

The background features stylized, geometric representations of Andean architecture. At the top center is a simple rectangular structure with a flat roof. Below it, the title 'MUNDOS ANDINOS' is written in large, bold, black capital letters. The central part of the image is dominated by a large, stylized letter 'M' composed of various geometric shapes. The top and bottom horizontal bars of the 'M' are solid black. The vertical bars are also solid black, but the central negative space of the 'M' is filled with a black and white cross-hatch pattern. To the left and right of the 'M' are other architectural elements, including rectangular blocks with square cutouts and trapezoidal shapes, all rendered in a minimalist, geometric style with black outlines and some grey shading to suggest depth.

MUNDOS ANDINOS

Primera Parte

©CIP – Equipo NAyA 2002 mundos andinos@naya.org.ar

http://www.naya.org.ar/mundos_andinos

ISSN 0329 - 0735

Mundos Andinos – Primera Parte

Coordinación General: Ana María Rocchietti, Eduardo Martedí, Alicia Campos, María Andrea Runcio, María Victoria Fernández y María Fernanda Santa Cruz

Diagramación: María Victoria Fernández y María Fernanda Santa Cruz

Para leer los trabajos:

Introduzca el CDROM en la compactera

Si no comienza automáticamente, haga doble click sobre el archivo index.htm que se encuentra en el directorio del CDROM

Requerimientos mínimos del sistema:

PC 586 o superior (Pentium recomendado) – 32 Mb de Ram

Windows 85 o superior

Lectora de CD-ROM

Monitor VGA

Este material está en HTLM

Y puede ser leído con cualquier navegador de Internet (p.e MS Explorer, Netscape o Mozilla

Incluye versiones Word DOC y Acrobat PDF



© CIP

MUNDOS ANDINOS, PRIMERA PARTE

Instituto Superior del profesorado "Dr. Joaquín V. González"

Rector

Prof. Alfredo Cóccola

Vicerrectores

Lic. Teresa Raccolín

Lic. Alba Santarcángelo

Prof. Francisco Velasco

Universidad Nacional de la Amazonía Peruana

Rector

Ing. José Torres Vázquez

Vice-Rector Académico

Ing. Herman Collazos Saldaña

Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades (UNAP)

Decano

Prof. José Zumaeta Torres

Jefe del Departamento Académico de Ciencias Sociales

Lic. José Díaz Heredia

Centro de Investigaciones Precolombinas

Presidente

Eduardo Martedí

Secretaria

Alicia Campos

Tesorera

Bernarda Díaz

Vocales

María Andrea Runcio

Daniel De Lucía

Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas "Anti"

Consejo de Redacción

Ana María Rocchietti

María Andrea Runcio

Eduardo Martedí

Diagramación

María Victoria Fernández

María Fernanda Santa Cruz

"Mundos Andinos" Primera Parte

Coordinación general:

Ana María Rocchietti, Eduardo Martedí,

Alicia Campos, María Andrea Runcio,

María Victoria Fernández y María Fernanda Santa Cruz.

Diagramación:

María Victoria Fernández y María Fernanda Santa Cruz.

Edición de este CDROM

Equipo NAYa

Directora

Claudia María Cóceres

AGRADECIMIENTOS

Instituto Nacional de Cultura de Trujillo

Dr. Carlos Ponce Sanginés

Dr. Jorge Flores Ochoa

Dr. Luis barrera Murillo

Dra. Ruth Shady Solís

Lic. Daniel Conlazo

Lic. Joaquín Narváez Luna

Lic. José Díaz Heredia

Lic. José Moscoso

Lic. Julyssa Rondón Campana

Lic. Teodulio Grández Cárdenas

Prof. José Barletti

Augusto Cárdenas Greffa

CENTRO DE INVESTIGACIONES PRECOLOMBINAS

Seminario itinerante

“Los Andes antes de los Inka”

[El Seminario “Los Andes antes de los Inka” ha sido declarado de “Interés de la Ciudad de Buenos Aires” por el Consejo Deliberante en su sesión del 19 de diciembre de 1996, con la sanción de la Ordenanza N° 51.426, según expediente 2892-C-96, mediante despacho de la Comisión de Cultura y Asuntos Intercomunales]

Ámbito institucional

Impulsado por el Departamento de Historia del Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González”, el dictado del Seminario Los Andes antes de los Inka fue aprobado por la Comisión Directiva a mediados de 1995 y se dictó su primera versión los días sábado de los meses de octubre y noviembre de ese año, adjudicándosele seis (6) horas cátedra. Es la primera actividad académica internacional itinerante que realiza el Instituto, no habiendo similares en otros establecimientos del nivel terciario.

La inexistencia de un espacio institucional que contenga la organización y el financiamiento de las actividades itinerantes y de difusión (viajes, publicaciones, etcétera) nos llevó a crear una Asociación sin fines de lucro, el Centro de Investigaciones Precolombinas (CIP), para viabilizarlo. Así es que hemos publicado tres números de ANTI, la revista del CIP, y está en imprenta el cuarto.

Asimismo, todos los años entre abril y mayo hemos realizado exposiciones en el Instituto con el material obtenido en cada viaje. Hemos organizado visitas guiadas para escuelas medias cuyos alumnos son guiados por especialistas del Seminario y del CIP.

Trabajo de campo e itinerario

1995-1996: El trabajo de campo en Bolivia y Perú se realizó durante quince días en el mes de Enero de 1996, incluyendo el relevamiento de las ruinas de Tiwanaku, en La Paz (Bolivia), las de Pukara, en Puno (Perú), Sacsaywamán, Qenqo, Puka-Pukara, Tambomachay, Ollantaytam-bo, Qoricancha y Machu Picchu en Cusco y Chavín de Huántar en Ancash (puna y sierra del Perú).

El curso dictado en la sede del Instituto en Buenos Aires tuvo sesenta inscriptos; del trabajo de campo en los sitios arqueológicos de Perú y Bolivia participaron veintidós seminaristas.

Continuidad

1996-1997: El esfuerzo de docentes, investigadores y alumnos -que sufragan la totalidad de los gastos del viaje- ha permitido la reiteración anual del Seminario. Concebido atendiendo a la investigación y a la docencia, en octubre-diciembre de 1996, se amplió el espectro de investigación a la Costa peruana, agregándose al dictado del anterior (que pasó a denominarse “Seminario I”), el “Seminario II”. Dividido en dos grupos con distinto recorrido, se desarrolla cada uno durante quince días en enero/febrero de 1997, y el trabajo de campo en esta ocasión se realizó según los siguientes recorridos:

Seminario I: Lima (Pachacamac), Cusco y Machu Picchu, Puno, Titikaka y La Paz (Tiwanaku).

Seminario II: Lima (Pachacamac), Huaraz (Chavín de Huántar), Casma (Cerro Sechín), Trujillo (Huaca del Sol, del Brujo y Chan Chan), Chiclayo (Túcume-Lambayeque).

En julio de 1997, incorporamos durante mayo y junio el “Seminario III”, que centró su atención en territorio argentino, en el espacio del noroeste al que se ha denominado “provincia marginal del Imperio Inka”. En Julio de 1998 se completó el dictado de este Seminario con el viaje al NOA de un contingente de 16 seminaristas, según el siguiente itinerario:

Seminario III: Tucumán (Los Quilmes, Parque Nacional Los Menhires y Tolombón), Salta (Santa Rosa de Tastil), Jujuy (Tilcara).

1997-1998: Se dictan los Seminarios (I) y (II) en octubre-noviembre de 1997. El Seminario II decide incorporar a la investigación la zona de frontera del Tawantinsuyu, llamada “yunga selvática”, y organiza un recorrido en el Amazonas peruano. Es esfuerzo permitirá enfatizar el aspecto etnográfico de la investigación, visitando comunidades indígenas pervivientes. En febrero de 1998, en los quince días de este Seminario se recorren los siguientes sitios:

Seminario II: Lima (Pachacamac, Puruchuco y Cajamarquilla), Iquitos (comunidades Bora-Bora, Yagua y Mai Juna, navegando el Amazonas y el Napo), Casma (Sechín Alto, Pampa Colorada, Pampa de las Llamas, Moxeque y Las Haldas).

Seminario en la Facultad de Ciencias de la Educación, en Iquitos

Se publica la Revista ANTI Historia, Sociedad, Antropología, con colaboraciones de miembros del Seminario e investigadores extranjeros, editada por el Centro de Investigaciones Precolombinas.

1998-1999: Se dictan los Seminarios I y II en octubre-noviembre. Los viajes incorporan nuevos sitios en ambos y se profundiza el conocimiento de los ya visitados, según los siguientes recorridos, realizados en enero/febrero de 1999:

Seminario I: Lima (Pachacamac, Pucllana, Huaylla Marca), Nazca, Cusco-Machu Picchu, Puno y Tiwanaku (La Paz).

Seminario II: Lima (Pachacamac), Iquitos (comunidades Yagua, Mai Juna y Huitoto, en el Napo medio), Trujillo (Chan Chan y Complejo El Brujo), Chiclayo (Túcume y Sipán).

Se edita el segundo número de la ahora titulada ANTI, revista del Centro de Investigaciones Precolombinas.

1999-2000: Se dictan los Seminarios I y II en octubre noviembre, que realizan en enero/febrero de 2000 sus viajes de estudio según respectivos itinerarios.

2000-2001: Se dictan ambos Seminarios. Este año el recorrido se realiza según el itinerario del Seminario II. El grupo visita la Amazonía Peruana, recorriendo los ríos Ampiyacu y yaguasyacu, visita comunidades y efectúa registros etnográficos. Las Municipalidades de Iquitos y Pebas posibilitan el transporte por los ríos. Después visita Trujillo y acuerda con El Instituto Nacional de Cultura del Perú

(delegación La Libertad realizar pasantías en el sitio El Brujo, en el área de preservación arqueológica).

La Profesora María Victoria Fernández realiza su adscripción en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana sobre la acción agustina en la era del caucho.

Se edita el tercer número de ANTI, y con el fin de mantenernos en contacto con nuestros lectores, editamos un Boletín trimestral con informaciones y pequeños artículos sobre arqueología, antropología, sociología, cuya editora es la Profesora Bernarda Díaz.

2001-2002: Se dictan los Seminarios “Los Andes antes de los Inka I y II”. El viaje de estudios se lleva a cabo, nuevamente, en la Amazonía Peruana relevando el Alto río Nanay, en la Quebrada de Pintuyacu. Se participa del carnaval campesino-indígena en ese lugar. Luego el grupo visita Chavin de Huantar y el Callejón de Huaylas (Dto de Ancash).

La Prof. María Victoria Fernández realiza su segundo trabajo de adscripción e en el CETA y la Lic. María Andrea Runcio realiza una pasantía de un mes en El Brujo (Dto de La Libertad). Está en prensa el Nº 4 de Anti y el CD que compendia los números de esta Revista. Se están preparando ediciones especiales de Anti con los trabajos monográficos que son producto de las actividades de los Seminarios.

Relaciones internacionales

Se han establecido contactos y relaciones institucionales con la Universidad Mayor de San Marcos, la Universidad Nacional de Trujillo, la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, todas en Perú, y el Instituto Nacional de Antropología y el Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku, en La Paz. Asimismo, se maximizó la excelencia del trabajo de campo con la participación como conferencistas in situ de connotados especialistas extranjeros. Tales los casos de la doctora Ruth Shadi Solís y el licenciado Joaquín Narváez, en Lima, doctor Luis Barreda Murillo y el doctor Jorge Flores Ochoa en Cusco, el licenciado Jedu Antonio Sagárnaga y el doctor Carlos Ponce Sanginés en La Paz, los licenciados José Barletti, José Díaz Heredia y José Moscoso de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (UNAP), en Iquitos. Entre la UNAP, el Instituto Superior del Profesorado y el Centro de Investigaciones Precolombinas se ha firmado un acuerdo de cooperación académica y de investigación.

Eduardo Martedí

Presidente

SUMARIO

Introducción12

Ana María Rocchietti

Claudia Cóceres

Pensamiento y cosmovisión Qhechwa.....14

Alicia Campos

Tiwanaku: un breve resumen.....21

Carlos Ponce Sanginés

A propósito de la arqueología subacuática en la región de los Andes Centrales.....53

Mónica Patricia Valentini

Tiwanaku del Titikaka

María Victoria Fernández y Eduardo Martedí

Los Inka del Perú.....111

Ana María Rocchietti

Wanuku Pampa Inka Llaqta (I)

Arqueología: el relevamiento del sitio.....137

Luis Barreda Murillo*

Wanuku Pampa Inka Llaqta (II)

Etnohistoria: una ciudad incaica en movimiento.....146

Efraín Trelles Aréstegui*

Subsistencia en la Costa peruana durante el Precerámico tardío y el Período Inicial (3500-900 a.C.).....153

María Andrea Runcio

Después de la visita a los Mai Juna:

Los pueblos de la selva vistos desde lejos.....170

Ana María Rocchietti

Las comunidades de Amazonía ante el mundo occidental:

Huitoto, Yagua y Mai Juna frente al estado-nación peruano pasado y presente.....181

Ernesto Olmedo

Los cuerpos dóciles de la Amazonía Peruana

Pluralismo étnico y programas de planificación familiar en el Perú.....198

Sofía Egaña

Marca Andina. Apuntes de viaje.....211

María Elena Lucero*

Dos mundos contrapuestos.....214

María Fernanda Santa Cruz

Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía Peruana: políticas culturales de un Estado Nacional en crisis, en el marco de la globalización*231

Irene Scaletzky

CONFERENCIAS

Sobre el origen del Estado andino.....244

Jorge Flores Ochoa*

Arqueoastronomía en Tiwanaku.....255

Pedro Parodi*

Sobre “Arqueología prehispánica en los Andes Bolivianos”270

Javier Escalante Moscoso

SECCIONES

Visiones de la Amazonía.....292

Teodulio Grandez Cárdenas

Kanatari

Párrafos seleccionados.....277

Párrafos de cronistas.....280

Literatura.....285

Bibliografía andina.....295

Introducción

Los caminos hacia América Latina

Este trabajo es el resultado de los afanes y pasiones de un grupo de personas que durante estos siete años ha explorado teórica y prácticamente algunos de los territorios profundos de América del Sur; todos –más tarde o más temprano- se han acercado a la vastedad de la cultura americana de raíz precolombina porque sienten o estiman que sus propias existencias personales tienen un compromiso con este continente que es una dilatada sociedad de historia fragmentada y dolorosa y que afronta un presente colmado de los rigores que imponen la pobreza, la enfermedad, la injusticia. Cada uno desarrolló su propia perspectiva y su propio proyecto analítico. Por esa razón, esta obra combina observaciones etnográficas, descripciones arqueológicas, investigaciones sobre la identidad y sobre la cultura.

Por supuesto, no está todo cuanto pudiéramos haber visto o sentido. Los compañeros inexcusables de viaje y de debates de todo tipo han sido los peruanos y bolivianos que nos deparó el camino, que nos guiaron y mostraron cómo adentrarnos en sus países y –a la vez- comprender el nuestro.

A todos ellos, con emocionada gratitud.

Ana María Rocchietti

Directora de Asuntos Académicos

Centro de Investigaciones Precolombinas



NOTICIAS DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Mundos Andinos 2002. Primera Parte:

En conjunto con el Centro de Investigaciones Precolombinas, NAYa realiza esta publicación con la intención de acercarse a las perspectivas y visiones del mundo andino, que nos fascina y no deja de generarnos interrogantes sobre nuestro presente. Sabemos que es un desafío mostrarlos pero es esto lo que nos moviliza y motiva en nuestra tarea cotidiana.

El objetivo es reconocernos en estos mundos, valorarlos y comenzar a comprenderlos desde sus dimensiones económicas, políticas, sociales, culturales, etc. Pretendimos así sumar miradas para expresarlas y lo logramos, ya que a través del CIP y la tarea que desarrollan con otras instituciones tales como Instituto Superior del profesorado "Dr. Joaquín V. González", Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Facultad de Ciencias de la Educación y Humanidades (UNAP) y la Revista del

Centro de Investigaciones Precolombinas "Anti", se organizó este cdrom "MUNDOS ANDINOS - Primera parte"

Cada publicación NAYa es altamente generadora, provocadora de intercambios y comunicación para aportar a un mayor entendimiento cultural.

Hay mucho por hacer por esta América con las venas aún abiertas...

Agradezco a quienes se suman a coordinar estas publicaciones-desafíos, porque no solo se comparte el trabajo sino la alegría, a pesar de las limitaciones de nuestros contextos de producción.

Un fuerte abrazo.

Claudia Maria Cóceres

Directora

Equipo NAYa



Pensamiento y cosmovision Qhechwa

Alicia Campos

Resumen

La lengua, el arte, el mito y la religión que constituyen el universo cosmovisivo, forman los diversos hilos que tejen una red simbólica, la urdiembre de la experiencia humana. Para entender el orden de las cosas humanas en el mundo andino, debemos comenzar por estudiar su ordenamiento cósmico.

Si bien estas sociedades manejan elementos y discursos ajenos a su cultura, también crean y recrean desde su propio mundo e interactúan con las sociedades contemporáneas.

Abstract

Language, art, myth and religion that constitute the cosmological world, form the diverse threads that weave a symbolic net, the warp of human experience. To understand the order of the human things in the Andean world, we must begin studying its cosmic order.

Although these societies manage elements and speeches foreign to their culture, they also create and recreate from their own world and they interact with contemporaneous societies.



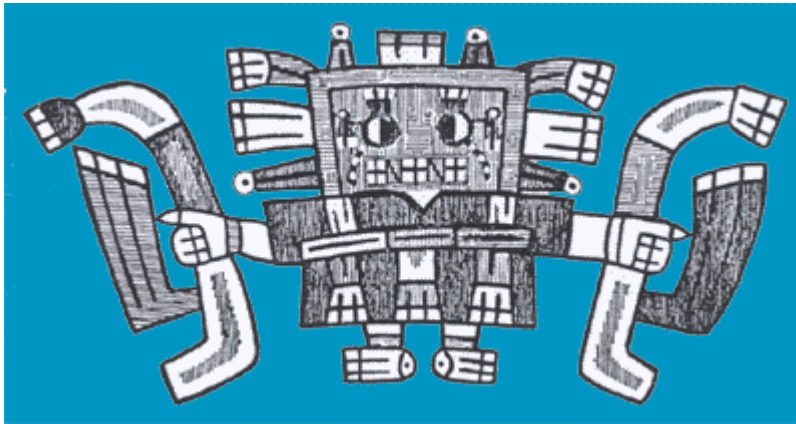
El portador de las plantas alimenticias

FUENTE: Walter Krickeberg, en *Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas*

La lengua qhechwa, fiel custodia del pensamiento del hombre andino, encierra dentro de ella, todo el saber, la cultura, el Ser y el espíritu de la sociedad que la produce. La palabra popular que ella expresa no es fija ni está muerta; es ágil y voluble; hay que encontrarla en el interior de la sociedad y hay que cuidarla para que no se vuelva banal. Tiene 5 siglos de historia, pasaron sobre

ella la evangelización, expresiones y giros venidos de lugares muy lejanos. Ningún intento de acallarla prosperó, es porque ella encierra el saber y el sentir de una cultura que no ha cedido en todo a la colonización.

El lenguaje, el mito, el arte y la religión que constituyen el universo cosmovisivo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdiembre de la experiencia humana. Para entender el orden de las cosas humanas en estas sociedades, debemos comenzar por estudiar su ordenamiento cósmico.



Dios del sol al estilo Tiahuanaco (Pachacamac)

FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisca

La Cruz del Sur, constelación que guía nuestro hemisferio, llamó la atención de los primeros hombres que buscaban respuestas en el cielo a los interrogantes que elementos de la naturaleza de la cual eran parte, no les brindaba totalmente (qué eran, cómo funcionaban, el sol, la luna, las estrellas; en qué medida y en qué momento los afectaba o beneficiaba). Así llegaron a resumir todo su saber cósmico en la CHAKANA (Cruz del Sur); símbolo andino por excelencia, rector, ordenador y unidad de medida de elementos matemáticos, espaciales y religiosos; controlaron las estaciones ordenando así su economía, su pensamiento y su religión.

