad Nazca, cogiendo de los cabellos a un combatiente caído (Figura 15d). Se aprecia luego al mismo individuo esta vez blandiendo la cabeza cercenada de un guerrero que ostenta maquillaje facial (Figura 15 f). Es obvio entonces que si los sacerdotes materializaban las acciones míticas de la divinidad principal, ellos intervenían directamente en los actos sacrificiales de los guerreros vencidos ritualmente. Las representaciones iconográficas en tambores y en botellas modeladas Nazca Temprano ya evocadas líneas atrás, sugieren también esta premisa.

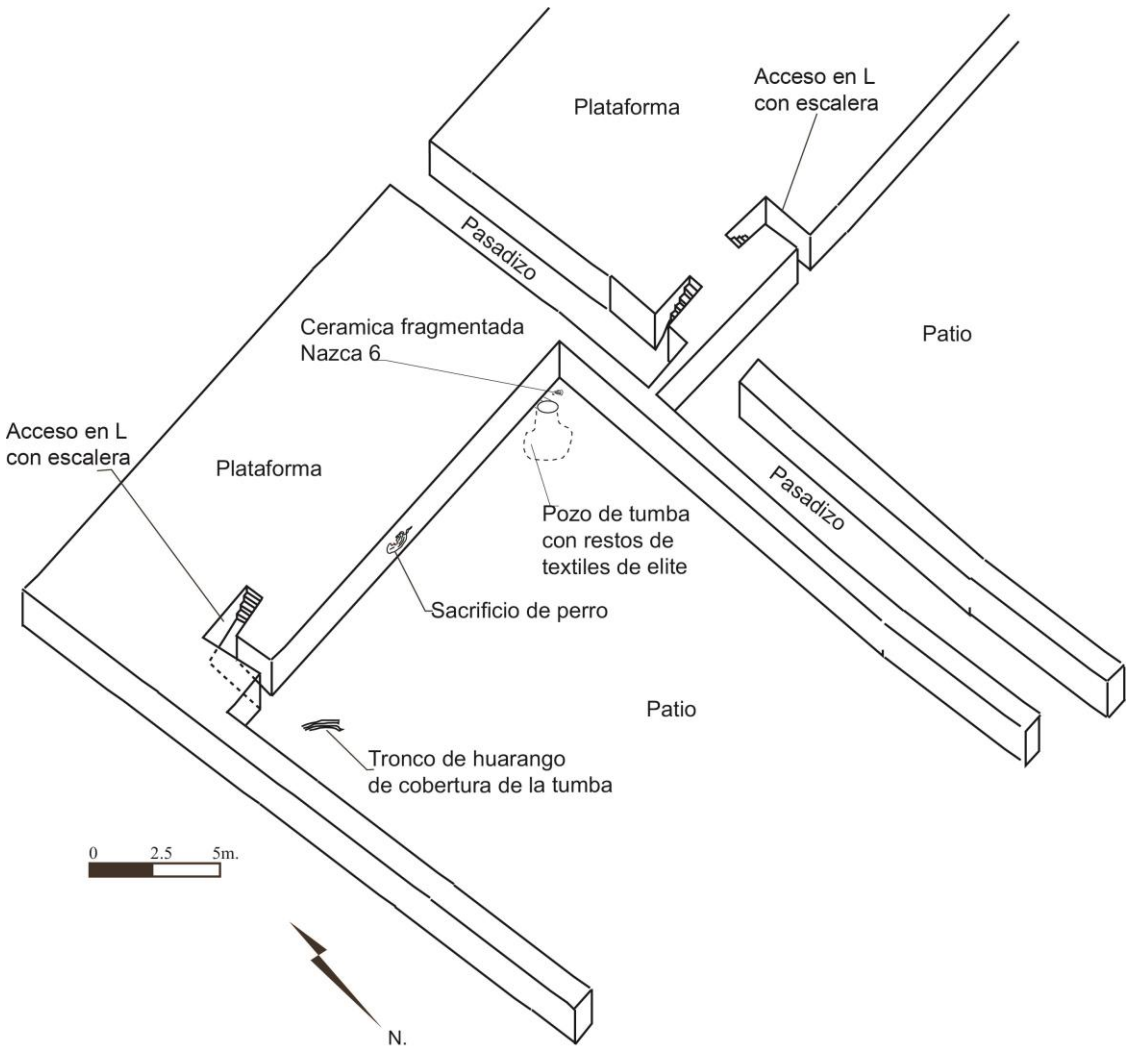


Figura 16. Plataformas con accesos en L con escalera, vinculadas a pasadizos en el sector Y 16 de Cahuachi, área donde fue ubicada la tumba vaciada de su difunto en época nazca, pero en donde quedaron los paquetes de textiles suntuarios, algunos decorados con escenas de la decapitación. (Dibujo O. Llanos).

En otra escena de un textil nazca, se representan a sacerdotes marchando en fila india, ataviados a la imagen de la divinidad Nazca, portando cuchillos y cabezas trofeo/ofrenda (Kluber, 1986: 453). Esta representación del sacerdote se asemeja a la iconografía realizada en los restos de una trompeta Nazca Temprano, descubierta en los rellenos que cubren la escalera que conduce a una de las plataformas superiores de la Gran pirámide de Cahuachi (ver Llanos, 2009: 231 fig. 11.27).

Las imágenes descritas estarían representando parte de las procesiones que se realizaban al interior de los pasadizos de Cahuachi. Generalmente tales corredores se conectan a escaleras o a rampas que dan acceso a los niveles interiores de las plataformas que conforman los templos de este centro político ceremonial[21]. En efecto la tumba donde fueron encontrados los textiles suntuarios donde se diseñaron las escenas de la decapitación, se ubica en el ángulo de un patio que forma parte de un sistema de plataformas dotadas de accesos en L con escaleras y vinculadas a pasadizos (Figura 16).

En otra representación Nazca Temprano se puede observar al ser antropomorfo felino despedazando un cuerpo humano de aspecto cadavérico (Figura 17a). Del cadáver expuesto, brotan al nivel de la cintura un símbolo particular que puede ser clasificado como una mano/coagulo[22] (Figura 17 b,c,d,e). La mano/coagulo podría estar codificando precisamente la sangre que emana del sacrificio o la energía del mismo reintegrada a la tierra y por la fertilidad de esta. Precisamente de la capa de la principal divinidad nazca, en muchas de sus representaciones cuelgan cabezas trofeo/ofrenda de cuyas bocas brotan plantas alimenticias. En otra representación el mismo personaje mítico, esta vez mas humanizado (un sacerdote), agarra de los cabellos dos cabezas trofeo y se encuentra asociado una franja de símbolos parecidos al de la mano/coagulo u otra forma de representación de este emblema (Figura 17 e).

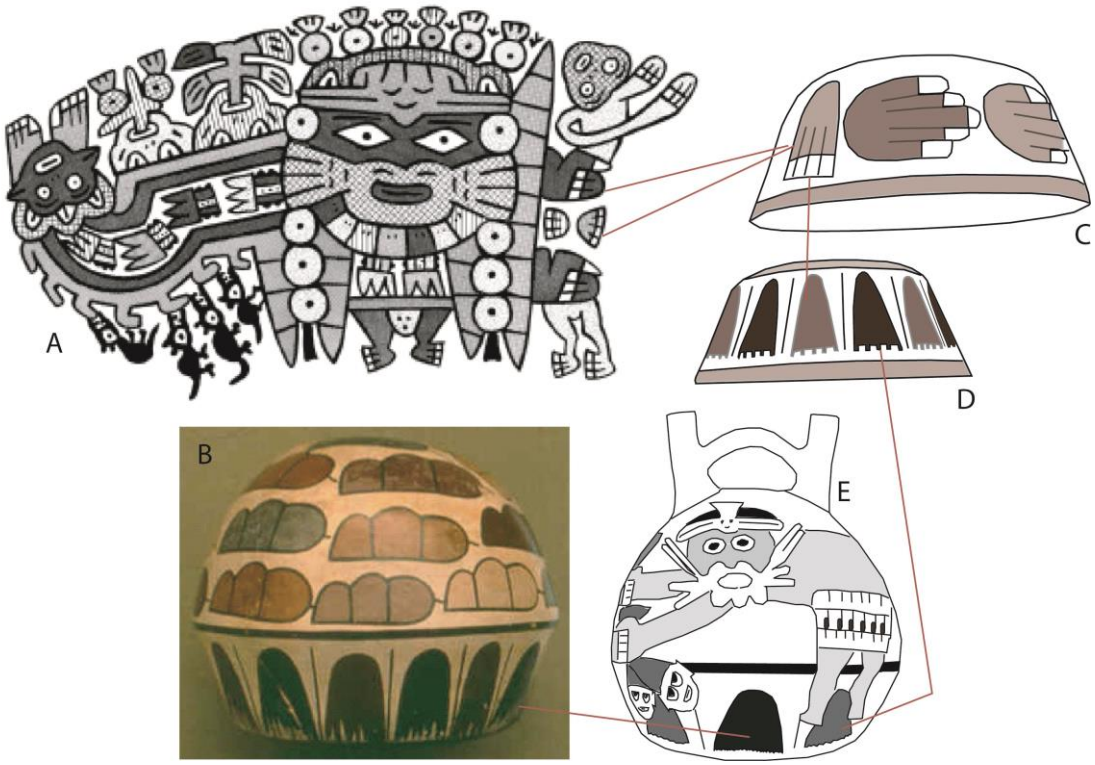


Figura 17. A. Divinidad Nazca despedazando un cuerpo cadavérico (Dibujo de Sawyer 1979: fig.24); B. Resto de botella doble pico y asa puente con decoración de coágulos encontrada en el relleno que cubre el pasadizo, excavaciones del Proyecto Nasca 2001 dirigidas por G. Orefici (foto G. Orefici); C, D, E. Cuencos y Botella doble pico con asa puente con representaciones de coágulos, en la botella se aprecia a un personaje portando cabezas cercenadas sobre coágulos (Dibujo Llanos, basado en piezas depositadas en el Museo Larco Hoyle, Lima).

[21] En un textil Nazca Temprano está representada en serie la principal divinidad Nazca en posición de vuelo frente a una escalera de 10 peldaños (Sawyer, 1997: 112). En Cahuachi el acceso principal a la Gran Pirámide es un largo pasadizo que se conecta a una escalera de 11 gradas (ver Orefici, 2003: fig.21a). Es probable que la escena del textil este expresando el acceso al principal templo de Cahuachi.

[22] Este símbolo ha sido interpretado anteriormente como un elemento vegetal (Blasco y Ramos, 1980: 45-46)

Hemos descrito que dentro del contexto del pasadizo del Gran Templo que estamos analizando se registró una botella de dos picos y asa puente policroma fragmentada en el mismo lugar. La vasija estaba impregnada de ocre y presenta una decoración donde se puede observar también símbolos similares al de la mano/coagulo, mientras que en su sección superior se diseñaron de semillas (17 b). La utilización de este recipiente policromo y su colocación al interior del área del corredor del Gran Templo puede ser interpretado como un código ligado al sacrificio humano efectuado en aquel sector. En efecto el símbolo mano/coagulo ocupa siempre una posición inferior, una ubicación que podría representar a la sangre derramada hacia la tierra, al subsuelo durante el momento sacrificial, nutriéndola y haciéndola fértil. Es por ello que en la botella del contexto estudiado (Figura 17 b), la decoración de las semillas ocupa toda la sección superior de la vasija por encima de la hilera de símbolos mano/coagulo, dándonos la idea del efecto de fertilidad o de germinación agrícola gracias a la sangre esparcida a la tierra[23]. La decoración de este símbolo en numerosos cuencos nazca (figura 17 b,c,d,e) plantea su importancia dentro de la ideología política persuasiva de las elites de Cahuachi.

Podemos también establecer otra asociación, aquella entre la arquitectura del contexto del Gran Templo analizado con la iconografía Nazca que representan combates rituales. Es un hecho particular que las pocas escenas de combates rituales figuradas en la cerámica, se encuentran casi siempre asociadas a símbolos escalonados de tres cuerpos. Esta simbología debe estar representando la arquitectura escalonada de los templos[24]. Precisamente la cabeza trofeo/ofrenda y los otros elementos del contexto descrito en el Gran Templo se encuentran al interior de los rellenos que condicionan y que permiten la construcción de un edificio de tres plataformas superpuestas. El dibujo de corte perfil norte-sur de la excavación en este sector del Gran Templo (Figura 18a) guarda amplia relación con algunas imágenes iconográficas Nazca (Figura 18 b,c), donde cabezas trofeo/ofrenda, dardos, vasijas y aves se encuentran al interior de estructuras piramidales de tres cuerpos comparables con la de nuestro contexto arquitectónico (ver figuras: Tello, 1959: 302; Proulx, 2006: Plate 21 y 22). En estos casos los cráneos humanos representan los elementos centrales de toda la imagen y en donde son evidentes sus emplazamientos al interior de los rellenos estructurales representados, formando las plataformas del edificio en las escenas citadas.

En la imagen de cabezas trofeo/ofrenda colocadas al interior de edificios escalonados representadas en la cerámica nazca publicada por Tello (Figura 18 c), se puede apreciar al exterior de los edificios, el diseño de lo que parece ser un perro asociado a un cuenco, dentro de lo que parece ser una escena de sacrificio del animal. Aquí otra vez se puede hacer una comparación con el contexto de la tumba del sector Y 16 de Cahuachi que contenía textiles suntuarios con diseños de la decapitación humana, precisamente en que esta se encontraba asociada a un cuenco nazca 6 colocado al borde de la matriz de la tumba, y a los restos de un perro colocado a unos 6 metros al este de la matriz de la tumba (ver figura 16), pero en el relleno de tierra que la cubrió.

Se conoce también una cerámica Nazca modelada de forma escalonada (ver figuras: Lavalle 1986: 147; Lavallée y Lumbreras 1985: 200) en cuyas paredes se esbozaron dos escenas de una misma batalla entre dos bandos guerreros y en donde algunos de estos

[23] Entre los Cañaris existía una antigua costumbre que consistía en cortar la garganta de los vencidos y de esparcir la sangre de estos en las tierras de los vencedores (Brownrigg, 1972: 97). Este ritual tenia ciertamente como objetivo propiciar la tierra y hacerla productiva.

[24] El escalonado o la greca es uno de los símbolos más antiguos en los Andes y ha sido compartido por diversas culturas. En Mesoamérica este icono es llamado *Xicalcoliuhqui*, entre los Mixteca significa, « pueblo » pero también está asociado al linaje. Los Mayas, lo asocian a la nobleza y a los linajes importantes (Hernandez, 2004: 15). En Cahuachi este símbolo estuvo representado en un gran friso situado en el frontis del llamado "Templo del Escalonado" (ver Orefici, 1989: 200-201) y a parte fue masivamente representado en la cerámica cultual Nazca. Ello otorga a este icono una posición privilegiada dentro del sistema de códigos de poder. Si la greca representa a la nobleza, ella estaría más bien transmitiendo la noción de la materialización del poder político y religioso expresada en los templos piramidales gestionados por la elite.

combatientes están siendo decapitados. Ello plantea que ciertos edificios escalonados, sin descontar las simples plataformas, se prestaron como escenarios de los combates rituales señalados y por ende espacios condicionados para la decapitación de los vencidos. Al respecto recordemos el atado de dardos colocados muy cerca de la cabeza trofeo/ofrenda depositada en el corredor del Gran Templo, ello otorga al individuo de una cierta dimensión guerrera, pero también vincula a este sector de la fase 3 del Gran Templo con una dinámica de luchas rituales. El hallazgo de una punta de proyectil en obsidiana colocado sobre el piso en una esquina[25] de las plataformas de la fase 4 que cubrieron el antiguo pasadizo (Llanos, 2002), sugiere otra vez, que la nueva arquitectura escalonada del Gran Templo mantuvo una función ligada a combates rituales[26].

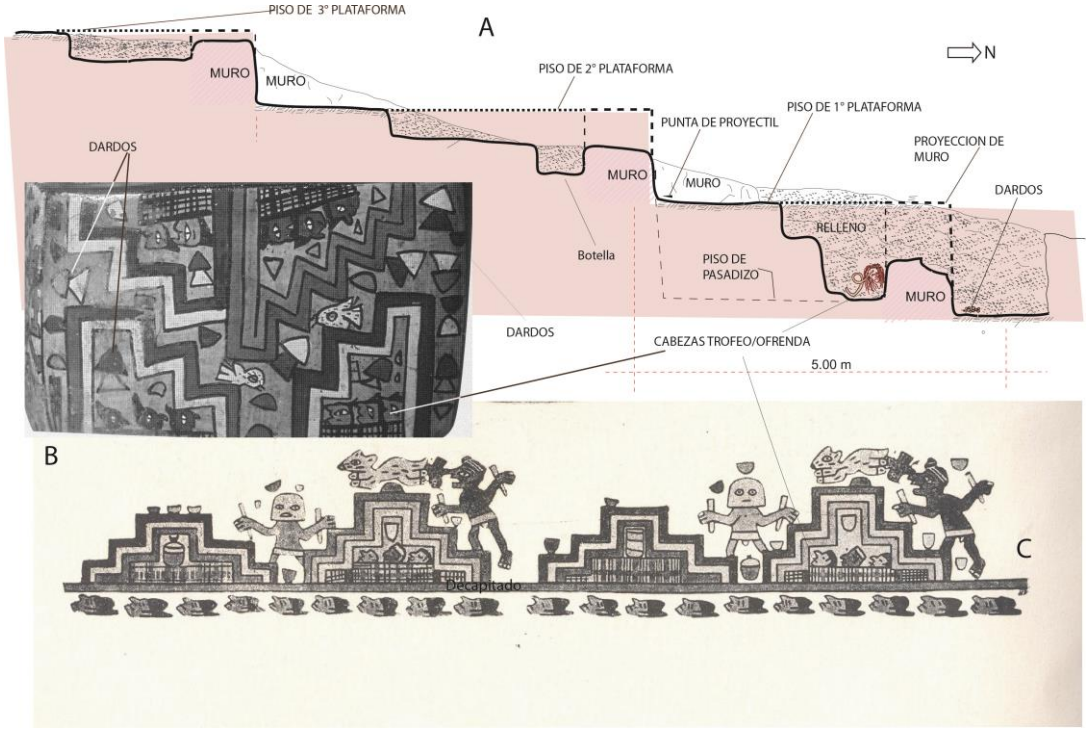


Figura 18. A. Corte norte- sur del área excavada mostrando el edificio de tres plataformas de la fase 4 sobre los restos del pasadizo de la fase 3 (Dibujo Llanos 2007: 702); **B.** Cabezas trofeo/ofrenda, dardos y vasijas dentro de una estructura escalonada (Proulx 2006: plate 22); **C**. Escenas de cabezas trofeo/ ofrendas y vasijas al interior de una estructura a tres cuerpos (Tello 1959: 302).

Otro elemento a explotar es el peinado con trenzas que ostenta la cabeza/trofeo analizada (Figura 14 a). Su cabellera es similar a la de guerreros Nazca, unos representados en plena acción de combate o en posición emblemática (ver figuras: Lavalle 1986: 164, 167; Proulx, 2006: fig. 5.115), otros subyugados (Lavalle, 1986: 117), algunos sentados (*Ibid*: 125) y otros vencidos y decapitados (ver figuras: Lavalle, 1986: 161, 166; Purin, 1990: II, 109). Ciertas representaciones de estos combatientes se ejecutaron sobre las paredes de grandes tambores de cerámica (ver figuras: Lavalle, 1986: 135; Morales, 1995 fig. 4). Sabemos al respecto que el tambor fue un instrumento musical muy utilizado en los Andes prehispánicos para animar ceremonias. Se ha establecido que los grandes tambores eran

[25] Las esquinas son generalmente sectores escogidos por los Nazca para depositar ofrendas.
[26] Para la época inca se tienen entendido que el edificio de Sacsayhuaman, considerado un templo o "Casa del Sol" era una zona escogida para la realización de combates rituales durante las ceremonias del *huarachicuy* (Topic y Topic, 1997:579).

colocados en los templos (Bolaños, 1988: 29). Precisamente en el Gran Templo de Cahuachi se descubrió el resto de un gran tambor (Orefici, 2003: fig. 50a) adornado con el diseño de la diadema en forma de ave volante, que generalmente ostenta el ser mítico felino antropomorfo, la principal divinidad Nazca, portando cuchillos o una cabeza trofeo/ofrenda.

En otro tambor nazca sin contexto, que probablemente proviene de Cahuachi, se aprecia igualmente una escena (Figura 19) en la que la fraternidad de las divinidades felinas antropomorfas nazca (Llanos 2009: 212-219), en posición de vuelo, portando sus narigueras buco nasales y sus diademas de ave – a excepción de uno - atrapan de los cabellos a guerreros armados situados frente a frente. La escena parece evocar el preludio de una batalla y la futura suerte de quienes podrían ser vencidos y luego destinados al sacrificio. Ello queda bien manifestado en el acto de las divinidades nazca atrapando a los guerreros de los cabellos, entre los cuales uno – aquel sujetado por el ser felino colibrí- ostenta un peinado con trenzas. Por lo tanto los tambores nazca y especialmente aquellos decorados con una simbología bélica, pudieron muy bien ser utilizados para animar musicalmente las batallas rituales que dirigían cíclicamente las elites Nazca, libradas ya sea en las plazas o en las inmediaciones de los edificios escalonados de Cahuachi, de una forma que se asemejaría en cierto grado a las registradas actualmente en diversas zonas andinas[27] o a las que se libraban en la ciudad del Cuzco en tiempo de los incas[28].

Figura 19. Escena diseñada en un tambor nazca: la fraternidad de los dioses nazca sujetando a guerreros de los cabellos (dibujo O. Llanos sobre la base de Morales 1995: fig. 4)

[27] En estos combates aparte de tambores se tocan *pincullus* y antaras (Topic yTopic, 1997: 579). Los hallazgos completos de antaras o fragmentos de este instrumento musical son notorios en las excavaciones de Cahuachi (Orefici, 2003: 166-167), a ellos se pueden agregar una cierta cantidad de silbatos Estos datos sustentan la idea de una dinámica musical bien establecida dentro de Cahuachi, la cual muy probablemente se efectuaba durante las principales ceremonias que incluían enfrentamiento rituales y actos sacrificiales.

[28] Se realizaba en el mes del Camay (diciembre). Contemplados por el Inca y las momias de los dos bandos en lucha (Hurincuzco y Anancuzco), jóvenes de estas parcialidades se enfrentaban en la plaza del Cuzco armados de hondas (Molina del Cuzco, [1575] 1916:78).

Conclusión

Los datos de los contextos arqueológicos permiten establecer que la renovación del valor político y religioso de los Templos de Cahuachi requirió de sacrificios humanos y por tanto de decapitados. Dentro de este contexto el mecanismo de los combates rituales era uno de los medios a través del cual las elites de Cahuachi se abastecían de individuos para el sacrificio. Los cuerpos de estos individuos inmolados en su gran mayoría eran expuestos a la intemperie y devorados ya sea por cóndores o zorros u otros animales carroñeros. Tal práctica habría sido concebida dentro del imaginario político religioso como una absorción del *camac* o energía vital humana por parte de la naturaleza, ello la renovaba cíclicamente auspiciando la fertilidad económica y social. Pero igualmente restauraba la armonía entre los diversos grupos rivales Nazca (los curacas), reforzando la unidad política bajo dirección sacerdotal, durante las primeras fases históricas de los nazca vinculadas al apogeo de Cahuachi.

Este modelo del sacrificio Nazca en lo que se refiere al tratamiento del cuerpo de los sacrificados, explica concretamente la rareza de cuerpos decapitados frente a la existencia de un buen número de cabezas trofeo/ofrenda descubiertas por diferentes proyectos arqueológicos.

El rol de Cahuachi como epicentro político religioso del mundo Nazca otorgaba al sitio de un aura terrenal primordial de contacto entre la sociedad y las fuerzas sobrenaturales. De allí que los principales ritos de sacrificios humanos por decapitación se realizaran en torno a sus templos o al interior de los templos, monumentos que pueden ser considerados como vectores de la transmisión cíclica del *camac* humano hacia el cosmos y sus dioses. La significativa monumentalidad arquitectónica de Cahuachi que opaca considerablemente cualquier otro sitio Nazca, así como sus características espaciales tendiente a facilitar grandes ceremonias a su interior, expresan que este centro fue uno de los lugares privilegiados para el desarrollo de los principales ritos religiosos, entre los que destacarían los combates rituales, los sacrificios humanos y el degollamiento. Cabría preguntarse entonces ¿para qué tanta complejidad arquitectónica concentrada en el sitio de Cahuachi? En toda la cuenca del río Grande de Nazca, es especialmente en Cahuachi donde destacan los edificios de tres plataformas, visibles aun en tiempos posteriores a su abandono como eje de poder. Durante esta época Cahuachi siguió siendo todavía un área frecuentada, como testimonian los restos de cerámica Nazca Medio –Nazca 6- en el sector Y16 (Llanos, 2009: 200, 260), e inclusive existen contextos de ocupación Nazca Tardío (Silverman, 1987). Ello plantea que tales edificios escalonados fueron parte del paisaje sacralizado de los Nazca y por lo tanto cumplían una función importante como parte del escenario ceremonial durante y después de la época de apogeo de Cahuachi. Es dentro de este escenario ceremonial cíclico que caben los combates rituales. Tales luchas rituales luego del abandono político de Cahuachi, estarían quizás asociadas a la construcción de los largos y espesos muros perimétricos que dividieron el espacio de Cahuachi en grandes sectores, condicionándose así especies de grandes *canchas* que encierran a su vez diversos conjuntos de pirámides escalonadas. Dicha sectorización efectuada durante la última fase constructiva de Cahuachi reflejo sin duda una intención de mantener ciertas funciones ceremoniales anteriores a pesar del abandono político de este centro a mediados del 400/450 d.C. En efecto hasta la actualidad dicha sectorización tiene una perceptibilidad visual bien notoria (ver fig. 2). Basándome en estos elementos, se puede sugerir que estas especies de canchas que encierran pirámides escalonadas, pudieron ser uno de los tantos terrenos adecuados para la realización de combates rituales, que como sabemos ganan una mayor representación iconográfica luego del colapso político de Cahuachi. Sugerimos entonces que durante el apogeo de este sitio y luego de su abandono político, este centro siguió siendo uno de los tantos escenarios para la realización de combates rituales. Ello explicaría la presencia de los dardos relacionada a la cabeza trofeo/ofrenda dotada de pintura facial y cabellera a la usanza guerrera, así como del cuerpo decapitado, que

en conjunto fueron sepultados al interior de la estructura escalonada del Gran Templo, perteneciente a los tiempos de apogeo de Cahuachi. De otra parte explicaría en la misma magnitud la significativa presencia del símbolo escalonado asociado a las representaciones de guerreros en son de combate expresadas en la cerámica Nazca Medio y Tardío.

Por otro lado, las cabezas trofeo/ofrendas momificadas habrían servido en la vida ceremonial como parte de un culto funerario particular que rememoraba a los sacrificados. La preocupación y el esmero de los Nazca por preservar las facciones humanas de las víctimas muestra en cierto grado la necesidad de esta sociedad por mantener su memoria, ya que su sacrificio renovaba la vitalidad y la armonía de su universo, aspectos que se encontraban en cierta forma materializados cíclicamente en el éxito de la fertilidad agrícola.

En otros casos, como el del contexto del Gran Templo, los individuos decapitados eran enterrados junto con sus cráneos preparados como cabeza/ofrenda. Esta peculiaridad del entierro evoca un evento muy importante ligado al devenir de la edificación como lugar de ritos y de culto. Aquí los restos de tales individuos habrían servido como una energía exclusivamente dedicada al edificio u en otras palabras como ofrendas de fundación y de renovación de la arquitectura sagrada.

La necesidad de las elites Nazca de efectuar eventos rituales que en su conjunto articulaba actos ligados al culto a los muertos, batallas rituales, decapitaciones, procesiones exponiendo cabezas trofeo/ofrendas y procesiones de momias de elite, condiciono sin duda la peculiaridad del paisaje arquitectónico monumental de Cahuachi. Por lo tanto, sus templos, plazas, pasadizos o corredores representaron sin duda espacios singulares de la materialización del poder de las elites Nazca. En consecuencia se estructuraba en el paisaje cosmogónico un espacio en el cual, el evento cíclico de la decapitación, a la vez de ser el principal mecanismo ritual para la obtención del *camac* humano otorgado para nutrir a los dioses y las fuerzas sobrenaturales, era también el principal ingrediente que ritmaba los cambios, remodelaciones y acrecentamiento del paisaje arquitectónico monumental de Cahuachi, por lo que podemos plantear finalizando, que Cahuachipana represento para los Nazca todo un complejo paisaje viviente.

Agradecimientos

En particular al Dr. Giuseppe Orefici director del Cisrap, por su disposición para publicar datos de campo de sus investigaciones en Cahuachi y a la Dra. Elvina Pieri por su apoyo en la consulta de los archivos del Cisrap.

Bibliografía

ALENCASTRE, A. y G. DUMEZIL, 1953. Fêtes et usages des indiens de Languin province de Canas, département de Cuzco, *Journal de la Société des Américanistes,* vol. XLII: 1-118, Paris.

ARRIAGA PABLO J., [1621] 1968. Extirpación de la idolatría del Perú. En *Crónicas peruanas de interés indígena*, (F. Esteve Barba, ed.): 191-277, Biblioteca de Autores Españoles, t. 209, Editorial Atlas, Madrid.

ÁVILA, F., [1598] 1987. Manuscrito quechua de Huarochirí del siglo XVII, traducción castellana efectuada por Gerald Taylor. En Gerald Taylor (ed.), *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, 40-523., Instituto de Estudios Peruanos/Instituto francés de estudios andinos, Lima.

BACHIR BACHA, A., 2008. Dinámica y desarrollo de un centro ceremonial andino, el caso de Cahuachi. *Arqueología y Sociedad*, 18: 69-94, UNMS, Lima.

BACHIR BACHA, A. y O. D. LLANOS JACINTO, 2006. El Gran Templo del centro ceremonial de Cahuachi, Nazca, Perú. *Dimensión antropológica*, 38: 49-84, México.

BARRIONUEVO, A.,1971. Chiaraqe. *Allpanchis Puthuringa*, 3: 79-84, Cusco.

BARZANA, A.,[1586] 1951. *Arte y vocabulario en la lengua general del Peru llamada quichua, y en la lengua española,* Instituto de Historia de la facultad de letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

BLASCO BOSQUED, C. y L. RAMÓN GÓMEZ, 1980. *Cerámica Nazca,* Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid.

BOLAÑOS, C., 1988. La música en el antiguo Perú. En *La música en el Perú:* 4-64, Patronato Popular y Porvenir, Lima.

BROWNRIGG, L. A., 1972. El papel de los ritos del pasaje en la integración social de los Cañaris Quichuas del austral ecuatoriano. *Actas y memorias del XXXIX Congreso internacional de Americanistas, Lima-1970,* vol. 6 : 92-144, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

BURGER, R. y R. MATOS MENDIETA, 2002. Atalla a Center on the Periphery of the Chavin Horizon. *Latin American Antiquity*, 13 (2): 153-177.

BARAYBAR, J. P., 1987. Cabezas trofeo Nasca : nuevas evidencias. *Gaceta arqueológica andina,* 15: 6-10, INDEA, Lima.

BETANZOS, J., [1551] 1968. *Suma y narración de los Incas,* 1-56. Biblioteca de Autores Españoles, t. 209, Editorial Atlas, Madrid.

BROWNE, D., H. SILVERMAN y R. GARCIA, 1993. A Cache of 48 Nasca Trophy Heads from Cerro Carapo, Peru. *Latin American Antiquity*, 4, (3): 274-294.

COBO, B.,[1653] 1956. Historia del nuevo mundo. En *Obras del P. Bernabé Cobo de la compañía de Jesús",* 2 vol., Bibliotecas de Autores Españoles, t. 91 et 92, Editorial Atlas, Madrid.

CONLEE, C., 2007. Decapitation and Rebirth. A Headless Burial from Nazca, Peru. *Current Anthropology*, 48 (3): 438-445.

DE LUCCA, M., 1983. *Diccionario Aymara-Castellano, Castellano-Aymara,* Comisión de alfabetización y literatura aymara, CALA, La Paz.

DURKEIM, É., 1925- *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie,* Libraire Félix Alcan, Paris.

DUVERGER, C.,1979. *La Fleur létale. Economie du sacrificie aztèque*, Le Seuil, Paris.