Este símbolo no nace con la cultura qhechwa, sino muchos siglos antes; está presente en todas las culturas que la precedieron; como símbolo de orden y en todos los espacios y elementos sagrados y sigue en la actualidad, pleno siglo XXI intacta, como marca indeleble del pasado y el presente del hombre andino.



Pesca de los demonios cangrejo (Chimbote)

FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisca

El mito envuelve, transita en la lengua oral y sigue explicando el presente, el pasado y el futuro de su mundo. No pudo ser reemplazado por la ciencia, quizás sí haya incorporado alguno de sus elementos o de sus personajes. El mito se va transformando, enriqueciendo con nuevas palabras, pero algo permanece inalterable a través de los tiempos y las geografías. “su SIMBOLO”. Esta lengua metafórica que utiliza la analogía y el símbolo para expresarse, a veces agradece la razón porque el mito escandaliza, rompe con el misterio, conoce lo infinito y explica lo inexplicable; integra al hombre al mundo en una visión totalizadora, formando una unidad en constante interacción. Fascinante región, llena de música, danzas y fiestas que a veces no entendemos, porque forman parte de Rito que asegura la renovación de la vida, mantiene el equilibrio y la armonía.

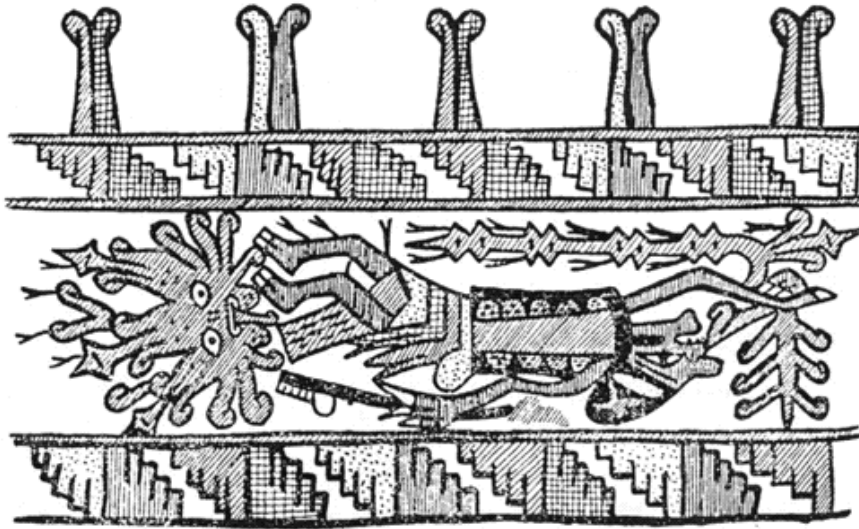


Lucha entre el demonio de la serpiente y el del pez (Trujillo)

FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muisca

Cinco mundos hubo antes, el que transcurre es el sexto. Estos mundos llenos de mitos y aventuras de Dioses y Hombres, llegan a nuestro conocimiento por medio de los cronistas españoles, que deseaban y necesitaban conocer esa nueva realidad en la que estaban inmersos, para poder evangelizar. Tarea muy difícil la de demostrar que las historias que narraban los indígenas acerca de sus antepasados míticos, eran en realidad los mismos pasajes de la Biblia y que no había tantos Dioses, sino uno solo con distintos nombres. Toda información fue filtrada para ser digerida por el cristianismo; los mitos fueron transformados en leyendas, historia o literatura;

inclusive el cronista más confiable, Waman Poma de Ayala; adaptó estas cinco edades al Génesis de la Biblia. Lo que no se pudo cambiar (ni aún en el presente), es el concepto de que estos mundos, edades o soles eran opuestos entre sí. Un sol desaparecía por agotamiento o por algún elemento de la naturaleza (aire-agua-fuego-tierra) y el nuevo sol o mundo que llegaba era necesariamente opuesto al anterior.



Demonio que vuela entre dos frisos de nubes (Nazca)

FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas

Este movimiento de agotamiento de agotamiento, desaparición de la humanidad, su Dios y el volver a la revitalización un nuevo mundo pero Opuesto al anterior, nos conduce a ese misterioso concepto, que aún circula con toda su fuerza: elPACHAKUTI. Pacha = mundo – Kuti = movimiento brusco que da vuelta las cosas. O sea, cada 500 años (aproximadamente), el mundo así como está dado, va a cambiar; es decir, se agota; necesita volver al tiempo primordial para revitalizarse y volver renovado, pero necesariamente opuesto al anterior. Esto implica también una evolución, ya que queda la experiencia y la memoria del pasado, reinicia otro ciclo de vida, se invierte el orden, pero no se pierde el saber, que es recogido por la historia oral.

El Pachakuti nos marca un concepto de tiempo (diferente al occidental), que es CICLICO; como el cosmos forma una unidad con el hombre y la naturaleza, también ella es cíclica y va a sufrir una transformación y un nuevo orden.



El animal en la Luna (Chimbote)

FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas

Dioses viejos que se van y Dioses nuevos que ordenan nuevamente el mundo, y aquí tenemos al gran personaje elKAMAJ = ordenador; sin él la cultura no puede desarrollarse.

Fue este Ordenador que creó un sistema BINARIO y de OPUESTOS COMPLEMENTARIOS que identifica la cultura andina. Así lo dispuso:

HANAN = arriba – estado bueno

HURIN = abajo - estado malo

Esta división fue aplicada en todos los órdenes: geográfico, espaciales (Ayllus del Hanan – Ayllus del Hurin), sociales, religiosos (Dioses de Hanan – Dioses del Hurin), arte, arquitectura, etc. Sencillo método de partición binaria, que a través de la subdivisiones binarias necesarias, creó todo un sistema de control social, económico y se plasmó con extraordinaria belleza en los tejidos, nos deslumbra en la cerámica, lo descubrimos en las danzas y en la perfección de su arquitectura, donde no van a faltar los opuestos complementarios y su hanan-hurin.

Si hay una palabra que contiene toda esta cultura ella es: PACHA; conceptual por excelencia (aunque su contenido haya sido vaciado por la cultura dominante). PACHA = Mundo – Cosmos = Tiempo – Espacio (como unidad inseparable) en constante movimiento circular y envolvente. Poderosísima palabra que encierra toda una estructura de pensamiento.

Considerando este concepto de Tiempo y Espacio, el hombre se ubica en el PRESENTE= AQUÍ – AHORA = KAY PACHA; se traslada al PASADO = ÑAWPA PACHA y se coloca ADELANTE del pasado; sólo estando delante de él puede explicarlo desde el presente y puede ver cómo viene hacia él el FUTURO= KHIPA PACHA, porque se ubica ATRÁS del mismo; sólo así lo puede ver venir. Todo esto en un movimiento envolvente que desde el Kay Pacha le permite trasladarse e interactuar sin perder su noción de Tiempo-Espacio. Al igual que el presente todos estos tiempos tienen su hanan y su hurin.



Danza de la Muerte

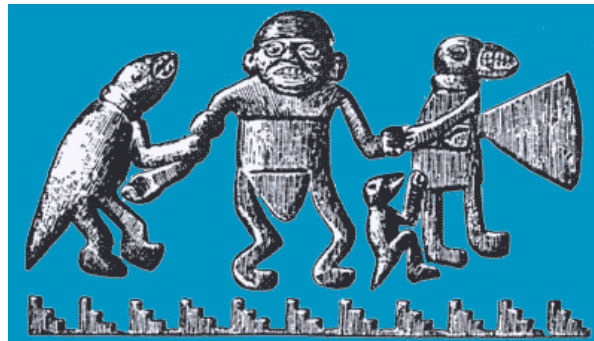
FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas

También el mundo religioso tiene estos tres niveles: el KAY PACHA, donde están los Dioses ligados al lugar y al presente: la naturaleza; los apus; wamanis; mallkis; wakas; wankas, etc.

Arriba el HANAJ PACHA morada de los Dioses Mayores; que fueron en su momento ordenadores y destructores de mundos opuestos y ahora son jueces lejanos e indiferentes, sólo intervienen en el momento de producir el cambio y los Dioses Menores, que son héroes civilizadores, representantes de grupos étnicos y wakas que se identifican con el origen o Pakarina. Algunos pertenecen al hanan y otros al hurin. Este mundo de arriba posee los mismos elementos del Kay Pacha, es como una imagen en espejo del mismo.

Curiosamente identificado con estos Dioses Mayores está el nuevo Dios Jesucristo; pero no vive en el Hanaj Pacha sino en el cielo. A todos se les rinde culto por haber sido ordenadores del mundo.

Abajo el UKHU PACHA; el interior de la tierra; allí se encuentra la Muerte y la Fertilidad. Los Mallkis y los hombres sabios van a enriquecer la tierra con su sabiduría y ella volverá fertilizada a renacer brindando sus frutos al Kay Pacha



Castigo del Malhechor (Pascamaya)

FUENTE: Walter Krickeberg, en Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas y Muiscas

El hombre andino coexiste con la religión occidental, cumple con sus ritos y fiestas produciendo un interesante sincretismo, pero no deja de brindar sus ofrendas a los antiguos Dioses; conserva sus Wakas, rinde culto a sus muertos y a los Mallkis que fundaron el Ayllu; nada se toca en la Naturaleza sin pedir permiso antes, ya que ella es sagrada. Una de sus deidades más importantes son los Apus que guardan en su interior al Wamani (espíritu); es muy importante ofrendar al Wamani para que éste no se enoje y mantenga la armonía de la comunidad y del hombre con la naturaleza. La muerte es considerada sólo un paso a otra vida que va a ser opuesta a la que llevamos acá.

La división en Ayllus con su particular estructura; el Don de dar para poder recibir; el Yo colectivo; la Competencia como elemento superador de una comunidad; el Ayni; la Mita; sus danzas, música y calendarios festivos, coexisten con la sociedad moderna y globalizadora, por ello se necesita la aguda mirada del antropólogo para apreciar el grado de infiltración cultural y religioso que han sufrido. Qué han tomado y hecho suyo de la sociedad invasora, si lo adaptaron a sus necesidades; es decir si lo re-crearon; dónde está realmente el sincretismo o la superposición de una cultura sobre otra. Si bien estas sociedades; en muchos casos muy occidentalizadas; manejan elementos y discursos ajenos a su cultura pero también crea y re-crea desde su propio mundo en forma paralela e interactuando con las sociedades contemporáneas.

Si hay algo que esta sociedad no abandonó es la ESPERANZA de que todo va a cambiar y la existencia de una apertura hacia una vida futura mejor, donde van a recuperar lo perdido; así los expresan cotidianamente en su lengua mítica.

Tiwanaku en breve resumen

*Carlos Ponce Sanginés**

Resumen

Ya en 1605, el cronista Lizárraga apuntaba acerca de estas ruinas que “casi no pasa por aquel pueblo hombre curioso que no las vaya a ver”. Constituyen los vestigios visibles de una cultura que, en su tiempo, forjó su propio desarrollo. La cordillera andina, en el centro-oeste de Sudamérica se bifurca en dos cadenas principales que encierran el altiplano intermontano de Bolivia y la parte suroriental del Perú. Se lo suele dividir en tres partes: el norte (el más ventajoso y productivo en cosechas y el más denso en población), el central donde se cultiva quinua y apto para la ganadería de auquénidos y el sur, donde prevalece la pecuaria intensa de camélidos. Se relaciona con la yunka marítima, con la kerwa de los valles mesotermos y con la yunka amazónica. Allí se desarrolló la interrelación entre pisos ecológicos y una adecuada complementariedad. Ello contribuyó a institucionalizar al estado tiawanacota y explica su expansión. El autor desarrolla una crónica de los esfuerzos científicos por su estudio y comprensión.

Abstract

In 1605, the chronicler Lizárraga pointed out about this ruins where “nearly every curious man who passes by that town, visits it”. They are the visible remains of a culture that, in its time, forged its own development. The Andean mountains, in the south-centre of South America fork in two main chains which enclose the Bolivia high plateau and the southeast part of Perú. It is usually divided in three parts: the north (the most productive in crops and the most densely populated), the central where the quinua is cultivated and it is suitable for camelid herding and the south where the intense camelid herding prevails. It is related with the maritime yunka, with the mesothermal valleys kerwa and with the Amazonian yunka. At that place it was developed the interrelation between ecological zones and a suitable complement. This helped to institutionalise the tiawanacota state and it explains its expansion. The author presents a report of the scientific efforts for its study and understanding.

1. Ecología

Los monumentos prehispánicos de Tiwanaku son renombrados por sus señeras construcciones y por su admirable escultura lítica. Ya en 1605 el cronista Lizárraga apuntaba acerca de esas ruinas que "casi no pasa por aquel pueblo hombre curioso que no las vaya a ver" (1). Alrededor de cuatro centurias después se puede repetir la frase y despiertan singular atractivo para el hombre de ciencia y también para el simple turista. Se ha acopiado una frondosa bibliografía al respecto y de seguro proseguirán en el futuro los aportes. Constituyen los vestigios visibles de una antigua cultura, que en su tiempo forjó su propio desarrollo.

La cordillera andina en el centro-oeste de Suramérica se bifurca en dos cadenas principales, que encierran el altiplano intermontano de Bolivia y la parte suroriental del Perú, que en su mayor parte pertenece a aquélla. Abarca alrededor de 200 mil kilómetros cuadrados y 1031 kilómetros lineales de longitud, que comienza por el norte desde el portezuelo o abra de la Raya y continúa hasta inmediaciones del volcán Licancabur, para adentrarse en la puna de Atacama, abarcando en latitud desde el paralelo 14°09' al 22°50', conformando una meseta alta, situada entre 3600 y 4500 m.s.n.m. (2). El conjunto de su sistema hidrológico es endorreico, vale decir cerrado. Por las condiciones de altitud, posee clima de montaña, con sus peculiaridades de intensidad luminosa elevada, temperaturas bajas en general, desecación del aire (3).

En la porción norteña de aquél se halla emplazada la cuenca del lago Titikaka, que cubre superficie de 57.340 kilómetros cuadrados, de los cuales 8.559 pertenecen al espejo lacustre. Fue ciertamente la parte privilegiada por sus condiciones ecológicas favorables para la vida humana y por tanto explicable la aparición primiceria de asentamientos aldeanos y después para el desenvolvimiento de formas políticas estatales. Con las consiguientes salvedades, desempeñó un rol semejante al del Mediterráneo en el viejo mundo, crisol de desarrollo cultural (4).

Ahora bien, al suroeste de ella, se levanta el llamado valle altiplánico de Tiwanaku, cuya forma se asemeja a una herradura, circunscrito en sus costados por la serranía meridional Chilla-Kimsachata, con elevación máxima de 4825 m.s.n.m. y la septentrional de Taraco. Denota aproximadamente 39 kilómetros de longitud y 18 de ancho máximo, con extensión de 600 kilómetros cuadrados en guarismos redondos. Por el oeste le corta la bahía de Waki (otra grafía, Guaqui), delimitada por las puntas de Taraco y Desaguadero respectivamente. Le atraviesa de E-O el río Wakira, caudaloso en la temporada lluviosa.

El actual cantón (equivalente a distrito en la división político-administrativa) Tiwanaku, que dispone de 318 kilómetros cuadrados de territorio, pertenece a la provincia Ingavi del departamento de La Paz. Codificado como 2 08 301 por el Instituto geográfico militar y 406301 por el Instituto nacional de arqueología. Enclavado casi al centro del mencionado valle altiplánico, donde se yergue el actual pueblo, cuya fundación se remonta hacia 1570 en pleno período colonial español, evidenciándose que el área arqueológica yace al este del mismo, la cual sobrepasa los cuatro kilómetros cuadrados. A 3842,4990 metros de altitud sobre el nivel del mar. Dista 16 kilómetros de las márgenes del lago Titikaka por el oeste (circunscripción del puerto de Waki) y apenas 12 por el norte, aunque aquí le separa la cresta de la serranía septentrional.

En la clasificación ecológica se ubica en la formación de bosque húmedo montano subtropical (bhMST), considerado apropiado por tanto en términos de bioclima para la agricultura y ganadería (5). Por la constante actividad humana milenaria han desaparecido los árboles nativos achaparrados, keñua y kiswara (respectivamente *Polylepis* spp. y *Buddleia* spp.), quedando actualmente tan sólo algunos manchones aislados al pie de la serranía, el cual reúne condiciones microclimáticas. Vegetación rala, donde predomina la paja brava (*Stipa ichu*). Desde el punto de vista de uso de la tierra, se le incluye en la categoría de cultivo diferenciado de zona alta sobre los 3000 metros, bien marcada en el mapa elaborado con imágenes de satélite tecnológico de recursos naturales (6). Según Cochrane pertenece al sistema de tierra III b1, aunque su diagnóstico no parece fidedigno (7).

El clima típico de tierras altas, con sólo dos estaciones pronunciadas, invierno seco y verano lluvioso. En la división al respecto establecida por García y Viparelli se encontraría en la zona IIa (8). Con humedad adecuada en el suelo para la vegetación de noviembre a mayo y en cambio los meses de junio a agosto experimentan biotemperaturas que son limitantes para los cultivos. Precipitación pluvial media anual de 678 milímetros, mínima de 462 y máxima de 880 (9). Temperatura media ambiente de 7,6° C con mínimas de -13° y máxima de 23° C. El referido valle altiplánico está atravesado de E-O por el río Wakira, con caudal promedio de 0,204 metros cúbicos por segundo, en cuya composición se advierte bicarbonato cálcico (10). Toda la red de drenaje fluye hacia el lago Titikaka, cuyo nivel está sujeto a oscilaciones métricas estacionales y cíclicas.

Los cultígenos andinos beneficiados son principalmente patata (*Solanum spp.*), oca (*Oxalis tuberosa*), quinua (*Chenopodium quinoa*) y kañawa (*Chenopodium pallidicaule*), ulluku (*Ullucus tuberosus*). En la colonia española se introdujo la cebada (*Hordeum vulgare*) y haba (*Vicia faba*), aumentándose el repertorio de plantas cultivadas. Los suelos son ligeramente alcalinos. En la porción llana del valle, suavemente en declive rumbo al oeste, aparecen los suelos profundos pardos de textura franco arcillosa, antiguos sedimentos lacustres cuaternarios. En cambio, aquellos de la serranía meridional, con pendientes superiores al 15%, muestran grava en la superficie y texturas livianas (11). Dicha serranía está conformada por rocas areniscas de la formación terciaria, denominada asimismo Tiwanaku por los geólogos y la septentrional con conglomerados de la formación también terciaria Taraco (12). Algunos autores del siglo XIX exageraron la aridez del paisaje, como acontece con el autor francés Nadaillac (1883), que afirmaba que allí "ninguna vegetación es posible y ningún cereal puede madurar, todos los elementos son insuficientes para mantener la vida", incurriendo en hipérbole desmesurada (13). Cabe indicar que el medio ambiente un tanto frígido y aparentemente desfavorable a la agricultura, fue superado por un pueblo que se empeñó en vencer dificultades, gracias a una tecnología implantada por el estado tiwanacota a principios de nuestra era, que encaró el problema con procedimientos bien planteados y que permitieron un excedente económico, así como un pensamiento que procuraba la integración con otras regiones.

Por último, en lo tocante a comunicaciones, se halla conectado a través de carretera Río Seco-Desaguadero en su tramo de 60 kilómetros lineales de trayecto, a contar desde El Alto, con la sede del gobierno boliviano, la ciudad de La Paz y por consiguiente de fácil acceso. Con anterior plataforma de grava, deficiente sin duda, lo que justificó su asfalto, tarea ya realizada.

El altiplano boliviano se suele dividir en tres segmentos. El norte, ubicado al oriente e inmediatamente al sur del lago Titikaka, sin duda el más ventajoso y productivo en cosechas, denso de población en la porción circunlacustre A continuación, el central, que cubre las provincias del sur paceño y el departamento de Oruro, ámbito donde fluye el río Desaguadero y el lago Poopó, caracterizado por las matas de thola (*Lepidophyllum cuadrangulare*) y frecuentes suelos arenosos, en que se cultiva fundamentalmente quinua y apto para la ganadería de auquénidos. Por último, el sur que abarca varias provincias potosinas y el salar de Uyuni, donde prevalece la pecuaria intensa de camélidos (14).

El altiplano o suni se halla encerrado a guisa de paréntesis por la cordillera occidental andina que lo separa de los valles yunka marítimos (donde se encuentran Moquegua y Tacna) y por la cordillera oriental o Real, que también le aparta de los valles mesotermos kerwa y las quebradas yunka de la

vertiente amazónica (15). Desde muy temprano se habría producido la interrelación entre pisos ecológicos, dentro de una adecuada complementariedad de recursos naturales y de mutuo beneficio, que impulsó a institucionalizar al estado tiwanacota la explotación racional de aquéllos y explica su consiguiente expansión.

Dollfus troqueló la expresión el reto del espacio andino, porque evidentemente lo fue en el pasado y lo es al presente. El hombre y su cultura se ensamblaron antaño perfectamente en una conjunción estrecha y hasta perfecta. Y en ese esfuerzo se destacó el estado de Tiwanaku, que en el período precolombino forjó un desarrollo admirable y que en las páginas siguientes se dilucida.

2. Cuatro siglos de esfuerzo científico

Los monumentos prehispánicos de Tiwanaku llamaron la atención de quienes transitaban el polvoriento camino de paso por allá, desde poco después de consolidada la conquista española e implantado el régimen colonial. En 1549 visitó esas ruinas el cronista Pedro Cieza de León (1518-1560), que consagró el capítulo CV de su escrito a una sumaria descripción, más guiado por su asombro al contemplarlas, dado que su erudición era bastante limitada. No obstante, fue el primero que planteó el problema de la antigüedad. Interrogó, incitado por la curiosidad a los nativos lugareños, si las edificaciones visibles se habían erigido en tiempo de los inkas y ellos en franca hilaridad por la ingenuidad de la pregunta, respondieron que no y que ya estaban construidas muy antes. Por tanto, propugnaba un origen preinkaico, hasta calificar textualmente a Tiwanaku como "antigualla por la más antigua de todo el Perú", en su peculiar prosa un tanto desaliñada. Si se tiene en cuenta que el ocaso de la cultura tiwanacota se produjo a fines del siglo XII, en el lapso posterior de aproximadamente de tres centurias y media se había disipado el recuerdo histórico en la memoria popular de quienes habitaban el lugar, de toda rememoración de la presencia de un poderoso estado antaño, permaneciendo tan sólo la reminiscencia de su data precedente al Inkanato (16). Las observaciones del citado autor fueron proseguidas por muchos otros cronistas, entre otros Diego de Ocaña en 1603, Reginaldo de Lizárraga hacia 1605, Inka Garcilaso de la Vega que se apoyó en el testimonio de su discípulo Diego de Alcobaza en 1609, Bernabé Cobo visitó las ruinas en 1610 y 1617, Antonio Vázquez de Espinosa en 1628, Antonio de Castro y del Castillo en 1651, Pedro Nolasco Crespo en 1792 (17). Sus textos no enderezaban a la pesquisa propiamente científica, sino se circunscribían a consignar sus impresiones al admirar los vestigios arquitectónicos. Por su parte, varios de ellos narraron mitos, en especial cosmogónicos, vinculados a los mismos. No se trataba de investigación científica propiamente dicha, pero su información resultaba útil por el tiempo ya alejado del nuestro en que caminaron por ahí.

La era de los viajeros se inició a continuación, al cierre del siglo XVIII y prosiguió en el XIX. Sus actores, personalidades que se trasladaban fundamentalmente de Europa para disfrutar de una realidad distinta y como corolario difundir sus experiencias a través de publicaciones. Aunque muchas veces se atendía a lo insólito y pintoresco, también se intentaba un acercamiento a la dilucidación de lo que significaban los antiguos monumentos, si bien no se disponía de una metodología rigurosamente científica. De cualquier modo un paso adelante en búsqueda de explicación de sus alcances y cuando se formularon algunas hipótesis todavía germinales. Puede definírsele como prearqueología. Abría el listado de dichos viajeros, Tadeo Haenke (1761-1817), naturalista bohemio, que participó en la expedición marítima española de Malaspina y remató domiciliándose en Cochabamba. En 1794 estuvo en Tiwanaku y tuvo la suerte de ser el primero en contemplar la

llamada Puerta del sol, tumbada sobre el suelo. Establecida la independencia política de Bolivia, desligada ya de la secante dependencia de España, despertó el país a las consiguientes relaciones internacionales. Y entonces se produjo el alud de extranjeros con intereses comerciales, pero también algunos con visos intelectuales. El secretario del consulado inglés en Perú, Joseph Barclay Pentland (1797-1873), fue comisionado para prestar un informe sobre el naciente estado y como no podía ser de otra manera acudió a contemplar Tiwanaku. Le siguió el naturalista francés Alcides Dessalines d'Orbigny (1802-1857), que recorrió el lugar en dos días escasos de 1833. El pintor germano Johan Moritz Rugendas (1802-1858) con sus pinceles a mano en un par de días de 1844 documentó las ruinas. Leoncio Angrand (1808-1866), que desempeñaba funciones diplomáticas, en la navidad de 1848 tomó unos valiosos dibujos y publicó después una carta donde incurría en variados errores. Su compatriota y comisionado oficial de su gobierno, Francis de Castelnau, que vino con propósitos geográficos, en 1845 estuvo algunas horas y formuló una breve descripción. En 1851 se editó en Viena la lujosa obra intitulada *Antigüedades peruanas*, cuyos autores eran el arequipeño Mariano Eduardo de Rivero (1798-1857) y J.D. Tschudi (1818-1889), donde se consignaban algunos dibujos sobre Tiwanaku. En la nómina prosigue el británico Clements R. Markham (1830-1916), patrocinador de la hipótesis del imperio megalítico andino. Luego el geólogo escocés David Forbes (1809-1868), que probablemente estuvo allí hacia 1863. Cabe recordar al estadounidense Ephraim George Squier (1821-1888), diplomático, empresario y viajero impenitente, que permaneció una semana entre los monumentos tiwanacotas y en su acucioso libro insertó sus observaciones, siendo el primero en utilizar un aparato fotográfico. El ex-presidente argentino Bartolomé Mitre (1821-1906), político, militar e historiador, editó un opúsculo en 1879 donde consignó sus comentarios y su aventurado conocimiento de Tiwanaku cuando cabalgaba como deportado político a la frontera peruana. Charles Wiener, viajero austríaco naturalizado francés, un tanto extravagante, durante una semana pernoctó en Tiwanaku en mayo de 1877 y tres años después puso en circulación una gruesa obra con el relato de su periplo en Bolivia y Perú. Cierra históricamente el ciclo de los viajeros el alemán Ernest W. Middendorf (1830-1908) a fines de la década de 1880, con una obra en tres tomos que sobrepasan el millar y medio de páginas, de las cuales 22 consagra a Tiwanaku. En la nómina se ha omitido a las figuras menos estelares. En resumen, la contribución de los viajeros del siglo XIX puede ser evaluada como un inicio de la curiosidad científica respecto de los monumentos de Tiwanaku, cuyas observaciones obedecían más a la visión del hombre común desprovisto de una metodología adecuada. Se trataban de rápidas prospecciones, aunadas por lo general con el deseo de mostrar lo insólito y hasta pintoresco. Una etapa propiamente prearqueológica, pero que de ninguna manera puede ser soslayada o ignorada, pues cuando menos permite aquilatar el estado de conservación en que se encontraban entonces. Arribar hasta las ruinas implicaba un fatigoso esfuerzo, con vías de comunicación en extremo rudimentarias (18).

En la década de 1890 se inició la investigación arqueológica con un sentido netamente científico, en la cual se fueron dando los primeros pasos de ensayo al efecto y formulándose secuencias culturales con una periodificación bastante incipiente, unida también a peculiaridades arcaizantes renacentistas como el asociarla a la conformación prioritaria de colecciones de especímenes prehispánicos. Se puede calificarla justamente como etapa protoarqueológica. Ejecutaban su trabajo los pioneros en forma rudimentaria, pero en cualquier caso representaba un avance con relación a los viajeros decimonónicos que eran meros recolectores de piezas arqueológicas que acumulaban durante sus expediciones. Además, implicaba la aparición de profesionales en la

materia o cuando menos de dedicación cuasi completa a su labor. Correlativamente las publicaciones dadas a estampa, constituían una fuente de información con propósito exclusivamente científico. La metodología utilizada, primeriza, implicaba naturalmente limitaciones y hasta errores, pero propios de su tiempo, donde la arqueología todavía balbuceaba, se encontraba larvada y germinal. Quienes se animaban investigar Tiwanaku debían vencer los escollos de la distancia, el encontrarse con una sociedad atrasada típica de la república oligárquica, que no prestaba atención a los monumentos prehispánicos, en la cual predominó el régimen conservador manejado por los grandes magnates de la minería argentífera y a su caída en 1899 el advenimiento del liberalismo proclive a la minería del estaño. Se destacaban personalidades de quehacer individual, con su aureola de prestigio entonces y que con frecuencia chocaban por sus concepciones dispares y dogmáticas que se encasillaban en sus peculiares argumentos.

Uno de los pioneros más relevantes fue sin duda alguna el germano Max Uhle (1856-1944). Como fruto de sus desvelos, editó en 1892 una voluminosa obra sobre las ruinas de Tiwanaku, en coautoría con A. Stübel. No deja de causar extrañeza que Uhle la publicara sin conocer personalmente las ruinas, puesto que tan sólo en 1894, del 20 al 21 de abril, tuvo ocasión de visitarlas (19). Uhle además revestía un criterio colonialista y supuso que formar y vender colecciones arqueológicas era algo muy natural. Así envió una de Tiwanaku con destino al museo berlinés. Mantuvo dos ácidas polémicas con otro pionero, Arturo Posnansky (1873-1946), austríaco nacionalizado boliviano, quien al margen de sus intereses empresariales, se dedicó a estudiar y defender de la depredación los monumentos tiwanacotas. Si bien hoy en día resultan sus aseveraciones en extremo discutibles, permanece como saldo positivo su tarea proteccionista. Otras figuras a mencionar son Adolph Francis Alphonse Bandelier (1840-1914), suizo nacionalizado estadounidense, que se destacó por su trabajo en la isla del Sol y el sueco Erland Nordenskiöld (1877-1932), que localizó el ramal tiwanacota en Miske (20).

La tercera etapa en la trayectoria de la indagación respecto a Tiwanaku se tipifica por el acercamiento directo a las ruinas mediante la excavación limitada en su magnitud y con propósitos científicos, aunque todavía germinales y no desarrollados a plenitud. Comprende ella algo más de media centuria en su trayectoria, a contar desde 1903. Si bien en cuanto a metodología los comienzos se muestran incipientes, se la perfeccionó en su decurso, aunque no llegó a un grado óptimo. Correlativamente se formaron grandes colecciones aglutinadas por aficionados, que se sentían atraídos de una u otra manera por las expresiones del pasado. La investigación se hallaba fundamentalmente a cargo de misiones extranjeras, donde los elementos nacionales experimentaban postergación y cuando mucho se les asignaba tareas auxiliares. Se observaba una relación asimétrica de dependencia, ya que la iniciativa provenía de afuera, con perspectiva netamente neocolonial. Predominó un cierto desdén por el personal local e inclusive se transportó como norma casi general el material exhumado a los países metropolitanos. Coincidió la etapa en cuestión con la era de los grandes capitalistas que acapararon la explotación del estaño y con la innegable férula del patronato oligárquico. En el país mismo se miraba con reticencia las expresiones nativas y hasta se las consideraba como algo retrógrado y por consiguiente se asignaba escasa importancia a las culturas prehispánicas.

El primer eslabón en la cadena constituyó la misión científica Créqui-Montfort y Sénéchal de la Grange, a la cual el gobierno francés confirió carácter oficial. Se encomendó a uno de sus miembros, el geólogo Georges Courty, que excavara en Tiwanaku, desde el 3 de septiembre al 15 de diciembre

de 1903, con deplorable descuido y ausencia de técnica como quien cosecha patatas. Las calas emprendidas por Otto Buchtien desde el 22 de diciembre de 1913 por el lapso de ocho semanas, o sea hasta mediados de noviembre del indicado año, fueron todavía más nefastas. Wendell Clark Bennett (1905-1953), miembro del Museo americano de historia natural de Nueva York, durante 25 días en 1932, ejecutó pequeñas excavaciones en Tiwanaku, una decena de pozos, con superficie total de 120 metros cuadrados y estableció una secuencia cultural de la cerámica, dividiéndola en antigua, clásica y decadente. Eduardo Casanova, investigador argentino del Museo de ciencias naturales de Buenos Aires, cavó 25 unidades de sondeo, con una extensión total de 50 metros cuadrados, en el lapso de cuatro semanas en 1933. El arqueólogo sueco Stig Rydén (1908-1965), del personal del Museo etnográfico de Gotemburgo, hacia julio de 1938 procedió a la apertura de siete unidades de excavación que abarcaron una superficie total de 22,41 metros cuadrados, o sea extensión bastante restringida. Se cerró el ciclo de los excavadores en pequeña escala con el estadounidense Alfred Kidder II (1911-1984), quien con el auspicio del Museo universitario de Pensilvania pudo entre el 27 de junio y 15 de julio de 1955, practicar dos pozos estratigráficos (21).

¿Qué aconteció con los bolivianos? El médico de profesión Belisario Díaz Romero (1870-1940) y los historiadores José María Camacho (1865-1951) y Rigoberto Paredes (1870-1951) publicaron interesantes trabajos sobre Tiwanaku, pero no asumieron labores de campo, que quedaron a manos de la iniciativa foránea. Empero, conformó un acierto el erigir el Museo nacional en La Paz, aunque misceláneo, por compra de un edificio de propiedad de Arturo Posnansky por parte del estado el 22 de mayo de 1922. Gracias a la iniciativa del parlamentario Tomás O'Connor d'Arlach (1853-1932) se dictó la ley de 3 de octubre de 1906, que declaraba propiedad de la nación las ruinas de Tiwanaku y que se complementó con el decreto supremo de 11 de noviembre de 1909, que impedía cuando menos teóricamente el vandalismo.

En esa etapa se formaron tres grandes colecciones privadas, en gran proporción con piezas tiwanacotas. Julius Nestler, cónsul austrohúngaro en Bolivia, aprovechó su estatus para hacerse en 1910-11 de una colección de 3644 ejemplares, que trasladó a Praga y que a su fallecimiento se traspasó al museo de esa ciudad, donde permanece. Un acto de piratería cultural censurable. Fritz Buck (1877-1961), de nacionalidad alemana, joyero y aficionado a la arqueología, conformó otra importante colección de 3838 objetos, que tras una serie de peripecias desagradables para el patrimonio cultural boliviano, por fin se transfirió al Museo de metales preciosos precolombinos de La Paz. Sin embargo, con precedencia en 1935, la copropietaria de la colección Buck, señora Oeser, había vendido un lote de vasijas tiwanacotas al Museo nacional de arqueología de Lima, violando las normas legales bolivianas. El coronel Federico Diez de Medina Lértora (1882-1963) fue un enamorado del arte prehispánico y en ese entendido formó una valiosa colección de 18.662 especímenes, la cual a su fallecimiento fue adquirida por el estado y se la guarda en el Museo nacional de arqueología.

El advenimiento en 1957 de la institucionalización de la arqueología boliviana, o sea la cuarta etapa, obedeció a un proceso histórico bien perfilado y no fue fruto de la casualidad. Constituyó repercusión incuestionable de las modificaciones estructurales de la revolución de 1952 en una de sus facetas plausibles, al interesarse por cuanto concernía a las culturas prehispánicas y a las etnias nativas, con precedencia despreciadas por la república oligárquica. Como consecuencia directa de las mismas, se despejó la discriminación sobre todo cuanto con precedencia se estigmatizaba y se tildaba con tónica peyorativa, presentándose por ende un panorama propicio para la arqueología.

En ese marco me cupo fundar el 20 de octubre de 1958 y ser primer director del Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku (sigla CIAT), como institución científica permanente y con sede allí, constituía la emergencia de la institucionalización de la arqueología boliviana y apoyada por el estado. El 2 de agosto de 1960 inauguré el Museo arqueológico regional, donde se conserva el material rescatado de las excavaciones. En 1970 hice colocar la malla olímpica para proteger el área arqueológica del vandalismo persistente. Si se dilucida una periodificación dentro de la cuarta etapa, se distinguen netamente dos fases: La primera en que se erigió el Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku, que abarcó el lapso 1957-1974, o sea 18 años. La segunda ocupada por el Instituto nacional de arqueología (sigla Inar), también fundado por mí en 1975 y del cual fui primer director. Desde ese año hasta el 2000, vale decir un cuarto de siglo, puede ser desagregada en subetapas de acuerdo a las gestiones de sus seis directores posteriores sucesivos, pudiéndose mencionar a Jorge Arellano, Carlos Urquiza Sossa, Juan Albarracín, Oswaldo Rivera Sundt, David de Rojas Silva y José Tejeiro. Sensiblemente en los dos gobiernos más recientes, fue rebajado de jerarquía, simplemente como Dirección nacional de arqueología y antropología, ocupando un rengu menor.

Se puede sintetizar someramente las principales actividades efectuadas. La ejecución de excavaciones en gran escala desde 1957 a 1960 y de 1974 a 1978, emprendidas bajo la dirección del arqueólogo Carlos Ponce Sanginés, cooperado por personal boliviano. Se concentró el trabajo en Kalasasaya, Templete semisubterráneo, Kherikala, Lakkakollu, Putuni y parte de Akapana y Pumapunku (22). Un descubrimiento sensacional fue sin duda el de la estela que fue bautizada Ponce, en homenaje a aquél, tallada en andesita y de 3 metros de alto, muy bien conservada, en la unidad de excavación H-13 del patio interior de Kalasasaya el viernes 8 de noviembre de 1957 a una profundidad de 2,10 metros. Con posterioridad se prosiguió las excavaciones de 1988 a 1990, principalmente al noroeste de Akapana y al norte de Putuni, aunque como un proyecto mixto entre el Instituto nacional de arqueología y la Universidad de Chicago. Continuó también la labor en Pumapunku, pero exclusivamente a cargo del Inar (23).

Cumple mencionar aquí la restauración practicada en los muros de Kalasasaya. Siendo terraplenado el edificio, la tierra corría el riesgo de ser arrastrada desde la plataforma hacia afuera por acción pluvial y también que se desmoronara el paramento murario. Para el efecto se empleó el material que había caído y por tanto no era extraño al edificio. Esta tarea se realizó desde 1965 a 1973, en 9 años seguidos, dada la magnitud, bajo mi dirección. Con anterioridad se restauró el Templete semisubterráneo, que peligraba por inundaciones al ser hundido y los paramentos murarios podían derrumbarse. La restauración demandó desde 1961 a 1964. Se la realizó con precisión, numerándose cada una de las piedras, hasta las más pequeñas, con su ubicación exacta en planos de escala 1/20, así como en fachadas y cortes, fuera de numerosas fotografías documentales (24).

Tras el recuento de las principales excavaciones, cabe pasar revista a los resultados cosechados en la esfera científica. Conviene esclarecer que para Tiwanaku se estableció una secuencia de cinco épocas, de la I a la V y tres estadios de desarrollo, el aldeano equivalente a la época I y II; el urbano que se subdivide en una fase temprana o época III y una fase madura o IV; por último, el imperial o época V. De acuerdo al lineamiento político, se ha elucidado que el estado tiwanacota atravesó tres etapas, local, regional e imperial, coincidiendo con las épocas III, IV, V, además de una previa aldeana o preestatal, concordante ésta con la I y II. Tal secuencia se determinó según las conclusiones de la

excavación practicada en el patio interior de Kalasasaya, donde la estratificación mostraba muy clara la sucesión de las capas respectivas.