DUVIOLS, P., 1978. Camaquen Upani: Un concept animiste des anciens péruviens. En Roswith Hartmann y Udo Oberem, (eds.), *Amerikanische Studien-Estudios Americanistas,* t. I, 132-144, Collectanea Instituti Anthropos 20, St. Agustín.

ELERA, C., 1993. El Complejo Cultural Cupisnique. En Luís Millones y Yoshio Onuki, (eds.), *El mundo ceremonial andino,* Senri Ethnological Studies, nº 37, 229-257, Museo Nacional de Etnología, Osaka.

ELERA, C., 1997. Cupisnique y Salinar : algunas reflexiones preliminares. En Elizabeth Bonnier y H. Bishof, (eds.), *Archaeologica peruana 2. Arquitectura y civilización en los Andes prehispánicos*, 177-201, Reiss-museum, Mannheim.

FRAME, M., 2005. What the Women Were Wearing: a Deposit of Early Nasca Dresses and Shawls from Cahuachi, Peru, *The Textile Museum,* 42-43: 13-53.

GIRARD, R., 1998. *La Violence et le sacré*, Hachette /Pluriel, Paris.

GRODZICKI, J., 1994. *Nasca: Los síntomas geológicos del fenómeno del niño y sus aspectos arqueológico, Estudios y memorias* nº 12, CESLA, Universidad de Varsovia, Warszawa.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, P. [1603] 1963. *Quinquenarios o Historia de las guerras civiles del Perú 1544-1548,* Biblioteca de Autores Españoles, t. 166 et 167, Editorial Atlas, Madrid.

HARTMANN, R., 1978. Más noticias sobre el juego de Pucara. En Roswith Hartmann y Udo Oberem, (eds.), *Amerikanisthe Studien-Estudios Americanistas,* t. I, 202-218, Collectanea Instituti Anthropos 20, St. Agustín.

HERNÁNDEZ SANCHEZ, G., 2004. Temas rituales en la cerámica tipo códice del estilo Mixteca-Puebla, *Journal de la Société des Américanistes*, tome 90-2: 7-34, Paris.

HOPKINS, D., 1982. Juego de enemigos. *Allpanchis puthuringa*, vol. XVII, n°20: 167-187, Cusco.

KLUBER, G., 1987. *Arte y Arquitectura en la América Precolonial*, Ediciones Catedra, Madrid.

LAVALLE, J. A. y W. LANG, 1981. *Culturas precolombinas: Chavín,* Banco de Crédito del Perú, Lima.

LAVALLE, J. A. 1986, *Culturas precolombinas: Nazca*, Banco de Crédito del Perú, Lima.

LAVALLEE, D. y G. LUMBRERAS, 1985. *Les Andes de la préhistoire aux Incas*, Gallimard, Paris.

LEROI- GOUHAN, A., 1983. *Les chasseurs de la préhistoire*, Editions Métaillé, Paris.

LLANOS JACINTO O. D., 2002 . Informe de excavación Cahuachi 2001, sector Y 5, experimento 84. En G. Orefici, A. Sánchez y E. Pieri, (eds.), *Proyecto Nasca. Informe final de la campaña 2001,* 84-161, Centro Italiano de studi e Ricerche Archeologiche Precolombiane, presentado al INC de Lima.

LLANOS JACINTO O. D., 2007. *Le bassin du Rio Grande de Nazca, Pérou.* Archéologie d'un État andin 200 av. J.- C. – 650 ap. J.- C., Tesis de doctorado en arqueología, Ecole des Hautes Etudes e Sciences Sociales, Paris.

LLANOS JACINTO O. D., 2009. *Le bassin du Rio Grande de Nazca, Pérou.* Archéologie d'un État andin 200 av. J.- C. – 650 ap. J.- C., Archaeopress, BAR International Series 1990.

LLANOS JACINTO O. D., 2010. Cahuachi: residencia y paisaje sacralizado de un centro político Nazca. *Revista Española de Antropología Americana*, n° 41 (1) :27-51, Madrid.

MOLINIE FIORAVANTI, A. 1988. Sanglantes et fertiles frontières. A propos des batailles rituelles andines. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LXXVII: 49-70, Paris.

MOLINA, C. (DEL CUZCO), [1575] 1916. Relación de las fábulas y ritos de los Incas. En Horacio H. Arteaga, (ed.), *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú,* t. I, 1-103, imprenta y librería Sanmarti y Cia., Lima.

MORALES CHOCANO, D., 1995. Estructura dual y tripartita en la arquitectura de Pacopampa y en la iconografía de Chavín y Nazca. *Ciencias Sociales*, *Revista del instituto de investigaciones histórico sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, I, (1): 83-102, Lima.

NEIRA, M. 1990. Arequipa prehispánica. En *Historia general de Arequipa:* 5-234, Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, Arequipa.

NEIRA, M y V. COELHO, 1972-73. Enterramiento de cabezas de la cultura Nasca. *Revista du Museu Paulista, N.S.,* vol. XX: 109-142, San Paulo.

OREFICI, G., 2003. *NASCA, hipótesis y evidencias de su desarrollo cultural,* Centro Italiano de Studi e Ricerchi Archeologiche precolombiane, Centro Grafico E **&** R srl., Lima.

OREFICI, G., 2012 . *Cahuachi Capital Teocrática Nasca*, 2 volumenes, Fondo Editorial USMP.

PROULX, D., 1989. Nasca Trophy Head: Victims of Warfare or Ritual Sacrifice? Cultures in Conflict: Current Archaeological Perspectives. En Diana Tkaczuck y Brian Vivian, (eds.), *Proceeding of the 20th annual Chacmool Conference,* 73-85, University of Calgary Archaeological Association, Calgary.

PROULX, D., 2001. Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society. En E. Benson y A. Cook, (eds.), *Ritual sacrifice in Ancient Peru*, 119-136, University of Texas Press, Austin.

PURIN, S. 1990. *Inca –Perú 3000 ans d'histoire*, 2 tomes, Musées royaux d'Art et d'Histoire Bruxelles, Imschoot, uitgevers, Belgium.

QUIJANDRÍA ÁLVAREZ, C. 1961. *Origen y fundación del colegio e Iglesia de San Agustín Gonzaga de los Jesuitas de Ica,* Tipografía Cultura, Ica.

REICHE, M., 1982. *Geminis der Wüster. Mystery on the Desert. Secreto de la Pampa,* Heinrich Fink GMBH+Co, Stuttgart.

REINHARD, J., 1997. *Las Líneas de Nazca. Un nuevo enfoque sobre su origen y su significado*, Editorial Grafica Pacific Press S.A., Lima.

REINDEL, M. y J. ISLA, 2001. Los Molinos und La Muña. Zwei Siedlungszentren der Nasca-Kultur in Palpa Südperu. *Beitrage zur allgemeinen und vergleichenden archaologie,* 21: 241-319, Mainz am Rhein.

RICKENBACH, J., 1999. *Nasca: Geheimnisvolle Zeichen im alten Peru,* Museum Rietberg Zürich, Zürich.

RUALES, M. y G. GONZÁLEZ, 1998. Informe de excavación del sector Y14, experimento 63 de Cahuachi. En G. Orefici y E. Pieri, (eds.), *Proyecto Nasca 1992- 2004. Informe final de la campaña 1997,* 202-271, Centro Italiano de studi e Ricerche Archeologiche Precolombiane presentado al INC de Lima.

SAWYER, A. R., 1979. Painted Nasca Textiles. En (nn Pollard Rowe, Elizabeth P. Benson y Anne Louise Schafer, (eds.), *The Junius Bird Pre-Columbian Textile Conference*, 129-150, Textile Museum, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington DC.

SCHREIBER, K. y J. LANCHO, 2006. Aguas *en el desierto: los puquios de Nasca*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

SELER, E., 1923. Die buntbemalten Gefasse von Nazca in südlichen Peru und die Hauptelement ihrer Verzierung. *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach Altertunkunde*, n° 4: 160-438, Verlag Behrend und Co.

SILVERMAN, H., 1985. Cahuachi simplemente monumental, *Boletín de Lima* n°41: 85-95, Lima

SILVERMAN, H., 1987. Una ocupación Nasca 8 en Cahuachi. *Gaceta arqueológica andina,* año IV, n°13: 10-14, Lima.

SILVERMAN, H., 2000. Nasca geografía sagrada, ancestros y agua. En *Los Dioses del antiguo Perú,* 239-276, Fondo del Banco de Crédito del Perú, Lima.

SHULMAN, D., 1985. *The King and the Clown in South India Myth and Poetry*, Princeton University Press.

SOUTHALL, A. W., 1956. *Alur Society, a Study in Processes and Types of Domination,* Heffer and Sons, Cambridge.

SOUTHALL, A. W., 1988. "The Segmentary State in Africa and Asia" in *Comparative Studies in Society and History*, 30, (1): 52-82.

TAYLOR, G., 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII". Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano del manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

TELLO, J. C., 1917. Los antiguos cementerios del valle de Nasca. *Proceeding of the second pan American scientific congress. Washington; Monda, December 27, 1915, to Saturday, January 8, 1916*, Section I, Anthropology, vol. I, 283-291, Washington.

TELLO, J. C., 1918. *El uso de cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano*, Casa editora Ernesto R. Villaran, Lima.

TELLO, J. C., 1959. *Paracas Primera Parte,* Grafica T. Scheuch S.A., Lima.

TELLO, J. C. y T. MEJÍA XEXPE, 1979 - *Paracas II parte: Cavernas y Necrópolis,* Universidad Mayor de San Marcos, Lima.

TOPIC, J. y T. TOPIC, 1997 . La Guerra Mochica. *Sian, revista arqueológica*, 4: 10-12, Trujillo.

TOPIC, J. y T. TOPIC, 1997, Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina. En Rafael Varon Gabai y Javier Flores, (eds.), *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski, 567-595,* Instituto de Estudios Andinos, Lima.

TUYA, A., 1949. Las cabezas trofeos de las cerámicas de Nazca. *Estudios de historia primitiva de América*, vol. 1: 35-44, Madrid.

UHLE, M., 1901. *Die deformierten köpfe von peruanischen Mumin und die Uta-Krankheit*, Berlin.

VÉLEZ PICASSO, J. M., 1931. *La Villa de Valverde del valle de Ica siglo XVI*, Imprenta Fraile Ramón, Ica.

YARANGA VALDERRAMA, A., 2003. *Diccionario Quechua Español = Runa Simi Español*, Biblioteca Nacional del Perú, Fondo editorial, Lima.

LA ARQUITECTURA MONUMENTAL TIAHUANACO: ENTRE TRADICIÓN E INNOVACIÓN

François Cuynet*

*Maître de Conférences – Universidad Paris-Sorbonne, Paris Francia.
francois.cuynet@paris-sorbonne.fr

La arquitectura en la región del Altiplano andino es un maravilloso ejemplo para el estudio de las obras de construcción monumental por las sociedades prehispánicas. A través la edificación del centro ceremonial de Tiwanaku, la técnica constructiva en bloques monolíticos de piedra llegó a su paroxismo. En el presente trabajo, el autor quiere demostrar la realidad de una profunda tradición arquitectónica en la Cuenca del Titicaca, desde los periodos Formativos, formando un zócalo cultural en el cual la expresión Tiahuanaco se incorporó. Mediante el análisis y la confrontación de los edificios Chiripa y Pucara, podemos seguir la existencia de una profunda huella cultural en aquellas construcciones arquitectónicas, así que las evoluciones realizadas por cada periodo. De esa manera, los edificios Tiahuanaco aparecen como la materialización de una larga continuidad cultural, propia al Altiplano andino, mezclando su tradición regional con nuevos aportes.

The architecture design from the Andean Altiplano is a wonderful model for the study of the monumental way of construction by the prehispanical societies. Through the edification of the ceremonial centre in Tiwanaku, the building technique using monolithic stone blocks reaches its paroxysm. In this study, the author will intend to demonstrate that existed in the Titicaca Basin, since the Formative Period, a real and deep architectural tradition which was a cultural basis for the Tiahuanaco expression. By the analysis and the confrontation between Chiripa and Pucara examples, we can show and follow the presence of an intense cultural stamp, as well as the evolution of characteristics for each temporal period. In that way, Tiahuanaco buildings seem to be considered like the materialization of a strong cultural continuity, peculiar to the Andean Altiplano, and integrating to its regional tradition some new contributions.

Introducción

Durante siglos, pueblos humanos de diversas épocas fueron impresionados por los vestigios de arquitectura monumental visibles en el sitio de Tiwanaku[1]. A través mitos y leyendas,

[1] En coherencia con trabajos anteriores, hacemos en este texto la diferenciación cuando nos referimos a “Tiahuanaco” a manera de cultura y estilo, de “Tiwanaku” como sitio arqueológico, pueblo actual, río y valle. La misma norma se hace entre “Pucara” y “Pukara”.

intentaron dar lógica a la presencia de estos restos arquitectónicos enormes dispuestos en toda la zona. Para unos, aparecieron súbitamente una noche. Por otros, fueron traídos por el aire gracias al sonido mágico de una flauta andina. Otros dicen que son los últimos vestigios de una antigua humanidad destruida por el castigo mandado por el dios Viracocha (Molina 1989:49-52 [1575]; Acosta 1792, Tomo 1:74-75 [1590]; Cobo 1990:12-14 [1653]; Garcilaso de la Vega 1829:54-58; Betánzos 2008:12 [1557]). Seguramente estos últimos no se dieron cuenta que su versión de la historia se asemeja mucho a la realidad del pasado arqueológico del sitio.

Si la remota antigüedad del sitio de Tiwanaku no hace duda, falta todavía mucho para entender su role exacto en el proceso del desarrollo cultural del Altiplano y del mundo andino prehispánico. Sabemos, gracias a los trabajos anteriores (Bennett 1946 ; Ponce Sanginés 1969, 2001 ; Browman 1978a ; Kolata 2003 ; Janusek 2008), que en el sitio hubo una ocupación desde el periodo Formativo y conoció un periodo de efervescencia social entre 300 y 1100 después de Cristo. A esta época, todos los aspectos de la sociedad Tiahuanaco conocieron una fase importante de desarrollo, tanto en su producción como en la difusión de sus normas culturales. De esta forma, el tema de la arquitectura determino la edificación de numerosos edificios caracterizados por esa búsqueda de alcanzar la monumentalidad. Mediante estas construcciones Tiahuanaco, la arquitectura altiplánica adquirió sus letras de nobleza.

El presente artículo tiene como objeto mostrar la realidad de una profunda tradición arquitectónica en la zona de la cuenca del Titicaca con el fin de proponer una explicación al origen del proceso de desarrollo específico en el sitio de Tiwanaku. Considerando que la sociedad Tiahuanaco se posicionó como la heredera de los fenómenos culturales anteriores, podemos reconocer en la planificación general del sitio monumental la reutilización de una antigua tradición arquitectural. De esta forma, los aportes de otros sitios presentes en la zona del Altiplano así que los datos procedentes de los espacios periféricos más cercanos de Tiwanaku ayudan en esta lectura a entender las características arquitectónicas del centro ceremonial. Asimismo, podemos ver como el sitio-capital de Tiwanaku se posiciona al centro de una malla espacial y temporal estable durante siglos en el proceso de desarrollo cultural de la cuenca del Titicaca.

La creación de la norma arquitectural durante el periodo Formativo

La zona del Altiplano conoció una ocupación humana muy antigua. Durante el periodo cronológico del Formativo (1200 a. C. – 200 a. C.), numerosos sitios crecieron en todas partes de la cuenca. En el área circum-lacustre, los dos sitios más conocidos son Chiripa, en el lado oriente del lago Titicaca, y Qaluyu en la parte opuesta de la cuenca[2]. Existe una cuantidad de otros establecimientos identificados para esta época cronológica del Altiplano andino, no obstante la mayoría de los datos culturales fueron establecidos a partir de estas dos referencias. Desde los primeros tiempos de estudios arqueológicos en la zona de la cuenca del Titicaca, los sitios de Chiripa (península de Taraco, Bolivia) y Qaluyu (provincia de Lampa, Perú) interesaron a los investigadores y proporcionaron rápidamente datos sobre este periodo aún desconocido (Bennett 1936:413-445 ; Kidder II 1956 ; Mohr-Chávez 1977, 1988 ; Browman 1978b). Las primeras excavaciones demostraron en ambos casos una importante sucesión estratigráfica de ocupaciones durante siglos, caracterizadas con frecuencia por la reutilización y la superposición casi perfecta de los diversos edificios. Se percibió así que desde los primeros tiempos de establecimiento, la arquitectura se orientó hacia un modelo de organización monumental con estructuras de gran tamaño hechas a partir de bloques de piedra.

A esa época, la forma arquitectónica privilegiada en la arquitectura corresponde a una estructura de montículo a manera de loma artificial. Esta base, que puede presentar una forma

[2] El sitio de Wankarani figura también como un lugar de gran importancia para el conocimiento del periodo Formativo, pero se encuentra fuera de la zona circum-lacustre.

cuadrado o redonda (como en Wankarani), sirve de soporte al espacio sagrado y ritual ubicado en la cumbre plana de la estructura. A este nivel, el plan de organización prevé la localización de un patio hundido. De este modo, los edificios de las sociedades Formativas del Altiplano comparten un rasgo arquitectónico común con los grandes centros ceremoniales como Caral o Chavín de Huántar, integrándose así a la tradición cultural pan-andina. De todos los establecimientos del Altiplano, el patio hundido de Chiripa fue el más investigado y proporcionó un modelo de distribución bien definido. De forma cuadrada, tubo por lo menos tres remodelación de su espacio central durante el periodo Formativo. Pero en cada evento aparece la voluntad de seguir con el plan anterior. En efecto, a pesar de las modificaciones de tamaños, se notó una superposición casi-perfecta de los conjuntos sucesivos (Mohr-Chávez 1988:18-19, 23). La última etapa de ocupación Chiripa, ahora restaurada y expuesta al público, presenta numerosas características que siguieron siendo usadas en los periodos posteriores. El patio hundido es creado por cuatro muros de contención compuestos por dos tipos de material lítico. Primero, losas monolíticas son dispuestas de pie en todos los muros. Hechas a partir de grandes bloques de piedra, se localizan por par en cada esquina del patio hundido. Notamos entre cada ángulo de la estructura una distribución de estas losas con intervalo regular, lo que permitió consolidar la estructura de los muros de contención. En el espacio dejado libre entre cada losa monolítica, fue empleado un aparato más pequeño de piedras mixtas. En la parte inferior de los muros se localizan bloques de tamaño medio, a veces con una forma cuadrangular, pero todas con un tratamiento superficial muy rustico. A este aparato se agregan piedras de río, elegidas por sus formas naturales e incorporadas en los muros para llenar los espacios entre los diferentes bloques de piedra. En la mayoría de los casos, la fase expuesta de las piedras empleadas en esta arquitectura Chiripa presenta una superficie plana, dando así a las líneas del patio hundido un aspecto regular.

Aparentemente, los muros de contención del patio hundido no presentaron elementos de decoración directamente incorporados en el material lítico usado. Las grandes losas monolíticas que delimitan el sector periférico del espacio central subterráneo muestran ninguno indicio de relieve o incisión para definir una hipotética iconografía en estos elementos arquitectónicos. No obstante, no significa necesariamente que el sector del patio hundido estuvo libre de motivos. En efecto, unos fragmentos de esculturas fueron encontrados durante excavaciones en la zona central (Browman 1978b:809 ; Mohr-Chávez 1988:21). Estos elementos pudieron ser incorporados en el conjunto estructural del patio hundido para darle su valor ritual. Además, los diferentes niveles de pisos mostraron la presencia de pigmentos de color rojo y amarillo (Mohr-Chávez 1988:18-19). Todos estos indicios orientan hacia una visión colorada del espacio central, reuniendo en el patio semi-subterráneo una decoración policroma así que la asociación de ornamentos con esculturas.

Las mismas características parecen organizar las partes adicionales del montículo de Chiripa. Durante los trabajos de excavaciones, varios fragmentos de adobe decorados con motivos pintados fueron también identificados en los sectores periféricos de la cumbre (Mohr-Chávez 1988:19). En la estructura misma de la loma, ahora por parte expuesta, el relleno se compone de varias capas de tierra mezclada, contenidas por celdas hechas a partir de piedras de río reutilizadas y organizadas para oponerse a las fuerzas de empuje. Así, a pesar de sus 6m de altura y sus dimensiones de 60m por 55m, el montículo se mantuvo durante siglos.

Contiguo al patio hundido central, un conjunto de estructuras delimita el espacio ceremonial en la cumbre del edificio de Chiripa. Compuesto por la yuxtaposición de unidades, este recito rodeo el patio central en todos sus lados. El conjunto norte actualmente se encuentra protegido por una estructura de vidriera. Tuve la oportunidad en 2013, gracias a la invitación de los mallkus de la comunidad de Chiripa, de acceder a este espacio privilegiado. Cada unidad posee una entrada restringida, con una pequeña grada para acceder al interior de la estructura. Como ha sido descrito en los trabajos ya mencionados, el edificio se compone de pequeñas celdas dispuestas alrededor de un espacio central rectangular. La entrada

principal muestra dos ranuras simétricas en la jamba de la puerta útil a un sistema de cierre. Este dispositivo no se encuentra al nivel de las celdas. Estas últimas, con un acceso muy estrecho, tienen una forma rectangular alargada. Lo más interesante en el tema de este artículo es la técnica de construcción empleada por estas unidades. Se aprecia claramente que aquí, como en la estructura del montículo, fueron utilizados cantos rodados de ríos para confeccionar los muros, las gradas y las entradas de cada celda. Aparentemente, la forma natural de las piedras elegidas tiene un aspecto más o menos cuadrado, con indicios a veces de pulido por partes en algunas secciones específicas (por ejemplo en las esquinas de los muros). Unidas con mortero de barro, constituyen una técnica esencial de la arquitectura Formativa en Chiripa. Después, todo el exterior de los muros fue cubierto por un enlucido de barro bien preparado, de 4cm de grosor promedio, que oculta las piedras constructivas. Como al momento de su descubrimiento, pude notar durante mi visita al sitio la preservación de pigmentos de color en superficie de esta capa de revestimiento.

a

b

Figura 1, a y b. Vista del patio semi-subterráneo en la cumbre del montículo de Chiripa (fotografías: F. Cuynet)

A partir del ejemplo bien conocido del montículo de Chiripa, notamos una estrategia bien clara en el tipo y el manejo del material utilizado para la arquitectura de esta época Formativa. Primero, en el caso de los elementos de gran tamaño (como las losas monolíticas), vemos claramente una preferencia casi unánime para rocas de origen sedimentarias tipo arenisca. Son abundantes en la zona geológica del Altiplano, su empleo parece lógico: fácil de

trabajar con herramientas rusticas de piedra y resistentes, tienen una densidad inferior a las rocas volcánicas. Así son material ideal para la edificación de estructuras de gran tamaño. Es interesante observar que estos elementos arquitectónicos fueron mayormente trabajados siguiendo las líneas naturales de la roca, conservando una forma muy rustica. Parecen bloques sacados de macizos sedimentarios (tal vez a veces caídos de los peñones de manera natural), y por parte trabajados por golpes y pulido lo suficiente para emplearlos en un sistema arquitectural, pero sin darles un tratamiento muy fino.

Por otra parte, observamos la mayor presencia de cantos rodados en el relleno del montículo y en la composición de los muros. En este caso, la naturaleza de las rocas empleadas es más diversa. Encontramos tantos elementos de origen sedimentario que piedras volcánicas. Claramente, estos elementos provienen de ríos o lagos y atestan de una técnica de "depredación" del medio ambiente local para alimentar los edificios en material constructivo. Eligiendo los bloques más adecuados para el tipo de trabajo previsto, el grupo social gaña en eficacidad. Mismo si a veces deben retocar la forma de un canto rodado volcánico más duro, el tamaño del objeto no necesita mucho tiempo de trabajo, y estas piedras de río constituyen una fuente abundante de materia prima.

Figura 2. Organización de la entrada (a) y de las celdas (b) en el recinto periférico de Chiripa (fotografías: F. Cuynet)

De este modo, con esta práctica de depredación del medio ambiente, tantos las losas rusticas como los cantos rodados fueron utilizados en la edificación del montículo de Chiripa, en un proceso arquitectónico óptimo para la época Formativa. Es interesante notar que en el marco de la producción escultural de este periodo cultural, la misma práctica de depredación fue empleada para la confección de estelas y de artefactos líticos rituales en casi toda la cuenca del Titicaca (Cuynet 2012:255).

El desarrollo arquitectural Pucara

Con el periodo siguiente Pucara (500 a. C. – 300 d. C.) empezaron realmente las edificaciones arquitectónicos monumentales en Altiplano. Vemos la continuación del empleo de montículos dispersos en la pampa, pero asociados a conjuntos de sistemas de plataformas compuestas por terrazas sobrepuestas, generalmente adosadas al pie de peñones como en los sitios de Pukara (Provincia de Lampa, Perú) o Cancha Cancha (provincia de Azángaro, Perú). Como en la tradición Formativa anterior, la presencia de patios hundidos se mantiene en la arquitectura característica de este periodo. No obstante, no solo se encuentran encima de los montículos, sino integran también los espacios de las plataformas rituales. El mejor ejemplo de este nuevo patrón se encuentra a Pukara, en el nivel superior del conjunto Qalasaya. Bien conocida gracias a los trabajos importantes de Alfred Kidder II y el Plan Copesco (Franco Inojosa 1940 ; Kidder II 1942, 1943 ; Mujica 1979, 1996 ; Mujica y Wheeler 1981 ; Escobar 1981), este edificio muestra la incorporación de patios semi-subterráneos en su organización, de diversos tamaños pero con un mismo esquema estructural.

Los patios siguen las normas establecidas durante el inicio del periodo Formativo, con una forma cuadrada asociada a un recinto periférico. El Qalasaya de Pukara cuenta en su sector superior con tres de estos conjuntos arquitectónicos alineados según un eje norte-sur. Entre cada grupo, las excavaciones demostraron la presencia de plazas enlosadas permitiendo la comunicación entre los espacios (Escobar 1981:150). Como en Chiripa, el recinto periférico es constituido por la yuxtaposición de celdas. Sin embargo, las bases de estas estructuras muestran un uso generalizado de grandes bloques monolitos de arenisca gris. La disposición de estas celdas permite un acceso a las salas únicamente desde la zona central del conjunto arquitectónico. Con una entrada estrecha trapezoidal, podemos notar a veces la presencia de una ranura horizontal en las piedras. Este indicio conduce hacia un sistema de puerta corredora similar a la técnica ya descrita en el caso de las estructuras Chiripa. Tradicionalmente, a partir de las excavaciones conducidas en el conjunto del patio central de la plataforma superior del Qalasaya de Pukara, fue definido que los recintos Pucara tuvieron un forma en "U" abierta en el lado Este (Kidder II 1942:343-344 ; 1943:5). No obstante, podemos observar un plan distinto en el caso del conjunto Norte (Kidder II 1943:6 ; Mujica 1979:192), así que en el sector inferior del Qalasaya[3] y en los vestigios superficiales de las terrazas de Cancha Cancha. En estos tres casos, notamos la presencia de piedras macizas ubicadas en el lado Este de los patios hundidos, dejando abierta la posibilidad que los espacios semi-subterráneos Pucara fueron totalmente rodeados por recintos de celdas. Así, reconoceríamos la organización estructural del sector ceremonial establecida para el conjunto anterior de Chiripa.

La parte del patio hundido también mantuvo la tradición establecida por Chiripa, pero integra al mismo tiempo unos elementos de innovación. Por su forma cuadrada se relaciona con el ejemplo mencionado. Como en este último, notamos la presencia de losas monolíticas integradas a los muros de contención. Pero el esquema de Pukara se diferencia por varios elementos característicos. Primero, las losas paradas no son dispuestas únicamente a intervalo regular en los muros, sino presentes en todo su largo. De esa manera, todo el perímetro del patio hundido tiene un revestimiento de losas monolíticas talladas a partir de bloques de arenisca clara. Al centro de cada muro, la línea de losas se interrumpe para dar espacio a un nicho. De tamaño reducido, Alfred Kidder II encontró en uno de estos nichos restos humanos acompañados con artefactos de metal (Kidder II 1943:6), lo que confiere a estos elementos arquitectónicos un carácter ritual.

Con estos dispositivos aparece también una forma especial de las losas asociadas, seguramente en relación con la función de aquellos nichos. Al nivel de cada entrada de acceso a los nichos, la parte superior de las losas muestran una forme gradual conferida por una talla

[3] En 2009, fue invitado participar a las excavaciones conducidas por E. Klarich y L. Flores Blanco en el sector al pie del Qalasaya de Pukara. A esa ocasión, pude hacer las presentes observaciones.

en muecas. Es interesante notar que esta forma particular que viene a enmarcar las entradas de los patio hundidos del Qalasaya se reconoce de igual forma en las estelas típicas de esta época Pucara. Como en Chiripa, las losas no presentan motivos iconográficos adicionales. La creación de estas muescas en forma de gradas asociadas al campo de los patios hundidos a manera de elemento de decoración significa la integración de un aspecto simbólico directamente incorporado en la arquitectura monumental del Qalasaya. Seguramente esta interacción arquitectónica evoca un mensaje alegórico relacionado con la forma piramidal y/o la destinación ritual del complejo ceremonial.

Accedemos al nivel superior del Qalasaya de Pukara por medio de una gran escalera monumental. En línea recta, cruza todas las plataformas del edificio desde la parte inferior hasta la cumbre. Esta escalera se compone de grandes piedras rectangulares alineadas para constituir cada peldaño. El material empleado es idéntico a los componentes de los muros arquitectónicos de las plataformas del Qalasaya. Como en Chiripa, las piedras que constituyen los muros de contención de las terrazas (y de los patios hundidos) perecen ser elementos naturales reutilizados. A la diferencia que esta vez, no consisten en cantos rodados, sino en bloques de piedra más importantes extraídos de macizos y peñones. Si la parte exterior de la roca tiene un acabado bien plano, el resto de la forma queda muy rustica, con poco retoque. Únicamente los elementos dispuestos al nivel de las esquinas de las plataformas presentan una talla rectangular bien hecha.

a

b

Figura 3, a y b. Las plataformas del Qalasaya en el sitio de Pukara (fotografías: F. Cuynet)

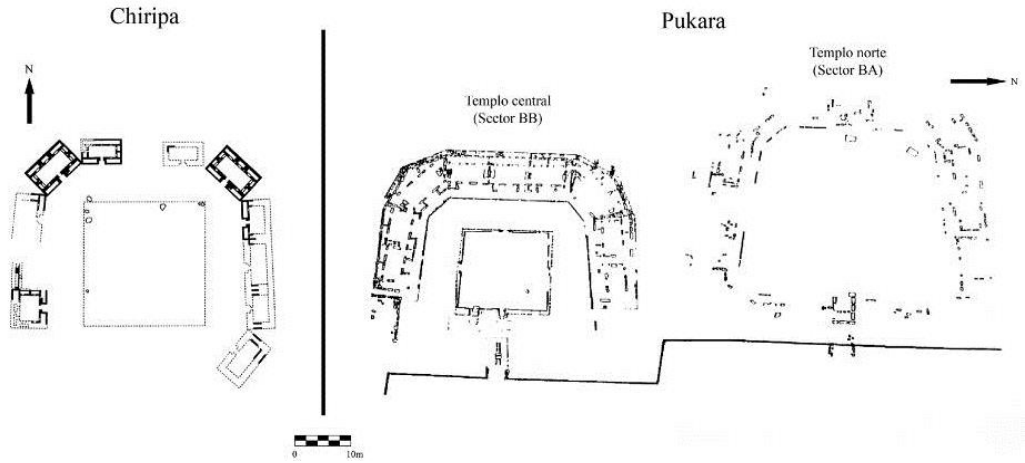


Figura 4. Comparación entre los planes de organización Chiripa y Pukara (adaptados de Mohr-Chávez 1988 fig.3 y Mujica-Wheeler 1981 lam.12)

a

b

c

Figura 5, a. El conjunto central de Pukara; b y c. En los conjuntos norte y sur, encontramos indicios reveladores de un posible plan cerrado de los recintos, con sistema de cierre (fotografías: F. Cuynet)

Los trabajos de restauración y consolidación del plan Copesco permitieron mejorar nuestro conocimiento del complejo ceremonial de Pukara (Mujica y Wheeler 1981 ; Escobar

1981). A partir de los estudios realizados, sabemos que la estructura actual del Qalasaya se sobrepone a un edificio anterior, igual que en el montículo de Chiripa. También, los muros de contención fueron edificados con una inclinación para resistir a la presión del relleno interno de las plataformas. Además, las excavaciones proporcionaron restos de estuco pintado con pigmento amarillo y rojo en el frontis del complejo así que en los recintos de estructuras (Mujica 1979:189, 192). Todos estos elementos permiten relacionar la construcción de Pukara con el esquema arquitectónico establecido en Chiripa durante la fase Formativa del Altiplano.