Un avance decisivo fue formular la cronología absoluta para Tiwanaku, que con anterioridad había sido sujeta a adjudicación de una antigüedad hiperbólica con apariencias científicas. La introducción de la datación radiocarbónica al respecto significó un importante adelanto, porque se despejaron especulaciones fantásticas. Sirvió para fijar la duración pertinente. La etapa aldeana o preestatal se habría desenvuelto entre 1580 a.n.e. al 133 d.n.e. Hacia el 150 a.n.e. se habría producido una transición de aquella hacia la formación del estado. El estado local desde 133 hasta 374 d.n.e., el regional hasta el 724 d.n.e. El imperial desde entonces hasta 1172, el fechado más reciente para Tiwanaku. De lo indicado se desprende que la cultura tiwanacota tuvo una prolongada trayectoria, milenaria si cabe la expresión. La cronología propuesta en vez de ser rectificadas, ha sido ratificada por otros fechados.

En la enumeración sólo puede citarse raudamente otros rubros: Catalogación por vía computadora, legislación protectora del patrimonio cultural prehispánico, fomento del turismo, de la actividad artesanal. Asimismo, múltiples proyectos de investigación, publicación de libros y artículos científicos, reuniones especializadas, en fin una actividad incesante.

Personalmente correspondió a Ponce Sanginés un rol preponderante en esta cuarta etapa, como director y fundador del Comité de excavaciones en 1957, del CIAT y del Inar desde 1958 a 1982; luego, como director del Centro de investigaciones antropológicas Tiwanaku desde 1989 hasta la fecha.

3. Monumentos principales de Tiwanaku

En el presente capítulo se brindará un esbozo resumido de los principales monumentos excavados en la ciudad precolombina de Tiwanaku, ya que de ellos se cuenta con información científica disponible.

El Templo semisubterráneo es uno de los monumentos más interesantes de Tiwanaku y en el mismo se traduce un logro notable de la arquitectura nativa y hoy en día se puede encomiar la concepción estética de sus constructores de casi dos milenios atrás. Se halla situado al este del recinto de Kalasasaya y a una distancia de 21,50 metros. Su posición geográfica de 16°33'03" de latitud sur y 68°40'13" de longitud oeste. Cuadrícula 351701 de la hoja 5844-II de la carta nacional. Codificado como 40630102. Tiene una diferencia de nivel de 2,64 metros con el piso externo de Kalasasaya. La excavación practicada para ponerlo en descubierto demostró que no estaba completamente destruido como suponían otros autores, sino en bastante buen estado de conservación, aunque por supuesto carecía de los sillares de la parte superior del paramento murario. Es de planta ligeramente rectangular, compuesto de cuatro muros de contención en torno a un patio abierto, dígame hundido. El lado oeste mide 28,47 metros, el este 28,57, el norte 26,00 y el sur 26,05. En la fachada del muro norte se percibe 14 pilares monolíticos plantados verticalmente, en el este 11, en el oeste 15 y en el sur 9. Todos son de diferente tamaño y colocados irregularmente. Entre uno y otro pilar medio aparejo de sillares toscos. Los muros adornados con cabezas humanas sobresalientes, esculpidas en bulto y en piedras de color blancuzco, en especial roca caliza e ignimbrita. Los pilares que se encuentran en las medianas estaban tallados con figuras antropomorfas, de las cuales han quedado vestigios, porque se han borrado casi del todo. El

material lítico predominante la arenisca roja. El patio interior de tierra apisonada, con leve declive y a dos metros de profundidad en relación al suelo circundante externo. Su escalinata de acceso originalmente de siete peldaños daba al sur, o sea hacia Akapana y no se conectaba por tanto directamente con Kalasasaya. Un canal abierto corría al pie de los muros para desaguar tras las precipitaciones pluviales. Hallazgo significativo fue un receptáculo de piedra de forma cilíndrica y decoración incisa con fina línea, que servía para depositar ofrendas. Se encontraba casi al centro del Templete la estela pilar 1 (antes designada 15) en la época III y en la IV se efectuó una modificación, colocando la estela 10 de gigantescas dimensiones.

En cuanto a su función fue indudablemente un templo pequeño, de 742,70 metros cuadrados, o sea con modesta capacidad de congregar una masa de un millar de personas, dentro de una estimación razonable. Es incuestionable que allí se realizaban ceremonias y también danzas, al igual que hoy en día se verifican tales espectáculos en las festividades de los pueblos altiplánicos. Dentro de la cosmovisión, representaba el Templete el mundo de abajo, donde residían los seres por nacer y los muertos. Por su escalinata de siete peldaños se descendía al patio hundido, un indicio que encarnaría el plano del inframundo. Las cabezas clavadas que sobresalen del paramento son muy variadas y se las puede interpretar como que reproducen individuos de diversos grupos étnicos, personajes que no son dioses, sino humanos. El material utilizado en los muros es la arenisca roja, probablemente simbolizando la oscuridad propia del medio subterráneo. Hay que añadir que las estelas erguidas al centro miran hacia el sur, no al este u oeste con respecto al curso solar, sino más bien en relación de nocturnidad. Aquí cabe recordar el mito recogido por el cronista colonial Betanzos, en que el dios demiurgo en su segunda creación plasmó en Tiwanaku el sol, el día, la luna y las estrellas y esculpió en piedra las efigies de la gente que se diferenciaba en distintos pueblos y que se desparramaron por todo el orbe. Posiblemente tal mito de creación estuvo presentado en forma icónica ahí (25).

El Templete fue excavado parcialmente por Courty en 1903 mediante unas estrechas zanjas, con deplorable técnica, para poner en descubierto los muros y una central. Con las lluvias, la tierra extraída y depositada junto a la zanja, se desmoronó, volvió a introducirse y la tapó. Con posterioridad, Bennett en 1932, casi al centro descubrió la estela 10, a la que se confirió su nombre. En 1960 la excavación del Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku, bajo mi dirección, fue integral, reexcavó lo tocado por Courty y Bennett y lo que no había sido removido con precedencia. Comprendió 25 unidades de excavación, con sus respectivos bordos, testigos o claves estratigráficas. La estratificación era intrusiva, producto de sedimentación y por tanto posterior al abandono del edificio, material alógeno acarreado por acción pluvial desde Akapana. Corresponde en la secuencia cultural a la época III o fase urbana temprana, estado local de Tiwanaku, corroborada la afirmación por el material lítico empleado, arenisca roja y el estilo de su paramento. Consta el informe respectivo en un libro monográfico muy detallado (26).

Kalasasaya consiste en una gigantesca edificación terraplenada que ha perdurado a través del tiempo. Se encuentra a 16°33'06" de latitud sur y 68°40'15" de longitud oeste. Cuadrícula 350700 de la hoja 5844-II de la carta nacional de Bolivia, compilada por método fotogramétrico. Codificada como 40630103. La denominación significa en aymara piedras erguidas, sincopada de kala-saya-saya, con morfema de plural por redoblamiento, por lo cual se infiere que tal designación no es prístina, sino relativamente moderna. Situada contigua a la pirámide de Akapana y al norte de la misma. Durante muchos años, antes que el gobierno boliviano adquiriera el terreno, estuvo

sometido a cultivos agrícolas, lo que deterioró por supuesto el monumento. Se excavó en Kalasasaya, bajo mi dirección, de 1957 a 1960. Se evidenciaba que se trataba de una edificación terraplenada con muros de contención en sus cuatro costados, compuestos por pilares plantados a intervalos y el espacio que mediaba entre ellos con hiladas de sillares. Los muros norte y sur, trabajados con arenisca, corresponden a la época III e igualmente una parte del oeste. En cambio, en el este, el muro original fue cubierto por delante por uno más elaborado y construido con material andesítico en la fase urbana madura (estado regional) para embellecerlo, así como la llamada pared balconera, extensión saliente de la plataforma en el lienzo oeste, con sus dos ángulos. Por consiguiente, sufrió modificaciones la estructura con el decurso del tiempo. El recinto se halla separado en dos segmentos, un patio rectangular más pequeño y que se lo ha denominado interior, pero con el piso al mismo nivel que todo el terraplén, con acceso por la portada principal maciza y la escalinata de siete peldaños, separado por un muro de otro patio en forma de C. En derredor del patio interior se encontraba una serie de pequeñas construcciones, cuya pared externa es de adobe, con aplanado pintado en tono verdoso y su interior con revestimiento de sillares de piedra. Carecen ahora de techumbre. Al centro de aquél se levantaba la estela Ponce. Escalante asigna como dimensiones definitivas de Kalasasaya 135 metros como largo máximo y 119,06 como ancho máximo (27). Se habría construido en la época III y perfeccionado en la IV. En Kalasasaya está emplazada la llamada Puerta del sol y la estela 7, popularmente conocida como El fraile, que no se sitúan en su sitio original.

En verdad, una obra de ingeniería y arquitectura aborigen que causa admiración. Lo más probable es que Kalasasaya fuere la sede cívica-administrativa-religiosa propia de la parcialidad o mitad norte de la ciudad de Tiwanaku, en tanto que Pumapunku de la mitad sur, dentro de una concepción dualista. Como excede en superficie 15 mil metros cuadrados, podía albergar en ceremonias o en actos especiales a nutrida muchedumbre por tratarse de un edificio abierto sin techumbre. Se colige que en las grandes ocasiones la multitud esperaba lo que acontecía en el patio interior desde el recinto que circundaba a éste. Es indudable que Kalasasaya se hallaba asociado a la cosmovisión, que representaba el plano celestial, morada de los arquetipos. Como era terraplenada la construcción y se trepa por su acceso principal a través de una escalinata de siete gradas (número sagrado), denotaría concomitantemente una subida simbólica al plano celestial. Además, en virtud que sus muros de contención externos este y oeste se encuentran erigidos con roca andesita, que al parecer ella se relaciona con el elemento solar, la luz y claridad, lo mismo que la estela principal Ponce. Por añadidura, como el patio interior se correlacionaba con los equinoccios y solsticios, o sea con observaciones astronómicas, se pudiera sugerir que la obra se consagraba al sol (28). En síntesis, se puede suponer que en Kalasasaya por su índole de edificio público se concentraban multitudes, en oportunidades especiales, sea para celebrar festividades vinculadas a su calendario, ocasión para ceremonias y danzas rituales de grupos, aceptación de decisiones políticas, presentación formal de autoridades e incluso hasta intercambios de ciertos productos. Allí habría desempeñado un rol protagónico el jefe de estado, cuya efigie encarnaba la estela antropomorfa.

Con anterioridad a la excavación, se tomaron fotografías aéreas oblicuas y un plano con registro de curvas de nivel cada 25 centímetros. Mediante un sistema de estacas se establecieron cuadrículas como unidades de excavación. En 1957-58 se excavó en el patio interior y se procedió a la apertura de 73 unidades que totalizaron 1825 metros cuadrados. En 1958 se excavó en el muro norte, con 25 unidades desde B-O a Z-O, 125 metros de longitud. En 1959 se excavó el muro sur, con 59 unidades,

145 metros de longitud y 10 de ancho, ciertamente el mejor conservado, porque el deslizamiento de tierra desde Akapana había sellado el paramento hasta la altura del terraplén, sobresaliendo del suelo tan sólo las porciones superiores o topes de los pilares. Esto indujo a algunos autores de antaño a creer que no existía muro corrido, sino sólo pilastras aisladas entre sí. Fue sensacional encontrar intactos los canales abiertos de desagüe perpendiculares al muro, que desembocaban en uno matriz. Un testimonio elocuente de un sistema de canalización para eliminar aguas pluviales. En 1960 se excavó el muro este, doce unidades, habiéndose encontrado una porción que carecía de pilares y tan sólo sillares. Al excavar posteriormente la otra mitad del muro, se encontró por detrás restos de un antiguo muro trabajado con bloques de arenisca roja, lo que demostraba que el muro este fue colocado sobrepuesto a un otro desatado y del que quedaron algunos restos, mejorando la fachada principal con pilares y sillares de andesita, lo que explica su mejor aspecto. También se localizó restos de una escalinata de acceso a un muro de refuerzo posterior, del que habían perdurado pocos rastros. En 1960 asimismo se excavó la pared denominada balconera o Chunchukala, flanqueada por dos escalinatas menores, vale decir la que sobresale en el lienzo oeste, compuesta por pilares magníficamente esculpidos, una porción de los sillares que conformaban el paramento. Se descubrió que los indicados pilares reposaban sobre un zócalo de grandes bloques y no sobre un cimiento. También se determinó que el muro tenía una ligera inclinación hacia atrás, por un efecto de compensación óptica (29).

Merecen subrayarse dos descubrimientos importantes, entre otros, verificados en Kalasasaya. El detectar las épocas I y II antes desconocidas en estratos anteriores a la erección de Kalasasaya o sea pre-Kalasasaya, que posibilitaron localizar la etapa aldeana de Tiwanaku, mostrando una secuencia cultural coherente y un desarrollo cultural continuado (30). Asimismo, el descubrimiento, sensacional por cierto, de la estela que fue bautizada como Ponce, en mi homenaje, en la unidad de excavación H-13 del patio interior, el viernes 8 de noviembre de 1957.

Kherikala se encuentra inmediatamente al sur de Putuni. Codificado como 40630107. Su toponimia puede denotar significado equivalente a la piedra del fogón. Constaba de un amplio patio central, por supuesto sin techumbre sino abierto, de 38 x 63 metros de planta. Este se hallaba precisamente delimitado por cuatro pilares esquineros, que exhibían en talla y bajorrelieve dos motivos cruciformes y pintados la superficie en color rojo con cinabrio, los que de seguro representaban la cuadripartición del territorio. En torno se había erigido cuatro cuerpos con doble pabellón de habitaciones de planta rectangular. Se puede calcular en 2087 metros cuadrados cubiertos la edificación. Las paredes dobles de adobe, con interior hueco que confería aislamiento térmico y en cierta manera conservaba el calor, aprovechado también como depósito de sus productos, artefactos, etc. Con el decurso del tiempo y el cultivo continuado por varias centurias luego del ocaso de Tiwanaku, ellas se han destruido por completo, quedando apenas una pequeña muestra de adobe intacto como excepción y el zócalo compuesto por filas de sillares que han perdurado. Las habitaciones fueron estrechas y alargadas, con un poco más de 5 metros de largo. Por tan angostas se puede conjeturar que se había utilizado para techo una falsa bóveda de avance de adobe, ya que no se ha encontrado indicios de techumbre con envigado y cubierta de paja.

Desde el punto de vista científico cobra verdadera trascendencia, porque demuestra con claridad la traza de un edificio netamente habitacional y que muy posiblemente hubiera sido antaño un palacio, por su ubicación en el núcleo de la antigua urbe de Tiwanaku. Las especulaciones en sentido que era un monasterio pecan de descabelladas por su falta de argumentación probatoria. Kherikala es

un exponente de la diferenciación social existente y también de la presencia de un grupo gobernante que usufructuaba de edificaciones de magnitud palaciana.

La excavación fue efectuada desde enero a marzo de 1958, bajo mi dirección, según se registra en las notas de campo. Se la dividió en 147 unidades, desde A-1 hasta O-7, un área de 100 x 150 metros de superficie en guarismos redondos. Aproximadamente a 80 centímetros de profundidad se descubrió los restos del zócalo ya indicado. La estratificación comprendía la capa de humus, por supuesto conexas con la actividad agraria moderna del cultivo del terreno, debajo el escombro de adobe ya compacto y junto al zócalo el estrato ocupacional. Cabe agregar que se hallaron unos huecos rellenos profundos, donde se había depositado basura, cenizas, astillas de hueso, fragmentos de cerámica, al parecer un basurero para recoger desechos. Demostraba una práctica sanitaria, ya que no se desperdigaba al azar los desperdicios por doquier. Asimismo fueron frecuentes los hallazgos de ofrendas de ejemplares de cerámica que habían sido trizados intencionalmente y algunas cistas construidas con lajas.

En las fotografías aéreas previas a la excavación de Kherikala no aparecían vestigios muy ostensibles, sino leves, de la edificación subyacente. Es que entonces su porción noroeste estaba sometida a cultivo y hubo que comprar el predio a su poseedor para proceder a la excavación. El terreno mostraba una ligera depresión central con un desnivel de 1,72 metros tanto del este como del oeste. El declive menos pronunciado hacia el norte. Durante muchísimos años el suelo fue objeto de cultivo y el arado promovió la consiguiente remoción, que ciertamente afectó a lo que quedaba de las paredes de adobe, que sufrieron una última destrucción. Ponce Sanginés personalmente efectuó el relevamiento topográfico en diciembre de 1957, dando la parte más honda una altitud de 3840,19 m.s.n.m. y 3841,93 la más elevada. Ese desnivel se debió a que las paredes de adobe al derrumbarse y convertirse en tierra dieron lugar a mayor acumulación donde estaban primitivamente, disminuyendo el sedimento de modo paulatino a los costados (31).

Putuni, monumento emplazado al suroeste de Kalasasaya. La toponimia puede denotar tres significados, puesto que putuequivala en lengua aymara a fogón, cualquier cosa agujereada o edificio de bóveda, denominación esta última más admisible, para la empleada hoy en día para designarlo. Codificado como 40630104. Del mismo han perdurado fundamentalmente grandes bloques tallados en andesita, colocados en hileras a intervalos y de manera horizontal, los que dan una idea de la planta del edificio. Se deduce entonces que era un edificio en torno a un patio central rectangular, compuesto por cuatro cuerpos. El cuerpo oeste más ancho que los demás. Las piedras citadas conformaban una especie de zócalo sobre el cual reposaba pared de adobe. En consecuencia, la mayor porción del edificio habría sido trabajada con adobe y únicamente la portada y el zócalo con material lítico. Por supuesto el adobe ha desaparecido al colapsarse las paredes. No se puede inferir por evidencias directas cómo era el techo de Putuni. Se observa en el muro norte dos estrechas entradas con peldaños para acceder al zócalo. Sostengo que se trata de un zócalo de plataforma sobre el que descansaba la edificación. La portada principal, según puede inferirse de lo que resta de ella, era maciza, muestra las huellas de los bloques que la constituían sobre un solado y es posible una reconstrucción ideal de la misma, parecida a la principal de Kalasasaya, pero con tres vanos, uno principal y dos laterales que la flanquean, que quizá servían para la colocación de centinelas o guardianes (32). También poseía un sistema de canales de drenaje, con el más hondo a bastante profundidad. Se puede calcular la superficie edificada aproximadamente en 2117 metros

cuadrados y en 3166 el espacio que ocupaba el patio. Pertenece a la fase urbana madura o IV de Tiwanaku, estado regional (33).