Al mismo tiempo, las excavaciones permitieron definir un importante sistema de canalización interno a la estructura del Qalasaya (Kidder II 1942:343 ; Escobar 1981:156). Aparentemente los estratos de relleno y los canales asociados fueron planificados conjuntamente para facilitar la filtración y la evacuación de las aguas naturales. De esta manera, la conservación del complejo arquitectural en el tiempo fue mejorada. Esta planificación denota la importancia concedida a la estructura ceremonial de Pukara. Indica también el role del agua potable en la organización de la sociedad Pucara. En efecto, una vez extraído del sistema de plataformas, el agua se encuentra canalizado en la pampa al pie del edificio y conducido hasta una laguna artificial (qocha) asociada con un montículo ceremonial. Esta zona acondicionada del Montículo de la Laguna permitió la conservación de un gran volumen de agua potable a destinación de la población presente en el sitio de Pukara. Estudios en sectores cercanos de la cuenca del Titicaca demostraron que esta práctica fue relativamente común en esta época Pucara (Aldenderfer y Flores Blanco 2008). Así la distribución del sitio de Pukara no revela ser un caso aislado ya que establecimientos Pucara se encuentran con frecuencia asociados con qochas artificiales. Esto demuestra que la planificación de los sitios Pucara durante el periodo del Formativo Tardío fue pensada en correlación con la tradición anterior Chiripa e integrando la situación climática local.

Este conocimiento del medio ambiente y del paisaje de la zona se reconoce también en el marco del material empleado en las construcciones Pucara. En comparación con la fase Chiripa, notamos una evolución en los tipos de piedra utilizada así que en las técnicas de talla. Infortunadamente, por falta de estudios, no se conocen con certeza las canteras de procedencia, tampoco las herramientas específicas a este trabajo. No obstante, una constatación general muestra un acabado más fino de los bloques tallados que durante el periodo anterior. En todas la partes arquitectónicas del Qalasaya de Pukara, notamos la presencia de piedras con formas rusticas en el material constructivo. Como ya hemos dicho, esta técnica se distingue de la metodología Chiripa por no usar cantos rodados sino bloques de gran tamaño originarios de macizos. El lado expuesto presenta un acabado plano, seguramente en relación con la aplicación de estuco pintado en el frontis del edificio. La casi totalidad de estos bloques constructivos son elementos sedimentarios, más que todo tipo arenisca roja y blanca. Es interesante notar que al nivel de las esquinas así que por las primeras líneas de base de las estructuras, encontramos en preferencia bloques de arenisca gris, bien trabajados con una forma rectangular. Los mismos bloques monolíticos de arenisca gris se reconocen en la construcción de las celdas de los recintos del Qalasaya. Al contrario, las losas verticales adornando las paredes de los patio hundidos fueron hechas a partir de arenisca blanca. Como lo notó en su época Alfred Kidder II (Kidder II 1943:5), seguramente tenemos en esta elección particular de las rocas un juego de color relacionado con valores simbólicos de la época Pucara en el contexto de complejo ritual.

Una vez más, los estudios relacionados a las esculturas Pucara nos permiten hacer unas observaciones en el trabajo arquitectónico monumental de este periodo. Como en el primer campo, vemos una evolución en la técnica de talla de las rocas, en relación con el tipo de piedra empleada. De un lado, notamos una utilización masiva de bloques rústicos en el material constructivo, un poco a la manera de "depredación" definida por el periodo Chiripa. Por otro, los elementos monumentales demuestran un acabado fino. Eso se reconoce más que todo en

las áreas ceremoniales de los conjuntos con patios hundidos centrales. En el caso particular de las losas de ornamentación, vemos un tratamiento del elemento arquitectónico muy bien hecho, con líneas rectas y superficies planas. Con una observación más precisa, distinguimos que estas piezas monolíticas fueron esculpidas siguiendo las líneas naturales de sedimentación de la roca. En efecto, como en el proceso de elaboración de las estelas y losas Pucara (Cuynet 2012:188-196), los elementos monumentales integrados en la concepción del Qalasaya fueron extraídos aprovechándose las líneas horizontales de articulación de las capas sucesivas de deposición geológica que presentan los macizos de arenisca. Con esta técnica, es más cómodo extraer un bloque de gran tamaño y su trabajo se revela también facilitado. Esculpiendo la piedra a partir de estas líneas, se puede dar rápidamente al elemento una forma cuadrangular y lados bien planos. Así obtuvieron fácilmente piezas monolíticas bien hechas y resistentes en el tiempo, material ideal para el desarrollo de la arquitectura Pucara.

Figura 6, a y b. Composición de los patios hundidos (sector central y sur) en la plataforma superior del Qalasaya (fotografías: F. Cuynet)

a

b

Figura 7, a y b. La estela del "gato de agua" Pucara, conservada en el Museo Lítico de Pukara, presenta las mismas muescas características que las losas monolíticas (fotografías: F. Cuynet)

a

b

c

d

Figura 8, a. La escalera principal de acceso al sector superior del Qalasaya; b y c. Los canales internos de la estructura monumental; d. El Montículo de la Laguna (fotografías: F. Cuynet)

Figura 9 a y b. Tratamiento de las losas monolíticas Chiripa (a) y Pucara (b) (fotografías: F. Cuynet)

La preferencia de piedras sedimentarias como arenisca y su trabajo se relaciona tal vez con una innovación tecnológica en las herramientas empleadas. El grano fino de este tipo de roca permite el acabado descrito así que la creación de relieves (como en la realización de muescas en la parte alta de unas losas y de las estelas Pucara). Al mismo tiempo, la densidad y la dureza de la roca permiten una talla un relativamente fácil. Más que todo, vemos en las innovaciones tecnológicas de la talla Pucara un conocimiento perfecto de las características y de las reacciones de las rocas al trabajo. Esta comprensión del material empleado conduce a una mejora de las técnicas de talla y una utilización intensificada a favor del desarrollo arquitectural. En efecto, si en Chiripa vemos una "depredación" del medio ambiente, en la época Pucara empieza una "domesticación" de los recursos disponibles.

La fusión en el modelo de Tiwanaku

Con el periodo cultural Tiahuanaco (300 – 1100 d. C.), el sector de la construcción monumental altiplánica llegó a su punto de paroxismo. Como lo veremos en los parágrafos siguientes, el desarrollo Tiahuanaco se efectuó integrando los elementos del plan general del Formativo y las innovaciones del fenómeno Pucara. En esta readaptación, el montículo tradicional se convirtió en una gigante pirámide al centro del sitio ceremonial de Tiwanaku, y el sistema de plataformas sobrepuestas fue reinterpretado en forma de terrazas monumentales sirviendo de base a edificios mayores, como el Kalasasaya o el Puma Punku. No obstante, estas construcciones características del proceso Tiahuanaco fueron elaboradas a partir de las normas ya establecidas durante los tiempos anteriores.

El famoso patio hundido de Tiwanaku, ubicado inmediatamente al este de la plataforma del Kalasasaya, es un ejemplo perfecto le la reutilización arquitectónica de la etapa anterior durante este periodo. Si las excavaciones demostraron su antigüedad (Ponce Sanginés 1969:28-32, 78), vemos que a pesar de la remodelación Tiahuanaco el edificio conservó el ritmo tradicional con pilares monumentales distribuidos de manera regular en la estructura de los muros de contención. La forma misma de estas losas, muy rustica, contrasta con el

acabado perfecto de los bloques de piedra Tiahuanaco dispuestos entre cada una al momento de la reutilización. En el caso particular del patio semi-subterráneo, tenemos la ilustración de la preservación de la norma Formativa (por las losas) dentro de una nueva organización en el sitio de Tiwanaku. El caso del patio hundido no es aislado y es perceptible en varios sectores de la zona arqueológica. Esta estructura se reconoce claramente en la disposición de los gigantes pilares delimitando la plataforma del Kalasasaya. Como en el ejemplo anterior, los sondeos arqueológicos hechos en este edificio característico del sitio de Tiwanaku demostraron que, antes su remodelación a la época Tiahuanaco, el área conoció una ocupación Formativa (Bennett 1934 ; Ponce Sanginés 1970:table 5 ; 2001:291, 305-309 ; Janusek 2003:91). La existencia de un establecimiento temprano del sitio es coherente con la forma rustica de los pilares observada en estos edificios: al momento de la reconstrucción Tiahuanaco, los antiguos elementos arquitectónicos fueron integrados en las nuevas estructuras y así se conservó el plan de organización ya establecido.

El empleo de losas o pilares se registra también en el plan de construcción de la pirámide Akapana. En cima del edificio monumental, el borde del patio hundido presenta en su parte superior oriental dos alineamientos de bloques monolíticos dispuestos con intervalo regular. Sin embargo, no es el único lugar donde encontramos losas incorporadas en la estructura de la pirámide. En la última etapa de construcción visible, el monumento se compone de numerosas terrazas sobrepuestas, proporcionándole un aspecto de pirámide escalonada. Los niveles se constituyen por muros de contención perimetrales delimitando cada terraza. En estos muros notamos la presencia de losas rectangulares asociadas con bloques constructivos, siguiendo el ritmo del modelo arquitectónico establecido al periodo Formativo. La diferencia reside aquí en la técnica utilizada. En efecto, si los pilares monumentales del viejo patio hundido y de la plataforma del Kalasasaya pueden ser elementos tradicionales empleados dentro de una refacción posterior Tiahuanaco, las piezas observadas en la estructura de la Akapana así que en su parte superior parecen creaciones originales hechas al momento del desarrollo arquitectural del sitio. Al contrario de los primeros, muy rústicos, estas últimas losas muestran un trabajo muy fino de sus formas y de sus lados, a la manera de los bloques constructivos Tiahuanaco integrados en las remodelaciones. Por eso, podemos considerarlos como elementos constructivos realizados específicamente al momento de la fase Tiahuanaco del edificio. De este modo, con la distribución de las losas en los muros de contención, tenemos la caracterización de la persistencia del patrón arquitectónico Formativo en esta nueva etapa de edificación de la pirámide Akapana en Tiwanaku.

Como lo vemos, los sistemas de plataformas son totalmente integrados en el plan de organización Tiahuanaco. Esta presencia atesta en parte la herencia transmitida por la sociedad Pucara al fenómeno siguiente según un principio de continuidad cultural. Por otra parte, podemos reconocer en las construcciones de Tiwanaku la integración de la forma escalonada definida por las losas arquitectónicas en Pukara. Varios pilares y bloques monolíticos del Kalasasaya y de la pirámide Akapana muestran en su parte superior la presencia de muescas cuadradas talladas a la perfección. Esta forma característica se reconoce tanto en los elementos asociados con el patio hundido del Akapana que en los pilares de la plataforma Kalasasaya.

Con la forma escalonada se desarrolló toda una técnica en el trabajo de los bloques monolíticos Tiahuanaco a favor de la integración de elementos iconográficos directamente en el campo arquitectónico. Indudablemente, el periodo Tiahuanaco se configura como el momento de la incorporación de motivos artísticos y simbólicos directamente en las piedras de construcción. La decoración pintada de las fases anteriores fue así sustituida a favor de la creación de imágenes esculpidas en superficie de la piedra.

El ejemplo más famoso para ilustrar esta conversión es por supuesto la Puerta del Sol de Tiwanaku. En todo el sitio, numerosos vestigios arquitectónicos muestran la integración de motivos iconográficos, complejos o más sencillos, tallados directamente en los bloques.

Claramente, esta decoración demuestra la voluntad de seguir con la ornamentación de los edificios, tal como durante el periodo Formativo. Con la aparición a Pukara de muescas en el material constructivo, vemos el inicio de la fusión entre los campos de la arquitectura y de la escultura. Finalmente, con el momento Tiahuanaco, esta fusión llegó a su paroxismo.

Así, a pesar de las lluvias intensas del Altiplano, los edificios monumentales beneficiaron de una ornamentación iconográfica permanente. Lo interesante es que se puede hacer la misma constatación en el marco de las estatuas monolíticas Tiahuanaco (Cuynet 2012:318-320, 323-324). Esta decoración arquitectural, en relieve o hecha por incisión, es un indicio importante del desarrollo técnico durante este periodo cultural así que en las herramientas a disposición de los expertos en Tiwanaku.

La huella Pucara se reconoce también en el nivel de la planificación del centro ceremonial de Tiwanaku. Como en las plataformas del Qalasaya de Pukara, encontramos en todo el sitio la presencia de una red de canales útiles a la gestión del agua y a la conservación de los edificios.

Finalmente, debemos mencionar la existencia en la cima de la pirámide Akapana de conjuntos edificados, rodeando el inmenso patio hundido central. Una parte de las plataformas del edificio fueron descubiertas durante los trabajos de la misión francesa de 1903 (Créqui Monfort y Sénéchal de la Grange 1904 ; Courty 1911:13-16). Compuestas por pequeñas celdas yuxtapuestas, reconocemos en las estructuras superiores el plan de organización típico de la arquitectura Formativa ya descrito. Con una disposición cuadrada, el acceso a cada celda se hace mediante una entrada estrecha. Notamos que todas las celdas distribuidas en los lados rectos de los conjuntos son accesibles únicamente desde la plaza central del recinto, mientras que las estructuras dispuestas en los ángulos se hacen a partir de los espacios periféricos. La disposición de estos conjuntos arquitectónicos en la cima de la pirámide Akapana y su asociación con el patio hundido central del edificio ilustra perfectamente la transmisión del plan de distribución del Formativo Chiripa en la planificación de los edificios ceremoniales del Horizonte Tiahuanaco.

Vemos a través todos los ejemplos evocados como la arquitectura Tiahuanaco se enriqueció de las experiencias anteriores. Del punto de vista únicamente técnico, la diferencia mayor entre la arquitectura Tiahuanaco y los periodos pasados reside en el perfeccionamiento de las técnicas de talla de las piedras empezadas con el fenómeno Pucara. Como durante aquella época, siguen trabajando las rocas sedimentarias, más que toda la arenisca, pero en el mismo tiempo desarrollaron un trabajo intensivo del material de origen volcánico para la confección de esculturas monolíticas así que la edificación de estructuras monumentales. Entre todas las rocas utilizadas, la andesita fue claramente la privilegiada por los especialistas Tiahuanaco. Por su naturaleza, la andesita ofrece una resistencia superior a la carga y permite también un trabajo superficial muy fino, proporcionando así al escultor una materia ideal para la integración de toda una variedad de motivos iconográficos con muchos detalles. Por último, la andesita brindó a los expertos Tiahuanaco la posibilidad de hacer un trabajo de precisión.

La técnica de talla Tiahuanaco conduce a la creación de bloques de diferentes tamaños, pero siempre caracterizados por una ejecución perfecta. En general, los elementos constructivos presentan una forma rectangular, con ángulos rectos y lados planos. Por dispositivos más importantes, la forma del bloque puede variar con la incorporación de muescas o ranuras, pero la realización conserva la norma geométrica del estilo Tiahuanaco. Esa técnica avanzada permitió la creación de una arquitectura realmente monumental, megalítica, durante el periodo del Horizonte Medio en el Altiplano andino. Sin uso de mortero, los bloques monolíticos se ajustan perfectamente. A veces, vemos los elementos encajarse ligeramente a la manera de la futura técnica inca. Agregando grapas de cobre en huellas dedicadas, los arquitectos Tiahuanaco consolidaron las estructuras rituales y los canales. De este modo, los edificios perduraron durante siglos a pesar de los terremotos y de las condiciones climáticas.

Todos aquellos desarrollos técnicos condicionaron las características de la arquitectura monumental Tiahuanaco.

Figura 10. La disposición de los pilares monolíticos en los edificios de Tiwanaku integra totalmente la tradición arquitectural altiplánica. a y b. Vista del patio semi-subterráneo y la delimitación de la plataforma del Kalasasaya; c y d. Muros de contención de la pirámide Akapana (fotografías: F. Cuynet)

Figura 11. a y b. Encontramos en la arquitectura de Tiwanaku la presencia de muescas heredadas del periodo Pucara, entre otras losas escalonadas en la parte superior de la pirámide Akapana; c y d. Programa de decoración incorporado en la plataforma del Kalasasaya (fotografías: F. Cuynet)

Como en toda la cuenca del Titicaca, la arenisca es también abundante en el sector de Tiwanaku. Al contrario, las canteras de rocas volcánicas son más alejadas. No obstante, la utilización intensiva de la andesita en la producción Tiahuanaco demuestra que beneficiaron de un amplio sistema comercial para abastecerse en bloques de gran tamaño. La presencia de vestigios abandonados en camino cerca de la orilla del Titicaca conducen a pensar en su desplazamiento de forma lacustre (Ponce Sanginés 2001 (tomo II):259-263, 287-288 ; Janusek 2008:134-135, 174). De esta forma pudieron contar con un abastecimiento en materiales a nivel local o a larga distancia, según las necesidades arquitectónicas del momento. Sin embargo, el progreso del empleo de la andesita durante el periodo Tiahuanaco no significa que abandonaron el trabajo de la arenisca. Al contrario, notamos una utilización simultánea de los dos tipos de rocas en el marco de la producción escultural asociada a la arquitectura

monumental. En general, los elementos monolíticos de los edificios en el sitio de Tiwanaku (dintel, montante, puerta, etc.) fueron tallados a partir de bloques de andesita gris, mientras que las obras más pequeñas como los muros de celdas muestran un uso mayoritario de la arenisca roja. Podemos ver en esta elección una preferencia condicionada por la función arquitectónica de las piezas. No obstante, se podría ver también un valor simbólico en el color de las piedras utilizadas. Hemos mencionado aquel aspecto a propósito del material constructivo del Qalasaya de Pukara. A pesar de las restauraciones, podríamos reconocer un principio similar en la distribución de los elementos constructivos de la plataforma Kalasasaya de Tiwanaku. Notamos por ejemplo que el muro de contención oriental del edificio presenta un color general gris, mientras que el lado norte ofrece un color rojo (sean los pilares monumentales o los bloques constructivos). De esta manera, tendríamos un juego de color en esta estructura ceremonial de Tiwanaku análogo al observado en Pukara.

Figura 12. Conjunto de celdas asociado con el patio hundido en la cumbre de la pirámide Akapana (fotografía: F. Cuynet)

En todos casos, el periodo Tiahuanaco corresponde a la explotación máxima de los recursos naturales disponibles en favor de la edificación de estructuras monumentales. Aquella actividad arquitectónica señala una domesticación total de las rocas utilizadas mediante técnicas de talla perfectamente controladas.

La contribución de los sectores periféricos

Hasta aproximadamente el año 2000, los estudios arqueológicos se enfocaron en las partes centrales majestuosas de los sitios prehispánicos identificados en el Altiplano. Sin embargo, esta atención específica engendra varios problemas.

Primero, los edificios encontrados son las estructuras centrales del establecimiento, y claramente tuvieron un rol político ceremonial de primer importancia. Pero aquellos monumentos no son necesariamente representativos de los conjuntos arquitecturales. La visión que nos

transmiten corresponde únicamente a la parte la más desarrollada de los sitios para cada época. Es como intentar entender las normas constructivas de la cuidad de Paris únicamente por el estudio del caso particular del palacio de Versalles.

a

b

c

Figura 13, a y b. Las grapas de metal ayudaron en la conservación de los canales y edificios en Tiwanaku; c. Vista de la esquina norte-este de la plataforma del Kalasasaya, con un juego aparente de color (fotografías: F. Cuynet)

El otro problema mayor viene justamente del gran interés generado por estos monumentos prestigiosos durante siglos. En efecto, gracias a los hallazgos arquitectónicos, las estructuras siguieron perfectamente visibles en el paisaje y conocidas de todos los grupos locales mucho tiempo después de los colapsos culturales Chiripa, Pucara y Tiahuanaco. Por eso, las partes monumentales de los sitios conocieron numerosas reocupaciones humanas sucesivas. Estos establecimientos se concretaron por la remodelación de las estructuras, ocasionando perturbaciones en los niveles originales de ocupación, una reutilización del material

constructivo, etc. Como el Coliseo de Roma, varios de aquellos monumentos antiguos sirvieron de canteras de piedras (muy cómodas) para la creación de casas durante la época moderna colonial y hasta hoy en día. Así, las partes centrales de los mayores sitios arqueológicos en la cuenca del Titicaca se revelan muy complejos y con muchas incertidumbres. En consecuencia, no se revelan los mejores ejemplos para establecer con cierta certeza las normas arquitectónicas características de cada fenómeno cultural.

Al contrario, los sectores periféricos pueden proporcionar varios elementos de comprensión útiles al estudio de la zona ceremonial y de la cultura en general. Como no llamaron directamente la atención, tenemos en esos lugares un poco alejados la garantía de secuencias estratigráficas perfectamente preservadas, con vestigios asociados en contextos seguros, sin todas las reocupaciones posteriores y sus destrucciones habitualmente observadas en el caso de los edificios mayores. Además, aquellos sectores adyacentes con frecuencia atestan de una fuerte relación con el núcleo monumental. De tal modo que los datos obtenidos a partir de las excavaciones en estas zonas externas permiten mejorar nuestra lectura de la parte central.

A partir de los años 2000, Elizabeth Klarich realizó varias temporadas de trabajos arqueológicos en la pampa al pie del Qalasaya de Pukara. Su objetivo fue justamente romper con la visión pasada focalizada en los elementos más majestuosos del sitio para empezar un estudio complementario del espacio limítrofe. Mediante excavaciones controladas, pudo definir la existencia de una zona de actividad densa inmediatamente al oeste de las plataformas (Klarich 2005). Por debajo de las reocupaciones Collas, logró identificar varios hogares asociados con lugares de basura. Entre los artefactos recogidos en el terreno, observó la presencia de indicios caracterizando una actividad domestica: herramientas para tejer, instrumentos necesarios en la producción de cerámicas, utensilios relacionados con la preparación de la carne, y desechos de huesos. Todos estos elementos denotan de la actividad humana al pie del Qalasaya durante el periodo Formativo Tardío Pucara. No obstante, exhumó también en aquellas ocupaciones numerosos vestigios claramente relacionados con la práctica ritual del lugar. Asimismo fueron identificados fragmentos de braseros típicamente Pucara, con la cabeza de felino en relieve, varios tiestos policromos del mismo estilo cultural, cerámicas miniaturas, partes de trompetas, así que una porción conservada de tableta de rapé trabajado por incisiones (Klarich y Portilla Pinto 2003:fig.23). Todos estos artefactos son característicos del aparato litúrgico encontrado en la zona ceremonial del sitio Pukara así que en otros lugares del mismo periodo. La reunión de estos elementos rituales con desechos domésticos orienta hacia una lectura diferente del centro ceremonial del Qalasaya. Claramente, no fue solo un territorio únicamente dedicado a la actividad religiosa, sino también asociado con un sector periférico muy denso al nivel de la pampa al pie del edificio donde las actividades domesticas y sagradas interactuaban.

Del otro lado del lago, desde 2013 me dediqué a mejorar nuestra comprensión de la civilización prehispánica en la cuenca. Así, en 2014, tuve la oportunidad plantear con el arqueólogo boliviano Juan Villanueva una primera temporada de excavación en el zona arqueológica de Tiwanaku (Cuynet y Villanueva 2014). Siguiendo la reflexión ya expuesta del rol de las zonas periféricas en la comprensión del núcleo central, hemos elegido el sector de Pokotia – Wila Pukara para empezar una serie de sondeos diagnósticos. Ubicado a unos 4 kilómetros más al sur del pueblo de Tiwanaku, el lugar fue inicialmente referenciado por la existencia en superficie de un par de esculturas, sin beneficiar de más interés (Portugal Ortiz 1998 (2013):152-165). A pesar de este reconocimiento, la zona no tuvo el interés de estudios realmente completos hasta nuestra intervención. De esta forma, durante los trabajos de campo, hemos identificado la realidad de un montículo de la época Tiahuanaco asociado con una laguna artificial. El conjunto es encuentra delimitado en el lado oeste por un sistema de plataformas. Esta configuración, idéntica a la descrita en el sitio de Pukara, confirma la

reutilización por el poder Tiahuanaco del viejo modelo de planificación arquitectural en esta parte específica de la pampa.

Lo bueno es que esta zona, un poco alejada y desconocida, fue totalmente abandonada poco después del colapso Tiahuanaco, y no conoció las destrucciones relacionadas con las ocupaciones posteriores. De este modo, tenemos acceso en el sector de Pokotia – Wila Pukara a toda la secuencia estratigráfica durante el periodo Tiahuanaco, con las fases de desarrollo y evolución del sitio, perfectamente preservadas. A partir de las excavaciones de la misión de 2014, hemos podido identificar en aquella zona una actividad mixta, similar a la observada por E. Klarich en Pukara, que mezcla contextos ceremoniales con evidencias reveladoras de una producción artesanal. De un lado, la arquitectura observada en la edificación del montículo de Wila Pukara y los tiestos de cerámicas rituales encontrados en asociación con el momento de actividad de la estructura atestan juntos de la existencia de un conjunto litúrgico importante en esta parte periférica del sitio, lejos del núcleo religioso del centro Tiwanaku (Cuynet y Villanueva 2014:21-33). Por otro lado, diversos sondeos proporcionaron numerosos vestigios exhumados en contextos Tiahuanaco que nos dan también una visión artesanal del lugar. Entre los fragmentos de sahumadores Tiahuanaco, fueron identificados herramientas tallados a partir de huesos de camélidos (wichuñas) utilizados tradicionalmente en la confección de tejidos prehispánicos (Cuynet y Villanueva 2014:46-54). La reunión de los datos denota del carácter del lugar, con una actividad de producción especializada en textiles relacionada con una actividad ceremonial similar a la conocida por el centro de sitio.

Figura 14. Ubicación del montículo de Wila Pukara en la Pampa de Achaca, rodeado por una laguna artificial (fotografía: Misión Arqueológica Pucara-Tiahuanaco 2014)

El estudio arqueológico de Pokotia – Wila Pukara permite la adquisición de informaciones totalmente inéditas en un sector inicialmente reputado estéril. Nos proporciona también datos complementarios a los amplios trabajos hechos en el sitio monumental. Durante las excavaciones del montículo y de las plataformas de Wila Pukara, fueron exhumados los vestigios de una técnica arquitectural Tiahuanaco bien específica. Dentro del relleno interno de

las estructuras artificiales, hemos localizado varios bloques de piedras rusticas dispuestos de pie, alineados a espacios regulares. Aquellos artefactos fueron identificados en dos niveles sobrepuestos de relleno interno en el montículo de la laguna, desde la cima hasta la mitad del edificio. Según nuestro análisis preliminar de los datos, creíamos que estas piedras servían a manera de estacas para dar más coherencia al relleno constructivo y así asegurar la estabilidad de los niveles arquitectónicos del montículo.

La misma preocupación aparece en la edificación de la plataforma al oeste de la laguna artificial. Por la humedad ocasionada a esta organización particular del sector, los arquitectos Tiahuanaco eligieron reforzar la matriz interna de las estructuras con la integración de "pilotes" de piedra.

Es interesante notar que elementos más pequeños y de mejor factura fueron descubiertos en los niveles superiores del Puma Punku en Tiwanaku. De esta manera, con la asociación de un substrato interno muy compacto, la disposición de piedras de contención talladas y el añado de grapas de cobre, los monumentos Tiahuanaco pudieron sobrevivir hasta nuestra época.

Así, las informaciones procedentes de la zona periférica de Pokotia – Wila Pukara nos permiten relacionarla claramente con el núcleo central de Tiwanaku, tanto en el modo constructivo que en la función ceremonial. Pero al mismo tiempo nos proporciona una visión más compleja de la organización del sitio, con diferentes actividades simultáneas y complementarias, asociando a la vida ceremonial una actividad de producción artesanal. Esos datos vienen a completar el panel de nuestros conocimientos necesario a una buena comprensión del sitio monumental de Tiwanaku, con la definición de una verdadera norma arquitectural inspirada por los periodos pasados.

¿Queda la cuestión del rol exacto de estas zonas limítrofes?. Con los ejemplos de la pampa de Pukara y del sector de Pokotia – Wila Pukara, se puede establecer una correlación visible con respecto a la parte central de los sitios, lugar de mayor importancia. Si muestran la existencia de una actividad domestica (o por lo menos de producción), incluyen también vestigios relacionados con la practica ritual prehispánica. A partir de estas observaciones, podrían ser definidos como barrios dedicados a actividades especializas de producción, donde fueron confeccionados los objetos litúrgicos necesarios a las prácticas ceremoniales de los centros. No obstante, podríamos igualmente verlos como lugares consagrados a la reunión de grupos locales o foráneos para los ritos, sin integrarlos directamente en el perímetro central de sitio, un poco como en el santuario de Pachacamac o en la capital azteca de México Tenochtitlán.

Este último aspecto plantea la cuestión del estatus político-religioso del sitio ceremonial de Tiwanaku, y por extensión de todos los grandes centros culturales antiguos en el Altiplano.

Discusión acerca de la construcción de una tradición arquitectural

A partir de los parágrafos anteriores, podemos llegar a la conclusión que existió durante siglos en la cuenca del Titicaca una tradición arquitectural continua desde la época Formativa hasta el periodo Tiahuanaco. Cada fenómeno cultural se reapropio un modelo de organización espacial común a todos, agregando al mismo tiempo su aporte personal. Este desarrollo nos permite distinguir las características de las fases Chiripa, Pucara y Tiahuanaco, en los que se percibe claramente que todos se apoyaron sobre un zócalo arquitectural común.

nivel de ocupación Tiahuanaco encima de las estructuras Chiripa. En el sector monumental de Pukara, esta presencia todavía no fue localizada. No obstante, nuevos elementos líticos de esculturas procedentes del sitio muestran la existencia de una fase de transición entre las producciones Pucara y Tiahuanaco, con la introducción de rasgos iconográficos Qeya (300 – 500 d. C.) en obras relacionadas con el periodo Pucara Tardío (Cuynet 2012:400-416). Los indicios citados nos orientan hacia un momento de contacto

entre los dos fenómenos culturales, momento propicio a la transmisión de las normas arquitectónicas de uno al otro. De tal modo, podemos postular que los especialistas Tiahuanaco tuvieron un acceso directo a las obras anteriores (mediante una reocupación directa de los lugares o por contacto) y así podemos explicar la reutilización del patrón de establecimiento durante siglos.

Además de la identidad regional, debemos abordar la cuestión de la posible influencia exterior en la construcción de esta tradición arquitectónica altiplánica. En efecto, la zona lacustre del Titicaca mantuvo desde tiempos muy antiguos relaciones con los grupos de las diversas áreas andinas.

a

b

Figura 15. Las técnicas constructivas reconocidas en el montículo de Wila Pukara (a) y en la estructura del Puma Punku (b) de Tiwanaku (fotografías: F. Cuynet)

Esta tradición pudo comunicarse mediante la reocupación de los antiguos sitios del Formativo por los grupos más recientes, primero Pucara, y después Tiahuanaco. En efecto, la proximidad geográfica de los mayores establecimientos favorece una transmisión regional directa. Así, en el montículo de Chiripa, los trabajos de campo permitieron identificar un último

Primero, la cerámica policroma con incisiones encontrada en conexión con los montículos Formativos en la cuenca se relaciona mucho con la tradición estilística de la costa pacífica sur. Además, la iconografía visible en las estelas Yaya-Mama en todo el Altiplano, con la aparición a esa época de rostros humanos con apéndices radiantes, fortaleza los vínculos los elementos similares observados en las producciones de la cultura costeña Paracas (Chávez y Mohr-Chávez 1975:64-67).