Se puede deducir que originalmente Putuni fue una edificación palaciana por encima del zócalo y no un mero terraplén, residencia del poder gobernante de Tiwanaku, cuya contrapartida sería Kantatayita, dentro de la división dualista imperante. Merece subrayarse que casi al centro del patio, se levantaba una estela antropomorfa, hoy mutilada de la cabeza y su base. Putuni fue excavado por Courty con una zanja central por el eje este-oeste. Localizó la entrada principal, más un pequeño solado delante de ella, el cual fue devastado, no así aquella. En el lado occidental descubrió un canal maestro subterráneo. Decenios después el Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku excavó cuatro unidades de excavación cerca al punto donde se halló aquél y se vio que continuaba. En 1974-75 se excavó el patio interior y la parte externa del contorno, estando a cargo del arqueólogo Cordero Miranda el trabajo de campo, bajo mi dirección, para poner en claro el alineamiento de los bloques. Se pudo esclarecer que la estratificación a ambos lados y fuera se debía al desplome de lo que fueron las paredes de adobe de una edificación, material que con el decurso del tiempo se volvió a convertir en tierra compacta. Por fuera, de consiguiente, la estratificación se compone de humus moderno y debajo la capa de escombros de adobe. Con posterioridad, alumnos de la Universidad de Chicago en pos de conseguir datos para sus tesis de grado también han intervenido en Putuni. Sampeck niega que hubiera existido una estructura en Putuni, afirmando que fue meramente tan sólo una pequeña terraza de 120 centímetros de altura, circundada de muros poco elevados, pero habla con soltura de un contiguo Palacio de los cuartos multicolores (denominación que deja atónito al lector, pomposa denominación para un simple piso de 22 x 6 metros de área) al noroeste de aquél, aunque no brinda detalles sobre la configuración arquitectónica del mismo, admitiendo que existían palacios en Tiwanaku (34). En 1990 Janusek y Earnest admitieron que sus resultados al respecto no eran concluyentes y que no pudieron determinar la función original (35). Sampeck y Earnest sostuvieron que sólo era un área de élite (36). En contraposición, Escalante ha afirmado "es posible que hayan existido edificaciones habitacionales levantadas en barro encima de la estructura" (37). Este autor y Portugal exploraron una cámara cuadrangular, ya saqueada en el sector noroeste, señalando que pudieron haber mausoleos de inhumados junto al muro interior. Esto no debe causar extrañeza porque en el período prehispánico era frecuente inhumar a personas en las propias edificaciones.

Akapana, codificado como 40630105, constituye el volumen más relevante de Tiwanaku, de mayor elevación por cierto. Según Paredes su denominación original era Apakhana, que significa que lleva la luz en aymara y según Elorrieta en kechwa denota celajes al amanecer (38). Originalmente una pirámide escalonada, que a consecuencia del proceso de erosión y las excavaciones en búsqueda de tesoros durante la colonia española sufrió el desmoronamiento de los muros de contención superiores y el deslizamiento de material consiguiente. Quedó con el aspecto de una colina, que inclusive algunos autores la supusieron natural. Las fotografías aéreas muestran claramente que se halla circundada por el sedimento que quedó como consecuencia de ese colapsamiento, de un tono claro en dichas vistas. Se trata de una pirámide escalonada, con siete terrazas, con cada una de ellas sostenida por un muro de contención. Su acceso mediante una escalinata por el lado oeste. En el tope existían construcciones de tipo habitacional. Pero también hoy se advierte un alineamiento de pilares líticos, correspondiente a alguna edificación mayor, en sentido E-O, que ha desaparecido por la depredación ocasionada por los buscadores de tesoros en el período colonial hispánico. Al parecer

hubo otra edificación grande en el oeste del tope con rumbo N-S. Escalante ofrece como definitivas las medidas de 182,40 metros de ancho máximo de N-S y 194,40 metros de largo máximo. Como su planta a su vez es de tres cuerpos escalonados, el primero de 182,40 x 86,40; el segundo de 139 x 54; el tercero de 54 x 96 metros respectivamente. De alto le otorga 18 metros, cifra que hubiera que confirmar, ya que comprendería hasta la cubierta de las construcciones superiores. Akapana antaño disponía de una red de canales subterráneos de sección rectangular, para evacuar el agua de la meseta plana en que culminaba la pirámide, así como de las terrazas, de la cual hasta ahora se han desenterrado apenas tres tramos. Akapana fue erigida en la época III, que sin duda demandó una fuerte concentración de esfuerzos, con modificaciones ulteriores en la IV. Eso explicaría algunas diferencias en los paramentos murarios. Akapana, por tratarse precisamente del volumen dominante, marcaba el centro de la ciudad de Tiwanaku y del mundo conocido entonces. Según el testimonio etnohistórico se había erigido una estela en ese punto fundamental. Muy probablemente la cabeza magna de una estela antropomorfa grande, ejemplar undécimo en el listado pertinente corresponda a la testa de aquélla. Desde allí se desprendían dos ejes imaginarios, uno de este a oeste siguiendo el curso del sol en los equinoccios y otro de norte a sur. De aquí nacía la división cuadripartita de acuerdo a las cuatro regiones del territorio, o sea el Pუსisuyu. Akapana se concebía simultáneamente como la montaña sagrada, que vinculaba el plano terrenal con el celestial, allí donde moraban los arquetipos y patronos (39). Se infiere nítidamente que era el templo mayor, o sea un edificio sagrado, donde también hubiera estado el observatorio astronómico tan primordial en el pensamiento tiwanacota, acaso situado en la estructura superior desaparecida. Pero también allí habría residido la cúpula del sacerdocio, que tenía a su cargo la religión oficial.

Las excavaciones practicadas en Akapana han permitido identificar sus características arquitectónicas. Los segmentos descubiertos del muro 1 demuestran que se halla integrado por pilastras de arenisca roja plantadas a intervalos regulares con cuatro hiladas de sillares entre ellos, aparejo al parecer de asta y tizón, rematado por un antepecho de losas. A continuación una terraza de 6 metros de ancho, de la que nace el muro 2 compuesto por un muro corrido de 7 hiladas de sillares de menor tamaño que en el caso anteriormente descrito, sobre el que descansa otra hilera de antepecho y por último un remate de sistema de pilastras con sillares de mayor tamaño en el espacio que mediaba entre éstas, en franca imitación del muro 1, pero quizá simplemente como adorno y con su función primordial. Un detalle muy sugestivo fue el hallazgo de contrafuertes adosados a la pared, que servían de refuerzo, así como sillares salientes del paramento que se colocaron como recurso estético para quebrar la monotonía y uniformidad del muro. Desde hace cuatro centurias, Akapana fue víctima del vandalismo ejercido por españoles ávidos de encontrar supuestos tesoros áureos y que por sus dimensiones no podía pasar desapercibida hicieron calas de magnitud, aunque por la información disponible no tuvieron éxito. Se sabe que Juan de Vargas, con posterioridad a 1548, vecino fundador de la ciudad de La Paz y alcalde de ella con ulteriores hizo excavaciones en pos de su ambición, pero sin satisfacer sus anhelos. A fines del siglo XVIII, un minero vasco de apellido Oyaldeburu, fue quien practicó la oquedad en Akapana, destruyendo su tope y extrayendo la tierra hacia el lado este, donde se encuentra hasta el presente (40). Courty, un geólogo entrometido en investigaciones arqueológicas, puso en claro un pedazo del muro 2 en la esquina sureste, que luego volvió a cubrirse por tierra. En 1976, el Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku y gracias a la interpretación de fotografías aéreas, se hizo una excavación piloto de 28 metros de largo del lado este, con resultados satisfactorios (41). En 1988-89 el

Seminario de excavaciones, exhumó la esquina noroeste y algunas edificaciones en el tope de la pirámide (42).

Pumapunku, desde el punto de vista toponomástico -vale decir del estudio y análisis del nombre de lugar- significa Portada del puma (mamífero carnívoro de la familia de los félidos) y muy posiblemente perduró la denominación a través del tiempo. Codificado como 40630109. Sin duda uno de los edificios más admirables que legó la cultura tiwanacota. Ocupa la cuadrícula 343693 de la hoja 5844-II de la carta nacional de Bolivia. A 68°40'40" de longitud oeste y 16°33'30" de latitud sur. Pumapunkuse yergue en la porción suroeste del área arqueológica. Separado por un trecho casi de 900 metros al SO del centro de la pirámide de Akapana. No obstante su apariencia de colina achatada, por las fotografías aéreas se advertía un rectángulo que indicaba que se trataba del resto de una edificación y no de una eminencia natural. Sin duda, lo más notable que ostenta radica en que en su lado oriental posee una plataforma lítica ciclópea, que afecta la forma de un paralelogramo, elevada a 1,60 metros sobre el suelo circundante, con un ancho de 6,75 metros de este a oeste. Compuesta por un conjunto de macizos bloques líticos, originalmente ensamblados por grapas de cobre arsenical, que constituye un solado o sea un piso, con cuatro segmentos principales y dos porciones intermedias. A una distancia de 6,80 metros resalta un alineamiento de varios bloques esculpidos, algunos de los cuales serían pilastras de una pared. Al parecer ella es el resto de una edificación, un pabellón, cuya techumbre tuvo un alero de losas, en las cuales se esculpió la imitación de tallos de totora, vale decir con ornamentación eskeiomórfica. Han perdurado también porciones de cinco portadas líticas, talladas todas en andesita, que no se han conservado enteras sino fragmentadas. Cuenta también con un terraplén, que estuvo sostenido por un muro de contención. El muro 1, que en realidad viene a ser un zócalo intacto de sillares esculpidos a la perfección y muy bien unidos, con tres rebajes escalonados en su arista superior, vale decir un estereóbato, o sea un macizo corrido en el léxico de los arquitectos, con un alto de 1,02 metros, relativamente bajo. A continuación una terraza de aproximadamente 2,30 metros de ancho y luego el segundo muro, conformado por sillares regulares. Suelen haber contrafuertes en éste. Hay diferencias de paramento y aparejo murario. Un detalle particular de la primera terraza estriba en que no toda ella se hallaba embaldosada con solado de piedra, sino la parte trasera cubierta por piso de mortero compactado. La segunda terraza alcanza a 1,53 metros de ancho. Hubo probablemente una tercera terraza, hoy desaparecida. También se identificó un pedazo de piso en la parte superior de arcilla de color rojo. La cerámica correspondiente a la época IV de Tiwanaku arrojó un porcentaje del 67,42 y de la III un 2,25, lo que indica que su construcción se inició en ésta y su máximo uso en la fase urbana madura. También se halló tiestos de data inkaica y colonial hispánica, hecho que sugiere que hubo un posterior asentamiento por ahí en dichos períodos. Escalante brinda como medidas definitivas de Pumapunku, 210 metros de ancho máximo, contando las aletas laterales; 154,8 sin ellas; 122,40 de largo. Personalmente había calculado en base a las fotografías aéreas 150 x 120 metros en guarismos redondos, estimación anterior a la excavación, muy aproximada por cierto (43). En el centro de su patio interior estaba la estela antropomorfa (44).

Pumapunku es funcionalmente un edificio terraplenado, no una pirámide y dentro de la concepción dualista sería correspondiente a la mitad sur de la urbe tiwanacota. Cabe enunciar que se divisa una correlación direccional desde la esquina suroeste de Kalasasaya al punto medianero de la plataforma lítica de Pumapunku, en sentido SO-NE, que brinda un ángulo de 45° del norte geográfico, lo que da pauta para esclarecer que en Tiwanaku existía una orientación astronómica

en las construcciones y un eje axial E-O que separaba en dos mitades o parcialidades la urbe prehispánica, vale decir una concepción dualista, de la cual han pervivido resabios en el actual cantón. Pumapunku por sus dimensiones pudo concentrar multitud de gente, en festividades y otras ocasiones especiales. Como se ha encontrado allí estatuas líticas que representan al arquetipo del guerrero ataviado con máscara felínica (chachapuma), que porta cabeza trofeo y sus armas respectivas, así por la toponimia que parecería prístina, se colegiría que allí también se congregaba la orden de los caballeros pumas, una organización de guerreros, tal vez oficiales del ejército tiwanacota. Una construcción cívica, ceremonial y administrativa, posiblemente dedicada a la luna y al sagrado felino celestial.

Ponce Sanginés en 1971 publicó un voluminoso libro donde examinaba toda la información por cuidadosa prospección y señalaba las pautas para la respectiva excavación arqueológica (44). El proyecto se incluyó en el plan operativo del Instituto nacional de arqueología y comprendió dos temporadas, en 1977 y 1978, con 110 días trabajados en éste y 45 en aquél. Fue dirigido por Ponce Sanginés y Cordero Miranda asumió la tarea de campo. La excavación se realizó paralelamente a 116,20 metros lineales del lienzo sur, 27,80 de la prolongación lateral sureste y 21,30 del lado oeste, a partir de la esquina suroeste del edificio. Las expectativas iniciales se vieron sobremanera colmadas. Con posterioridad, en 1989 de mayo a julio, estando de director de dicho instituto Carlos Urquiza Sossa, se prosiguió la tarea, completando poner en claro el perímetro murario, con participación de Juan Faldín, Max Portugal, Oswaldo Rivera, Javier Escalante, Leocadio Ticlla y José Estévez. Como descubrimientos remarcables se puede mencionar la escalinata de acceso en el lado oeste y el canal de desagüe en el ángulo noroeste (45). Merece subrayarse el haber detectado un hormigón consistente en cantos rodados de cuarcita introducidas en un aglomerante de barro apisonado y compacto de extraordinaria solidez.

Kantatayita, sin duda un edificio, se encuentra ubicado hacia el este del Templete semisubterráneo. Su sentido toponomástico significaría excavado al amanecer (=kantatallita en lengua aymara). Codificado como 40630101. Aunque no se ha excavado allí, por los indicios se puede inferir que era una construcción similar a Putuni, vale decir dotada de un zócalo de bloques líticos y que poseía paredes de adobe, desplomadas y desaparecidas. En su patio yace una maqueta de un monumento, bastante descrita por cierto. Ahora bien, en septiembre de 1976 en las proximidades de una esquina de Kantatayita, circunstancialmente al colocarse un cartel con el nombre del sitio, se topó de forma casual con un dintel arqueado, con seis figuras esculpidas en el friso, parecidas a aquellas de la Puerta del sol, aunque muy deterioradas, dañadas intencionalmente durante las pesquisas de idolatrías realizadas durante la colonia (46).

Lakkakollu, que ostenta la apariencia de un montículo ahora, cuyo topónimo equivale en lengua aymara a colina de tierra, está situado al noroeste de Kalasasaya. Codificado como 40630108. Se trata de un montículo que tiene aproximadamente 63 metros de longitud, 43 de ancho y 4,39 de altura, con su tope a 3846,55 m.s.n.m., en el cual se excavaron tres zanjas estratigráficas exploratorias practicadas de sur a norte, realizadas por el Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku, bajo mi dirección, que permitieron descubrir que estaba circundado por un grueso muro de piedra, que operaba de contención y otro más arriba en forma escalonada y que en su parte superior habría sido coronado por un edificio de adobe desplomado. Se pudo detectar además que se hallaba conectado por un muro con la esquina noroeste de Kalasasaya. Pertenece a la fase urbana madura de Tiwanaku o época IV, etapa del estado regional (47). Entre éste y la esquina NO

de Kalasasaya se descubrieron unas pequeñas habitaciones a principio de siglo, los muros de adobe y el interior con revestimiento de sillares líticos (48).

Lakkaraña es un sitio ubicado al norte del área arqueológica protegida y cercana a la carretera actual. Según Bertonio lakkaes la tierra menuda que está en el suelo (49). Se localizó allí un muro de contención, una estructura de planta circular y el zócalo de una casa-habitación de planta rectangular. Escalante excavó 228 metros cuadrados allí en las temporadas de 1990-92 y Portugal Ortiz en un sondeo próximo allí descubrió un remanente de pintura mural, asociado al parecer con cerámica de la época I, hallazgo muy similar al que se hizo en las excavaciones del patio interior de Kalasasaya (50).

Mollokontu tiene ahora la apariencia de un montículo hacia el sur de Akapana, donde por sondeos del CIAT, se evidenciaba que hubiera sido un cementerio. La toponimia deriva de mullu equivalente a piedra o hueso colorado, conforme consigna Bertonio en su vocabulario y kotu a montoncillo de cualquier cosa, ahora pronunciado como kontu (51). Con posterioridad en la década del 90, el alumno de la Universidad de Chicago, Couture, practicó excavaciones allí, desconociéndose los resultados.

Chijjawira, aproximadamente a 1,5 kilómetros al este de Akapana, comprende dos montículos, de donde no se han descritos restos arquitectónicos, sino fundamentalmente hallazgos cerámicos (52). De momento es difícil evaluar los sondeos efectuados allí.

Lógicamente la antigua ciudad de Tiwanaku comprende amplia área y todavía permanecen muchas edificaciones sin excavar y con vestigios poco perceptibles en el suelo. Muchos, empero, son detectables por las fotografías aéreas.

4. Secuencia cultural

El establecimiento de la secuencia cultural para Tiwanaku ha obedecido a todo un proceso de investigación científica, desde sus inicios todavía germinales hasta su plena formulación. Los viajeros del siglo XIX intuyeron de manera vaga que esos monumentos eran anteriores al Inkanato. Para ejemplificar, el francés Castelnau en 1851 afirmaba: "La splendeur de Tiwanaku appartient à une époque très antérieure à l'apparition des inkas" (53). La traducción reza: "El esplendor de Tiwanaku pertenece a una época muy anterior a la aparición de los inkas" (54). Concomitantemente su compatriota Nadaillac en 1883 señalaba: "C'est à Tiwanaku que se trouvait le siège de la civilisation à la fois la plus ancienne et la plus brillante de l'Amérique du Sud" (55). Vertida la frase al castellano: "Es en Tiwanaku que se encontraba la sede de la civilización a la vez la más antigua y la más brillante de la América del Sur" (56). Sin embargo, no se profundizó en el tema. Quedaba nimbado con un halo enigmático. Todavía en 1920 el historiador Camacho trasuntaba tal posición, de tónica hasta escéptica, con las siguientes expresiones: "Ni estas leyendas, ni la arqueología, ni ninguno de los medios de investigación y dilucidación de que el espíritu humano puede servirse, permiten todavía vislumbrar la verdad sobre los orígenes de Tiwanaku. El misterio sigue impenetrable" (57). Se equivocó al acuñar tal enunciado.

El germano Uhle, uno de los pioneros de la arqueología andina, no avanzó mucho más lejos, globalizando a Tiwanaku en un sólo período. Textualmente anotó en 1892 en su grueso libro que "las ruinas de Tiwanaku, consideradas en su conjunto se remontan a una sola época y aún las obras, consideradas en detalle, indican tener la misma edad" (58). Sostuvo tal criterio desde entonces

hasta la década de 1940, conceptuando siempre a Tiwanaku como un todo, con dilatado territorio, si bien ulterior -según su entender- a las culturas de la costa peruana, admitiendo una disgregación tras su fin (59). Empero, en 1943, viró en redondo y se sumó al coro de Bennett, aceptando la secuencia cultural tripartita prohijada por éste (60).

Posnansky, austríaco nacionalizado boliviano, se aproximó al tema con un confuso esquema, enmarcado por alud de elucubraciones fantasiosas y que pecan de infundadas. En 1911 emitió una secuencia bipartita, con una época primaria, antiquísima y en pleno cuaternario, donde los habitantes se refugiaban en viviendas subterráneas y que correspondían a una agrupación de cavernícolas, aserción que linda con lo ridículo (61). Su época segunda se caracterizaría por la invasión de un pueblo de lengua aymara, al cual atribuye las esmeradas construcciones líticas. En su obra de 1945 modificó el perfil, agregando un tercer período, con florecimiento cultural, que terminaría abruptamente por la erupción de un volcán, consiguiente movimiento sísmico e inundación por desbordamiento de las aguas lacustres que arrasaron con todo (62). Posnansky fue adepto del catastrofismo, descartado por la geología, ya que no hay rastros de actividad volcánica reciente en el altiplano (63).

El estadounidense Bennett, quien efectuó excavaciones en pequeña escala en Tiwanaku del 15 de junio al 10 de julio de 1932, en su informe publicado dos años más tarde, prohijó a su vez una periodificación tripartita de la alfarería, con tres épocas, antigua o temprana, clásica y decadente, apoyada en las diferencias estilísticas y de morfología de las vasijas y parcialmente sustentada en la estratificación (64). Es discutible su aseveración en sentido que no se evidencia concatenación directa entre la antigua y clásica. Igualmente su identificación de la decadente como mera degeneración de la clásica, que se tipificaría en lo que concierne a la decoración pintada como simplificación y en el empleo aislado de parte de las figuras predominantes en aquélla. En el caso específico del motivo felínico presentando tan sólo la cabeza o la fisonomía y no así la totalidad, tornándose más sencillo y por ende menos complejo. Luego anotó como indicador el predominio de los diseños geométricos, en especial escalonados, dobles S, etc. En cuanto a la manufactura por el trabajo de menor calidad. El calificativo decadente se muestra impropio, denota una idea organicista del desarrollo cultural, ya que en realidad tal alfarería tiene manufactura menos esmerada por los requerimientos de producción en mayor escala (65). Reconoció taxativamente que no logró identificar una asociación de su secuencia cerámica con las estructuras arquitectónicas tiwanacotas, indudable error, porque Bennett excavó con el criterio que se encontraba en un antiguo basural y no en medio de restos de edificios de una ciudad prehispánica. En 1949 con la intención de sistematizar, auspició el término de horizonte, definido por un conjunto coetáneo de elementos estilísticos o una peculiaridad técnica de la alfarería. Incluyó a Tiwanaku como uno de los seis existentes en los Andes centrales, considerándolo como panandino y de expansión militarista (66).