Aquella relación prosigo con el periodo Pucara con la introducción de sistemas ceremoniales con plataformas y terrazas. En los parágrafos precedentes, hemos visto si el montículo sigo a manera de una tradición heredada del Formativo Temprano, los conjuntos en terrazas representan una innovación adicional en los sitios Pucara. El hecho es que, a la diferencia del Altiplano, esta técnica arquitectural es común en la planificación de los sitios costeños, por ejemplo en el centro político ceremonial Nazca de Cahuachi (Llanos Jacinto 2009, 2010). Así, la aparición de sistemas de plataformas en el plan de manejo Pucara podría también resultar de una nueva influencia exterior originaria de la costa. Igualmente, notamos una evolución en el marco de las cerámicas Pucara. A la manera de la fase anterior, siguen usando una técnica de policromía en la mayor parte de la representación iconográfica, asociada con incisiones de delimitación en los motivos. Sin embargo, los elementos en relieve se desarrollan poco a poco, hasta llegar a la creación de los famosos braseros Pucara, caracterizados por sus cabezas de felinos moldeadas. También, a esa época aparecen en la producción cerámica Pucara unos vasos-retratos similares a los objetos del mismo tipo observados en los estilos costeños Mochica y Nazca.

Los mismos elementos se encuentran reapropiados en la producción cerámica Tiahuanaco. La cabeza de felino Pucara se convierte en una figura completamente en el borde de los sahumadores, y los vasos-retratos se desarrollan todavía más. De esta manera, el poder Tiahuanaco utilizó los aportes anteriores, formando parte de esa continuidad cultural andina. Luego, el nuevo modelo fusionado Tiahuanaco se difundió en la parte regional de la cuenca, ocupando los sitios antiguos, para finalmente salir del Altiplano y expandirse hacia regiones exteriores, llegando hasta San Pedro de Atacama (en actual Chile, Torres 2001:427-454).

Aquellos procesos de difusión cultural entre la Sierra Sur andina y la Costa del Pacifico seguramente aprovecharon de la importante red de comunicación existente desde el periodo Formativo. Además de los rasgos iconográficos de influencia Paracas, varios estudios arqueológicos demostraron que la zona altiplánica tuvo contactos con Marcavalle en los Andes Centrales, y hasta la zona norte de Chavín por el comercio de la obsidiana (Mohr-Chávez 1969, 1977 ; Burger, Mohr-Chávez y Chávez 2000). También, testigos de difusión Pucara fueron registrados en la región cusqueña de Chumbivilcas (Chávez 1988 ; Lantarón 1988).

Este tema de los contactos exteriores parece esencial para entender el desarrollo propio del Altiplano prehispánico y necesitaría mucha más trabajo. Se podría por ejemplo analizar de manera más detallada la incorporación en el patio semi-subterráneo de Tiwanaku de cabezas clavas en un patrón de fachada que asemeja a las construcciones en Chavín de Huántar. En efecto, este tipo bien específico de elemento arquitectónico aparece súbitamente en el sitio emblemático del poder Tiahuanaco, sin tener antecedentes en la región del Titicaca. No obstante, la presencia de rasgos Chavín no implica necesariamente una penetración cultural directa en los territorios del Altiplano. Las influencias podrían resultar de una introducción progresiva de unas normas culturales poco a poco, primero por contactos económicos. Un indicio se puede encontrar en la iconografía Tiahuanaco, donde aparece con frecuencia la

imagen de la concha (en los tocados de los personajes humanos o cargado en la mano). Además, en un mundo andino abierto donde la población y las ideas circulan, la dicha influencia entre los grupos pudo ser recíproca y mutua.

a

b

c

Figura 16, a. Las terrazas sobrepuestas del Qalasaya de Pukara; b. Estatuilla Pucara cargando una concha, Museo Nacional de Arqueología Tiwanaku de La Paz; c. La iconografía Tiahuanaco de la Puerta del Sol denota una importancia de la imagen de la concha, evocando un contacto con el Mar (fotografías y dibujo: F. Cuynet)

Al nivel local, la apropiación de los viejos sitios por el poder siguiente no solo permitió acceder al plan tradicional de distribución, sino también legitimar la nueva autoridad regional situándola en un proceso simbólico de continuidad cultural. En esta lectura, la transmisión arquitectural hace parte del proceso. De esta manera, los dirigentes establecen una afiliación directa entre ellos y los grupos anteriores en la región, presentándose a manera de legatarios legítimos. En el sitio de Tiwanaku, la multiplicación de la imagen de la cruz andina (chacana) en todos los edificios hace parte de este proceso de reivindicación cultural, posicionando

simbólicamente la zona ceremonial como centro neurálgico en el territorio. Con aquella herencia teórica, los miembros a la cabeza del poder pueden legitimar su rol en la sociedad Tiahuanaco así que su dominación sobre los otros grupos locales, a la manera de los Incas unos siglos más tarde.

Compilando los conocimientos actuales, notamos la ausencia en todos esos sitios mayores del Altiplano de sistema de protección durante los periodos tempranos (los muros de defensa llamados "pukaras" aparecen únicamente a partir del Intermedio Tardío, cerca 1200 d. C.). Tampoco fueron registrados hasta ahora en las excavaciones arqueológicas amplios sectores de destrucciones que podríamos relacionar con un episodio de guerra, acumulación de armas y proyectiles, o cuerpos de guerreros muertos en el campo de batalla. En resumen, los grandes sitios ceremoniales de la cuenca no muestran huellas ofensivas características entre los vestigios exhumados. No significa necesariamente que toda la región fue pacificada durante aquellas épocas prehispánicas y que no hubo conflictos, sino que los centros rituales parecen preservados y considerados por todos los grupos en la región. Si hubo batallas, por lo menos estos sitios no fueron el objetivo de los ataques.

Asimismo, la creación de una arquitectura monumental necesita ciertas condiciones. La edificación de estructuras del tamaño de la pirámide Akapana o del sistema de terrazas del Qalasaya en Pukara requirió la presencia de una importante mano de obra durante mucho tiempo. Eso se puede únicamente si existió en el sitio una fuerza de cohesión aceptada de todos. Aquella fuerza puede ser de naturaleza política, religiosa, o ambos. Con una autoridad reconocida de todos los grupos locales, se puede reunir en un solo lugar y durante un periodo indefinido suficientemente especialistas y trabajadores para la realización de un proyecto arquitectónico de gran envergadura. La existencia misma de varios edificios monumentales en la cuenca del Titicaca durante los periodos tempranos implica de facto la presencia de un poder dirigente a la cabeza del grupo, reconocido y aceptado de todos (con o sin presión coercitiva).

Finalmente, la creación de una arquitectura altiplánica monumental se hizo mediante la transmisión de una tradición cultural posible únicamente en un contexto de estabilidad regional durante siglos. Cada fenómeno hereda del momento anterior y participa por sus innovaciones al desarrollo del plan tradicional. Las diferencias en el material empleado demuestran una evolución constante así que un perfeccionamiento de las técnicas al servicio de una ideología político-religiosa. Son aquellos factores que permiten establecer un proceso de continuidad arquitectural. La reutilización de un esquema tradicional y la reocupación permanente de los sitios ayudaron arraigar el poder Tiahuanaco en una dinámica regional de larga duración. De esta manera, vemos en el proceso altiplánico la instauración de una malla regional estable en el territorio y en el tiempo. A pesar de las influencias o aportes exteriores, los fenómenos culturales de la cuenca del Titicaca comparten un zócalo común, transmitido de uno al otro, donde los nuevos elementos son integrados a un conjunto preexistente. Aquella tradición cultural ofreció a los dirigentes sucesivos la legitimidad y la estabilidad necesaria al desarrollo económico-social del Altiplano andino.

En conclusión, llegamos a la definición de un concepto cultural de la arquitectura prehispánica, y la misma noción será incorporada siglos después en la política del imperio Inca.

Bibliografía

ACOSTA, José de 1792 (1590). *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del Cielo elementos, metales, plantas y animales de ellas; y los ritos, ceremonias, leyes, gobierno y guerras de las Indios*, tomo I, Pantaleón Aznar, Madrid.

ALDENDERFER, M. y L. FLORES BLANCO, 2008. *Prospección Arqueológica, con excavaciones restringidas, en la Cuenca del Ramis (parte baja del río Pucara y el río Ramis), Puno-Perú*. Informe presentado al Instituto Nacional de Cultura, Marzo 2008, Lima.

BENNETT, W. C., 1934. Excavations at Tiahuanaco. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol. XXXIV, part III. New York.

BENNETT, W. C., 1936. Excavations in Bolivia. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, vol.XXXV, part IV. New York.

BENNETT, W. C., 1946. The Archaeology of the Central Andes. Handbook of South American Indians. En Julian H. Steward (ed.), *The Andean Civilizations*; volumen 2, 61-147, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Washington.

BETÁNZOS, Juan de 2008. Suma y narraciones de los Incas. Teddington : The Echo Library, 84 p.

BROWMAN, D. L., 1978a. Toward the Development of the Tiahuanaco (Tiwanaku) State. En David L. Browman (ed.), *Advances in Andean Archaeology* , 327-349, Mouton Publishers- La Hague, Paris.

BROWMAN, D. L., 1978b. The Temple of Chiripa (Lake Titicaca, Bolivia). En Ramiro Matos M (ed.), *III CONGRESO PERUANO: EL HOMBRE Y LA CULTURA ANDINA,* Tome II , 808-813.

BURGER, R. L., K. MOHR-CHÁVEZ, Karen y S. J. CHÁVEZ, 2000. Through the Glass Darkly: Prehispanic Obsidian Procurement and Exchange in Southern Peru and Northern Bolivia, En Journal of World Prehistory, vol. 14, nº 3: 267-362.

CHÁVEZ, Sergio J. y K. MOHR-CHÁVEZ, 1975. A Carved Stela from Taraco, Puno, Peru, and the Definition of an Early Style of Stone Sculpture from the Altiplano of Peru and Bolivia, En Ñawpa Pacha, nº 13: 45-84.

CHÁVEZ, Sergio J., 1988. Archaeological Reconnaissance in the Province of Chumbivilcas, South Highland Peru. En *Expedition,* nº 30 (3): 27-38.

COBO, Bernabé, 1990. *Inca Religion and Customs. Issu de Historia del Nuevo Mundo (1653)*, traduit et édité par Roland HAMILTON, Austin : University of Texas Press.

COURTY, G. 1911. Le congrès scientifique international américain à Buenos-Aires. En Association française pour l'avancement des sciences, Bulletin nº21: 13-16.

CREQUI MONTFORT, G. y E. SENECHAL DE LA GRANGE, 1904. *Rapport sur une mission scientifique en Amérique du Sud*, 1-49, Imprimerie Nationale, Paris.

CUYNET, F. 2012. Les sculptures Pucara, Andes centrales, 500 av. J.-C./300 ap. J.-C.: archéologie comparative d'une dynamique culturelle de l'Altiplano. Ph. dissertation, Université Paris-Sorbonne.

CUYNET, F. y J. VILLANUEVA CRIALES, 2014. *Misión Arqueológica Pucara-Tiahuanaco 2014*: Informe final. Presentado a la Unidad de Arqueología y Museos, La Paz, Bolivia.

ESCOBAR Z, F., 1981. Complejo Arqueológico de Pucara, Puno, Perú. *En SEMINARIO-TALLER DE RECICLAJE, EVALUACIÓN Y ORIENTACIÓN DE LOS CURSUS REGIONALES DE RESTAURACIÓN DE MONUMENTOS-CONSERVACIÓN DE CENTROS HISTÓRICOS, 31 août / 20 septembre 1981*, 149-163, Cuzco.

FRANCO INOJOSA, J. M., 1940. Inventario de los especímenes existentes en el Museo Arqueológico de la Municipalidad de Pucara (Provincia de Lampa). En *Revista del Museo Nacional*, vol. 9, nº 1:137-142.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca 1829 (1609). *Comentarios Reales.* Partie I, Imprenta de los hijos de Doña Catalina Piñuela, Madrid.

JANUSEK, J. W., 2003. Vessels, Time, and Society: Toward a Ceramic Chronology in the Tiwanaku Heartland. Tiwanaku and its Hinterland. En A. Kolata (ed.), Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization, vol. 2: Urban and Rural Archaeology, 30-94, Smithsonian Institution Press, Washington.

JANUSEK, J. W., 2008. Ancient Tiwanaku. New York: Cambridge University Press.

KIDDER II, A., 1942. Preliminary Notes on the Archaeology of Pucara, Puno, Peru. En *XXVII CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS* (2ème session : Mexico-Lima : 1939), tome I, 341-346.

KIDDER II, A., 1943. *Some Early Sites in the Northern Lake Titicaca Basin, Expeditions to Southern Peru, papiers du Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Harvard University, vol. XXVII, n° 1, Cambridge.

KIDDER II, A. 1956. Digging in the Titicaca Basin. En *University Museum Bulletin,* vol. 20, n° 3:17-29.

KLARICH, E. y L. PORTILLA PINTO, 2003. *Informe preliminar: Proyecto de Arqueología Doméstica de Pukara*. Presentado al Instituto Nacional de Cultura, Lima, Perú.

KLARICH, E. 2005. *From the Monumental to the Mundane: Defining Early Leadership Strategies at Late Formative Pukara, Peru*. Thèse: Anthropologie: University of California.

KOLATA, A. L. 2003. Tiwanaku Ceremonial Architecture and Urban Organization. Tiwanaku and its Hinterland. En éd. par A. Kolata (ed.), *Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization*, *vol. 2: Urban and Rural Archaeology,* 175-201, Smithsonian Institution Press, Washington.

LANTARÓN PFOCCORI, L. 1988. *Prospección arqueológica de la Provincia de Chumbivilcas*, tesis de prácticas pre-profesionales, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, Cusco, Perú.

LLANOS JACINTO, O. D., 2010. Cahuachi: residencia y paisaje sacralizado de un centro político nazca. En *Revista española de antropología americana,* n° 40 (1): 27-51.

LLANOS JACINTO O. D., 2009 - *Le bassin du Rio Grande de Nazca, Pérou.* Archéologie d'un État andin 200 av. J.- C. – 650 ap. J.- C., Archaeopress, BAR International Series 1990.

MUJICA, E. 1979. Excavaciones en Pucara. En Matos Mendieta (ed.), *Arqueología Peruana,* 183-197, UNMS, Lima.

MUJICA, Elias 1996. Arquitectura monumental Pukara en la Cuenca del Titicaca: La Pirámide Qalasaya. En *Medio de Construcción*, n° 120: 18-23.

MUJICA, E. y WHEELER, J., 1981. Producción y Recursos ganaderos Prehispánicos en la Cuenca del Titicaca, Perú: Trabajos de campo 1979-1980 (Informe Final), juillio1981.

MOHR-CHÁVEZ, K., 1969. Excavations in the Cuzco-Puno Area of Southern Highland Peru. *En Expedition*, n° 11 (2): 48-51.

MOHR-CHÁVEZ, K., 1977. *Marcavalle: The Ceramics from an Early Horizon Site in the Valley of Cuzco, Peru, and Implications for South Highland Socio-Economic Interaction*, Thèse: Anthropologie: University of Pennsylvania.

MOHR-CHÁVEZ, K., 1988. The Significance of Chiripa in Lake Titicaca Basin Developments. En *Expedition,* n° 30 (3): 17-26.

MOLINA, Cristóbal de 1989 (1575 ?). *Relación de las Fabulas y Mitos de los Incas*. Crónicas de América 48, Historia 16, Madrid.

PORTUGAL ORTIZ, M., 1998 (2013). *Escultura prehispánica boliviana. La Paz: Carrera de Arqueología y Antropología*, Universidad Mayor de San Andrés.

PONCE SANGINÉS, C., 1969. *Tiwanaku: Descripción Sumaria del Templete Semisubterráneo*. Los Amigos del Libro, La Paz.

PONCE SANGINÉS, C., 1970. *Las Culturas Wankarani y Chiripa y su Relación con Tiwanaku*. Academia Nacional de Ciencias de Bolivia (Publication n° 25), La Paz.

PONCE SANGINÉS, C., 2001. *Tiwanaku y su fascinante desarrollo cultural: Ensayo y síntesis arqueológica*. Tomes I à IV, Universidad Americana-CIMA Producciones, La Paz.

TORRES, C., 2001. Iconografía Tiwanaku en la parafernalia inhalatoria de los Andes Centro-Sur. En P. Kaulicke y W. Isbell (eds.), *Boletín de Arqueología* PUCP, n° 5, 427-454, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

LA CUESTECILLA Y SU HINTERLAND. UN SITIO AGUADA DE LA PROVINCIA DE LA RIOJA, DEPARTAMENTO DE FAMATINA, NOROESTE ARGENTINO

Adriana B. Callegari*
Gisela Spengler**

* Docente-Investigador - Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 de Mayo 217, Buenos Aires. acallega@filo.uba.ar
** Becaria de Postgrado CONICET Tipo II - Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 25 de Mayo 217, Buenos Aires. giselaspengler@yahoo.com.ar

La entidad cultural Aguada se desarrolló en el sector central del Noroeste argentino (NOA) entre *ca.* 600-1200 DC. Se caracterizó por desarrollar una incipiente complejización social, que se materializó en una jerarquización del patrón de asentamiento con espacios destinados a las actividades públicas, una elaborada metalurgia del bronce y tecnología cerámica a través de la cual se plasmó un variado repertorio iconográfico de alto contenido simbólico, entre otras materialidades. En este trabajo nos focalizaremos en el análisis del paisaje social del sitio Aguada de La Cuestecilla. De manera discontinua, este asentamiento ocupa un área de *ca.* 150 ha, integrado por: a) espacios públicos representados por un gran montículo, una plataforma de grandes dimensiones con pequeñas plataformas sobre su superficie, y una plaza delimitada con un menhir; b) espacios domésticos compuestos por viviendas que, en ocasiones, comparten espacios abiertos, registrándose, en algunos casos, asociados a menhires y pequeñas plataformas escalonadas; y por último, c) espacios productivos, consistentes en corrales y campos de cultivo de distinta tipología. La magnitud del asentamiento y su área de influencia es difícil de aprehender por la naturaleza discontinua de ocupar el espacio, no obstante fue posible determinar una zona central con mayor densidad de construcciones. Hacia la periferia de esta zona se hace evidente un mayor distanciamiento entre los espacios construidos, así como un aumento de las estructuras productivas. Más allá de estos límites se emplazan pequeñas Aldeas que, en ocasiones, replican algunas de las estructuras de carácter público de La Cuestecilla pero en menor escala. En este trabajo centraremos la atención en el análisis de la trama y de los rasgos arquitectónicos de los espacios públicos y semipúblicos de La Cuestecilla y de algunas de las Aldeas que lo rodean. Partiendo del presupuesto de que los espacios sociales son el resultado de la representación que cada comunidad tiene de ellos, se presentan los avances alcanzados en relación a la génesis, configuración y articulación de los espacios construidos al interior y alrededor del sitio La Cuestecilla en el transcurso de un lapso temporal de *ca.* 1300 años. Además, se comentan los resultados de las mediciones radiocabónicas y de los análisis de los materiales recuperados en trabajos de excavación.

Between the years *ca.* 600-1200 AD, in central part of the Northwest of Argentina the cultural entities known as the Aguada emerged. These societies were characterized by an incipient social

complexity, which materialized in a hierarchical settlement pattern with spaces destinated for public activities, an elaborated bronze metallurgy and pottery technology, that had a rich symbolic iconography, among other materialities. In the present research we focus in the analysis of social landscape of the Aguada site of La Cuestecilla, composed by: a) public spaces represented by a large mound, a large platform with small platforms on its surface, and a square with a menhir in the center; b) domestic spaces characterized by dwellings, ocassionally sharing open spaces, small stepped platforms and menhirs; and finally, c) the productive spaces composed by different typologies of pens and fields. The broad space of this settlement and its buffer area are difficult to characterize because the discontinuous nature occupation of space. However, it was possible to determinate a larger center, with more density of buildings. Towards the periphery, the public architecture become more disperse and increases productive constructions. Beyond this limits, it was possible to identify villages, which ocassionally seems to replicate, on smaller scale, some public buildings of La Cuestecilla. In this paper we focus in study of the plot and architectural features of public and semi-public spaces of The Cuestecilla and some of the surrounding villages. Starting with the theoretical assumption that social spaces are result of the representation that each community has of them, we present the advances related to the construction, configuration and articulation of the social spaces builded inside and around the archaeological site of La Cuestecilla, during 1300 years of occupation. Furthermore, we discuss the results of radiocarbon dates and the analysis of recovered remains from excavations.

Introducción

Durante el Período Medio o de Integración Regional (550-1100 DC), las sociedades que habitaron la región valliserrana del Noroeste Argentino compartieron una amplia esfera de interacción a través de la cual fluyó información relevante en relación a una ideología religiosa que se materializó, entre otros aspectos, en un repertorio iconográfico plasmado en manifestaciones del arte, tanto mueble como inmueble. En su momento, el Dr. Alberto Rex González interpretó estas representaciones para definir a la *"Cultura de La Aguada"*, y diferenciarla de otras más tempranas y tardías (González 1961-64; 1977; 1998).

Es así que, durante este período tuvo lugar un proceso de homogenización cultural entre aquellas sociedades que integraron y compartieron un sistema de ideas donde el felino, y específicamente el jaguar, representaron un rol relevante en sus cosmovisiones. Entre otros iconos con una alta carga simbólica vinculados al ritual podemos mencionar también diversos seres antropomorfos: personajes felínicos con cuerpo de hombre y mascara de jaguar; hombres vistiendo pieles y tocado de jaguar; personajes portando lanzas, hachas y/o cabezas trofeo conocidos como "el sacrificador"; figuras portando estandartes, báculos conocido como "el pesonaje de los báculos"; o figuras con nada en las manos, conocido como "el personaje de las manos vacías" (González 1977). Pensamos que estas figuras antropomorfas ricamente ataviadas habrían poseído el conocimiento del mito y del desarrollo del ritual asociado, actuando como oficiantes del mismo. Sus saberes y el rol significativo que desempeñaron en la puesta en escena del mito los habría convertido en personajes prestigiosos con cierta jerarquía y manejo del poder dentro de la sociedad, habilitándolos a portar determinados íconos y elementos de alta carga simbólica como los mencionados.

En el transcurso de las últimas décadas, las investigaciones y las mediciones radiocarbónicas obtenidas que se han venido desarrollado en relación a los diferentes tipos de manifestaciones de la entidad sociocultural Aguada en los distintos ámbitos del Noroeste Argentino (Baldini *et al.,* 2002; Callegari y Gonaldi, 2006; González, A.R. 1982-83; 1998; Gordillo 1999; 2007; entre otros), parecen indicar que existieron diferencias regionales y microregioneles, producto de procesos históricos y culturales diferenciados.

Ya en la década de los 70, Alberto Rex González (1977) advirtió sobre la variabilidad espacial de Aguada proponiendo tres sectores: oriental, septentrional y meridional. A pesar de mostrar cada uno de ellos estilos cerámicos y rasgos propios que los caracterizan, todos ellos compartieron un substrato ideológico que se materializa en el uso de un mismo repertorio

iconográfico. Entre ellos, el sector meridional, que comprende el Norte de la provincia de San Juan y el Norte y centro de la provincia de La Rioja, comprende el área de estudio que aquí nos ocupa.

Las sociedades Aguada del sector meridional también se caracterizaron por presentar una iconografía con un fuerte contenido simbólico-religioso. Entre los motivos más destacados están los felinos, tanto de tipo abstracto como realistas; los personajes con tocados y pieles jaguar portando estandartes y/o cabezas trofeo; los personajes antropozoomorfos; manchas y garras de felinos; imágenes fantásticas, que en algunos casos permiten más de una lectura (imágenes anatrópicas), etc. Este variado repertorio iconográfico fue plasmado en distintos tipos de soportes como son la alfarería, miniaturas de hueso, tallas en piedra, metalurgia y en el arte rupestre. Cabe destacar la alta calidad alcanzada en la fabricación de las cerámicas cocidas en atmósferas oxidantes a altas temperaturas, y con decoración pintada representando figuras zoomorfas como el cóndor, el armadillo, y también motivos de tipo abstracto. Las figurillas humanas de arcilla o talladas en piedra con complicados peinados son también típicas de la zona. La metalurgia elaborada con cobres arsenicales y estañíferos alcanzó un alto grado de refinamiento, especialmente en la fabricación de objetos suntuarios, como hachas y discos profusamente decorados (González A.R. 1992; González L. 1994). La economía se basó fundamentalmente en la agricultura del maíz, calabazas, porotos, y la ganadería de la llama. Dicha dieta se complementaba con recursos obtenidos de la recolección, en especial del algarrobo y la caza del guanaco y otros animales de menor porte.

Aspectos teóricos

En este acápite exponemos algunos conceptos teóricos que nos resultaron de utilidad para interpretar el paisaje social de La Cuestecilla y su *hinterland.* Fundamentalmente, nos enmarcamos dentro de la Teoría de la Acción Social que considera al hombre como el principal agente del cambio social (Aronson y Conrrado 1999; Giddens 1979; Joyce 1999; Love 1999; Hutson 2002; entre otros); y dentro de la Arqueología del Paisaje que entiende a éste como el resultado de una realidad producida históricamente, focalizándose en consecuencia en los procesos de construcción social del espacio (Criado Boado 1993a; 1993b; 1999; Ingold, 1993; Nielsen 1995; entre otros). La distintiva configuración de los asentamientos, con sus espacios públicos, domésticos y productivos constituye la expresión de la comunidad como un todo y favorece a la preservación de la memoria social y de la identidad. De esta manera, los asentamientos pueden ser entendidos como un documento que nos relata la historia de sus habitantes (Bradley 2002; Kolatta 1990).

Los paisajes al estar permeados por el accionar humano responden a cierta forma de racionalidad, y son el resultado de la representación que cada sociedad hizo de ellos (Anschuetz *et al.* 2001; Criado Boado 1999; Shanks y Tilley 1987; entre otros). La gente piensa los espacios, el pensamiento ordena el lugar, los contenidos, el tiempo, la actividad y la conducta, entre otros aspectos que se materializan en el diseño y en la traza arquitectónica. Las construcciones son elementos expresivos que permiten acceder a la comprensión del paisaje como un campo del discurso (Barret 1987-1988, citado en Troncoso 2001:16). Sus formas, además de denotar función, connotan ideología en base a un sistema de códigos cuyos significados predisponen a los agentes a determinadas acciones (De Marrais *et al.* 1996; Moore, 1996a). De esta manera, las estructuras arquitectónicas actúan como un medio eficaz en la organización y apropiación del espacio, generando recursivamente estructura social (Eco 1984; Mañana Borrazás *et al.* 2002). Lo que la gente hace en el espacio público guarda una estrecha relación con las instituciones que rigen la vida política de la comunidad y estructuran el espacio social en su conjunto (Bourdieu 1980, citado en Nielsen 2006:63)

Existe una correspondencia estructural entre el concepto de espacio y las estrategias socioculturales. Así, por ejemplo, la construcción de un entorno monumental connota valores

de orden ideológico, político, social y simbólico (Criado Boado 1993a; 1993b), que favorecen, junto a otras materialidades, la transmisión de la cosmovisión.
En términos de Moore (2004), en aquellas sociedades que enfatizan la diferenciación y heterogeneidad social, como las de *tipo red ó grupo*, la configuración de los espacios públicos tiende a presentar un acceso restringido, interponiendo una distancia social entre los oficiantes y el público, estableciendo una participación diferencial según el estamento social de los participantes, mediante recursos fijos, móviles o ideacionales. Mientras tanto, las organizaciones más igualitarias *tipo grilla,* basadas en el cooperativismo, tenderán a mostrar una traza arquitectónica que favorezca la participación más democrática en el ritual, evitando la segregación social[1] (Moore 2004).

Los espacios públicos son pensados y diseñados para sostener la *performance* del ritual en el transcurso del cual se hace una exhibición del saber-poder. A través de la puesta en escena del rito se materializa la ideología hegemónica, generando un sentimiento de pertenencia e identidad entre aquellos que participan del evento. Al compartir una misma tradición y códigos simbólicos los participantes comprenden el mensaje y, de esta manera, ratifican su ubicación dentro de la estructura social. Esto ocurre pues es necesario legitimar el orden social establecido y los principios sobre los que éste se basa, asegurando así la continuidad y la reproducción del mismo (Foucault 1976; Mañana Borrazás *et al.* 2002; Mc Guire 1983; Miller y Tilley 1984; Tilley 1994; entre otros). Las ideas y preceptos de la ideología oficial o hegemónica son materializados (*sensu* De Marrais *et al.* 1996) con el objetivo de ser promulgados sobre una extensa región por largos períodos, llegando a constituirse en tradiciones con el transcurso del tiempo. Estos saberes y tradiciones, que contribuyen a forjar la identidad de un pueblo, fueron aprendidos e incorporados a través de las narrativas orales y por medio de la participación en rituales y ceremonias, cuyas rutinas, de tanto ser repetidas, terminaron por ser percibidas como naturales (Bradley 2002).

Los monumentos son erigidos para, desde su sola presencia, actuar sobre la memoria social con la intención de consagrar y perpetuar una particular visión del mundo a las futuras generaciones. No obstante, con el correr del tiempo y al proyectarse sobre éstos sucesivas resignificaciones el contenido de su mensaje puede diluirse y transformarse, generando otras memorias (Bradley 2002; Kolatta 1990). Al respecto, Troncoso comenta:

> *"(…) Al ser ahora el espacio también tiempo, la manipulación de su materialidad, expresada en el monumento, abre las posibilidades al desarrollo de nuevos dramas sociales, creación de nuevas estrategias y tácticas de poder. (…) Los sistemas de saber-poder se apoyan en esta nueva monumentalidad tanto para su legitimación como para crear su realidad. Los monumentos, a partir de su espacialidad, actúan de manera muy similar al resto de la evidencia no mueble: promueven experiencias del paisaje, configuran relaciones sociales y políticas y estructuran el espacio -paisaje- a partir de un concepto de realidad más próximo a lo definido por el sistema de saber-poder.(…) monumento, concepto y espacio actúan recursivamente dentro de un orden que fomenta, enraiza y graba*

[1] Los conceptos de grupo y grilla señalan diferencias en el orden social, conllevando a situaciones de inclusión/exclusión, dominación/subordinación que, a su vez, convalidan la cosmología y se reflejan en las configuraciones espaciales. En las sociedades con sistemas de conocimientos estables y replicados por sus miembros, las normas no se discuten e impera la aceptación. En estos casos suele prevalece una organización social de tipo *grupo*. Por el contrario, las sociedades que experimentan inestabilidad permanente o temporaria, suelen tener una organización de tipo *grilla*, estrechándose el campo de la *doxa* (Moore 2004).

conceptos, relaciones de poder y formas de ver y entender el mundo en la naturaleza" (Troncoso 2001:8-9)

Dado que detrás de cada materialidad hay un conjunto de ideas concretas relacionadas con una manera de hacer las cosas, esta puede ser considerada como un medio de comunicación, como un texto simbólico de contenido específico. Así, las diferentes formas de construir, de la misma manera que el resto de los estilos a través de los cuales se expresan las materialidades, mantienen una especial significación a lo largo del tiempo y, según los casos, existe una intención implícita de mantener las formas asociadas a la tradición, siendo sus variantes entendidas como el resultado de procesos de reafirmación de las identidades locales (Bradley 2002; Thomas 2001).

Por su parte, el espacio doméstico, al funcionar como la unidad básica de la estructura social y económica, cumple un rol fundamental en la producción y reproducción de la sociedad (Kent 1990; Steadman 1996; entre otros), actuando además como el ámbito primario de sociabilización del individuo a través del *habitus* (Bourdieu 1977). No obstante, a diferencia de los espacios públicos donde prevalece la *doxa* (aquello que no se discute), el interior de las viviendas es el ámbito propicio para que se genere un campo del discurso donde es posible el disenso (aquello sobre lo que se puede hablar y disentir), ya que la intimidad de la vivienda no siempre es alcanzada por la censura del saber-poder (Bourdieu 1977; Foucault 1976). Por lo tanto, es un espacio favorable para que se generen narrativas alternativas y/o de resistencia, así como otras formas de manipulación de los símbolos.

El Sitio

La Cuestecilla se ubica sobre la llanura aluvial del río Chañarmuyo (Departamento de. Famatina) a 1500 m.s.n.m, entre las actuales localidades de Pituil y Chañarmuyo en el Norte de la provincia de La Rioja, Argentina (Figura 1). En la actualidad, el sitio se encuentra fuertemente impactado por la construcción de la Ruta Provincial Nº 39, como así también por la acción de diversos agentes naturales. Debido a ello, el emplazamiento presenta áreas muy erosionadas atravesadas por cárcavas, con abundante material arqueológico en superficie, y restos de cimientos de piedra, en ocasiones apenas identificables. Mientras que en otros sectores, donde el impacto no fue tan fuerte y prevaleció la sedimentación, fue posible identificar la traza arquitectónica y encarar intervenciones arqueológicas.

El asentamiento presenta un patrón discontinuo de construcciones en el espacio, hecho que nos llevó a la identificación de entornos construidos que fueron denominados en términos de Grupos Arquitectónicos (desde ahora Grupos ó simplemente G), distanciados entre si de manera irregular. Motivo por el cual no nos resultó posible establecer límites precisos para el sitio, identificando un área con mayor concentración de construcciones que van disminuyendo y dispersándose, a medida que comienzan a aparecer estructuras agrícolas, hasta que claramente se identifican pequeñas aldeas de carácter doméstico-productivo (Figura 2).

La serie de mediciones radiocarbónicas realizadas (Tabla 2) indican que La Cuestecilla y las Aldeas circundantes compartieron un largo proceso histórico que se habría iniciado hacia comienzos de la era o inclusive antes, alcanzando momentos tardíos *ca.* 1200-1300 DC (Callegari y Gonaldi 2006; Callegari *et al.* 2013). En sintonía con estos fechados los materiales cerámicos recuperados, en colecciones de superficie y en excavación, se adscriben mayoritariamente a los estilos Aguada y Allpatauca que caracterizan el período Medio local, en menor proporción a los estilos Saujil y Ciénaga que identifican al período Temprano, y excepcionalmente a Sanagasta que representa al período Tardío o de los Desarrollos Regionales.

Figura 1: Ubicación del sitio La Cuestecilla. Provincia de La Rioja, República Argentina

La serie de mediciones radiocarbónicas realizadas (Tabla 2) indican que La Cuestecilla y las Aldeas circundantes compartieron un largo proceso histórico que se habría iniciado hacia comienzos de la era o inclusive antes, alcanzando momentos tardíos *ca.* 1200-1300 DC (Callegari y Gonaldi 2006; Callegari *et al.* 2013). En sintonía con estos fechados los materiales cerámicos recuperados, en colecciones de superficie y en excavación, se adscriben mayoritariamente a los estilos Aguada y Allpatauca que caracterizan el período Medio local, en menor proporción a los estilos Saujil y Ciénaga que identifican al período Temprano, y excepcionalmente a Sanagasta que representa al período Tardío o de los Desarrollos Regionales.

El área con mayor densidad de construcciones del sitio propiamente dicho puede describirse como un espacio residencial multicomponente de gran tamaño, con espacios domésticos, productivos y públicos. Estos últimos, se encuentran claramente recortados del resto de la trama arquitectónica, y parecen haber sido destinados a la celebración del *ritual hegemónico* (Callegari *et al.* 2010). Los límites Sur, Este y Oeste del área con mayor densidad

de estructuras arquitectónicas, parecen estar señalizados por tres estructuras circulares de piedras apoyadas, cuyos diámetros oscilan entre 8 y 9,30 m. Por su parte, el límite Norte está marcado por la presencia de un gran Montículo. A continuación describimos los distintos tipos de espacios construidos identificados en el sitio propiamente dicho, o área de mayor densidad arquitectónica.

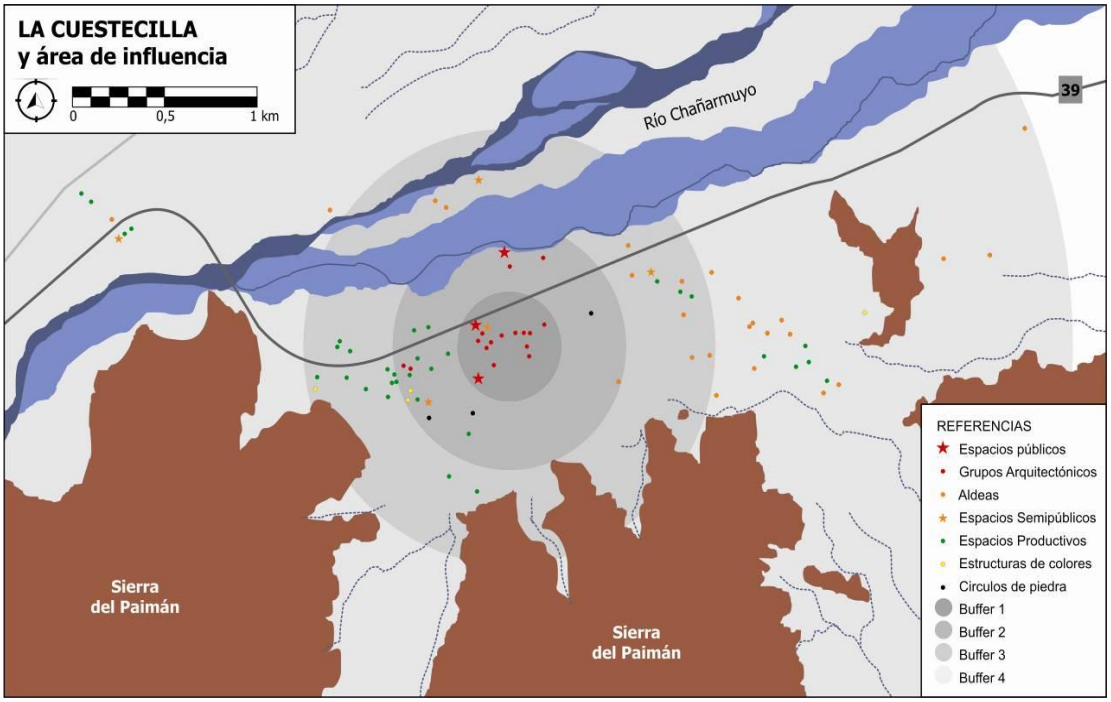


Figura 2. La Cuestecilla y su *hinterland* (*buffers* o áreas de influencia).

Espacios públicos

Se han identificado tres espacios de carácter público que se diferencian claramente del resto de las construcciones por sus diseños, dimensiones y lugar de emplazamiento. Estos están conformados por una gran Plataforma, un Montículo de importantes dimensiones, y una Plaza con un menhir en el centro. *Plataforma (G1O):* Se ubica al Sur del sitio, con dimensiones de 85 m de largo en sentido Este-Oeste, y 60 m de ancho (Figura 4). Su superficie fue expresamente nivelada y se encuentra reforzada por dos contrafuertes en su sección Norte, y se accede a ella a través de dos rampas que culminan en una jamba. Sobre su superficie se emplazan algunos recintos, dos pequeñas plataformas, un menhir caído, algunos morteros y material arqueológico disperso. Aproximadamente a 80 m. hacia el Sur geográfico de esta estructura se ubica el Círculo 1, el cual consideramos que marca el límite meridional del sitio.

Montículo: Hacia el límite Norte del sitio se destaca un gran Montículo natural de forma ovalada que se visualiza a gran distancia. Sus dimensiones aproximadas son 5,5 m de alto, 95 m de largo, y 20 m de ancho. Se encuentra sobre uno de los brazos del actual río Chañarmuyo, que en el transcurso de los años erosionó la mitad Norte de esta estructura. En la parte superior se identifican restos de pircas que parecieran haber conformado recintos y abundante material arqueológico en superficie (Figura 5). Cabe señalar que de esta estructura se obtuvo el mayor porcentaje de cerámica correspondiente a Aguada final y Sanagasta.

Plaza: A 20 m al norte del Grupo 6 se identificó un recinto de grandes dimensiones (9,5 m de largo por 4,5 m de ancho) delimitado por piedras clavadas y con accesos señalizados en dos de sus esquinas (Figura 6). En el centro se ubica un menhir en pie delimitado por pequeñas

piedras. La cara ventral del menhir presenta una concavidad que, por su forma, parece representar una fauces que emerge de la tierra, mientras que en su cara dorsal muestra una serie de circunferencias grabadas que recuerdan a las manchas del jaguar, típicas de la iconografía Aguada.

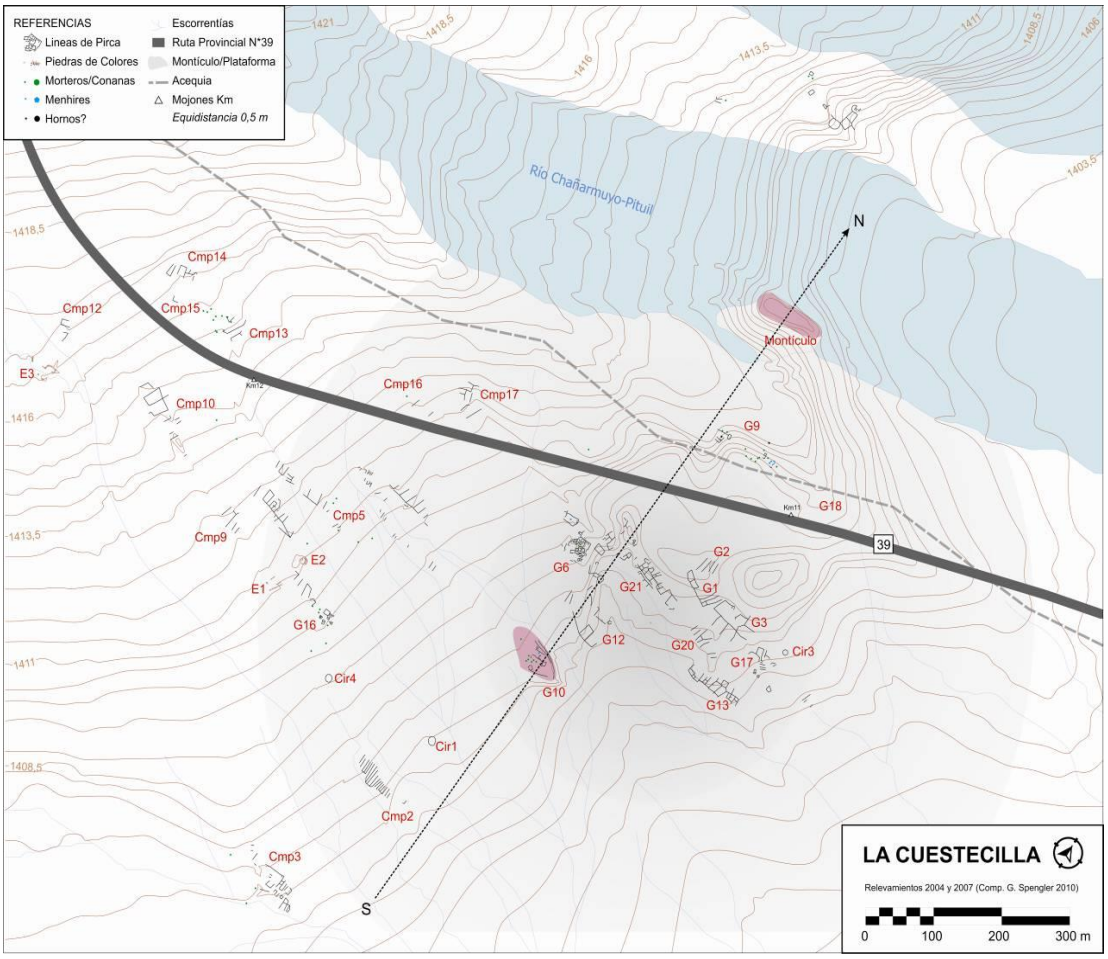


Figura 3. Plano del sitio La Cuestecilla

Resulta sugestivo el emplazamiento de estos tres espacios públicos en relación con el resto de la trama arquitectónica del sitio. El Montículo se ubica al Norte, la Plataforma (G10) en el Sur, y casi alineado entre estas dos estructuras, se encuentra la Plaza. Esta alineación Norte-Sur geográfica también se observa en la disposición de muchos de los muros que conforman los distintos tipos de estructuras, especialmente de los campos de cultivo (Figura 3). Siguiendo a Moore (1996) se llevaron a cabo estudios proxémicos en la Plataforma y en el Montículo que indicaron la presencia de áreas y umbrales de comunicación diferencial (Callegari 2006).

Espacios domésticos

Presentan una complejidad estructural diferenciada, distinguiéndose grupos arquitectónicos con una pequeña plataforma en su interior, como son G6, G9 y G16; y grupos sin plataforma, como es el caso de G5, G7, G11, G12, G15 y G17. En cada uno de estos grupos arquitectónicos se llevaron a cabo recolecciones sistemáticas de superficie de material

cerámico y lítico (para más detalle consultar el Anexo de Callegari *et al.* 2013). Entre estos espacios domésticos se realizaron intervenciones en: G6, G13, G15, G16, G20 y G21 (Figura 7 y 8). En el G6 se excavaron en su totalidad tres recintos y una pequeña plataforma; en el G15 se abrieron dos sondeos; en el G16 se excavaron dos recintos completos; en el G20 se excavó un recinto entero; y en el G21 se excavó un recinto completo y se realizaron sondeos en otros tres recintos. Entre todos ellos los grupos más significativos en cuanto al material recuperado fueron G6 y G16. En la Tabla 1 se presenta la síntesis del material arqueológico recuperado de las excavaciones realizadas.

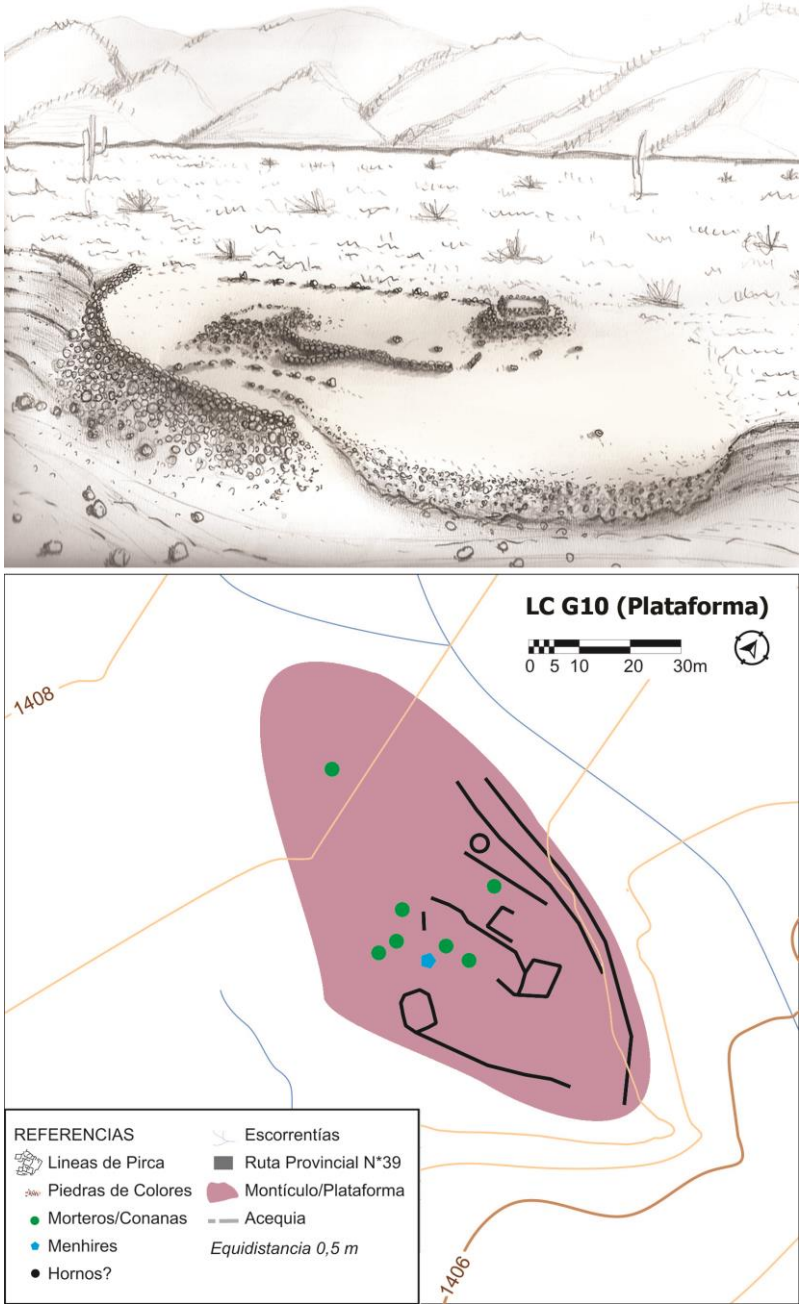


Figura 4. Plano y vistas axonométricas de la Gran Plataforma (G10).

El Grupo residencial 6 (G6) es el que presenta mejor estado de conservación y mayor sedimentación, por tal motivo fue el más trabajado y de allí proviene la mayor cantidad de mediciones radiocarbónicas. Dadas las condiciones de preservación fue donde fue posible identificar, con mayor definición, la trama arquitectónica, que comparativamente es más agregada que la de los otros grupos que componen el sitio. En líneas generales, se distinguieron 13 recintos que habrían funcionado como espacios domésticos; y 4 espacios más amplios que, por sus características formales, habrían actuado a manera de patio vinculados a más de una vivienda (Figura 7). Entre las unidades domésticas podemos distinguir aquellas que presentan un acceso restringido a través deflectores y/o pasillos, de otras con acceso directo.

Un rasgo arquitectónico que sobresale es la presencia de una pequeña plataforma cuadrangular de 1 m de alto aproximadamente, cuya base tiene dimensiones de 6,30 por 5,50 m. y su parte superior de 5 por 4,30 m. Esta estructura dispone de dos rampas de acceso, una en la esquina noreste y la otra en el lateral oeste.

En este grupo se intervinieron 4 estructuras, 2 unidades domésticas completas, 1 pequeño recinto que habría funcionado como depósito, y gran parte de la superficie de la pequeña plataforma. Una síntesis de los materiales recuperados en las excavaciones se presenta en la Tabla 1. También se seleccionaron muestras de carbón que fueron fechadas por el método de C^{14}, cuyos resultados se expresan en la Tabla 2.

De las excavaciones efectuadas en los contextos domésticos del G6, principalmente se recuperó material cerámico correspondiente a diferentes estilos (Tabla 1) y artefactos líticos. Además se identificaron otros materiales entre los que podemos mencionar: 1 cuenta de calcita, pigmentos varios, 1 retocador de hueso, 1 hornillo y fragmentos del tubo de una pipa pintada, entre otros. Cabe destacar la presencia de un fogón delimitado por piedras (algunas de ellas que con anterioridad funcionaron como morteros), restos indeterminados de metal (actualmente bajo análisis), entierros humanos correspondientes a adultos y subadultos, vestigios arqueofaunísticos, marlos de maíz, etc.

De las excavaciones efectuadas en los contextos domésticos del G6, principalmente se recuperó material cerámico correspondiente a diferentes estilos (Tabla 1) y artefactos líticos. Además se identificaron otros materiales entre los que podemos mencionar: 1 cuenta de calcita, pigmentos varios, 1 retocador de hueso, 1 hornillo y fragmentos del tubo de una pipa pintada, entre otros. Cabe destacar la presencia de un fogón delimitado por piedras (algunas de ellas que con anterioridad funcionaron como morteros), restos indeterminados de metal (actualmente bajo análisis), entierros humanos correspondientes a adultos y subadultos, vestigios arqueofaunísticos, marlos de maíz, etc.

A partir de estas intervenciones se pudo determinar que estos espacios domésticos habrían actuado también como espacios mortuorios tanto de niños como de adultos. En la excavación del recinto 1 (R1) se identificaron cinco enterratorios correspondientes a 1 adulto femenino de 39/40 años de edad, y 4 individuos subadultos cuyas edades oscilan entre 7 y 9 meses lunares de gestación (Gonaldi *et al.* 2007; Pappalardo *et al.* 2007). Del recinto 3 (R3) se exhumó un MNI de nueve individuos subadultos cuyas edades se ubican en un rango de 6 a 10 meses lunares de gestación (Pappalardo *et al.* 2007), hecho que sugiere una articulación entre el ámbito de los vivos y el de los muertos.

Por otro lado, el R3 evidenció una prolongada ocupación, de entre 600 y 700 años. La ocupación más antigua (Niveles 7 al 8) se remonta al inicio o antes de la era, de donde se recuperó cerámica de estilo Saujil, Ciénaga y Aguada (esta última con porcentajes inferiores a los niveles más modernos). Mientras que en los niveles superiores (Niveles 3 al 5), con fechados de *ca.* 650-750 DC, se obtuvo mayoritariamente cerámica de tipo Aguada, además de Ordinaria (Tabla 1).

El G16 se ubica hacia el extremo Oeste del sitio. En sus inmediaciones se emplazan grupos de campos de cultivo, 2 estructuras de piedras de colores (E1 y E2) (Figura 8), y uno de los círculos de piedra (círculo 2) que consideramos como el potencial límite oeste del asentamiento ó área con mayor densidad de construcciones *(primer buffer)*. Este grupo está integrado por 1 pequeña plataforma, 9 espacios domésticos, 5 espacios abiertos entre las unidades domésticas, 4 morteros y 1 recinto rectangular de aproximadamente 8 por 9 m. que, de acuerdo a sus características y dimensiones, podría haber funcionado como un corral.

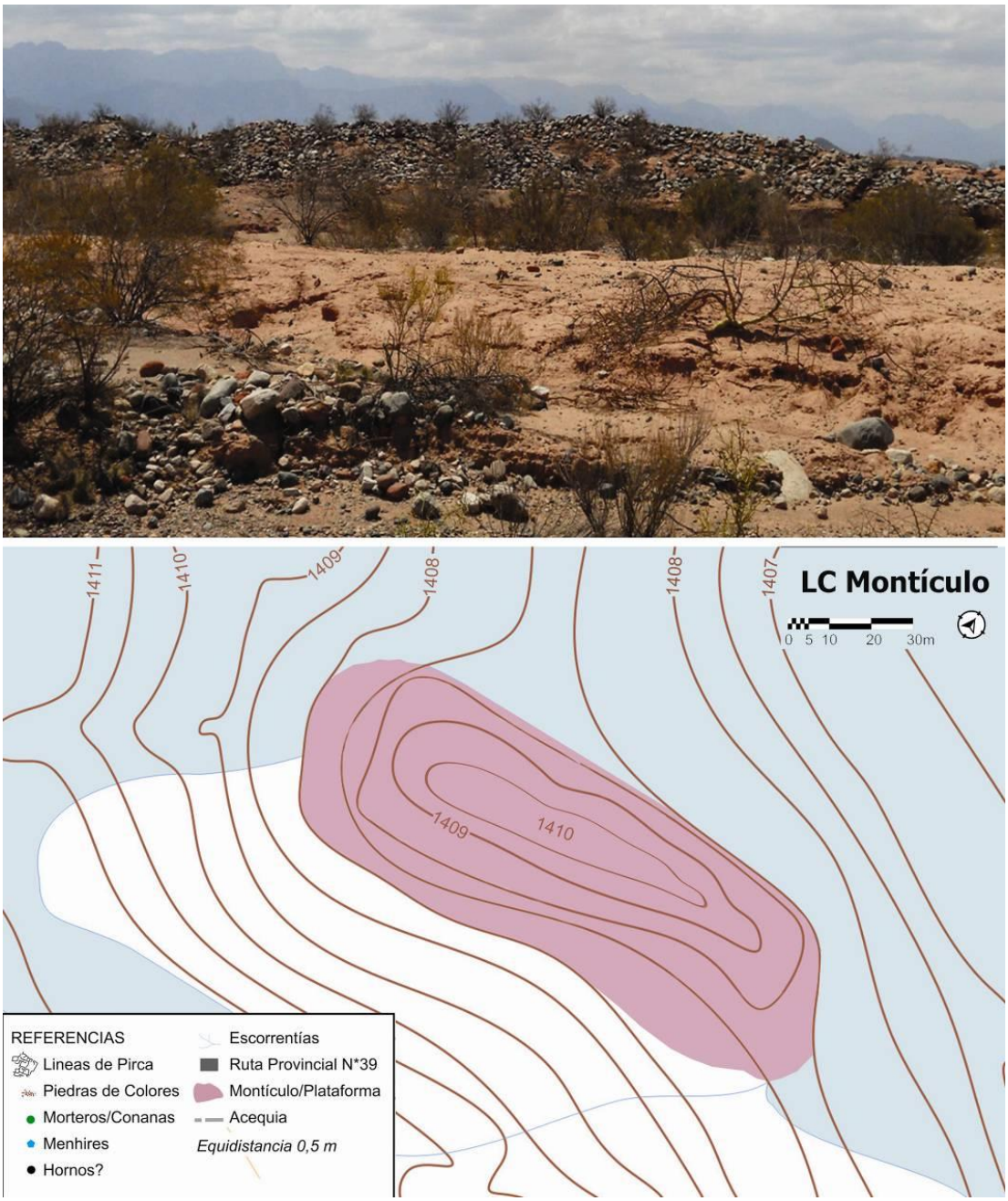


Figura 5. Plano y vista del Montículo.

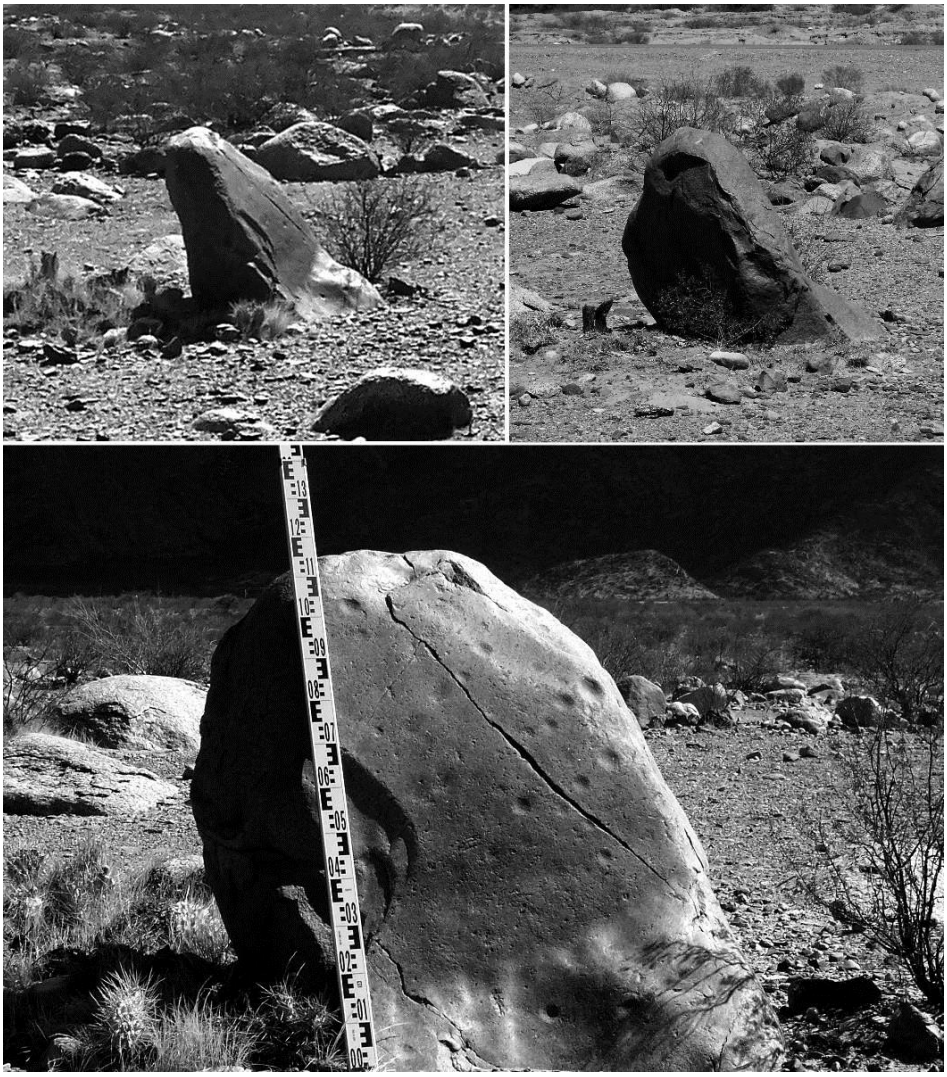


Figura 6. Diferentes vistas del menhir ubicado en el centro de La Plaza

Un análisis parcial de los materiales recuperados de las excavaciones realizadas en R1 y R2 se sintetiza en la Tabla 1. Es interesante comentar que en el piso de habitación del R1 apareció una gran roca formatizada con un pequeño hoyo en su parte superior, cuyos laterales fueron acondicionados como para apoyar las piernas. De acuerdo a su diseño pensamos que fue utilizada para hacer girar el huso en la tarea de hilar la lana

En G20 y G21 se excavó un recinto completo en cada uno de ellos. Además, en el G21 se abrieron sondeos en R2, R3 y R4, alcanzándose el nivel estéril a poca profundidad. En todos los casos se recuperó escaso material, consistente en fragmentos cerámicos y artefactos líticos (Tabla 1). Pensamos que la baja densidad de registro se debe a que el piso de habitación se encontraba a pocos centímetros por debajo de la superficie actual del terreno y, por tal motivo, parte de éste habría sido barrido por los agentes erosivos. Lo mismo sucedió en el G13, donde los sondeos realizados en 2 recintos no arrojaron ningún resultado. En ninguno de estos Grupos se registró la presencia de una pequeña plataforma al interior de su traza arquitectónica.

	Grupo	G6				G10	G16		G20	G21	
	Recinto	R1	R2	R3	Plat	Plat	R1	R2	R1	R2	R3
Registro Cerámico (%)	N Total	2243	382	652	191	169	149	123	62	4	8
	Ordinarios	35,43	46,00	56,13	52,88	24,26	37,58	36,58	17,85	50,00	25,00
	Incl. Finas Pasta Gris	18,96	18,81	12,88	4,19	20,12	8,72	2,44	1,62		
	Incl. Finas Pasta Roja				8,90	11,83	12,08	8,94			
	Aguada Ante/Rojo liso				4,71	21,30	4,70	10,57	35,71	25,00	25,00
	Aguaga Gris/Negro liso				6,28	14,20	14,09	29,27	14,61		12,50
	Aguada pintado	33,93	23,76	11,19	5,23	3,55	2,01	1,62	3,25		12,50
	Aguada gris/negro grabado				1,05	1,18	0,67				25,00
	Ciénaga	0,35	0,99	3,37	3,14	2,36	1,34				
	Alpatauca negro/gris	9,98	8,66	11,80	9,42	0,59	18,12	10,57	1,62		
	Saujil	0,17	0,52	3,68					0,00		
	Sanagasta					0,59					
	Otros*	0,18	0,99						0,99		
	Indefinidos	1,00	0,26	0,92	4,19		0,67		24,35	25,00	
Restos Vegetales (MNI)	Marlos de Maíz	2		18							
	Otros										
Óseo Humano (MNI)	Subadultos	5		9							
	Adultos	1									

Tabla 1. Síntesis del material arqueológico recuperado en excavación (G6, G10, G15, G16, G20 y G21).

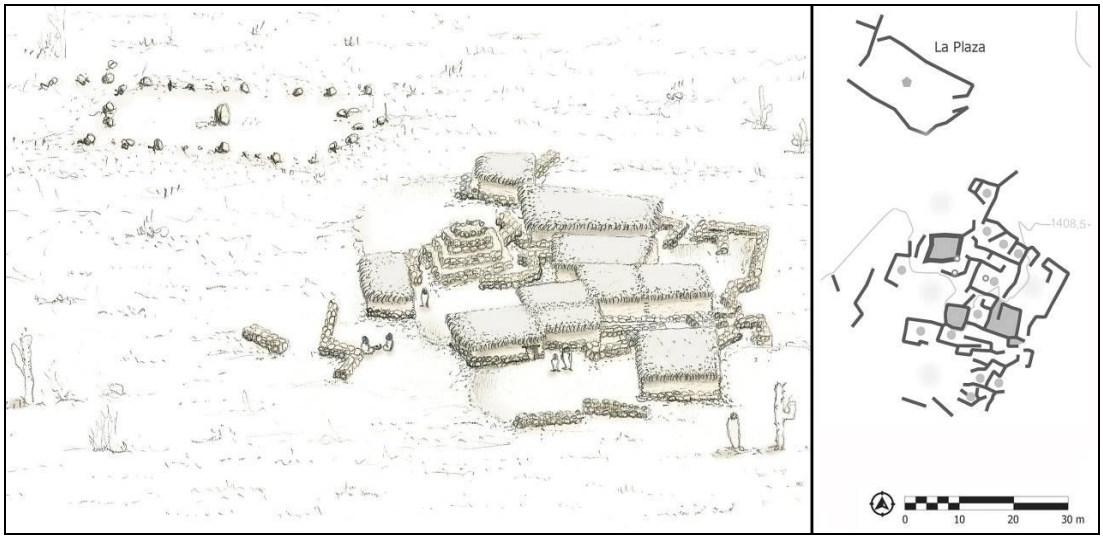


Figura 7. Plano y vista axonométrica del Grupo residencial G6

Espacios Productivos

Hacia los alrededores del sitio se ubican grupos de campos de cultivo de diferente tamaño y formas que se extienden a lo largo de grandes superficies (Raviña 2006; Rodríguez 2011). Entre algunos de ellos se han individualizado geoglifos o estructuras de piedras de colores en rojo, blanco y negro (E1 y E2) similares a otras identificadas en diferentes ámbitos de la provincia de La Rioja (Figura 8), que su momento interpretamos asociadas a ritos de fertilidad (Callegari y Raviña 2000; Gonaldi *et al.* 2008). También se registraron grandes recintos que,

que de acuerdo a sus características formales y en base al análisis de fosfatos, pensamos habrían sido utilizados como corrales.