En 1957 el estadounidense Wallace rebautizó como Keya (otra grafía Qeya) para designar a la cerámica calificada antigua por Bennett, asignando como denominación la toponimia de un sitio de la isla del Sol en el lago Titikaka (67). Un desacierto porque induce a suponer que fue manufacturada allí y transportada a Tiwanaku, por lo cual la propuesta debe ser rechazada. Se mantuvo en lo demás en la división formulada por Bennett. Un enfoque puramente tipológico y unilineal, que ha sido abandonado por la indagación.

El concepto de horizonte implica sustancialmente que el proceso de cambio cultural o artístico se desarrolló, tanto en sus inicios como en su terminación bruscamente y extendiéndose en forma horizontal. Su debilidad argumental estriba en que implícitamente conlleva la noción catastrofista, como si a la conclusión de cada horizonte se extinguiera todo de modo abrupto y comenzara todo de la nada. Y eso no sucede en el mecanismo de cambio, las formas precedentes se traslapan con las nuevas en una trama y éstas van siendo adoptadas paulatinamente. Lo correcto sería colocar en un gráfico la línea de separación como inclinada y diagonal y no como horizontal. La innovación se esparce desde un punto central y a partir de allí se difunde, con más rapidez en las cercanías y con mayor tardanza en las zonas marginales. Por añadidura, la adopción de un sólo elemento como indicador, como acontece con la cerámica, conduce a asirse a algo unilateral, desechando los demás, configurando por tanto una visión incompleta.

Una periodificación con su respectiva cronología relativa debe captar el desarrollo cultural, determinando las diversas etapas de su trayectoria, tomando en cuenta los sistemas pertinentes, como el tecnológico, el económico, el social, el político y la cosmovisión, procurando reconstruirlo idealmente e identificando los cambios que experimentó en el curso del tiempo. Depende, por supuesto, de la información disponible recogida a través de la investigación científica y con la metodología más refinada. Dentro de esa perspectiva he trazado la secuencia cultural para Tiwanaku, que ha sido aceptada en los círculos científicos especializados y que ha demostrado su coherencia y validez, porque no ha sido sustituida por otra.

Se sustenta la misma en la estratificación detectada en el terraplén del edificio público de Kalasasaya, que fue ubicada en las 73 unidades de excavación fijadas, que abarcaban 1825 metros cuadrados en planta y con registro tridimensional. Se pudo comprobar que aquélla se ajustaba a una superposición en que las capas más profundas correspondían a una etapa anterior a la construcción del aludido edificio, vale decir, la más antigua. Por encima de ella, el grueso estrato del terraplén sostenido por los muros de contención y el piso. Sobreponiéndose al piso, las capas posteriores al abandono de Kalasasaya, o sea postiwana-cota. La composición estratigráfica era similar en todas las unidades excavadas y por tanto no tenía nada de heterogénea, sino uniforme. No se trataba de un basural donde se había depositado desechos de la vida diaria, sino de un relleno uniforme para erigir el piso de una edificación que excedía los dos metros de altura sobre el suelo circundante. Por tanto, era excelente tanto para documentar la sucesión de estratos como para establecer una secuencia cultural.

Se confirmó que el estrato ((8)), o sea el fondo, era estéril y anterior al establecimiento humano. Enseguida se superponía el ((7)), de tono grisáceo, con carbón y ceniza, netamente habitacional, donde se encontró restos de casas y calzadas, también tumbas, cerámica de la unidad Kalasasaya, con la consiguiente asociación de estrechas calzadas, cimientos de habitaciones de planta rectangular, a veces con otras de planta circular, tumbas en hueco, conformando el contexto de la época I. Por encima de éste una capa estéril limosa ((6)). Reposando sobre ella el estrato ((5)), con fuertes lentes de carbón y tiestos de alfarería con antiplástico micáceo, característico de la época II. Luego se encontró un gruesísimo estrato ((4)), que correspondía a la plataforma del edificio, tierra homogénea, seleccionada y compacta, llevada a propósito de algún otro lugar para proceder al terraplenado, que contenía tiestos y cistas propios de la época III. Se deduce, por consiguiente, que el referido templo había sido construido entonces. Cubría a éste el piso ((3)) del templo, de tono

blancuzco, correspondiente a la época IV. Las capas ((1)) de humus moderno y ((2)) también con contenido orgánico, demostraban que se cultivó allí con posterioridad al abandono del edificio (68).

Tras el recuento de resultados de ésta y otras excavaciones se esclareció para Tiwanaku una periodificación de cinco épocas. La I correlacionada con el estrato ((7)), que puso en descubierto los restos de un asentamiento humano compuesto de fundamentos de chozas unihabitacionales de planta rectangular, a veces adosadas de estructuras circulares, que poseían paredes de adobe, revestidas con aplanado de barro y pintura mural en el paramento. Con estrechas calzadas para interconectarlas. En fin, un caserío con un modo de vida aldeano. Con conocimiento de metalurgia del cobre, oro y plata. Cerámica decorada en rojo claro sobre fondo castaño amarillento por lo general. Economía basada en la agricultura y como herramienta principal la azada de hoja de hialobasalto grisáceo. La II, de la cual se dispone de menos datos, dado lo delgado del estrato ((5)), pero con rasgos muy parecidos a la precedente y predominancia de una alfarería de pasta muy micácea en el rubro funcional utilitario. En lo tocante a la III, conexas con el estrato ((4)), se nota que se superponía a la anterior y que se erigió por encima la construcción de Kalasasaya, de gigantescas dimensiones. En la misma época se habrían levantado las grandes edificaciones tiwanacotas. En arquitectura se utilizó el aparejo murario de pilares con tramos intermedios de sillares labrados, la orientación astronómica de las esquinas, con énfasis en lo mayestático. La época IV en Kalasasaya, vinculada al estrato ((3)), está representada por un embellecimiento, con el ciclópeo lado oeste, impresionante por su monumentalidad y esmerada talla lítica, uso de la roca andesita como material de lujo, de una red de canales de drenaje de aguas pluviales, construcción de palacios con zócalo de bloques de piedra y paredes de adobe, etc. Por último, la época V, que significa la culminación de todo un proceso de desarrollo, enfatiza el impulso de expansión territorial con todas sus implicaciones y una producción en gran escala de artículos para cubrir los requerimientos.

Ahora bien, para deslindar el proceso de desarrollo de Tiwanaku he identificado la presencia de tres estadios, que permiten trazar la trayectoria de su desenvolvimiento, considerando en el diagnóstico varios factores y no sólo uno, unilateral, el elemento cerámico. Debe entenderse como estadio un momento dado y específico de desarrollo, que incluye los varios sistemas que aglutina una cultura, vale decir el económico, social, político, tecnológico, que se distingue del que le precede y del que le sucede.

Para Tiwanaku, el primer estadio, se caracteriza por el patrón habitacional aldeano, economía autosubsistencial basada en la agricultura de cultivos andinos, ausencia de clases sociales, formas políticas preestatales. Tecnología con fundición de cobre, cerámica artística denominada Kalasasaya, asociada a una utilitaria pulida tosca micácea. Hacia el final de dicho estadio se habría operado una fase de transición de lo aldeano a lo estatal. El segundo estadio se divide en dos fases, la primera caracterizada por el estado local, por su territorio todavía restringido y por el urbanismo temprano. La aparición del estado conduce a la implantación de un sistema administrativo, de una autoridad ejecutiva centralizada, de una burocracia especializada y de un sistema compulsivo con un ejército organizado. División de clases sociales, con la campesina en la base, la artesana como media y la élite gobernante aristocrática en la cúspide, que manejaba el poder. Excedente económico a través de tributación, fundamentalmente en trabajo y productos, para sostener el aparato estatal. Una voluntad de poder reflejada en las grandes construcciones administrativas y templarias. Planificación urbana, con un trazado acomodado a la concepción dualista en dos mitades. Transformación en la propiedad de la tierra, en que una apreciable proporción pasaba a

control estatal. En cuanto a tecnología, predominante la cerámica denominada temprana, policroma, con pintura de motivos felínicos y geométricos. Como material lítico, empleo de la arenisca roja, roca de índole local. La segunda fase corresponde al estado regional, con el comienzo de una expansión a través de enclaves. El sistema político alcanzó su madurez y la expresión artística su perfección, por lo cual se la califica de clásica, en especial en cuanto atañe a escultura lítica y cerámica. En cuanto a arquitectura se erige palacios, destinados al núcleo gobernante y se embellece las construcciones anteriores. Planeamiento de obras públicas. Ampliación del comercio. Utilización de la andesita como material constructivo. Distinción entre asentamientos urbanos y rurales. En lo tecnológico, metalurgia del cobre arsenical, que de suyo es duro. El tercer estadio es el imperial, con la consiguiente expansión territorial en vasta escala, hasta transformarse en estado universal panandino. Como imperio se convierte en estado plurilingüe y multiétnico. Los frutos de la penetración no fueron iguales en todas las regiones, no puramente por acción militarista de conquista, sino también por medios pacíficos de convencimiento, imbuida por una filosofía de integración de los múltiples pisos ecológicos. El descubrimiento tecnológico del bronce permitió una superioridad bélica indiscutible. A fines del siglo XII de nuestra era se colapsó, por la crisis política aunada a deficientes cosechas, desagregándose en señoríos regionales (69).

Salta a la vista que la periodificación expuesta por mí difiere en aquella propiciada por Bennett, especialmente en cuanto a su amplitud se refiere. Por eso la tentativa de pretender acoplarla a ésta, como pretende Janusek, no deja de ser una manipulación (70).

5. Cronología absoluta y datación radiocarbónica

Una secuencia cultural señala la superposición de épocas y fases de un sitio dado, pero para otorgarle profundidad temporal se requiere de cronología absoluta, o sea el fechado en años de antigüedad, relacionado con nuestra era. Para Tiwanaku se ha utilizado el método de datación radiocarbónica como principal y los resultados obtenidos se han mostrado fructíferos.

No falta quien hubiera anhelado poseer la máquina del tiempo imaginaria de H.G. Wells para trasladarse sin dificultad al pasado y revelarlo. Infortunadamente, la pretensión es imposible. Sin embargo, se ha logrado mediante la geocronometría, la ciencia de la datación, estructurar cronologías absolutas, de materiales arqueológicos. Contribución eficaz al respecto ha aportado el doctor Willard Frank Libby a tal disciplina, con el descubrimiento del método del carbono 14, isótopo radiactivo, que llevó a cabo entre 1946-49 y que significó un paso importantísimo en la arqueología, en especial para la región andina, quien fue distinguido con el premio Nobel de química en 1960 (71). La aparición de la primera edición de su libro en 1952 y la segunda en 1955, así como la versión castellana en 1970 pusieron de relieve su aporte. Libby presentó fechados de muestras peruanas, pero no así de Bolivia (72).

Después el énfasis se concentró en el mejoramiento del instrumental de conteo de las desintegraciones, lo que conllevó a una más precisa técnica de laboratorio (73). Con posterioridad se encaminó la indagación al perfeccionamiento de la datación y a su comparación con otros métodos, que ha resultado muy útil porque sirvió para demostrar que el carbono 14 es válido en arqueología. Las dataciones iniciales se basaron en la vida media del citado isótopo de 5568 ± 30 años, pero con posterioridad se oficializó el valor 5730 ± 40 , que parece más admisible, debiéndose multiplicar entonces el resultado de aquéllas por el exponente 1,03, que deriva empero a un incremento mínimo de antigüedad (74). Se correlacionó luego los fechados obtenidos con los

dendrocronológicos y se obtuvo la tabla de corrección pertinente. Se observa en ella que la diferencia para el intervalo 0-1100 de nuestra era en media aritmética denota 59 años y del 0-1000 a.n.e. implica 70 años, que no modifica sustancialmente sino en manera mínima la datación conseguida en laboratorio (75). Cabe agregar que cada fechado se halla sujeto a la desviación típica o estándar, de manera que se sabe que con una desviación (1 sigma) de la media, el 68 por ciento se encuentra a cada lado negativo o positivo, o sea dentro de esa confiabilidad y que con dos alcanza al 95%. Vale decir que con una desviación, existen dos probabilidades en tres que la datación se encuentre dentro del rango indicado (76).

En 1961 en el Encuentro arqueológico internacional, celebrado en Arica del 25 al 30 de septiembre de 1961, presenté el primer informe titulado Breve comentario acerca de las fechas radiocarbónicas de Bolivia, basado en los resultados de 33 muestras orgánicas recogidas de sitios prehispánicos de Bolivia, de ellas 13 procedentes de Tiwanaku (77). Para 1976 se amplió a 27 de Tiwanaku, a las que se suman 6 de localidades vinculadas a su cultura (78). De esa manera pude yo presentar una cronología absoluta admisible (79). En la recolección de las muestras orgánicas se adoptó las precauciones aconsejables para evitar la contaminación.

Para fines de mostrar la trayectoria cronológica de Tiwanaku, se enumeran a continuación los fechados más significativos, empezando por los de mayor antigüedad. El FRB-44 (abreviación de fechado radiocarbónico boliviano) arrojó 1580 ± 120 a.n.e., proveniente de la muestra extraída del estrato ((6)) de la unidad de excavación K-16 del patio interior de Kalasasaya, a una profundidad de -328 centímetros y correspondiente a la época I (80). Esta es la fecha más antigua conseguida hasta ahora para Tiwanaku y se puede suponer que representa al comienzo del asentamiento humano sedentario allí, vale decir al estadio aldeano Cabe aclarar que no se puede descartarla aduciendo contaminación, puesto que en este caso se habría modernizado y no tornado vetusta. Por otra parte, la datación de hidratación de obsidiana brindó paralelamente las muestras 351 y 179 de aproximada edad, lo que contribuye a hacer fehaciente la aquí comentada (81).

La continuidad cultural en el estadio aldeano se documenta con las dos siguientes fechas: FRB-51 ambas de muestras tomadas en el patio interior de Kalasasaya, unidades de excavación E-14 y F-14, estrato ((6)) y -270 y -255 de profundidad, que brindaron 580 ± 200 y 450 ± 200 a.n.e. (82). Se demuestra así que Tiwanaku como un simple caserío continuó por mucho tiempo.

La época II o de transición hacia la configuración del estado estaría representada por los fechados radiocarbónicos 28 y 52, obtenidos de muestras extraídas de las unidades de excavación F-15 y K-12 de Kalasasaya, estrato ((4)) a -240 y -237 de profundidad, que dieron 150 ± 200 a.n.e. y 0 ± 150 d.n.e. (83). En ese lapso se habrían operado importantes medidas de cambio como el avance al urbanismo y la instauración de la institucionalización política en Tiwanaku.

Para la época III se posee dos fechas importantes, FRB-6 con 133 ± 103 d.n.e., que con la desviación 1 sigma se remontaría a principios de la era cristiana, lo que concordaría con el cierre de la segunda época. Un momento de modificación de estructuras sociales, políticas, urbanísticas, etc. de Tiwanaku. En cuanto a FRB-8 con 374 ± 104 d.n.e. marcaría el cierre de la época III y el advenimiento de la siguiente (84).

Para la época IV, o sea la correspondiente final del estado regional, se dispondría del FRB-3 con 724 ± 100 d.n.e. (85). Existe concordancia entre los estudiosos para asignar a los primeros decenios

del siglo VIII para identificar el momento de expansión territorial desde la configuración regional a la imperial.

El estadio imperial habría durado hasta el 1172±133 d.n.e., según FRB-41 (86). La muestra se la obtuvo del piso de la unidad de excavación F-8 de Kalasasaya. Se cuenta asimismo con el FRB-57 que brindó 1170±150 d.n.e., de muestra extraída de la unidad de excavación K-10 del palacio de Kherikala (87). Devienen de un momento postrero de ocupación de ambos edificios. Vale decir, el estadio imperial duró casi cuatro centurias y media, en que en esa fecha habría sufrido la crisis política y ambiental que a la postre derivó en la disgregación del imperio de múltiples señoríos regionales. Existen numerosos fechados de dicho estadio, que se colocan dentro de tal lapso temporal.

En resumen, de acuerdo a la cronología radiocarbónica, se contaría para la época I de 1580-150 a.n.e.; para la II de 150 a.n.e.-133 d.n.e.; para la III de 133-374 d.n.e.; para la IV de 374-724 d.n.e.; para la V de 724-1172 d.n.e. Se advierte una notoria coincidencia con la cronología histórica, expuesta en el capítulo pertinente: Primer ciclo de 170 a.n.e.-165 d.n.e.; segundo ciclo de 165-333 d.n.e.; tercer ciclo de 333-640 d.n.e.; cuarto ciclo de 640-1187 d.n.e. En ésta no figura la larga etapa aldeana, sino se correlacionaría a partir de la época II, la cual es una transición de la forma prestatal a la estatal.

Pero también, se observa concordancia con la datación efectuada por hidratación de obsidiana, donde de 56 muestras de Tiwanaku, cubren un amplio rango muy similar a las radiocarbónicas, desde 1270 a.n.e. hasta el 1170 d.n.e. Esta última concuerda perfectamente para el final del estado tiwanacota. Representan su trayectoria desde el principio hasta el ocaso de esa cultura, lo que no puede ser fruto de la casualidad en modo alguno, sino un indicador de concordancia en el tiempo de su desarrollo (88).

Notas

1. Lizárraga 1909, p. 542.
2. Ponce Sanginés 1991, p. 8; Muñoz Reyes 1977, p. 32; Montes de Oca 1982, p. 146; Castillo 1987, p.3.
3. Dejoux e Ittis 1991, p. 11.
4. Ponce Sanginés et al. 1992, p. 13.
5. Unzueta 1975, p. 177.
6. Brockman 1978, mapa.
7. Cochrane 1973, p. 169.
8. García y Viparelli 1975, fig. 1-15.
9. Ponce Sanginés 1989, p. 191.
10. Servicio nacional de caminos 1992, p. 20.
11. Pérez 1984, p. 115.

12. Ponce Sanginés y Mogrovejo 1970, p. 208.
13. Nadaillac 1883, p. 400.
14. Ponce Sanginés 1994b, p. 66; Ministerio de asuntos campesinos y agropecuarios 1974, pp. 122-125.
15. Ponce Sanginés 1994b, p. 67; Pulgar Vidal s/d, p. 55; Dollfus 1981.
16. Ponce Sanginés 1995b, p. 13; 1999b, p. 13.
17. Ponce Sanginés et al. 1971, pp. 95-121.
18. Ponce Sanginés 1995b, pp. 15-32; 1999b pp. 15-32.
19. Ponce Sanginés 1989, p. 32.
20. Ponce Sanginés 1995b, pp. 63-81; 1999b, pp. 109-177.
21. Ponce Sanginés 1995b, pp. 109-177.
22. Montaña de Ponce Sanginés 1993, pp. 3-4.
23. Ponce Sanginés 1995b, pp. 211- 270; 1999b, pp. 211-270..
24. Ponce Sanginés 1990, p. 162.
25. Ponce Sanginés 1995a, pp. 61-62; 1999a, pp. 61-62.
26. Ponce Sanginés 1990, 1969, 1964, 1963.
27. Escalante 1993, p. 174.
28. Ponce Sanginés 1995a, p. 61; 1999a, p. 61.
29. Ponce Sanginés 1995b, pp. 226-230; 1999b, pp. 226-230.
30. Ponce Sanginés 1993b.
31. Ponce Sanginés 1995b, pp. 233-234; 1999b, pp. 233-234.
32. Ponce Sanginés 1981, p. 188, fig. 60.
33. Ponce Sanginés 1995b, pp. 234-236; 1999b, pp. 234-236.
34. Sampeck 1991, p. 2.
35. Janusek y Earnest 1990, pp. 236, 240.
36. Sampeck y Earnest 1990, p. 247.
37. Escalante 1993, p. 242.
38. Paredes 1955, p. 42; Elorrieta 1992, p. 42.
39. Ponce Sanginés 1995a, p. 60; 1999a, p. 60.