Código	Procedencia	Edad C14	Cal. 1 sigma
LP 909	G10, Nivel: 2/3	1150 ± 60 AP	909-976 DC / 1041-974 AP
LP 1189	Montículo	790 ± 70 AP	1186-1288 DC/ 764-662 AP
LP 1034	G15, Recinto 1 Nivel: 2/3	1370 ± 50 AP	636-691 DC /1314-1259 AP
LP 922	G6, Recinto 1 Nivel: 2	1020 ± 50 AP	976-1040 DC / 974-910 AP
LP 936	G6, Recinto 1:Nivel:3	1260 ± 50 AP	685-782DC / 1265-1168 AP
LP 933	G6, Recinto 1:Nivel:4	1320 ± 60 AP	657-725 DC / 1293-1225 AP
LP 1808	G6, Recinto 3:Nivel:3	1350 ± 70 AP	634-789 DC / 1316-1226 AP
LP 1807	G6, Recinto 3:Nivel:5	1310 ± 70 AP	656-776 DC / 1294-1174 AP
LP 1802	G6, Recinto 3:Nivel:8 [1]	2020 ± 70 AP	101AC-62 DC /2050-1888 AP
LP 1979	G6, Plataformita: Nivel 3	1120 ± 50 AP	899-919 DC/ 949-1020 AP
LP2812	Aldea 3, Recinto 2: Nivel: 3	1310 ± 60 AP	677-783 DC / 1273-1167AP
LP 2826	Aldea 3 , Recinto 2: Nivel: 5	1580± 60 AP	528-602 DC / 1422-1348 AP
LP 2813	Aldea 3 Recinto 2: Nivel: 6	1480±60 AP	575-660 DC / 1375-1290 AP

Tabla 2. Resultado de las mediciones radiocarbónicas.

Área de Influencia

Como se comentó más arriba, la forma de ocupar el espacio en La Cuestecilla es discontinua. Se observa una disminución de la densidad de las construcciones desde una zona central hacia la periferia. De acuerdo a esto se han establecido 4 *buffers* ó áreas de influencia (Burrough y McDonnell 1998), evidenciándose una dispersión y disminución paulatinamente de los espacios domésticos, acompañado por un aumento de las construcciones agrícolas (Figuras 2, 3 y 10) (Callegari *et al.* 2013). De esta manera se estableció un primer *buffer* de 550 m de diámetro que incluye la zona central del sitio con una mayor densidad arquitectónica, donde se ubican los espacios públicos descriptos. El segundo *buffer*, con un radio de 350 m respecto del primero, incluye los últimos grupos arquitectónicos residenciales de La Cuestecilla, los campos de cultivo situados entre éstos, las estructuras de piedras de colores E1 y E2 (Figuras 3 y 8), y los círculos de piedra considerados como posibles delimitadores del sitio. En el tercer *buffer*, de 500 m de radio, se encuentran campos de cultivo más dispersos y comienzan a aparecer las aldeas, algunas de ellas con estructuras productivas asociadas. Por último, el cuarto *buffer*, con un radio de 1600 m, presenta el mismo patrón mencionado en el *buffer* anterior, pero más disperso aún. A partir de las prospecciones y teledetecciones realizadas pudimos determinar que esta forma de ocupar el espacio alcanzaría al menos hasta las localidades de Angulos al Suroeste, y Pituil al Noreste, mediando entre ambas a una distancia aproximada de 20 km (Figura 2).

A partir de prospecciones intensivas llevadas a cabo entre los *buffers* 1 y 3, y parcialmente en el *buffer* 4, se individualizaron y relevaron 19 aldeas y 11 zonas destinadas a actividades productivas. Las mediciones C^{14} realizadas sobre muestras de carbón obtenidas de las excavaciones realizadas en una unidad doméstica de la Aldea 3 (Tabla 2 y Figura 10) y la similitud estilística de los materiales recuperados, estarían indicando que la ocupación de las Aldeas fue relativamente contemporánea a La Cuestecilla.

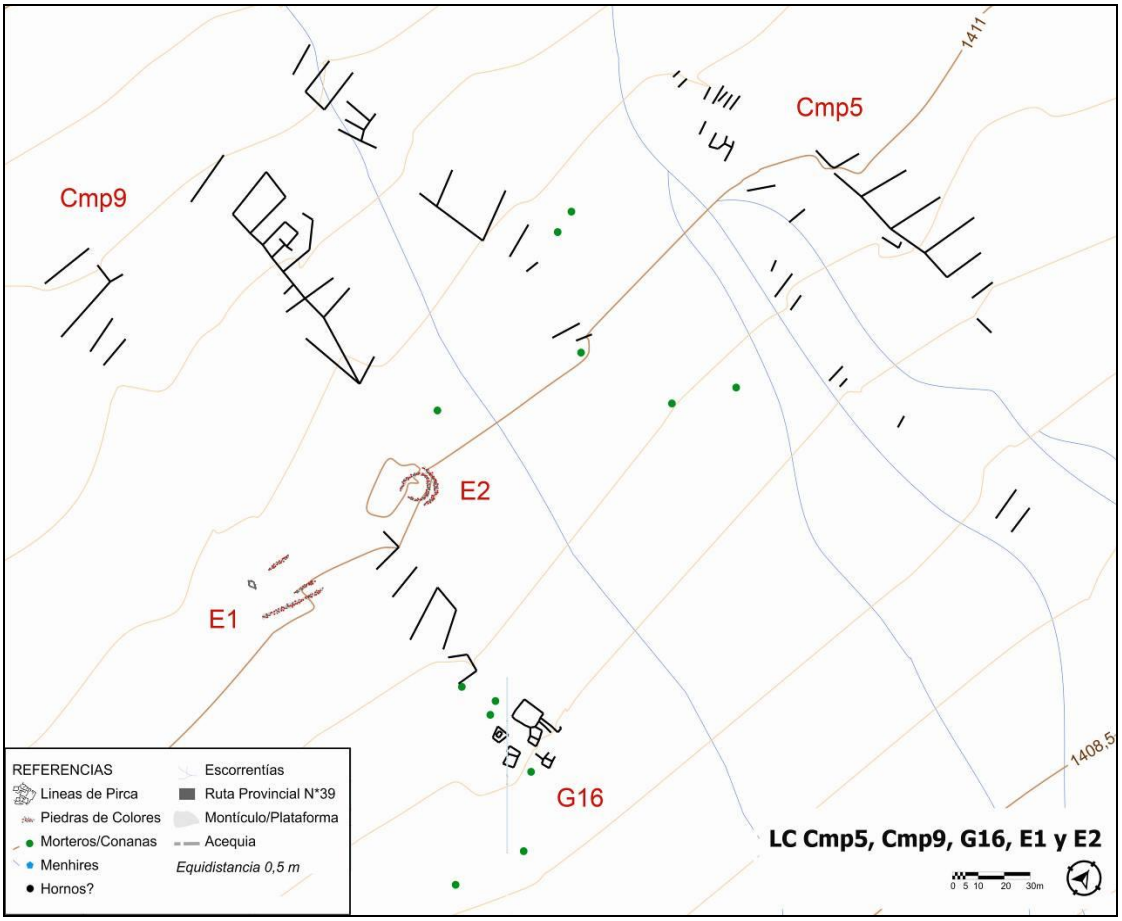


Figura 8. Plano del G16 y campos de cultivo de las inmediaciones.

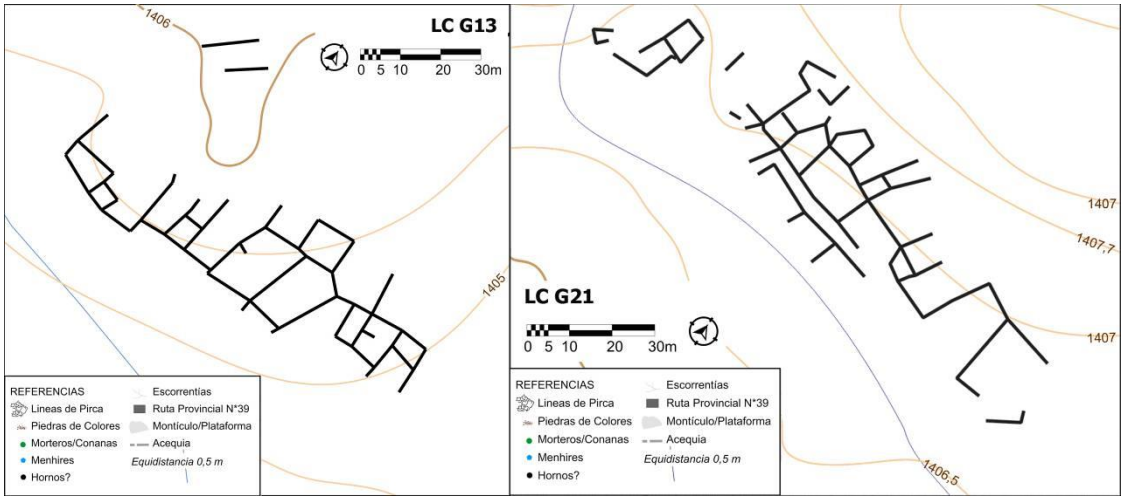


Figura 9. Grupos residenciales 13 y 21 (No se registraron pequeñas plataformas)

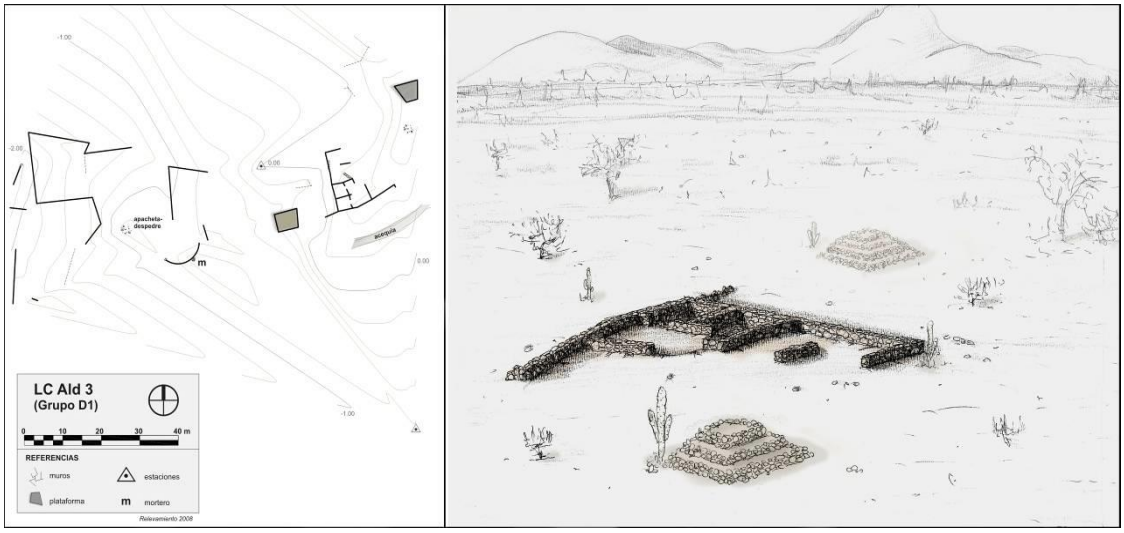


Figura 10. Plano y vista axonométrica de una unidad doméstica de la Aldea 3 y las dos pequeñas plataformas.

A partir de estos trabajos hemos avanzado en la comprensión de este complejo entramado social, llegando a distinguir tres patrones en la forma de emplazamiento de las Aldeas ubicadas en el tercer y cuarto *buffer*:

1) Pequeños emplazamientos de número variable de recintos, con o sin espacios productivos asociados.
2) Asentamientos de mayor tamaño y complejidad, cuya trama incluye una o más plataformas similares a las que presentan algunos de los grupos arquitectónicos residenciales de La Cuestecilla (como G6, G9 y G16), pudiendo, además, presentar construcciones productivas asociadas.
3) Amplias extensiones ocupadas exclusivamente por estructuras agrícolas diferenciadas, observándose en algunos casos pequeños montículos de piedras entre las esquinas linderas producto del despedre. A veces se encuentran asociadas a grandes estructuras rectangulares que, de acuerdo a sus características formales y al análisis de fosfatos, pensamos habrían funcionado como corrales.

Se han localizado tres estructuras de piedras de colores de gran tamaño, una en el *buffer* 3 (a 850 m al sudoeste del área central del sitio); otra en las cercanías de la finca de Cerrito Negro, en el *buffer* 4, dentro de los 1650 m hacia este del sitio; y la última en las inmediaciones de la localidad de Angulos, aproximadamente a 10,3 km al sudoeste de La Cuestecilla. También se han identificado manifestaciones de arte rupestre consistentes en grabados sobre rocas, fundamentalmente en aquellas que presentan la característica "pátina del desierto" que resalta los diseños. La mayoría de estas manifestaciones plásticas han sido realizadas sobre rocas de mediano a pequeño tamaño con motivos generalmente abstractos. Algunos de los menhires que integran los espacios públicos o semipúblicos también presentan grabados, como es el caso del menhir de la Plaza del sitio, y los dos ubicados en la Aldea La Cruz 1 (Figura 11).

Con respecto a las aldeas de mayor tamaño con una o más plataformas, hasta la fecha se han identificado un total de nueve. Siete de ellas presentan espacios productivos asociados consistentes en canchones y/o corrales. La mayoría de estas pequeñas plataformas se encuentran huaqueadas en el centro, hecho lamentable que nos permitió observar la técnica constructiva, consistente en un relleno de cantos rodados, ripio y tierra, nivelada con un sedimento fino. Se han identificado cuatro aldeas con pequeñas plataformas y espacios adyacentes relativamente abiertos con menhires: Aldea 1, Aldea 12, La Cruz 1, La Cruz 2 y

Chañarmuyo 1. En la Aldea La Cruz 1 se registraron dos menhires que aún permanecen en pié y fueron grabados con motivos abstractos.

En líneas generales, las pequeñas plataformas presentan dimensiones y formas relativamente constantes. En la mayoría de los casos son de forma rectangular con alturas[2] que oscilan entre 0,70 y 1,50 m, al igual que el ancho y el largo, cuyas medidas se ubican entre los 5 y los 7 m. Todas presentan un espacio abierto enfrentando a alguno de sus lados, y 7 de ellas poseen menhires en pie o caídos en los espacios adyacentes. Estas similitudes nos sugieren la existencia de un diseño previo compartido en función de la *perfomance* del ritual doméstico y/o semipúblico que en ellas se desarrollaba.

Por su forma y dimensiones estas estructuras replican a las que se emplazan sobre la superficie del espacio público de la gran Plataforma (G10). Este hecho nos lleva a interpretar que el ritual hegemónico u "oficial" se habría reproducido a nivel doméstico, en por lo menos 3 grupos arquitectónicos del sitio La Cuestecilla (G6, G9 y G16), y dentro de su área de influencia, en por lo menos 9 aldeas (Aldeas 1-2, 3, 14, 12, La Cruz 1, La Cruz 2, Chañarmuyo 1, Chañarmuyo 2, Angulos). A su vez, estos soportes necesarios para poner en escena el ritual estarían ausentes en 7 grupos arquitectónicos de La Cuestecilla (G1, G3, G12, G13, G20, G21 y G17) y en 9 aldeas (Aldeas 4, 5, 6, 7, 8, El Cantadero 1, 2 ,3 y 4) (Callegari *et al.* 2013).

Algunas Interpretaciones

La escala de La Cuestecilla y su área de influencia tienen una magnitud que se destaca entre los sitios conocidos para la cultura de La Aguada. Como se comentó más arriba, la forma de ocupar el espacio no ha sido continua, observándose una zona central más densamente construida, con espacios públicos de un tamaño comparativamente más grande. La densidad de las construcciones va disminuyendo hacia el exterior, y paralelamente se evidencia un aumento de los espacios productivos. Es así que, para poder comprender esta forma discontinua de ocupar el espacio se establecieron una serie *buffers* de distintos radios. Esta metodología no deja de ser una estrategia arbitraria para poder aprehender la lógica de la instalación y uso del espacio por parte de estas comunidades. Consideramos que este modo de establecerse en el territorio responde a una determinada racionalidad espacial y a sus códigos de uso. Hasta donde han llegado nuestras prospecciones este patrón se vería replicado en las aldeas que se emplazan desde Pituil hasta Angulos (una distancia de 20 km. media entre ambas localidades).

A partir del análisis de los resultados de las mediciones radiocarbónicas (Tabla 2) se desprende que el sitio La Cuestecilla tuvo una amplia proyección en el tiempo que comienza hacia el inicio de la era, alcanzando los momentos tardíos alrededor del 1300 DC. Estos fechados están en sintonía con los materiales cerámicos recuperados tanto en superficie como en excavación correspondientes, los más tempranos, a los estilos Saujil y Ciénaga, mientras que los más tardíos a Aguada final y excepcionalmente a Sanagasta. Es así que pensamos los inicios de La Cuestecilla como una pequeña aldea del Formativo temprano que habría comenzado a concentrar la administración de la ideología religiosa, y por ende el poder que le confirió ese saber. Este hecho habría provocado un crecimiento poblacional y, a medida que crecía la fama religiosa del sitio, se habría desarrollado un proceso de agregación de pequeños poblados atraídos por este centro emergente. Una renovada prosperidad e integración regional tuvo lugar alrededor del sitio que favoreció la reproducción social. Es en ese momento, pleno período de Integración Regional, en que se construyó la gran Plataforma (G10)[3] alcanzando, de esta manera, su mayor popularidad como gerenciador del culto en la región (Callegari *et al.*

[2] Algunas de las pequeñas plataformas se encuentran muy impactadas (*vg.* Pequeña plataforma de G16), hecho que sin duda también afecta a la altura.

[3] Junto con las otras dos plataformas más pequeñas y el menhir emplazados sobre su superficie.

2010). A medida que crecía la fama religiosa del sitio, se habría desarrollado un proceso de agregación de pequeños poblados atraídos por este centro emergente. Este hecho se vería corroborado con los fechados obtenidos en la Aldea 3, cuyos resultados marcan un lapso de ocupación entre *ca.* 436 y 859 DC. Es así que pensamos que se trata de una ocupación Aguada relativamente contemporánea que formó parte de un mismo proceso histórico; además todas ellas comparten el mismo estilo arquitectónico y cerámicos entre los que prevalece el Aguada Ante pintado que caracteriza al período Medio (*ca.* 600- 1000 DC.)

Figura 11. Aldea Cerro La Cruz 1.Vista de la pequeña plataforma y el menhir ubicado en el espacio abierto adyacente que enfrenta a esta estructura (foto tomada desde el espacio abierto).

Del análisis de la traza arquitectónica del sitio La Cuestecilla, y de las aldeas de menor escala que lo rodean, pudimos identificar que en ambos casos se repite la presencia de la unidad arquitectónica conformada por una "pequeña plataforma y un espacio abierto adyacente", que le da un marco de referencia al espacio público y semipúblico (Moore 1996b). Estos datos nos están sugiriendo que la religión y el rito cumplieron un rol generativo en el desarrollo de las tramas arquitectónicas, constituyéndose en un efectivo medio de control social al proveer una serie de metáforas materializadas en plataformas de diferentes tamaños, montículos, estructuras de piedras de colores, plazas o espacios abiertos, menhires, etc. Tal fue la importancia que alcanzó el ritual en esta sociedad que, de una u otra manera, atravesó todos sus espacios: públicos/sagrados, domésticos, productivos y mortuorios (Callegari *et al.* 2010). Interpretamos, además, que aquellos personajes con vestimentas y/o atributos de jaguar portando báculos, estandartes y/o cabezas trofeos, materializados en las cerámicas, arte rupestre y metalurgia, habrían sido los responsables de poner en escena el ritual en los espacios públicos/sagrados comentados. La valoración de sus conocimientos y el importante rol que desempeñaron los imbuyó de reconocimiento y jerarquía social. Asimismo, el control y

manejo de los saberes esotéricos les habría conferido cierto poder sobre el resto de la población en la toma de las decisiones.

El hecho de que tanto algunos de los grupos arquitectónicos que conforman el sitio La Cuestecilla, como ciertas aldeas que lo rodean repliquen en menor escala los espacios públicos del sitio, podría ser entendido como la presencia de una identidad compartida a lo largo del valle. Mientras que aquellas que no presentan dichas estructuras sobreelevadas podrían interpretarse, tanto como marcadores de diferencias jerárquicas entre sus moradores, como la manifestación de resistencia a la ideología hegemónica (Callegari *et al.* 2010).

De acuerdo al emplazamiento de estos tres monumentos, que siguen una relativa alineación norte-sur geográfica, podemos pensar que hubo una expresa intención en dicha distribución. Con respecto a los espacios semipúblicos conformados por la unidad de "pequeñas plataformas y espacios abiertos adyacentes", no observamos ninguna regularidad en su distribución, tanto en los grupos arquitectónicos como en las aldeas, emplazándose algunas veces en el centro y otras en los laterales.

Con relación al criterio de ubicuidad (*sensu* Moore 1996a), podemos decir que los espacios públicos (Montículo, Plaza y Plataforma G10) habrían servido a un nivel subregional (gran parte del valle de Antinaco); mientras que los espacios semipúblicos ubicadas en algunos grupos arquitectónicos y aldeas se habrían enfocado a un nivel comunitario.

Por último, de acuerdo a las características formales, tanto de los espacios públicos como semipúblicos, los ritos practicados sobre ellos habrían sido de carácter fundamentalmente observacional. Sin embargo, la excepción a este tipo de ceremonial podría estar representada por la Plaza de La Cuestecilla, pues claramente presenta dos accesos en los laterales, lo cual estaría señalando una voluntad de dirigir la circulación. Así mismo la gran Plataforma (G10), presenta dos rampas de acceso en el lateral que mira al norte que señalan el ingreso a la misma. No obstante, sobre su superficie no observamos ninguna evidencia que indique una voluntad de manejar el recorrido de los participantes sobre su superficie. Por su parte, las pequeñas plataformas de los espacios semipúblicos disponen de una o dos rampas para facilitar el acceso de los oficiantes del rito; mientras que los espectadores estarían ubicados en los espacios abiertos adyacentes observando el desarrollo del ritual, por lo tanto podemos considerarlas como de carácter observacional.

Por su ubicación, el gran Montículo es visualizado desde casi todos los sectores del sitio. Por esa condición, en principio natural, este lugar habría sido elegido para emplazar a dicho monumento. En tal sentido, funcionaría a modo de un panóptico (*sensu* Foucault 1976) para ejercer, desde su sola presencia, un control simbólico de todo el asentamiento, y más allá también.

Bibliografía

ANSCHUETZ, K. et al., 2001. An Archaeology of Landscape perspectives and directions. En *Journal of Archaeological Research* 9 (2):157-211, New York.

ARONSON, P. y H. CONRRADO, 1999. *La teoría social de Anthony Giddens.* Colección Cuadernos de Sociología. Serie Teórica. Editorial EDEBA, Buenos Aires

BALDINI, M. et al., 2002. Primer análisis de la cronología obtenida en el sitio Choya 68 (Dto. De Capayán Catamarca). En *Estudios Atacameños,* 24:71-82, San Pedro de Atacama.

BOURDIEU, P., 1977. *Outline of Theory of Practice.* Cambridge University Press, Cambridge.

BRADLEY, R. 2002. *The Past in Prehistoric Societies.* Routledge, New York.

BURROUGH, P. y R. DONNELL, 1998. *Principles of Geographical Information Systems.* Spatial Information Sistem and Geostatistics, Oxford

CALLEGARI, A., 2006. Los espacios públicos y los ritos de convalidación del poder en La Cuestecilla. Dto. de Famatina, La Rioja. En *Actas de la IV Mesa Redonda La Cultura de La Aguada y su Dispersión*, 137-150. Universidad Católica del Norte. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama.

CALLEGARI, A. y M. E. GONALDI, 2006. Procesos diferenciados entre las sociedades Aguada (período de Integración) que se desarrollaron en el oeste y centro de la Provincia de La Rioja (centro del valle de Vinchina y valle de Antinaco- Dto. de Famatina). En *Chungara,* 38(2):197-210, San Pedro de Atacama.

CALLEGARI, A. et al., 2000. Paisaje social y ceremonialismo en La Cuestecilla. (Dto. de Famatina. La Rioja.). En *Contribución Arqueológica,* 5:875-893, Museo Regional de Atacama..

CALLEGARI, A. et al., 2013. Construcción del paisaje en el Valle de Antinaco, Departamento de Famatina, Provincia de La Rioja (*ca.* 0-1300 dC). En Inés Gordillo y José María Vaquer (eds.), *La espacialidad en Arqueología: Enfoque, métodos y aplicación*, 303-344, Editorial Abya-Yala, Quito.

CALLEGARI, A. et al., 2010. Paisajes Ritualizados. Traza Arquitectónica Del Sitio Aguada La Cuestecilla y su área de Influencia (Dto. Famatina, La Rioja). En Roberto Bárcena y Hector Chiavazza, (eds.), *Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo.* Vol. II:443-448, Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, CONICET - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

CALLEGARI, A. y M. G. RAVIÑA, 2000. Construcciones de piedras de colores. El empleo recurrente del negro, rojo y blanco. En Mercedes Podestá y María de Hoyos (eds.), *Arte en las Rocas. Arte Rupestre, Menhires, y Piedras de Colores en Argentina,* 112-120, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.

CRIADO BOADO, F., 1993a. Visibilidad e Interpretación del Registro Arqueológico, *Trabajos de Prehistoria* 50: 39-56. CSIC, Madrid

CRIADO BOADO, F., 1993b. Límites y Posibilidades de la Arqueología del Paisaje. *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla,* 2:9-55, Sevilla.

CRIADO BOADO, F., 1999. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje, *CAPA* 6:1-82. Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela.

DE MARRAIS, E. et al., 1996. Agency, Ideology and Power in Archaeological Theory: Ideology, materialization and power strategies. *Current Anthropology* 37 (1):15-33, University of California, Merced.

ECO, U., 1984. *El lenguaje de la Arquitectura.* Ed. Liroso, México D.F.

FOUCAULT, M., 1976. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión.* Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

GIDDENS, A., 1979. *Central Problems in Social Theory.* Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

GONALDI, M. E., 2006. Prácticas funerarias en un contexto doméstico: sitio La Cuestecilla, Dto. Famatina, La Rioja, *UNLaR Ciencia*, 7 (2):24-32, Universidad Nacional de La Rioja.

GONALDI, M. E. et al., 2007. Comportamiento mortuorio en el sitio La Cuestecilla (Dpto. de Famatina, La Rioja). *In: Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina,* Vol. II:53-57, Universidad Nacional de Jujuy.

GONALDI, M. E. et al., 2008. *El Patrimonio Arqueológico del Norte del Dto. Famatina y otros temas generales de la Arqueología.* Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología (INAPL), Altuna Impresores. Buenos Aires.

GONZÁLEZ, A. R., 1961-64. La cultura de La Aguada del NOA. *Revista del Instituto de Antropología* II:2-21, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GONZÁLEZ, A. R., 1977. *Arte Precolombino de la Argentina.* Filmediciones Valero, Buenos Aires.

GONZÁLEZ, A. R., 1982-83. El Noroeste Argentino y sus vínculos con el área Andina Septentrional. *In: Primer simposio de correlaciones Arqueológicas Andino-Mesoamericanas (Salinas 1971)*: 405-435, Escuela Politécnica del Litoral, Guayaquil.

GONZÁLEZ, A. R., 1992. La metalurgia precolombina en Sud América y la búsqueda de los mecanismos de la evolución cultural. En Betty Meggers (ed.), *Prehistoria Sudamericana. Nuevas Perspectivas,* 12-28, Taraxacum, Washington.

GONZÁLEZ, A. R., 1998. *Cultura de La Aguada; Arqueología y Diseño.* Filmediciones Valero, Buenos Aires.

GONZÁLEZ, L., 1994. La metalurgia prehispánica en el Noroeste Argentino. En *Ciencia Hoy,* 5:23-35, Buenos Aires.

GORDILLO, I., 1999. Problemas cronológicos del período Medio en el Noroeste Argentino. *In: Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina (1997)*, Vol. II:362-371, Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacioal de La Plata.

GORDILLO, I., 2007. Eran otros tiempos. Cronología de la Integración Regional en el NOA. En: *Sociedades Precolombinas Surandinas. Temporalidad, interacción y dinámica cultural del NOA en el ámbito de los Andes Centro-Sur.* (Verónica Williams, Beatriz Ventura, Adriana Callegari y Hugo Yacobaccio, eds.):221-234, Artes Gráficas Buschi S.A., Buenos Aires.

HUTSON, E., 2002. Built space and bad subjects. *Journal of Social Archaeology* 21 (1):53-80, London.

INGOLD, T., 1993. The Temporality of Landscape. *World Archaeology* 25(2):152-174. London, Routledge

JOYCE, M., 1999. Men´s and Women´s Ritual in Formative Oaxaca. *In: Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks 9and 10 october 1993,* (David Grove and Rosemary Joyce, eds.): 67-96. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC

KENT, S., 1990. A cross-cultural study of segmentation, architecture, and the use of space. En Susan Kent (ed.), *New directions in Archaeology*,127-152, Cambridge University Press.

KOLATA, A., 1990. *The Tiwanaku: Portrit of an Andean Civilization.* Blackell, Cambridge MA and Oxford,

LOVE, M., 1999. Ideology, Material Culture and Daily Practice in Pre-Classic Mesoamerica: A Pacific Coast Perspective. *In: Social Patterns in Pre-Classic Mesoamerica: A Symposium at Dumbarton Oaks 9and 10 october 1993*, (David Grove and Rosemary Joyce, eds.):127-154, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington DC.

MAÑANA BORRAZÁS, P. et al., 2002. Bases teórico-metodológicas para la Arqueología de la Arquitectura, *TAPA* 25:11- 92. Grupo de Investigación en Arqueología del Paisaje, Universidad de Santiago de Compostela.

MCGUIRE, R., 1983. Breaking down cultural complexity: inequality and heterogeneity. En *Advances in Archaeological Method and Theory* 6 : 91-142, Washington DC

MILLER, D. y C. TILLEY 1984. Ideology, power and prehistory: an introduction. En David Miller y Cristhopher Tilley (eds.), *Ideology, power and prehistory*, 1-15, Cambridge University Press.

MOORE, J., 1996 a. *Architecture and power in the Ancient Andes. The archaeology of public building*, Cambridge University Press.

MOORE, J., 1996 b. The Archeology of Plazas and the Proxemics of Ritual. En *American Anthropologist* 98 (4):789-802. University of California, Merced.

MOORE, J., 2004. The Social Basis of Sacred Spaces in the Prehispanic Andes: Ritual Landscapes of the Dead in Chimu and Inka Societies. En *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (1):83-124. New York.

NIELSEN, A., 1995. Architectural Perfomance and Reproduction of Social Power. En James Skibo, William Wolker y Axel Nielsen (eds.), *Expanding Archaeology*, 47-65, University of Utah Press, Salt Lake City.

NIELSEN, A., 2006. Plaza para los antepasados: Descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños. En *Estudios Atacameños*, 31:63-89, San Pedro de Atacama. Chile.

PAPPALARDO, R., 2007. Inocencia Interrumpida. Primeros resultados de los análisis realizados sobre los restos óseos recuperados del sitio La Cuestecilla, La Rioja. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Argentina,* Vol. II: 67-70. Universidad Nacional de Jujuy.

RAVIÑA, M. G., 2006. El espacio productivo en La Cuestecilla (Famatina, La Rioja). En *Actas de la IV Mesa Redonda La Cultura de La Aguada y su Dispersión,* 137-136, Universidad Católica del Norte, Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo, San Pedro de Atacama.

RODRÍGUEZ, M. G., 2011. *Cultivando espacios. Las personas, los campos y el espacio que las une. Sitio La Cuestecilla en el noroeste de La Rioja.* Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas (orientación Arqueología). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, MS.

SHANKS, M. y C. TILLEY, 1987. *Social Theory and Archeology*. Polity Press. Cambridge.

STEADMAN, S., 1996. Recent Research in the Archaeology of Architecture: Beyond the Foundations. En *Journals of Archaeological Research* 4 (1):51-93, New York.

THOMAS, J., 2001. Archaeology of place and landscape. En Ian Hodder (ed.), *Archaeological Theory Today*, 165-186, Cambridge University Press.

TILLEY, C., 1994. *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments,* Berg Publishers, Oxford UK-Providence.

TRONCOSO, A., 2001. Espacio y Poder. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología,* 32:10-23, Santiago de Chile.

CHAVÍN DE HUÁNTAR: UNA INTERPRETACIÓN ICONOGRÁFICA SIN KENNINGS

Agustín Seguí*

*Universität des Saarlandes, Alemania
a.segui@mx.uni-saarland.de

En el centro ceremonial y político de Chavín de Huántar se veneró, en todas sus fases arqueológicas, a una sola divinidad principal, femenina y telúrica. El análisis iconográfico lleva a esa conclusión y a otras como la presencia de Ejes del Mundo, la orientación cosmológica de algunos miembros del cuerpo, la disimetría sexual y la oposición entre un culto esotérico y uno exotérico. Este tipo de cosmovisión apunta a una sociedad básicamente agraria y compleja con una élite gobernante. La ampliación del templo no implicó un cambio ideológico sino el éxito de la cosmovisión propagada. Finalmente, una buena exégesis iconográfica solo es posible si prescindimos de los supuestos kennings.

Only one principal deity —female and tellurian— was worshiped in the ceremonial and political center of Chavín de Huántar. Iconographic enquiry leads to this and other conclusions such as the presence of *axes mundi,* cosmological orientation of some limbs, sexual dissymmetry, and contrast between an esoteric and an exoteric cult. Such a worldview presupposes a basically agrarian and complex society with a ruling elite. The temple enlargement did not result from an ideological change, but from the success of the propagated religion. Last but not least, a good iconographic exegesis is only achievable by abandoning the purported kennings.

Introducción a Chavín

Ya en el Formativo Inicial (c. 3500-1700 a.C.) hubo en el Mundo Andino asentamientos agrícolas no costeños, como Caral y Fortaleza, con plataformas sobre montículos, plazas hundidas y algo de arquitectura residencial. La revolución económica neolítica tiene que haber conllevado una revolución ideológica; en la sierra, esta parece ser la conocida como Tradición Religiosa Kotosh (Burger / Salazar Burger, 1980). En el Formativo Temprano (c. 1700-1200 a.C.) aparecen la cerámica, el verdadero tejido y la artesanía especializada. Adquiere mayor desarrollo la arquitectura monumental, originada en la época anterior en la costa norte y central. Va dibujándose una clase social dominante. Se intensifica la agricultura.

Del Formativo Medio (c. 1200-800 a.C.) y Tardío (c. 800-400 a.C.) conocemos, entre otros, el sitio de Chavín de Huántar, ubicado en los Andes nor-centrales en una zona ade-

cuada para la agricultura sin riego artificial, además de contar, a mayor altura, con tierras de pastoreo que conservan la humedad todo el año, lo que permite evitar la transhumancia (Burger, 1984: 6, 8). A pesar de lo dicho sobre el riego hubo allí "una intrincada red de canales y drenajes [que] va mucho más allá de lo puramente necesario" (Contreras, 2007: 226); los conocimientos técnicos alcanzaron incluso para desviar el cauce del río Mosna (o.c.: 6.1.1.1). Chavín no parece haber sido un centro exclusivamente ceremonial, si pensamos en la "amplia y densa área doméstica" excavada en 2003 en La Banda, al este del Mosna (Contreras, 2007: 165 n. 2, 20-21). Rick (2012b: 176) sostiene que Chavín fue "una ciudad, si no una gran ciudad", mientras que Makowski (2008) prefiere hablar en tales casos de "centros ceremoniales habitados". Esta última etiqueta se queda corta frente al hecho de que en La Banda se han hallado restos tanto de viviendas populares como de élite (Rick, 2004: 72; 2006: 205), de modo que no solo había población sino sociedad compleja. La etiqueta de Rick, a su vez, resulta un tanto apresurada si consideramos que las excavaciones pertinentes tardarán mucho en llegar a término. Es conveniente, entonces, usar categorías intermedias (hay por ej. grados de planificación urbana y grados de ortogonalidad: Smith 2007, así como grados de complejidad social: Fux, 2012b); por ello no será de momento inoportuno emplear para Chavín el calificativo de proto-urbano (Burger, 1981: 600).

La cosmovisión chavinIana no fue, entonces, la de un Neolítico inicial, sino la de "la primera sociedad compleja de los Andes Centrales" (Fux, 2012c: 24), ya plenamente agraria (por no decir agropecuaria). En consecuencia, no nos extrañará encontrar allí una importante divinidad telúrica, probablemente femenina. La fertilidad de tierras y ganados debe haber ocupado un lugar central en el culto. Veamos qué nos dice la iconografía; comienzo con algunas observaciones generales.

La artesanía chavinIana muestra seres cuya anatomía híbrida —ántropo-zoomorfa o zoo-zoomorfa— los delata como sobrenaturales (Lyon, 1978: 96). Dentro de esta mezcla hay dos rasgos que ya bastarían para interpretar como sobrenatural a un personaje: uno es la boca felínica (Rowe, 1967: 80, aunque dicho como mera posibilidad), rasgo ya adjudicado a los sobrenaturales mochicas por Kutscher (1950: 11); el otro son las serpientes puestas en sustitución de las partes longilíneas del cuerpo o del atuendo; es posible que estas serpientes indiquen siempre una relación con el Inframundo (Castillo, 1989: 154); la cabeza en que terminan puede no ser ofídica.

John H. Rowe distribuyó a los seres sobrenaturales chavinianos en fases vinculadas con las etapas de construcción, deduciendo a su vez todo ello de la secuencia propuesta por D. Menzel, L. Dawson y él mismo para la cerámica de Ocucaje (Rowe, 1967: 73). Nuestro autor distinguió las fases AB, C, D y EF (o.c.: 76). El esbozo de cronología conllevaba en Rowe una distinción entre Templo Viejo y Templo Nuevo; los recientes estudios arqueológicos no parecen confirmarla (Kembel, 2001: 217). Sin embargo, también la nueva secuencia de "por lo menos quince fases, agrupadas en cinco etapas" (o.c.: iv) contiene un fuerte hiato entre dos grandes etapas: la primera se caracteriza por tener galerías muy elaboradas y espacios estrechos en grandes bloques, y la segunda, a partir de la fase Blanco y Negro, por sus galerías estandarizadas y el énfasis puesto en los amplios espacios abiertos (o.c.: 216 y 222-224).

Tomando como guía las cuatro fases de Rowe, pongo por cada una la figura de un solo ser sobrenatural (figs. 1-4), si bien el presente estudio no necesita el apoyo de ninguna cronología y, por otro lado, "hasta ahora se carece de un tratamiento suficientemente profundo como para establecer si existe una secuencia de arte lítico dentro de Chavin" (Rick *et al.,* 2011: 96, idea anticipada por Alan R. Sawer en la discusión de Kan, 1972: 90 pero fundada en la escasez de piezas). Lo único aquí relevante es notar la diferencia temporal entre el Lanzón y la Estela Raimondi, siendo esta posterior a aquel como se desprende de las notables diferencias de técnica en el trabajo de la piedra. Pasemos ahora al primer escalón, puramente descriptivo, del análisis iconográfico propiamente dicho.

Las esculturas principales

El diseño desplegado del Lanzón (fig. 1) evidencia semejanzas con la fig. 3; se trata de la misma divinidad, según Rowe (1967: 84). Esta tiene, en el Lanzón, boca atigrada y abundantes serpientes en la cabeza. Ostenta solo los colmillos superiores. La cabeza felínica se repite en varias partes en forma de "caras binarias", e.d., simétricamente opuestas y complementarias (o.c.: 81), tanto sobre la cabeza como en esa franja que ocupa el lugar de un cinturón o una falda. El personaje desvía la mano derecha hacia arriba y la izquierda hacia abajo.

Figura 1. El Lanzón de Chavín.

El Obelisco Tello (fig. 2) es la imagen de un caimán con otras muchas figuras añadidas. Puede ser que se encontrara originariamente en la Plaza Circular (Lavallée / Lumbreras, 1986: 35). El caimán está representado dos veces; se interpreta las figuras como macho y hembra debido a ciertas formas que representarían los genitales; otro asunto es saber si se trata de una pareja o de un ser bisexual. La cabeza con los colmillos superiores aparece de perfil, como el resto del cuerpo; cuatro colmillos de un solo lado son demasiados como para que se trate de un jaguar, según quisiera Morales Chocano (1982: 49). Hay al menos otra cara grande, pero agnática, mostrada de frente sobre la cabeza de la hembra; como en Chavín abundan las caras agnáticas frontales de felino, supongo que esta también es felínica. Los seres puestos en el interior del cuerpo o a sus costados están colocados en todas las direcciones y no permiten, por tanto, sacar conclusiones sobre alguna posible orientación espacial; solo podemos

suponer que la postura originaria era la vertical[1], ya que la horizontal —un caimán con cola de pescado— dejaría a una de sus dos representaciones con las patas para arriba. Finalmente hay que mencionar las cintas bucales ("cintas de boca continua" en la terminología de Rowe, 1967: 80), desprovistas del resto de la cara y con dientes y colmillos tanto superiores como inferiores; estas cintas aparecen en el centro mismo de cada cuerpo de caimán.

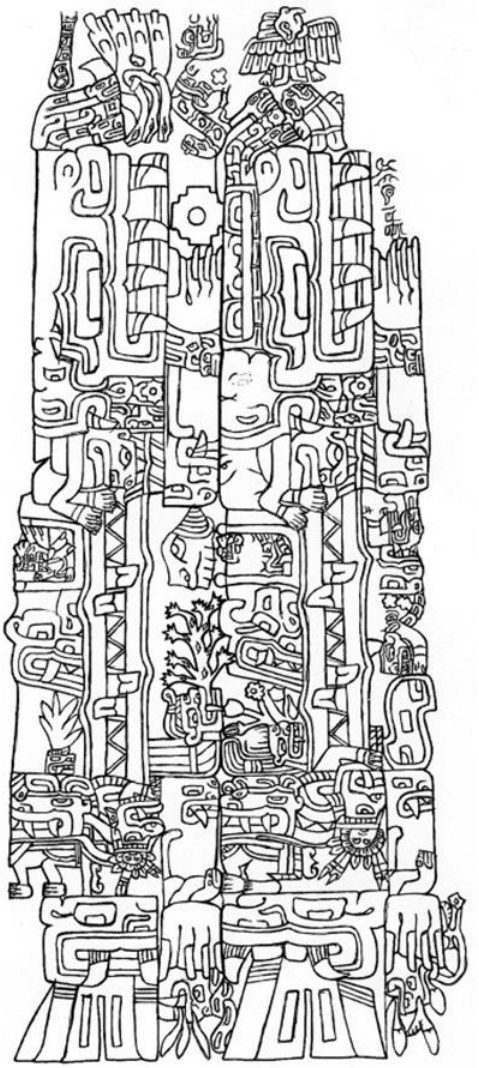


Figura 2. El Obelisco Tello.

[1] Hay un caimán vertical en Sechín Bajo en un muro con graffiti (Fux, 2012a: 81, fig. 46).

La losa del Dios Sonriente (fig. 3), llamado así por Rowe (o.c.: 84) porque tiene —al igual que el del Lanzón— las comisuras de los labios hacia arriba, fue hallada en el Patio Menor, frente al Portal Blanco y Negro (ib.), pero podría haber formado parte del semicírculo de losas ubicadas en la mitad oeste de la Plaza Circular (Lumbreras, 2012: 185). Es la imagen de estructura más simple. La ausencia de genitales masculinos en un personaje desnudo o semidesnudo hace suponer que este es de sexo femenino. Las figs. 1 (¿con falda como supone Roe 1974: 13?) y 3 (¿solo con cinturón, Fux, 2012: 325 —también opinión mía— o con unku?) no son claras al respecto, aunque sí parece serlo la pieza siguiente.

Figura 3. El Dios sonriente.

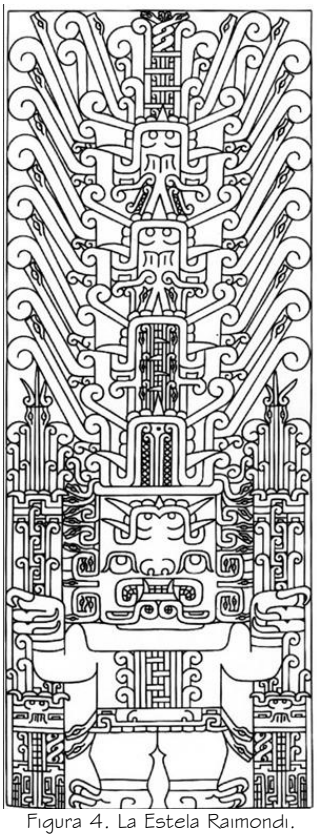


Figura 4. La Estela Raimondi.

La Estela Raimondi (fig. 4) representa al Dios de las Varas, como lo bautizó Rowe (1967: 85). No se sabe en qué parte del complejo arqueológico estaría originariamente; Rowe la supone en el Templo Nuevo, hipótesis sin base empírica pero sensata. Menos aceptables me

parecen otras dos interpretaciones de este autor: su empleo del concepto de kenning y su afirmación de que el dios de la Estela Raimondi habría ido desplazando al del Templo Viejo, es decir, al del Lanzón. Veámoslas *in extenso*.

Los kennings de John Rowe

Rowe (o.c.: 78) distingue el kenning de otras dos figuras literarias: la comparación directa ("tiene cabellos como serpientes") y la indirecta o alusiva ("su cabello serpentino"). La segunda es la metáfora. El kenning sería una comparación por substitución ("su nido de serpientes"), en donde ya no aparece el concepto original. No sé en qué autores apoyaría el famoso peruanista esa división triple; los especialistas distinguen solo entre comparación y metáfora; cuando mencionan el kenning es para clasificarlo entre las metáforas (Gordon, 1981: xl; es la obra a la que se remite Rowe) e indican su típica complejidad: "las complejas metáforas (potro del mar, la nave; camino de la ballena, el mar; potro del camino de la ballera, la nave)" (Borges / Kodama, 1984: 24-25). Más exacto aun que señalar la complejidad es hablar de perífrasis (Neckel, 1923: 62), sobre todo uniendo dicho concepto con el anterior: "perífrasis metafóricas" (Schier, 1984: 11). Dicho con menos ahorro de palabras, los kenningar son "un cierto tipo de perífrasis metafórica construida a base de un sustantivo fundamental al que se añaden otros en genitivo" (Lerate, 1984: 15). Siguiendo a Andreas Heusler, otro autor insiste en que la metáfora debe residir en el núcleo de la perífrasis, mientras que su modificador o determinante (el genitivo de Lerate) sirve de vínculo, asociando el núcleo metafórico con el referente (Gardner, 1972). Por lo demás, ya en tiempos de Rowe se prefería no definir la metáfora a partir de la comparación, dado que esta derivación se da en algunas metáforas pero no en otras (Kayser, 1964: 124). Resulta extraño, finalmente, que Rowe recurra a una categoría literaria para el análisis de un arte visual; mejor habría sido recurrir al concepto de símbolo, aceptado en ambos campos. Por cierto que también en el campo de lo visual nos preguntaríamos: ¿qué comparación puede esconderse detrás de la rama de olivo, símbolo de la paz, o de las letras que simbolizan sonidos? Ninguna, aunque es cierto que otros símbolos visuales presuponen una comparación o alguna otra asociación mental o sensorial: la cruz como símbolo de la religión del Crucificado, el uso simbólico de los colores, etc. A continuación doy una descripción de la Estela Raimondi sin kennings.

La estela muestra un personaje básicamente humano pero con cara y garras de felino, primero y segundo criterios para reconocer seres sobrenaturales. La abundante presencia de serpientes en la cabeza y la cintura cumple con el tercer criterio y sugiere vinculación con el Inframundo. La divinidad tiene una compleja vara en cada mano. Las varas están bifurcadas en la base; por su extremo superior asoman más serpientes. Las numerosas volutas que adornan las varas tienen un tallito cada una, lo que permite entenderlas como vegetales (idea ya presente en otros autores). Ahora bien: si las varas son plantas, su bifurcación inferior representará las raíces. El límite entre la raíz y el tallo es el suelo; será este, entonces, lo simbolizado por la cabeza felínica agnática invertida; es un detalle muy natural: como la Tierra se extiende a nuestros pies, podemos imaginarla como mirando hacia arriba. Esta representación de la Tierra con la cara invertida es conocida en Mesoamérica, pero mi exégesis, claro está, no se basa en las figuras mesoamericanas sino en la posición de dichas cabezas agnáticas entre el tallo y la raíz de las varas de la Estela Raimondi.

La boca de la divinidad tiene las comisuras hacia abajo, pero es una cara anatrópica: invirtiendo la imagen nos encontramos con otra cara (binaria, por cierto) y una boca sonriente. Esta cara invertida se prolonga en otras cinco, pero mostradas en planta. La cantidad de dientes y colmillos que presentan a cada lado es comparable con la de los felinos mostrados de perfil; no se trata, por tanto, de cabezas de caimán (sobre la representación de ambas especies, cfr. Roe, 1974: 23). De la última asoma una extraña lengua. De toda esta serie de cabezas, y también de la lengua, brotan numerosas ramas terminadas en volutas; a pesar de su ta-

maño y orientación diagonal, su semejanza con los pedúnculos de las grandes varas permite suponer que también aquí estamos frente a formas vegetales. Las serpientes paralelas a las ramas se explican por la forma longilínea de estas últimas. ¿Qué significado puede tener la cadena de cabezas? La cantidad de elementos vegetales nos obliga a pensar que el personaje es una divinidad de la fertilidad. Los elementos animales serían allí el complemento lógico de los vegetales, porque su suma da el total de la Naturaleza viviente (o casi, porque la Naturaleza incluye también los minerales). El hecho de que una cabeza salga de otra podría simbolizar la reproducción, sea en el mundo animal (de un cuerpo nace otro cuerpo), sea en el vegetal (semillas que, al convertirse en plantas, producen nuevas semillas). Opino, entonces, que estamos frente a una figura de la Tierra procreadora de vida y que la mejor manera de entenderla es olvidándonos de los kennings. Este rechazo ya fue muy bien introducido por Urton (2008), quien, aunque no cuestiona la triple división que hace Rowe de las figuras del lenguaje pertinentes en este estudio, recuerda que el resultado de aplicarlas en las artes visuales sería el mismo en los tres casos.

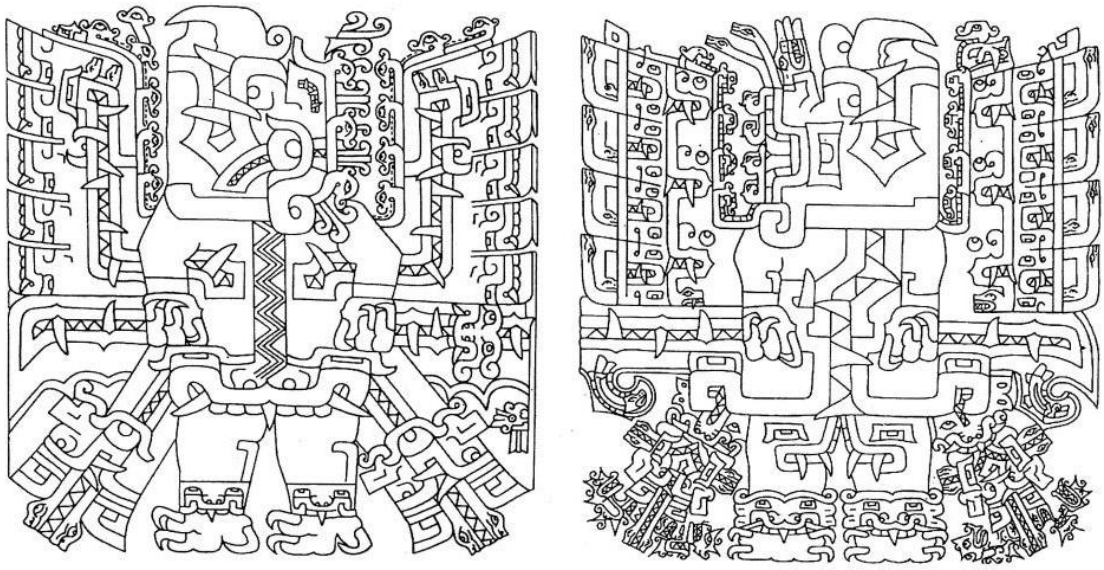


Figura 5. Jaguares alados, macho y hembra.

Queda por comentar la cinta bucal del caimán. Según Rowe, tales bocas son un kenning usado "para señalar las principales líneas estructurales del cuerpo [...;] parece haber significado una comparación entre la estructura fuerte pero flexible de una cadena de huesos y las filas de dientes de las mandíbulas" (1967: 80). Ahora bien: teniendo en cuenta la gran fuerza visual de estas imágenes en el interior de los cuerpos, la interpretación parece banal; cuenta, claro, con el apoyo empírico de que esas cintas recorren *grosso modo* verdaderos ejes anatómicos, pero podríamos objetar que, debido a la estructura longitudinal de las cintas, el artista solo podía colocarlas sobre un eje anatómico; la superposición óptica sería obligatoria a priori. Si es cierto lo dicho acerca de la boca de la divinidad telúrica, que no existe en un solo sitio del mundo sino en todas partes donde esté la diosa, estas cintas podrían simbolizar más bien la gran boca ubicua de la Tierra, que es también la entrada al mundo de los muertos. El hecho de que las cintas bucales figuren asimismo en el cuerpo de otros seres mixtos de Chavín (como los de fig. 5) no sería óbice, puesto que, según la opinión general, son personajes secundarios al servicio de la divinidad principal. Por lo demás, hay al menos dos cintas bucales que no coinciden con ningún eje anatómico: la ubicada en un hueso frontal (fig. 5 izq., con interpretación

extraña (en Roe, 1974: 16, feature 104) y la que los seres antedichos sujetan con sus manos o garras inmediatamente por debajo de las alas (fig. 5 izq. y der., desajuste ya notado por Kan, 1972: 79).

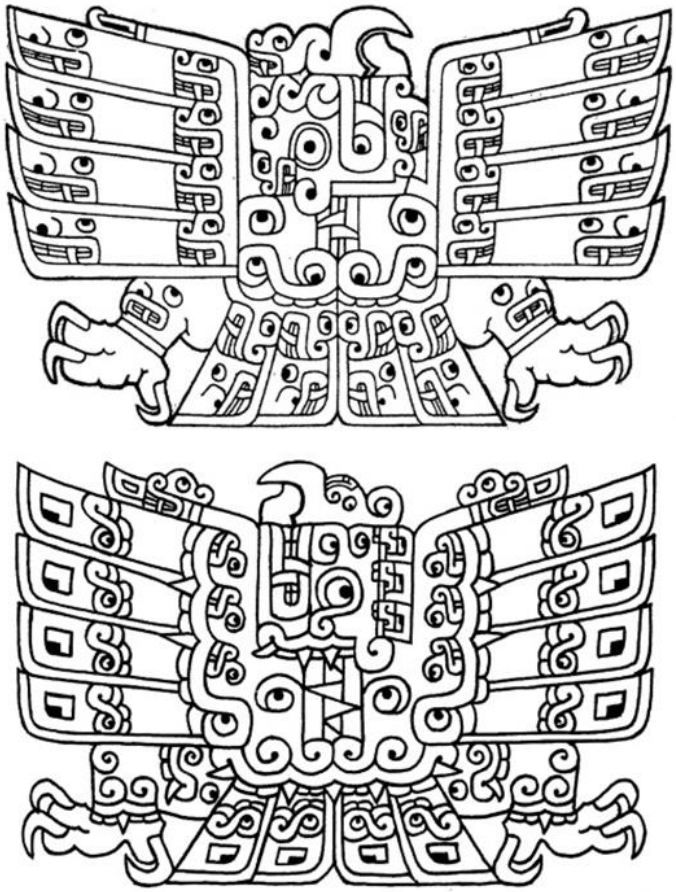


Figura 6. Falcónidas, macho y hembra.

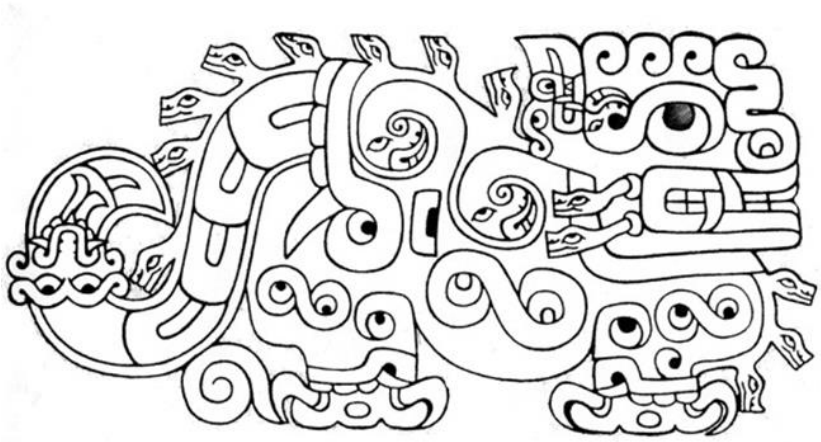


Figura 7. Felino.

No hay kennings en Chavín

Para concluir con el asunto de los kennings quisiera señalar que algunas de las interpretaciones de Rowe son simplemente antojadizas: "Un apéndice saliente del cuerpo puede compararse con una lengua y, por tanto, representarse saliendo de la boca de una cara adicional que se inserta en el cuerpo con esta finalidad. La comparación con una lengua se aplica a la cola y las patas de las representaciones de felinos, a las piernas y pies de figuras humanas, y a la cola, alas y patas de las aves" (Rowe, 1967: 79-80). Nuestro autor se refiere con ello a las cabezas agnáticas puestas como una ajorca sobre las garras (fig. 5 izq. y der.) o en el comienzo de las plumas largas de sus alas (fig. 6 abajo), o en las caderas en todo su ancho a la altura del pubis (cinturón de la Estela Raimondi), o en la cola o punta de la cola de un felino (fig. 7). Ahora bien: si prescindimos de las cintas bucales, el análisis basado en los kennings no descubre más que lenguas por todas partes; suponer que los chavinianos querían representar como lenguas tantas partes anatómicas distintas (amén de las varas de la Estela Raimondi, etc.) resulta un despropósito mayor.

Lo más curioso es que ni ese cinturón ni las ajorcas sustituyen nada, como debería suceder con un kenning. Si el kenning conlleva la desaparición del término "realista" de la comparación original, las piernas y alas chavinianas imaginadas como lenguas tendrían que desaparecer para dejar su puesto a otras tantas lenguas, pero esto no sucede[2]: las piernas siguen teniendo forma de pierna, las plumas forma de pluma, etc. Finalmente, nadie imaginará como lenguas las garras de un jaguar; solo después de verlas saliendo de cabezas agnáticas (fig. 5 izq. y der., garras inferiores) puede uno pensar que, extrañamente, están en la posición en que deberían estar las lenguas de tales cabezas.

No necesitamos, así, explicar esas piernas como símbolos de lenguas ni esas lenguas como transformadas en piernas; solo necesitamos explicar por qué en Chavín se colocan esas bocas y esos colmillos en todas partes. La función de esas bocas felínicas, agnáticas o no, ya la vimos con una cita del mismo Rowe: confieren aspecto sobrenatural a una figura, acentuando su majestuosidad y su fuerza. Saltamos así del (supuesto) valor puramente estético a la cosmovisión. Si aplicamos esto al cinturón de la figura 1, no necesitamos recurrir a la idea, más que extravagante, de que "cualquier rasgo delgado y alargado, tal como un cinturón o el cuerpo de una culebra, puede compararse con una cadena de caras de perfil" (o.c.: 81); Rowe hizo la comparación al revés.

¿Una o dos divinidades principales?

Para presentar mi otra objeción a la idea de Rowe (o.c.: 75) de que en el Templo Nuevo había una divinidad que fue aumentando su prestigio a medida que lo perdía la del Templo Viejo, comencemos por recordar que el cosmos andino (y de otras culturas, incluyendo la bíblica con su Cielo, Tierra e Infierno) consta de tres mundos: el de arriba, el nuestro y el de abajo. Los americanistas han acentuado durante mucho tiempo la importancia de las divinidades uranias, quizás por influencia de la Biblia, quizás porque las altas culturas que los conquistadores conocieron eran ya básicamente patriarcales y tenían un importante dios solar. Sin embargo, los dos dioses del Templo Mayor de los aztecas eran el de la guerra (también dios tribal) y el de la lluvia, y el *Popol Vuh* maya dedica gran parte del texto a historias del Inframundo, no del cielo.

Rowe supone que el Dios de las Varas "era un dios uranio" y que "quizás fuera un dios del trueno" (o.c.: 86). Pero sus varas vegetales y la cabeza invertida lo retrotraen a la Tierra. Es sabido que en la América precolombina se relacionaba al jaguar, tan repetido en la estela, con la Tierra, lo femenino, la humedad y la oscuridad; el Sol, en cambio, pertenece a lo alto, lo

[2] Solo las cabelleras ofídicas serían verdaderos kennings (o metáforas) porque las serpientes sustituyen los cabellos; las cintas bucales también lo serían, con la condición de que realmente represenaran ejes anatómicos, pero ya vimos que no siempre es así. Auténticos kennings literarios los hubo en la América precolombina: véaselos en los cap. V y XI del *Chilam Balam de Chumayel.*

masculino, lo seco y lo luminoso. La Tierra, base del mundo nuestro, es apenas una capa colocada sobre el Inframundo. En la Estela Raimondi, las plantas se extienden, con sus raíces, por el interior de la Tierra. La división entre tallo y raíces coincide *grosso modo* con la cintura de la divinidad; esta, por consiguiente, está semi enterrada.

El Lanzón, por su parte, estaba en una galería subterránea. ¿Podrá ser el dios celeste de Rowe? Evidentemente no: o estamos frente a una divinidad inframundana (Fujii, 1993: 261) o frente a la diosa Tierra. Opino que la relación entre la Tierra y el jaguar inclina la balanza hacia la segunda hipótesis. La cabellera gorgónica puede interpretarse no solo como rasgo sobrenatural sino también, según vimos, como vínculo entre el mundo terreno y el de abajo. El Lanzón se extiende hacia más abajo de los pies de la imagen, y se prolonga por encima de la cabeza con un apéndice que no puede ser un simple adorno. Lo mismo sucede con el guilloche en forma de cuerdas que suben desde la cabeza hasta el final del apéndice superior y bajan por detrás de la cintura y por debajo de los pies hasta desaparecer en el suelo. La escultura completa sería, entonces, un Árbol Cósmico (idea ya presente en uno o más autores) cuyo eje está constituido por las cuerdas que unen el mundo superior con el inferior. La divinidad está en el centro y, por tanto, no puede ser sino la Tierra. Su posición central explica por qué extiende una mano hacia arriba y la otra hacia abajo. Estas posiciones indican, al mismo tiempo, una relación entre lado derecho y Mundo de Arriba, así como entre lado izquierdo e Inframundo. Por los rasgos antes mencionados sobre la disimetría sexual en el cosmos, el lado izquierdo sería el femenino, el derecho el masculino[3]. Se puede redondear este tema añadiendo que, a juzgar por la posición de los jaguares alados en el Portal Blanco y Negro (fig. 5), el Norte es el punto cardinal masculino y el Sur el femenino.