40. Ponce Sanginés et al. 1971, pp. 70-71, 76.
41. Ponce Sanginés 1995b, p. 241; 1999b, p. 241..
42. Manzanilla 1992, p. 46 y ss.
43. Ponce Sanginés 1995b, pp. 237-239; 1999b, pp. 237-239.
44. Ponce Sanginés et al. 1971, pp. 38-48.
45. Escalante 1993, p. 207; Portugal Ortiz 1992, pp. 33-38.
46. Ponce Sanginés 1995b, p. 243; 1999b, p. 243.
47. Ponce Sanginés 1995b, pp. 236-237; 1999b, pp. 236-237.
48. Créqui-Montfort 1906, p. 535.
49. Bertonio 1956, II, p. 186.
50. Escalante 1993, p. 270; Portugal 1992, p. 16.
51. Bertonio 1956, II, pp. 53, 227.
52. Rivera C. 1994, p. 7.
53. Castelnau 1851, p. 396.
54. Otero 1943, p. 44.
55. Nadaillac 1883, p. 401.
56. Otero 1943, p. 45.
57. Camacho 1920, p. 133.
58. Gallo 1925, p. 111; Stübel y Uhle 1892, II, p. 46; Ponce Sanginés 1979, p. 4; 1995b, p. 67.
59. Uhle 1904, p. 81.
60. Uhle 1943, p. 20.
61. Posnansky 1911, p. 17.
62. Posnansky 1945, I, p. 55.
63. Ponce Sanginés 1994a, p. 136; Ponce Sanginés 1995b, p. 79; 1999a, p. 79; 1979, p. 5.
64. Bennett 1934, p. 448.
65. Ponce Sanginés 1995b, p. 140; 1999b, p. 140..
66. Bennett y Bird 1949, p. 108; 1954, p. 72.
67. Wallace 1957, p. 19a.
68. Ponce Sanginés 1993b, p. 53; 1995a, p. 53.

69. Ponce Sanginés 1981, p. 85; 1995a, p. 52; 1999a, p. 52; 1995b, p. 248; 1999b, p. 248.
70. Janusek 1994, p. 92.
71. Ponce Sanginés en Libby 1970a, p. 7; 1970b, p. 1; Libby 1967, p. 3; Taylor y Meighan 1978, p. 3.
72. Libby 1955, pp. 132-134; 1970a, pp. 157-159.
73. Aitken 1961, pp. 110-116; Hamilton 1965, pp. 36-40.
74. Libby 1955, p. 36; 1970a, p. 53; Watkins 1975, p. 112.
75. Ralph et al. 1973, tablas 1-3.
76. Michels 1973, p. 156.
77. Ponce Sanginés 1961a, pp. 1, 18; 1961b; 1961c.
78. Ponce Sanginés 1976, tabla 1; 1981, tabla 1.
79. Ponce Sanginés 1993a, p. 105.
80. Kigoshi y Endo 1963, p. 116.
81. Ponce Sanginés 1981, p. 141
82. Oeschger y Riesen 1965, p. 7.
83. Oeschger y Riesen 1965, p. 4; Parsons, carta 5-3-1962; Ponce Sanginés 1962, p. 62.
84. Ralph 1959, p. 55; Dupuy 1967, p. 162.
85. Ralph 1959, p. 55.
86. Stuckenrath 1963, p. 55.
87. Stuckenrath 1963, p. 95; Parson, carta 5-3-1962.
88. Ponce Sanginés 1981, p. 141.

Referencias bibliográficas

- Aitken, M.J. 1961. *Physics and archaeology*. Interscience publishers. New York.
- Bennett, Wendell C. y Junius B. Bird. 1949. *Andean culture history*. Handbook series, American museum of natural history, num. 15. New York.
- Bennett, Wendell Clark. 1934. *Excavations at Tiahuanaco*. American museum of natural history, anthropological papers, vol. XXXIV, part III. New York.
- Bertonio, Ludovico 1956 *Vocabulario de la lengua aymara (1612)*. Edición facsímile. Litografía Don Bosco. La Paz.
- Brockmann, Carlos E. 1986. *Perfil ambiental de Bolivia*. Instituto internacional para el desarrollo y medio ambiente. La Paz.

Camacho, José María. 1920. "Tihuanacu". Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz, núms. 49-50, pp. 11-150. La Paz.

Castelnau, Francis de. 1851. Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para. Histoire du voyage. Tome troisième. P. Bertrand, Libraire-éditeur. Paris.

Castillo S., J. 1987. Breve información sobre el altiplano (fotocopia). Descripción del lago Titicaca y su cuenca, parte I, pp. 1-10. Proyecto evaluación de los recursos pesqueros del lago Titicaca. Organización latinoamericana de desarrollo pesquero. Lima.

Cochrane, Thomas T. 1973. Potencial agrícola del uso de la tierra de Bolivia. Un mapa de sistemas de tierra. Traducción castellana. Editorial Don Bosco. La Paz.

Dejoux, Claude y André Iltis. 1991. El lago Titicaca. Síntesis del conocimiento limnológico actual. Orstom - Hisbol. La Paz.

Dollfus, Olivier. 1981. El reto del espacio andino. Instituto de estudios peruanos. Lima.

Elorrieta Salazar, Fernando y Edgar. 1992. La gran pirámide de Pacaritanpu. Sociedad Pacaritanpu hatha. Cusco.

Escalante Moscoso, Javier F. 1993. Arquitectura prehispánica en los Andes bolivianos. Producciones Cima. La Paz.

Gallo, Abelardo. 1925. Las ruinas de Tiahuanaco. Revista de la universidad de Buenos Aires, tomo V, I, 3, pp. 45-152. Buenos Aires.

García-Agreda B., Rodolfo y Rosa Viparelli de Zehender. 1975. Perfil esquemático del clima y de la hidrología de Bolivia. Instituto Ítalo-latinoamericano e Instituto de construcciones hidráulicas de la Universidad de Nápoles. Roma.

Hamilton, E.I. 1965. Applied Geochronology. Academic press. London and New York.

Janusek, John Wayne. 1994. State and local power in a prehispanic Andean polity: Changing patterns of urban residence in Tiwanaku and Lukurmata, Bolivia (fotocopia) Dissertation, Department of anthropology, University of Chicago. Chicago.

Janusek, John y Howard Earnest. 1990. Excavations in the Putuni: The 1988 season. Tiwanaku and its hinterland, pp. 236-246. Chicago.

Kigoshi, Kuniyiko y Kuniyiko Endo. 1963. Gakushuin natural radiocarbon measurements. Radiocarbon, vol. 5, pp. 109-117.

Libby, Willard F. 1955. Radiocarbon dating. Second edition. The University of Chicago Press. Chicago.

Libby, Willard F. 1967. History of radiocarbon dating. Radioactive dating and methods of low-level counting, pp. 3-25. International atomic energy agency. Vienna.

Libby, Willard F. 1970. Datación radiocarbónica. Traducción de Luis Jáuregui, revisada por Carlos Ponce Sanginés. Prólogo de Carlos Ponce Sanginés. Biblioteca universitaria. Editorial Labor. Barcelona.

Lizárraga, Fr. Regionaldo de. 1909. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile. Historiadores de Indias, tomo II, pp. 485-660. Madrid.

Manzanilla, Linda. 1992. Akapana. Una pirámide en el centro del mundo. Universidad nacional autónoma de México, Instituto de investigaciones antropológicas. México.

Ministerio de asuntos campesinos y agropecuarios 1974 Diagnóstico del sector agropecuario. Vol. I. La Paz.

Montaño de Ponce Sanginés, Patricia. 1993. Etapa de excavaciones arqueológicas en amplia escala en Tiwanaku, la última epopeya científica boliviana. Suplemento Pumapunku, núm. 9, pp. 3-4, La Paz.

Montes de Oca, Ismael. 1982. Geografía y recursos naturales de Bolivia. Imprenta Superel. La Paz.

Muñoz Reyes, Jorge. 1977. Geografía de Bolivia. La Paz.

Nadaillac, Marquis de. 1883. L'Amérique préhistorique. G. Masson, éditeur. Paris.

Oeschger, H. y T. Riesen. 1965. Bern radiocarbon dates IV. Radiocarbon, vol. 7, pp. 1-9.

Otero, Gustavo Adolfo (ed.). 1943. Tihuanacu (selección). Emecé editores. Buenos Aires.

Paredes, M. Rigoberto 1955 Tiahuanacu y la provincia de Ingavi. Prólogo de José Antonio Arze. Ediciones Isla. La Paz.

Pérez Valencia, Antonio. 1984. Estudio integrado de recursos naturales de la cuenca del río Tiwanaku. Tesis de grado, Escuela militar de ingeniería. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1961. Breve comentario acerca de las fechas radiocarbónicas de Bolivia (mimeografiado): 20 pp. Encuentro arqueológico internacional. 25-30 de septiembre de 1961. Universidad de Chile y Museo regional de Arica. Arica.

Ponce Sanginés, Carlos. 1961. Fechas radiocarbónicas de Bolivia. Última hora, 24, 25, 26,27/10/61. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1962. Fechas radiocarbónicas de Bolivia. Anales de la Academia nacional de ciencias, cuaderno 3. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1963. Tiwanaku. Templete semisubterráneo. Biblioteca de arte y cultura boliviana. Dirección nacional de informaciones de la presidencia de la república. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1964. Descripción sumaria del Templete semisubterráneo de Tiwanaku. Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku, Publicación núm. 2. Tiwanaku.

Ponce Sanginés, Carlos. 1969. Descripción sumaria del Templete semisubterráneo de Tiwanaku. Tercera edición revisada. Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación núm. 20. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1970. Las culturas Wankarani y Chiripa y su relación con Tiwanaku. Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación 25. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1976. Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica. Tercera edición. Ediciones Pumapunku. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1979. Nueva perspectiva para el estudio de la expansión de la cultura Tiwanaku. Instituto nacional de arqueología, publicación 29. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1981. Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica. Cuarta edición. Editorial Los amigos del libro. La Paz - Cochabamba.

Ponce Sanginés, Carlos. 1989. Lukurmata. Investigaciones arqueológicas en un asentamiento urbano de la cultura Tiwanaku. Ensayo de historiación del avance científico (1895-1988). Editores Proyecto Wilajawira, universidad de Chicago, Instituto nacional de arqueología. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1990. Descripción sumaria del Templete semisubterráneo de Tiwanaku. Sexta edición revisada. Librería y editorial Juventud. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1991. El urbanismo de Tiwanaku. Revista Pumapunku (nueva época), núm. 1, pp. 7-27. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1993. La balsa de totora, excelente embarcación. Suplemento Pumapunku, núm. 40, p. 3. Tercera semana de septiembre. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1993. La cerámica de la época I (aldeana) de Tiwanaku. Revista Pumapunku (nueva época), núm. 4, pp. 48-89. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1994. Arthur Posnansky y su obsesión milenaria. Biografía intelectual de un pionero. Edición de Producciones Cima. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1994. El modelo de estado integrador de Tiwanaku y su expansión al litoral pacífico. Ministerio de relaciones exteriores y culto, Oficina Coordinadora Nacional del Proyecto Ilo, tomo III. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1995. Arqueología política y el estado precolombino de Tiwanaku".Tiwanaku: Un estado precolombino. Revista Pumapunku, (nueva época) núm. 8, pp. 15-87. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1995. Tiwanaku: 200 años de investigaciones arqueológicas. Primera edición. Edición de Producciones Cima. La Paz

Ponce Sanginés, Carlos. 1999. Arqueología política: Tiwanaku un estado precolombino. Edición de Producciones Cima. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1999. Tiwanaku: 200 años de investigaciones Arqueológicas. Segunda edición. Producciones Cima. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos. 1999. Los jefes de estado de Tiwanaku y su nómina. Edición de Producciones Cima. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos y Gerardo Mogrovejo Terrazas. 1970. Acerca de la procedencia del material lítico de los monumentos de Tiwanaku. I. Examen arqueológico. II. Estudio geológico petrográfico. Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación 21. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos; Arturo Castañón Echazú; Waldo Avila Salinas; Fernando Urquidi Barrau. 1971. Procedencia de las areniscas utilizadas en el templo precolombino de Pumapunku (Tiwanaku). Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación 22. La Paz.

Ponce Sanginés, Carlos; Johan Reinhard; Max Portugal Ortiz; Eduardo Pareja S.; Leocadio Ticlla 1992 Exploraciones arqueológicas subacuáticas en el lago Titikaka. Informe científico. Editorial La Palabra Producciones. La Paz.

Portugal Ortiz, Max. 1992. Trabajos arqueológicos de Tiwanaku. Textos antropológicos, núm. 4, pp. 9-50. La Paz.

Posnansky, Arthur. 1911. Razas y monumentos prehistóricos del altiplano andino. Trabajos del Cuarto congreso científico (1º panamericano), vol. XI, pp. 2-142. Santiago.

Posnansky, Arthur. 1945. Tihuanacu, la cuna del hombre americano. Tomos I y II. J.J. Augustin editor. New York.

Pulgar Vidal, Javier s/d Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú. Editorial Universo. Séptima edición. Lima.

Ralph, E.K.; H.N. Michael y M.C. Han. 1973. Radiocarbon dates and reality. Masca 9 (1). Philadelphia.

Ralph, Elizabeth K. 1959. University of Pennsylvania radiocarbon dates III. American journal of science radiocarbon supplement, vol. 1, pp. 45-58.

Rivera Casanovas, Claudia S. 1994. Ch'iji Jawira: Evidencias sobre la producción de cerámica en Tiwanaku (fotocopia). Tesis de licenciatura, carrera de arqueología UMSA. La Paz.

Sampeck, Kathryn Elizabeth. 1991. Excavations at Putuni, Tiwanaku, Bolivia (fotocopia). Thesis for the degree of master of Arts. University of Chicago, department of anthropology. Chicago.

Sampeck, Kathryn y Howard Earnest. 1990. Tiwanaku and its hinterland, pp. 247 y ss. Chicago.

Servicio Nacional de Caminos. 1992. Estudio del impacto ambiental de la carretera Río Seco-Desaguadero. Informe final (fotocopia). La Paz.

Stübel, Alphons und Max Uhle. 1892. Die ruinenstaette von Tiahuanaco im hochlande des alten Peru. Eine kulturgeschichtliche studie. Verlag von Karl W. Hiersemann. Leipzig.

Stuckenrath, Robert. 1963. University of Pennsylvania radiocarbon dates V. Radiocarbon, vol. 5, pp. 82-103. New Haven.

Taylor, R.E. y Clement W. Meighan. 1978. Chronologies in New World archaeology. Academic press. New York.

Uhle, Max. 1904. La antigua civilización sudamericana. Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz, núms. 18-20, pp. 74-85. La Paz.

Uhle, Max. 1943. Antigüedad y origen de las ruinas de Tiahuanaco". Revista del Museo nacional, tomo XII, núm. 1, pp. 19-23. Lima.

Unzueta Q., Orlando. 1975. Mapa ecológico de Bolivia. Memoria explicativa. Ministerio de asuntos campesinos y agropecuarios, División de suelos, riegos e ingeniería. La Paz.

Wallace, Dwight Tousch. 1957. The Tiahuanaco horizon styles in the peruvian and bolivian highlands (copia mecanuscrita). University of California, dissertation for the degree of Ph.D.

Watkins, Trevor (ed). 1975. Radiocarbon: Calibration and prehistory. University press. Edinburgh.

* El Doctor Carlos Ponce Sanginés es referencia insoslayable de los estudiosos del mundo precolombino. Decano e iniciador de la arqueología científica boliviana, tiene una dilatada trayectoria que se inicia a mediados de la década de 1950. Fundador y primer Director del Instituto Nacional de Arqueología (1971-1982), lo es también del Centro de Investigaciones Arqueológicas en Tiwanaku (1957-1975), del de Iskanwaya (1973-1975) y del de Samaipata (1973-1975). Dirigió todos los trabajos arqueológicos, excavaciones y restauraciones efectuados en Tiwanaku desde 1957 a 1982. Es autor de numerosos artículos y más de cuarenta libros, entre los que destacan Descripción sumaria del templete semisubterráneo de Tiwanaku; 200 años de arqueología boliviana; Exploraciones arqueológicas subacuáticas en el lago Titikaka. Actualmente tiene en prensa una actualización de la arqueología boliviana en cuatro tomos. Su labor fue reconocida con el Premio Nacional de Cultura en 1977; en 1990 la Universidad Privada Franz Tamayo lo distinguió con el título de Doctor Honoris Causa en Arqueología. Director de la Revista Pumapunku y del Centro de Investigaciones Antropológicas Tiwanaku (CEINANTI), ha dictado conferencias en el marco del Seminario Internacional Los Andes antes de los Inka.



A propósito de la arqueología subacuática en la región de los Andes Centrales

Mónica Patricia Valentini

Resumen

Este artículo resume el estado actual de las investigaciones subacuáticas en el área andina, el emprendimiento del arqueólogo boliviano Carlos Ponce Sanginés y su equipo en las aguas del lago Titicaca y las perspectivas del potencial científico subacuático de los lagos de la región del altiplano y en la costa del Pacífico.

Abstract

This report summarizes the present situation of the underwater investigations at the Andean area, the undertaking fulfilled by the Bolivian archaeologist Carlos Ponce Sanginés and his team in the lake Titicaca waters and the perspectives of the underwater scientific potential of the high plateau lakes and the Pacific shore.

Los últimos años han significado un avance en el desarrollo de la Arqueología Subacuática como disciplina científica, transformándose en un exponente muy importante en la búsqueda del conocimiento.

Si bien la Arqueología que nació siendo arqueología de barcos, hoy ha ampliado su campo y, a nuestro parecer beneficiosamente, ha aumentado en forma considerable el Interés internacional por el Patrimonio Cultural Subacuático y la necesidad imperiosa de su protección.

Las condiciones especiales y los altos niveles de conservación de los bienes sumergidos han permitido que, a partir del desarrollo de las diferentes operaciones de investigación, se haya comenzado a recuperar información que hasta el momento había permanecido olvidada o perdida.

Son pocas las experiencias de investigación arqueológica en el medio subacuático en Sudamérica, pero es precisamente en donde esta disciplina se ha caracterizado por desarrollar proyectos que no solo significaban el estudio de las embarcaciones. Las aguas internas encierran mucha información que, a través del enfoque subacuático, pueden complementar y completar las investigaciones arqueológicas. En la región los sitios arqueológicos sumergidos no solo corresponden a eventos ocurridos durante la época colonial, como podrían ser los restos náufragos, también de tiempos prehispánicos existen casos, al interior del territorio, en los fondos de lagos, lagunas y vías fluviales.