La fig. 3, como vimos, representaría a la misma divinidad que la fig. 1, pero en forma simplificada. Los cordones de dos hilos trenzados están ahora fundidos con los cabellos serpentinos. No hay Árbol Cósmico; las manos no señalan en ninguna dirección sino que sostienen un spondylus princeps (el mullu) y un strombus galeatus (la corneta empleada en ceremonias y en la guerra), los dos moluscos que aparecen también junto al caimán macho y perfectamente unidos en una pieza cerámica cupisnicana (Fux, 2012a: Kat. 41). El dualismo andino implicaría que ya en Chavín se adjudicaba distinto sexo a cada uno de estos moluscos, pues en ambas figuras aparecen opuestos, cuasi en pareja. Ahora bien: si la mano derecha (como en el Lanzón) es la masculina, también lo será el strombus, siendo femenino el spondylus[4].

La Divinidad de las Varas y la de la fig. 3 son quizá la misma, solo que en la Estela Raimondi hay un gran despliegue de detalles. Por cierto que esta diferencia podría significar que se trata de dos personajes distintos aunque emparentados en una genealogía divina. La diferencia fundamental son las manos, que en 3 tienen moluscos y en 4 sujetan tallos. Pero ello no implica solo oposición sino también complemento: el spondylus y el strombus son las ofrendas que recibe la divinidad; las varas, en cambio, estarían simbolizando el reino vegetal que la divinidad dona al hombre. La complementariedad, claro está, no debe hacernos olvidar la oposición: si la piedra de la fig. 3 estaba cerca del Portal Blanco y Negro o en la Plaza Circular, accesible a bastante gente, su simbolismo recordaría a los visitantes la voluntad divina de recibir ofrendas. El Lanzón tiene que haber sido la versión esotérica, para iniciados o ceremonias iniciáticas, y la Estela Raimondi presentaría la versión esotérica más compleja. Esta idea de las dos vertientes de la religión chavinana es ya casi lugar común en las publicaciones.

Me interesa concluir que en las figs. 1 y 4 (quizás también 3) estamos frente a una misma divinidad (idea ya presente en Polo, 1899). No hubo desplazamiento de una por otra; las figs. 1 y 4 comparten demasiados rasgos, incluyendo la cadena de cinco cabezas felínicas

[3] Esta idea es común en la bibliografía sobre el mundo andino, pero prefiero deducirla de los datos precedentes en lugar de remitirme simplemente a trabajos ajenos.

[4] Al igual que en el caso anterior, prefiero deducir esta idea de los datos en vez de citar alguno de los numerosos trabajos que la presentan como muy conocida.

encima de la cabeza de la divinidad. El paso a la forma plana se produjo al aumentar el dominio artístico y el rigor de la simetría. La divinidad principal es telúrica y femenina; el cinturón de la Estela Raimondi ya no es seguro que sea una falda. Lyon atribuye sexo femenino a la Divinidad de las Varas, pero solo en la versión con vagina dentada de los tejidos sureños (valle de Ica) y de la norteña Estela de Pacopampa (1978: 95, 98). Con respecto a la Estela Raimondi se limita a indicar la mera posibilidad de que su divinidad sea femenina (o.c.: 125; idéntica indecisión en Bischof, 2012: 145 pero refiriéndose al Lanzón). Esta vacilación se debe seguramente a la amplitud que adjudica nuestra autora a ciertos datos etnográficos e históricos acerca de las alteraciones que sufren los seres sobrenaturales: "Incluso el sexo puede cambiar; el Sol puede ser masculino en un valle pero femenino en el siguiente" (Lyon, 1978: 97). Y solo al comentar las versiones textiles discierne elementos vegetales en las varas (o.c.: 102, 123) y los tocados (o.c.: 115). En resumen, se resiste a ver una misma diosa en las representaciones textiles y de Pacopampa, por un lado, y en las figs. 1 y 4 por otro, eventualmente también en la fig. 3 (o.c.: 114, 120). De hecho hay al menos una versión masculina de la Divinidad de las Varas, la representada en un par de colgantes de oro de Congoyape, quizás también la Divinidad de las Varas con cuernos que se ve en una corona de oro de, al parecer, idéntica procedencia (Dickey *et al.*, 1989: 21). Podría tratarse de "los hermanos o hijos de la deidad principal" (Burger, 1996: 51, cfr. también 77; los colgantes en 48-49), la cual sería masculina según este y otros autores.

El colmillo central

La interpretación siguiente continúa el tema de la disimetría sexual. "Ya en la fase AB encontramos caras agnáticas frontales y provistas de un diente puntiagudo en medio de la boca, además de los colmillos usuales a cada lado. El diente central es un puro producto de la imaginación [...] y representa simplemente el triunfo de las ideas chavinenses de simetría sobre la simetría de la naturaleza. [...] En la fase C el diente central aparece en caras representadas de perfil y con la mandíbula inferior, y este uso vino a ser el normal en la fase D. El diente central pende de la mandíbula superior y se apoya contra el labio inferior" (Rowe, 1967: 81). No tiene mucho sentido lo dicho sobre la simetría, ya que ni esta necesita un elemento central, ni el colmillo central crea siempre simetría (no la crea en las caras de perfil), ni es posible definir una "simetría chavinense" opuesta a una "simetría de la naturaleza" ignorando que también en la naturaleza hay objetos simétricos con un elemento central (la nariz de una cara, la nervadura de una hoja, etc.). Lo cierto es que ese colmillo central llama poderosamente la atención, pero en lugar de buscarle al colmillo central una razón estética preguntémonos si su carácter irreal no puede obedecer más bien a una razón ideológica. En el arte mochica, que nos ha dejado muchísimos más objetos que el chavinense, hallamos rasgos irreales cuya función es acentuar el carácter sobrenatural de una figura; esta habrá sido también su función en Chavín (Rowe, 1971: 101), en calidad de cuarto rasgo definitorio de los seres sobrenaturales, o bien, de rasgo general que subsume los otros tres[5]. Pero podría ser además que este colmillo central tuviera un segundo papel simbólico, como el que sugiero a continuación.

Vemos dicho colmillo en dos falcónidas de la fase AB (Rowe, 1967: figs. 12 y 13, una de ellas en mi fig. 6 abajo) en la boca agnática frontal puesta a todo lo ancho en el nacimiento de las plumas de la cola, mientras que otra falcónica (o.c.: fig. 11, mi fig. 6 arriba) carece de ese colmillo en la misma región. Las tres falcónidas están grabadas en "las losas de una cornisa correspondientes a la estructura principal del Templo Nuevo" (o.c.: 76). En la Estela Raimondi tienen colmillo central las cabezas mostradas en planta y las que separan los tallos de las raíces, pero no la cara agnática del cinturón. Por analogía con éste es lícito suponer que, en el Lanzón, lo que vemos por debajo del cinturón fue también en algún momento una hilera de dien-

[5] A los indígenas peruanos, "cualquiera cosa que tenga estrañeza entre las de su género, les pareçía que tenía divinidad" (Oliva, 1998: 164).

tes. De la fase D muestra Rowe (o.c.: figs. 8 y 9) los felinos alados de base antropomorfa del Portal Blanco y Negro (fig. 5); a la altura de la región púbica tiene uno de ellos una cara agnática de frente con colmillo central, mientras que el otro tiene los muslos con forma de caras binarias cuyas mandíbulas superiores se unen formando una vagina dentada.

Supongo, entonces, que las caras agnáticas frontales colocadas en la zona púbica llevan colmillo central en los seres masculinos, no en los femeninos. Esta idea fue postulada ya por Lyon (1978: 102), aunque solo para los jaguares alados. El colmillo central sería un símbolo fálico en esas caras frontales, pero no necesariamente en las colocadas en otras zonas anatómicas (¿son masculinas las cabezas en planta de la Estela Raimondi?). Tenemos, así, disimetría sexual en las falcónidas y los jaguares alados; más importante aun: aumenta la certeza de que la divinidad telúrica del Lanzón y de la Estela Raimondi es femenina.

Pechos, ojos, caras invertidas

Del ámbito chaviniano es un tejido sureño que representa la divinidad de las varas (fig. 8). Su melena es claramente vegetal, al igual que sus varas ondulantes. Es, con toda evidencia, un ser femenino, como lo indican la vagina dentada y quizás también los pechos. Es curioso que en estos últimos figure el adorno en forma de S que el iconógrafo encuentra en tantas representaciones andinas: en los caimanes del Obelisco Tello, el macho revela su sexo masculino en la prolongación fálica que vemos debajo del strombus y que eyacula en bifurcaciones fitomorfas; la hembra tiene, en la posición equivalente, una S en forma de maní. Es posible que la S, que suele aparecer también sin el acompañamiento de un cuerpo, simbolice el principio femenino aunque, si aparece *dentro* de un cuerpo, no lo denote necesariamente como femenino. La S chaviniana a menudo es portadora de ojos (por ej. fig. 7 y la misma fig. 8). Conviene aclarar que los pechos mencionados son femeninos en la fig. 8 pero masculinos en la fig. 5 izq.; su representación bien marcada en ambos casos puede deberse entonces a que son, al mismo tiempo, los ojos de la cara agnática.

Por cierto: entre los tejidos que representan a la Gran Diosa no faltan los que muestran, sobre la cara principal, otra invertida (fig. 9). Esta última, sin embargo, se reduce a la boca agnática con sus dientes y colmillos superiores; de allí asoman las prolongaciones vegetales (algunos autores las consideran plumas) que en la Estela Raimondi salen de la última y más elevada de las bocas en planta[6]. Respecto a la cabeza invertida, ya he indicado su natural relación con la Tierra, pero lo curioso de la Estela Raimondi es que a esa cabeza, fundida con la que está al derecho, le siga una columna de otras cuatro que también están mirando hacia arriba. Quizás triunfe en esa columna el principio de dualidad ya evocado: a la figura puesta al derecho se le adjunta una (incompleta) al revés, estando la primera semi enterrada mientras que la segunda se orienta hacia arriba como es normal en los seres nutridos por la Tierra. O quizás constituya un avance de los mitógrafos, los cuales, luego de imaginar una diosa solitaria, le habrían adjuntado un compañero, como sucedió con la Gea griega, telúrica por antonomasia. Los felinos de la columna serían, en tal caso, la manifestación del cónyuge de la diosa y/o de sus hijos. Sabemos que a la Pacha Mama se le adjuntó en algún momento un Pacha Tata de escasa resonancia (Mariscotti, 1978: 34, 199-200).

[6] Que sea la misma diosa de las varas lo muestra su versión más completa (Sawyer, 1972: fig. 9; Burger, 1996: fig. 21; Lavallée/Lumbreras, 1986: fig. 371), dotada también de vagina dentada y pechos femeninos, pero su cara invertida es más rudimentaria que la que aquí reproduzco.

Figura 8. Tejido de Carhua.

Figura 9. Tejido de Callango o Coyungo.

Otra explicación sería que la divinidad manifieste en ese elemento la doble naturaleza que trasunta la palabra *pacha:* por una parte la Tierra, que se extiende horizontalmente, y por otra el Tiempo, de extensión vertical. La idea de tiempo es connatural de la de secuencia, que es lo que vemos en la columna. Por otra parte, la columna es desigual: en realidad contiene 1+4 cabezas; la primera cabeza en planta está claramente separada de las demás y es la única con dos colmillos a cada lado. De tener valor temporal, la secuencia de 1+4 estaría mostrando las cinco edades del mundo conocidas en el Mundo Andino (Imbelloni, 1939), siendo la cabeza separada (y más cercana a la Tierra) la edad actual. Las edades pasadas estarían así delante de la actual, en congruencia con la idea andina de que el pasado está adelante (por ser lo que vemos y conocemos) y el futuro atrás. Las diferencias notables en la representación de cada cara derivaría del hecho de que cada edad del mundo es por definición distinta de todas las demás. De las interpretaciones puestas en el presente trabajo, esta es claramente la más aventurada.

Para añadir una última interpretación necesito saltar al Obelisco. El caimán lleva tal cantidad de animales y vegetales en su cuerpo y a sus costados que, como ya observó más de un autor, podría entendérselo como el total de la Naturaleza. Recordemos también que el caimán presenta los dos sexos, es decir, la totalidad de las formas vivientes. Si es cierto que el Obe-

lisco estaba plantado en la Plaza Circular, tendríamos en esa parte de la edificación dos símbolos complementarios. El Lanzón escondido mostraría la vertiente religiosa esotérica ya mencionada; es la Tierra misma en contacto con el Inframundo. El Obelisco mostraría el lado popular y campesino de la religión: un cúmulo de productos de la Naturaleza saliendo del cuerpo de un animal mitológico[7]. Pero entre el Lanzón y el Obelisco no hay identidad: parecen representar dos aspectos opuestos del mundo terrestre. Es más: hay oposición entre el Obelisco, por un lado, y las otras tres esculturas principales, por el otro; el hecho de que el Obelisco represente el mundo con más naturalidad que las otras imágenes ha llevado a un autor a suponer que no se originó en la fase C de Rowe sino con anterioridad al mismísimo Lanzón (Lathrap, 1985: 249 n. 3). La oposición que me interesa señalar, sin embargo, no necesita apoyarse en tal hipótesis; fijémonos, simplemente, en los ojos de los personajes sobrenaturales.

Mi interpretación es doble: 1) El iris colocado en la parte de arriba sería propio de los seres vivos; el puesto en la parte de abajo caracterizaría a los seres muertos. Al igual que las falcónidas y los jaguares alados, la diosa de las figs. 1 y 4 tiene ojos redondos con el iris hacia arriba (también la de fig. 3); es la diosa de la vida. Los ojos rectangulares de las cabezas vistas en planta en la Estela Raimondi (no los redondos de la primera de estas cabezas) tienen, todos ellos, el iris hacia arriba, al igual que las cabezas agnáticas que en las varas simbolizan la superficie de la tierra y las caras binarias que simbolizan las raíces. Entre los seres del Obelisco Tello con ojos rectangulares, unos pocos tienen el iris hacia arriba, pero los principales lo tienen hacia abajo, empezando por el caimán doble; quizás también la mitología chaviniana incluyera la historia de un caimán que fue sacrificado para depositar sobre su lomo toda la Naturaleza viva. 2) Los caimanes del Obelisco tienen las patas delanteras dirigidas hacia arriba y las traseras hacia abajo, a pesar de que "esa orientación no ocurre en la naturaleza" (Alan R. Sawyer en la discusión de Kan, 1972: 89); los caimanes caminan dirigiendo todas las patas hacia adelante y nadan dirigiéndolas hacia atrás; solo muertos les cuelgan las patas en cualquier dirección.

Hay dos casos de dualidad en relación con los ojos. En primer lugar, los moluscos cercanos al caimán macho: el spondylus tiene el iris hacia abajo (muere al ser ofrendado como mullu), mientras que el strombus lo tiene hacia arriba (vive en su función de corneta en la guerra y las ceremonias). El segundo caso es la Estela Raimondi: el rostro puesto al derecho está vivo, es la vida misma; el rostro invertido tiene en cambio los ojos muertos: es la cara vista como entrada al mundo de los muertos.

Contribuciones arqueológicas recientes

Para entrar en las conclusiones haré ahora el recorrido inverso: ¿qué nos dice la arqueología en relación con la exégesis precedente? En primer lugar, la construcción en la fase Blanco y Negro de partes como la superior del bloque B (donde se encuentra el Lanzón) y el atrio de la Plaza Circular "sugiere que el uso y la importancia del Lanzón no disminuyeron sino que se mantuvieron a lo largo de toda la secuencia arquitectónica" (Kembel, 2001: 231). En el Lanzón se representó ya a "la divinidad suprema", "el principal ser sobrenatural" de Chavín (Burger, 2008: 692; muchos autores coinciden en esto).

Un descubrimiento notable, resultante de mediciones tridimensionales, fue que distintos elementos tanto internos como externos de los edificios están a la misma altura; en seguida se reconoció que estas alineaciones son clave para reconstruir la secuencia de la construcción (Rick *et al.,* 1998: 206). Me interesa destacar solo un caso: "las clavas de la Cámara

[7] En más de una cultura mesoamericana se imaginaba la Naturaleza como reposando sobre el lomo de un caimán (Thompson, 1990: 216 s; la semejanza con el Obelisco Tello ya fue indicada por Michael D. Coe en la discusión de Kan, 1972: 88). En el Templo de las Pinturas de Bonampak, el caimán está en posición vertical, aunque con la cabeza hacia abajo; también sería vertical el chaviniano, versión popular del Eje del Mundo. El caimán doble, que combina atributos de reptil, ave y felino, quizás haya sido también el personaje de un mito de los orígenes (Lumbreras, 2012: 187).

Interna del Lanzón estás alineadas con el cinturón del Lanzón [...] y con la superficie del patio del Lanzón, [... además de, entre otras cosas, con] la transición entre piedra gruesa y piedra fina de los muros este, sur y oeste del edificio A" (Kembel, 2001: 233-234). Basándose en las alineaciones, Kembel propone interpretar la arquitectura de Chavín como dividida en tres niveles: el más elevado estaría asociado simbólicamente con el Cielo, el nivel medio con la Tierra y el inferior con el Inframundo. Más aun: la división misma entre Tierra e Inframundo, continuada en los muros exteriores en la división entre piedra gruesa y piedra fina, está a la misma altura que el Lanzón, de rasgos felínicos terrestres y prolongaciones ofídicas inframundanas, con las manos apuntando a los otros dos mundos, dios mediador entre la Tierra y el ámbito subterráneo (o.c.: 234-235; la última idea citada aparece ya en Fujii, 1993: 261). Kembel no niega el carácter hipotético de esta interpretación, pero acentúa con razón la realidad de las alineaciones. Solo le hubiera faltado llamar diosa al dios y decir explícitamente que la coincidencia de altura entre todos los elementos arquitectónicos mencionados y el cinturón de la divinidad significa que esta tiene enterrada la mitad inferior del cuerpo.

No carece de importancia, a este respecto, la suposición de que, como el templo en su fase más antigua fue construyéndose alrededor del Lanzón, esta escultura "habría estado originariamente al aire libre" (Rick, 2012a: 169). Esto no parece muy compatible con la idea de que dicha estatua representa una divinidad semi enterrada; dicha idea, en cambio, resulta perfectamente compatible con la posición subterránea que adquirió la estatua con la edificación de los dos niveles superiores del bloque B. El mismo autor, sin embargo, parece modificar algo lo antedicho cuando escribe que el Lanzón "debe haber estado originariamente en una estructura rectangular de paredes sólidas ubicada en el techo del templo más pequeño" (Rick, 2012b: 181), es decir, del Templo Viejo. Quizás se trate de un problema de traducción y el autor haya querido decir que la escultura, sin haber estado nunca realmente al aire libre, se encontraba primero en un lugar cerrado sobre el techo del Templo Viejo pero sin techo propio. La interpretación de Rick se remonta al estudio que mostró que la construcción rectangular de más de 6 m de lado en la que se hallaba originariamente el Lanzón fue rellenada en sus cuatro esquinas interiores hasta hacerla cruciforme, adquiriendo así los brazos de la cruz un ancho mucho menor que el del rectángulo originario; ello hizo posible techar la cámara cruciforme con bloques de piedra, lo que habría sido imposible con la estructura rectangular, a menos que se la hubiera techado con un material distinto (Kembel, 2001: 62-63). Pero la presencia de orificios de ventilación en dicha estructura sugiere que esta originariamente tiene que haber estado techada, quizás con madera (o.c.: 63). Si tenemos en cuenta que ciertos rasgos como el trazado del Canal de Rocas son índice de que "la planificación originaria tiene que haber incluido al menos medio milenio de construcción" (Rick, 2012a: 170), es lógico suponer que desde un principio se planeó colocar el Lanzón en un lugar cerrado, techado y (semi) subterráneo. La idea opuesta, de que primero se habría decidido poner al Lanzón más o menos al descubierto, para cambiar más tarde su ubicación de una manera tan radical, supondría que hubo un cambio total en el significado de la divinidad misma, o bien que una religión exotérica se transformó en esotérica con la mismísima divinidad, suposiciones poco probables.

De los adelantos arqueológicos me importa citar también lo siguiente: por una parte, que la entrada de casi todas las galerías consiste en una escalera descendente (Kembel, 2001: 105, 166, 175); por otra parte, que las galerías "estandarizadas", que se construyeron a partir de la fase Blanco y Negro y que tienen segmentos de un solo lado del corredor principal, los tienen del lado izquierdo (o.c.: 210). En resumen: tanto el descenso como el desvío hacia la izquierda parecen diseñar caminos hacia el Inframundo.

En cuando a la presencia de un culto esotérico y otro popular, quien más ha profundizado en el tema es Rick (2004, 2006), el cual, partiendo sobre todo de la arquitectura, deduce irreprochablemente el carácter elitista de Chavín de Huántar, construido por una autoridad emergente para su propio uso y beneficio. El centro monumental no se hizo para producir

cohesión social, ofreciendo a todo el pueblo un lugar de culto de una religión compartida, sino con el objetivo de aumentar la propia autoridad sobre el pueblo e impresionar a otras élites regionales. Claro que ambas finalidades pueden unirse hasta cierto punto en un mismo objeto, pero en Chavín predomina claramente la segunda. Rick olvida solamente que el sendero que avanza desde ámbitos más amplios y al aire libre hacia ámbitos cada vez más estrechos y cerrados implica, precisamente, que no solo había recintos exclusivos para la élite local o visitante; el hecho de que en la fase Blanco y Negro se construyeran galerías "reducidas a sus rasgos mínimos" mientras que se ponía énfasis en los "espacios externos, amplios, abiertos y decorados" (Kembel, 2001: 216), desviando incluso el río Mosna para poder construir el Patio Mayor, indica a las claras que se pasó a dar mucha importancia a los grupos grandes de visitantes, aunque les estuviera vedado llegar a los oscuros recintos pequeños.

Conclusiones

1) El recurso a los kennings es superfluo en estos estudios y en todas las artes visuales; de hecho bloquea la comprensión de muchos significantes y de su valor en la cosmovisión. 2) Chavín tuvo una misma divinidad principal a lo largo de toda su historia, una diosa telúrica, aunque probablemente haya habido asimismo un culto a los antepasados y a divinidades vinculadas con las montañas, diversos astros, los fenómenos atmosféricos, etc.; hubo también una divinidad masculina con varas, seguramente emparentada con la Gran Diosa y de importancia menor que esta. 3) La religión agrícola tuvo una vertiente esotérica y otra exotérica; ambas acordaban un papel fundamental al Inframundo. 4) Esta religión no puede haber sido la de los primeros agricultores de la zona, sino una mucho más política, instrumento de poder de la élite gobernante. 5) Lo antedicho está estrechamente vinculado con las interpretaciones parciales que he dado, a saber, de las cuerdas del Lanzón, de las cabezas invertidas, de las cintas bucales, del colmillo central, de las patas del caimán y de los distintos tipos de ojos. 6) El Lanzón no debe haber estado nunca a la vista de todo el pueblo.

Bibliografía

BISCHOF, H., 2012. Die Kunst von Chavín – Ursprünge und Entwicklung. En P. Fux (ed.), *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , 135-158, Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

BORGES, J. L. y M. KODAMA, 1984. Prólogo. En Snorri Sturluson, *La alucinación de Gylfi,* 7-17, Alianza, Madrid.

BRUHNS, K. O., 1994. *Ancient South America*, Cambridge University Press, Cambridge.

BURGER, R. L., 1981. The Radiocarbon Evidence for the Temporal Priority of Chavín de Huántar. En *American Antiquity,* 46 (3): 592-602.

BURGER, R. L., 1984 [1978]. *The Prehistoric Occupation of Chavín de Huántar, Peru*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London.

BURGER, R. L., 1996. Chavín. En Elizabeth Hill Boone (ed.), *Andean Art at Dumbarton Oaks,* 45-86, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

BURGER, R. L., 2008. Chavín de Huántar and Its Sphere of Influence. En H. Silverman y W. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology*, 681-703, Springer, New York.

BURGER, Richard L. / SALAZAR BURGER, Lucy, 1980. Ritual and Religion at Huaricoto. En *Archeology,* 33 (6): 26-32.

CASTILLO, D. A., 2007. *Sociopolitical and Geomorphologic Dynamics at Chavín de Huántar, Peru*, Diss., Stanford University.

CASTILLO, L. J., 1989. *Personajes míticos, escenas y narraciones en la iconografía mochica*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

DICKEY, T. *et al.* 1989 [1982]. *Die Könige von El Dorad,* Herrsching, Pawlak.

FUJII, T., 1993. El felino, el Mundo Subterráneo y el rito de fertilidad: tres elementos principales de la ideología andina. *SENRI Ethnological Studies*, 37: 259-274.

FUX, P., 2012a. *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

FUX, P., 2012b. Der Begriff der «komplexen Gesellschaft» in der Archäologie der Neuen Welt. En P. Fux (ed.), *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , 13-20, Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

FUX, P., 2012c. Was ist Chavín? En P. Fux (ed.), *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , 21-24, Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

GARDNER, T., 1972. The application of the term «kenning». *Neophilologus*, 56 (4): 464-468.

GORDON, E. V., 1981 [1927]. *An Introduction of Old Nors*, 2nd ed. revised by A. R. Taylor [1956], reimpr., At the Clarendon Press, Oxford.

IMBELLONI, J., 1939. La *Weltanschauung* de los amautas reconstruida: formas peruanas del pensamiento templario. *In:* XXVII Congreso Internacional de Americanistas: *Actas y trabajos científicos*, t. 2: 245-271, Lima.

KAN, M., 1972. The Feline Motif in Northern Peru. En Elizabeth P. Benson, (ed.), *The Cult of the Feline – A Conference in Pre-Columbian Iconography, october 31st and november 1st, 1970,* 69-90, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

KAYSER, W., 1964 [1948]. *Das sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, Francke, Bern / München.

KEMBEL RODRÍGUEZ, S., 2001. *Architectural Sequence and Chronology at Chavin de Huantar, Peru*, Diss., Stanford University.

KUTSCHER, G., 1950. *Chimu – eine altindianische Hochkultur*, Gebr. Mann, Berlin.

LATHRAP, D. W., 1985. Jaws: The Control of Power in the Early Nuclear American Ceremonial Center. En Christopher B. Donnan (ed.), *Early Ceremonial Architecture in the Andes* , 241-267, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

LAVALLÉE, D. y L. G. LUMBRERAS, 1986 [1985]. *Die Andenvölker: Von den frühen Kulturen bis zu den Inka*, Beck, München.

LERATE, L., 1984. Presentación. En Edda Menor (ed.), *Snorri Sturluson*, 7-20, Alianza, Madrid.

LUMBRERAS, L. G., 2012. Religiöse Riten in Chavín und ihre überregionale Bedeutung. En P. Fux (ed.), *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , 185-196, Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

LYON, P. J., 1978. Female Supernaturals in Ancient Peru. *Ñawpa Pacha,* 16: 95-140 + 8 págs. con láminas.

MAKOWSKI, K., 2008. Andean Urbanism. En H. Silverman y W. H. Isbell(eds.), *Handbook of South American Archaeology*, 633-657, Springer, New York.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, A. M., 1978. *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*, Gebr. Mann, Berlin (W).

MORALES CHOCANO, D., 1982. Cerámica Pacopampa y mitología del dios felino. *Boletín de Lima*, 4 (19): 45-53.

NECKEL, G., 1923. *Die altnordische Literatur*, Teubner, Leipzig / Berlin.

OLIVA, G. A., 1998 [ms. 1631]. *Historia del Reino y Provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús* (Carlos M. Gálvez Peña, ed.), Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

POLO, J. T., 1899. La piedra de Chavín. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima,* IX: 192-231 y 262-290.

RICK, J. W., 2004. The Evolution of Authority and Power at Chavín de Huántar, Peru. En *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 14 (1): 71-89.

RICK, J. W., 2006. Un análisis de los centros ceremoniales del Periodo Formativo a partir de los estudios en Chavín de Huántar. En *Boletín de Arqueología PUCP*, 10: 201-214.

RICK, J. W., 2012a. Architektur und Kulträume in Chavín de Huántar. En P. Fux (ed.), *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , 159-174, Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

RICK, J. W., 2012b. Religion und Autorität in Chavín de Huántar. En P. Fux (ed.), *Chavín – Perus geheimnisvoller Anden-Tempel* , 175-184, Scheidegger & Spiess / Museum Rietberg, Zürich.

RICK *et al.*, 1998. La arquitectura del complejo ceremonial de Chavín de Huántar: documentación tridimensional y sus implicancias. En *Perspectivas regionales del período Formativo en el Perú* (Peter Kaulicke, ed.): 181-214, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (publicado en el *Boletín de Arqueología PUCP*, 2).

RICK, J. W., 2011. La cronología de Chavín de Huántar y sus implicancias para el Periodo Formativo. En *Boletín de Arqueología PUCP,* 13: 87-132.

ROE, P. G., 1974. *A Further Exploration of the Rowe Chavín Seriation and Its Implications for North Central Coast Chronology*, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

ROWE, J. H., 1967. Form and Meaning in Chavin Art. En John H. Rowe, Dorothy Menzel *(*eds.), *Peruvian Archaeology; Selected Readings*, 72-103. Peek Publications, Palo Alto.

ROWE, J. H., 1971. The Influence of Chavín Art on Later Styles. En Elizabeth P. Benson, (ed.), *Dumbarton Oaks Conference on Chavín,* 101-124, Dumbarton Oaks Research Library and Collection / Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

SCHIER, K., 1984 [1981]. Einleitung. En Übertr. v. Felix Genzmer (eds.), *Die Edda: Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen,* 9-23, Diederichs, Köln.

SILVERMAN, H. y W. H. ISBELL (eds.), 2008. *Handbook of South American Archaeology*, Springer, New York.

SMITH, M. E., 2007. Form and Meaning in the Earliest Cities: A New Approach to Ancient Urban Planning. En *Journal of Planning History,* 6 (1): 3-47.

THOMPSON, J. Eric S., 1990 [1970]. *Maya History and Religion.* University of Oklahoma Press: Norman / London.

URTON, G. D., 2008. The Body of Meaning in Chavín Art. En William J. Conklin, Jeffrey Quilter (eds.), *Chavin Art, Arquitecture and Culture,* 215-234, Cotsen Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

ESTA OBRA SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL MES DE AGOSTO DE 2019
EN LOS TALLERES
GRÁFICOS DE IMPRESIONES QUIÑONES
JIRÓN CHANCAY 446
CERDADO DE LIMA - PERÚ

CONTENIDO

5 Introducción
Oscar Daniel Llanos Jacinto

9 De la Sierra Gorda queretana y sus habitantes primigenios: relaciones de poder y de interrelación cultural en el nordeste de la Mesoamérica antigua
María Teresa Muñoz Espinosa y José Carlos Castañeda Reyes

31 Chalcatzingo: un santuario entre el centro de México y la costa del golfo
Mario Córdova Tello y Carolina Meza Rodríguez

45 Domesticando la violencia. Las fiestas, el sacrificio humano y la guerra en la zona maya y el México central
Luis Alfonso Grave Tirado

79 Organizaciones políticas descentralizadas del preclásico tardío en la región Ñuu Dzaui de Oaxaca
Emmanuel Posselt Santoyo y Liana Ivette Jiménez Osorio

109 El ritual en la laguna de Guatavita, Cundinamarca, Colombia. Aproximación arqueológica a un sitio de ofrenda muisca
Juan Pablo Quintero Guzmán

131 Arquitectura ceremonial y espacios de poder en los Andes centrales. Una propuesta de secuencia de desarrollo temprano
Rafael Vega-Centeno Sara-Lafosse

143 Pachacamac y Pariacaca: interacción de sacralidad y poder político
Carlos Farfán Lobatón

173 Huaca Santa Rosa Chincha Baja: una aproximación a la morfología de la arquitectura paracas
Eyne Omar Bendezú De La Cruz

201 Arquitectura y ocupación del territorio entre los paracas
Aïcha Bachir Bacha

215 Modelando el paisaje cultural del centro político ceremonial de Cahuachi: combates rituales y decapitaciones a través de un contexto Nazca.
Oscar Daniel Llanos Jacinto

245 La arquitectura monumental Tiahuanaco: entre tradición e innovación
François Cuynet

273 La Cuestecilla y su hinterland. Un sitio aguada de la provincia de la Rioja, departamento de Famatina, noroeste argentino
Adriana B. Callegari y Gisela Spengler

295 Chavín de Huántar: una interpretación iconográfica sin kennings
Agustín Seguí

AMARUQUIPUS EDITORES
HISTORIA, ARQUEOLOGÍA, ANTROPOLOGÍA

Universidad Nacional Federico Villarreal
FACULTAD DE HUMANIDADES

ISBN: 978-612-00-3320-3