Las costas del Pacífico en Sud América se caracterizan por la profundidad y las bajas temperaturas, lo que ha favorecido la poca actividad de los cazadores de tesoros y la baja localización de sitios, siendo necesaria la utilización de tecnología adecuada para ello.[1]

Pensando en una más amplia gama de posibilidades de sitios subacuáticos, en la región que nos ocupa y a partir de la documentación existente, Ponce Sanginés (1992) define cinco tipos de sitios:

- Los de depósito ocasional, aquellos donde se ha desechado restos de artefactos inservibles, descartados o arrojados desde asentamientos próximos a las orillas. La actividad depredatoria impuesta durante la colonia española queda evidenciada en la extirpación de idolatrías que, entre 1570 y 1660, destruyó las manifestaciones icónicas nativas lanzándolas al mar en algunos casos y a las lagunas en otros.[2]
- Sitios subacuáticos de ofrenda. El culto al agua que se realizaba entre otras formas, arrojando objetos en los espejos de agua como prácticas religiosas es común a todas las culturas precolombinas.[3]
- Estructuras de emplazamientos portuarios, entre muelles, malecones y desembarcaderos precarios. En el caso del lago Titicaca el mismo fue usado para la navegación en todas las épocas, encontrándose vestigios de la fase madura de Tiwanaku así como restos del siglo XIX y XX.
- Estructuras subacuáticas y asentamientos humanos hundidos bajo las aguas.
- Sitios de naufragio de embarcaciones.
-

Podríamos agregar y ampliar el estudio subacuático al tratamiento de las Transformaciones Naturales de las diferentes cuencas acuíferas de la región y como esas transformaciones incidieron o no en la tafonomía de los sitios sumergidos.

Los trabajos realizados en arqueología subacuática en la región de los que tengamos conocimientos hasta el momento son:

Lago Titicaca

Situado en un punto en donde se dividen las vertientes del Atlántico y el Pacífico, el Titicaca no pertenece a ninguna cuenca fluvial, sino que forma una propia, vinculada a los ríos que integran la cuenca del Amazonas y del Río de la Plata.

Las aguas del Lago Titicaca constituyen el mayor reservorio de recursos hídricos de la región.

Densamente poblado, el territorio que circunda el lago es un área que a 4 mil metros de altura sobre el nivel del mar y con 9 mil 330 kilómetros cuadrados de extensión, tiene influencia geográfica, social y política sobre 58 mil kilómetros del altiplano boliviano y peruano.[4]

La leyenda histórica dice que de sus aguas emergieron Manco Capac y Mama Occlo, la pareja mítica que dio origen al imperio incaico. El lago Titicaca es un emblema de identidad nacional para Bolivia y Perú, que desde el acuerdo de 1957 aceptando el condominio del Lago, inician estudios científicos a través del Proyecto Especial Lago Titicaca, creado en 1981 por ambos países con la participación de instituciones binacionales e internacionales.

El Lago Sagrado siempre significó un misterio para distintos grupos de investigadores e inspiró infinidad de leyendas, entre ellas la de la Ciudad Perdida, lo que llevó a que ya en 1956 buscadores de tesoros se sumergieran tras el oro de los Incas.

Entre 1966 y hasta 1992 se practicaron en el Titicaca 12 exploraciones subacuáticas, no todas de ellas con carácter científico.[5] “De la docena de ellas, 3 fueron organizadas por el Instituto Nacional

de Arqueología de Bolivia, en una oficio de coparticipar, en cuatro envió delegados, en cuatro no tuvo intervención. Primero se procedió a la identificación de sitios y luego se concentró la atención en el arrecife de Khoa.”[6] Cabe destacar la temprana preocupación del arqueólogo boliviano Carlos Ponce Sanginés, por llevar adelante desde los años 70 proyectos que incluían las exploraciones subacuáticas. El investigador dirigió ya en 1975 un equipo que incluía 2 buceadores con el objeto de investigar datos de restos constructivos en los alrededores del islote de Khoa, y luego en 1981 intervino el arqueólogo Johan Reinhard. Entre 1989 y 1991 fueron realizadas investigaciones por miembros del INAR y la fuerza naval, entre los que se encontraban el mismo Reinhard y el conservador boliviano Eduardo Pareja. Los hallazgos realizados en el arrecife de Khoa indican, según los análisis de los investigadores, que era un sitio ceremonial.

En el mes de agosto del 2000 se llevó a cabo la expedición subacuática Atahualpa 2000, a través de la organización dirigida por la Asociación Cultural Akakor Geographical Exploring Onlus (Lierna, Italia), que contó con la participación de Eduardo Pareja. Este equipo no solo trabajó en el relevamiento arqueológico del sector subacuático de las Islas del Sol y de la La Luna, sino que tuvo como objetivos un conjunto multidisciplinar que incluía estudiar la geología e hidrogeología del área, los movimientos de agua, la flora y fauna, y realizar un estudio médico en mérito a inmersiones efectuadas en altura.

Aguas del Pacífico en las costas del Perú

Para 1980 los restos de un navío fueron ubicados por buzos marisqueros en el lecho de la Bahía de Chorrillos (Puerto de El Callao), esto significó que se realizaran algunos trabajos preliminares que no fueron del todo adecuados pero permitieron obtener datos del pecio. Desde 1995 el historiador peruano Jorge Ortiz Sotelo, a través de la Asociación de Historia Marítima y Naval Iberoamericana, elaboró lo que podríamos definir como el primer proyecto de Arqueología Subacuática en el país sobre los restos del naufragio, que de acuerdo a las investigaciones corresponderían al buque de guerra chileno San Martín[7], hundido en 1821 y que habría participado en el proceso de la independencia americana. Este proyecto cuenta con la colaboración del equipo de investigadores de la Fundación Albenga (Argentina) y el interés de la Armada Peruana. Hasta el momento el proyecto no pudo llevarse a cabo por falta de financiación, solo se ha realizado un reconocimiento de la zona en el año 1997 por parte del equipo de investigación. El desarrollo del mismo es importante para concientizar por la necesidad de una legislación de protección adecuada y preocupada por revalorizar el Patrimonio Cultural Subacuático así como para la formación de equipos de investigadores peruanos.

La mayor parte de nuestro planeta está cubierto de agua. Este simple hecho siempre ha determinado el desarrollo cultural y con el paso de las edades, muy diferentes motivos han conducido al hombre a desarrollar gradualmente su relación con el medio acuático. La intensidad y resultados de este esfuerzo han variado en gran medida de forma muy diversa y compleja.

Ignorar la importancia de los recursos culturales sumergidos, o tener la percepción de que esos recursos están allí para ser "tomados" sin la intervención sistemática adecuada, ha significado la rápida degradación y destrucción de muchos sitios arqueológicos subacuáticos y en consecuencia del conocimiento que estos generen.

Aunque de desarrollo reciente, la Arqueología Subacuática recorrió un largo camino, con aciertos y errores. Lo importante es reconocer que las evidencias del pasado sumergidas, son también yacimientos arqueológicos que nos brindan una inigualable información y que la forma adecuada de acceder a su interpretación es a través de un tratamiento científico, y que América Latina, a pesar de los problemas económicos, políticos y sociales que le ha tocado enfrentar desde hace años, no ha quedado al margen de ello.

Referencias bibliográficas

Delgado, J. Editor. 1997. Encyclopaedia of underwater Maritime Archaeology. British Museum Press. Londres.

Ortiz Sotelo, J. 1997. En torno a los restos del navío San Martín. Comunicación presentada en las Jornadas Sanmartinianas. Mendoza.

Ponce Sanginés, C. Y otros. 1992. Exploraciones arqueológicas subacuáticas en el lago Titicaca. Editorial La Palabra Producciones. La Paz.

Valentini, M. 2001. Una mirada desde el río San Javier. Las campañas de arqueología subacuática realizadas en Santa Fe la Vieja. En Revista de la Escuela de Antropología. Tomo VI. Rosario.

[1] Por ejemplo a partir de la utilización de Magnetómetro, Sonar de barrido lateral, vehículos sumergibles.

[2] Ver: Arriaga, P. 1968. Extirpación de la idolatría del Pirú. En Crónicas Peruanas de interés indígena. Ediciones Atlas. Madrid.

Ramos Gavilán, A. 1976. Historia de Nuestra Señora de Copacabana. Academia Boliviana de Historia.

[3] Ver: entre otros Lothrop, S. 1937. Gold and silver from southern Perú and Bolivia. Journal of the Royal anthropological institute. London.

[4] Superficie media 8.400 km², Cota media 3.810 msnm, Volumen medio 930.106 hm³,

Longitud máxima 176 Km, Ancho máximo 70 Km., Profundidad máxima 283m.

[5] Entre ellas: 1966 un equipo argentino dirigido por Ramón Avellaneda y con el auspicio del diario Clarín. En 1968 las expediciones de J.Y. Costeau. En las décadas del 70 y el 80 equipos japoneses, franceses y norteamericanos, algunos con personal boliviano y con autorización del Instituto Nacional de Arqueología Boliviana y otros de forma ilegal (como la de un equipo japonés en 1977). E 1988 otro equipo japonés con anuencia del INAR y la participación del arqueólogo boliviano Max Portugal, exploraron el arrecife de Khoa.

[6] Ponce Sanginés. 1992, pag. 112.

[7] El buque sirvió a la Compañía de las Indias Orientales bajo el nombre de Cumberland, en 1818 pasa a propiedad del gobierno chileno bajo el nombre de San Martín. Al momento de la adquisición contaba con 1350 toneladas y 44 cañones, llegando a 56 cañones en 1821.



Tiwanaku del Titikaka

María Victoria Fernández

Eduardo Martedí

El trabajo que presentamos a continuación es el resultado de la investigación realizada por los autores en el marco del Seminario Los Andes antes de los Inka, organizado por el Departamento de Historia del Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González".

El trabajo de campo incluyó tres visitas a las ruinas de Tiwanaku realizadas en febrero de 1996, el reconocimiento del sitio, la documentación fílmica y fotográfica, la búsqueda de bibliografía, y la realización de dos entrevistas a especialistas, el Doctor Carlos Ponce Sanginés y el Arqueólogo y Arquitecto Javier Escalante Moscoso, que se incluyen como apéndices II y III, respectivamente. Previo a ello, en enero de 1996, en Buenos Aires, recibimos el aporte del Lic. Pedro Parodi, especialista en arqueoastronomía tiwanacota: las partes pertinentes de su conferencia aparecen en el Apéndice I.

La civilización tiwanacota ha sido objeto de polémicas durante décadas y, en más de un aspecto, todavía existen incertidumbres que las mantienen y ocasionalmente, revitalizan. Hemos intentado sintetizarlas en un conciso "Estado de la cuestión". El trabajo se completa con una "Descripción" del sitio según surge de nuestra visita al yacimiento y de la última bibliografía sobre el tema.

Presentación

En la puna central, 3800 msnm, 12 Km al sur del Titikaka y 71 Km al oeste de La Paz, Bolivia, se encuentran las ruinas megalíticas de la ciudad de Tiwanaku. Muestra pionera entre las culturas que desarrollaron la "revolución urbana", se estima fue construida a partir del año 100 de nuestra era, en una altiplanicie de unos 7/10 kms de ancho, limitada al norte por la sierra de Tarasco y al sur por la de Quimsachata.

Abarcó un área de 400 a 600 hectáreas, cuya mayoritaria construcción residencial en adobe ha colapsado, mimetizándose con la tierra. Subsisten, ocupando unas 16 hectáreas, las construcciones monumentales en piedra arenisca (que abunda en la sierra sur) y andesita (trasladada desde Copacabana, en el lago Titikaka), constituyendo lo que se conoce como "centro cívico-ceremonial".

Conocido y descrito desde el inicio de la invasión española por viajeros y cronistas, acaparó la atención de curiosos, aventureros, depredadores y estudiosos desde el siglo XVI.

El desarrollo de la arqueología boliviana permitirá el estudio de este yacimiento según los métodos de la arqueología moderna desde mediados de la década del '50, cuando el doctor Carlos Ponce Sanginés funda el Centro de investigaciones arqueológicas Tiwanaku (CIAT) e inicia la excavación y reconstrucción del sitio.

Hacia 1965 ya se habían excavado parcialmente las principales estructuras (Akapana, Pumapunku, Kheri Kala, Putuni, Kantathallita, Lakakollu) y una década después reconstruido totalmente Kalasasaya y el Templo Semisubterráneo, tal cual se los aprecia en la actualidad. Las excavaciones y reconstrucción avanzan actualmente en Akapana y Pumapunku. Asimismo, el proyecto Wila Jawira

(acuerdo entre la Universidad de Chicago y el Instituto Nacional de Arqueología de Bolivia), desarrolla un programa de investigación de la hidráulica agraria en el área circun-lacustre.

Estado de la cuestión

En más de un aspecto, las arduas -y polares- polémicas alrededor de la metrópoli clásica del centro-sur andino están saldadas desde hace años por los avances de la investigación antropológica, arqueológica y etnohistórica. En otros tantos continúan abiertas, casi al mismo nivel de duda de hace cuarenta o cincuenta años. En todos, ofrece alternativas para la continuidad de una investigación que se presenta plena de posibilidades. No sólo -ni tanto- para la satisfacción de la curiosidad inmediata, para el conocimiento histórico en sí, sino por la vitalidad que ofrece ese pasado para alumbrar proyectos sociales de opción desde una mirada nueva, que acepte la luz de los últimos acontecimientos -procesos- que caracterizan el fin de siglo.

La alusión a Posnansky (Arthur 1873-1946), con sus largas cinco décadas de estancia en Bolivia, más de cuatro dedicadas a su pasión por Tiwanaku, resulta ineludible. Sus opiniones y elucubraciones, disparatadas o sensatas, ofrecen una posibilidad para el balance

La creación del Centro de Investigaciones Arqueológicas Tiwanaku (CIAT) en 1957, abre una etapa de investigación científica sistemática, de prospección, excavación y reconstrucción del sitio que aún continúa. Su gestor, promotor y realizador, el doctor Carlos Ponce Sanginés, se sugiere como la otra referencia.

La publicación por Ponce de "Arthur Posnansky. Biografía intelectual de un pionero." (Ponce 1994), es el lugar de encuentro que nos permitirá adentrarnos en el tema.

Un pasado de calendario cierto

La seguridad posnanskiana de un pasado multimilenario exagerado (14.000 AP), que lo llevó a sostener a Tiwanaku como la cuna del hombre americano es hace tiempo insostenible (Ponce 1994).

La sistemática excavación de Kalasasaya por Ponce desde 1957, ofrece al respecto cronología producida por datación radiocarbónica y de hidratación de obsidiana que no dejan dudas al respecto (Ponce 1980). Los asentamientos tiwanacotas -al margen de su continuidad cultural- se encuentran en el sitio entre 1580 +/- 120 a.C. y 1170 +/- 150 d.C.

Asimismo, las tres épocas de Posnansky han sido rectificadas por Ponce, según la siguiente secuencia y datación:

Tiwanaku Aldeano:

Épocas I y II (c.1500 a.C./ c. 43 d.C.)

Tiwanaku urbano:

Épocas III y IV (c. 43 d.C./ c. 700 d.C.)

Tiwanaku imperial:

Época V (c. 700 d.C./ c. 1200 d.C.) (Ponce 1990).

Un cierto calendario en el pasado

Pareciera no haber actualmente dudas sobre la existencia de un calendario tiwanacota que, como sostenía Posnansky (también Ibarra Grasso, uno de sus contradictores) estuvo ligado estrechamente a las actividades agrícolas y a la observación astronómica (Ponce 1994).

En tal sentido Kalasasaya (aunque no solo esta construcción) y aunque probablemente no fuese su única función, fungió como observatorio astronómico. Su ubicación este-oeste parece corroborarlo, teniendo particularmente en cuenta que la salida del sol en los equinoccios coincide con el centro de la entrada principal en la pared este, y los solsticios con sus vértices NE y SE (Ponce Apéndice II). Ibarra Grasso sostuvo, y el Licenciado Pedro Parodi parece haber demostrado (Parodi Apéndice I), que también la pared balconera (oeste) cumplió esa función. Para este investigador, el hecho de que ésta esté construida con pilares de andesita indicaría que:

- a) es de un período posterior de reconstrucción o refacción del Kalasasaya y
- b) que el cambio del levante al poniente para la observación astro-nómica podría obedecer -aunque no exclusivamente- a que la puesta es más diáfana que la salida del sol.

Ponce no se pronuncia sobre la cuestión de la pared oeste, limitándose a afirmar que la observación astro-nómica se verifica en la pared este (Ponce Apéndice II).

Respecto a la iconografía de la llamada Puerta del Sol, hay consenso sobre su significación calendárica (Parodi Apéndice I), aunque algunos autores manifiesten no acordar en la asimilación del personaje principal con el sol, prefiriendo llamarlo "el dios de los báculos". Aquí cabría recordar que los grabados de aquella no son únicos, y que se encuentran en litos monumentales ubicados en la pared este de Pumapunku (según pudimos verificar y fotografiar in situ) y en un tejido actualmente en exposición en el Museo de Munich.

Ponce refiere de la siguiente manera su opinión:

"La interpretación calendárica, senda abierta por Posnansky también en forma pionera, reviste indudable interés y se halla bien encaminada, aunque todavía alberga interrogantes no resueltos. Quizá el obstáculo más arduo en superar radique en considerar las figuras con el solo significado calendárico, puesto que antaño una figura pudo tener varios" (Ponce 1994: 147, Apéndice II).

Un paisaje como el actual

La tesis obcecadamente sostenida por Posnansky sobre la insularidad del área monumental de Tiwanaku (que estimaba en no más de treinta hectáreas), se basaba en la suposición -ligada a su extrema datación multimilenaria- de que la cota del Titikaka habría estado 35 metros más alta que la actual. Esto le inducía a pensar a Tiwanaku como algo parecido a un castillo feudal, rodeado de agua y con puertos para el acceso. La imagen de Tenochtitlán parece no haber sido ajena a esta descripción.

Investigaciones posteriores han establecido fehacientemente que toda esa elucubración es errónea:

"El lago Ballivián, del que el Titikaka es un relicto, pertenece al pleistoceno superior, cubría por entero el valle altiplánico de Tiwanaku, de modo que era imposible un asentamiento humano bajo el agua. Aún admitiendo su antigüedad hiperbólica, dígame 8 o 10.500 años [a.C.], las riberas se hallaban bastante alejadas, dado que el nivel lacustre se hallaba a apenas cinco metros del actual y la estabilización a su nivel actual se remonta hacia 5760 años antes de nuestra era....Y la prueba más concluyente que refuta la hipótesis posnanskiana estriba en que se han localizado las ruinas de Chukuperkha, que datan del período tiwanacota, en estrecha correlación con las riberas actuales" (Ponce 1994: 131).

En definitiva, el aspecto de la zona en la que floreció Tiwanaku era similar al presente: una altiplanicie de unos 7/10 kilómetros de ancho, de orientación este-oeste, flanqueada por dos cordones, la serranía de Quimsachata al sur y la de Tarasco al norte. Con la misma orientación, entre los monumentos y la sierra norte, el río Tiwanaku. Las costas del Titikaka, al norte, tras la sierra de Tarasco, a doce kilómetros de distancia; hacia el oeste 35 Km, donde está el actual puerto de Guaqui.

Una urbe de adobe y piedra

La idea de la insularidad era acompañada por la de la función metropolitano-ceremonial del relativamente pequeño complejo, un centro religioso de peregrinación al que Posnansky le adjudicaba influencia panamericana (Ponce 1990: 28).

Sobre el último punto, no hay en el sitio la más mínima evidencia arqueológica que lo sostenga. El área de influencia tiwanacota en su apogeo no parece haber superado la costa marítima hacia el oeste, las yungas cálidas hacia el este, la actual frontera argentina al sur y parte de los Andes sur-centrales al norte. Durante largo tiempo fue una incógnita o una discrepancia la función de Tiwanaku. Tal incertidumbre sentaba reales en la consideración de que el complejo se reducía al área de construcción megalítica (de la cual hacemos somera vista en la "Descripción"). La opinión más divulgada era la que lo presentaba como centro ceremonial.

Hoy es firme el consenso entre los investigadores: el complejo megalítico era el centro cívico-ceremonial de una imponente ciudad que se extendía sobre cuatrocientas/seiscientas hectáreas, con residencias construidas en adobe y una población que puede haber superado los 100.000 habitantes (Escalante Moscoso Apéndice III).

Ponce explica la aparente inexistencia de evidencias en que en el largo lapso transcurrido desde la desaparición de la civilización tiwanacota (c. 1200 d.C.), las construcciones de adobe han colapsado, confundándose con el material del suelo. Agrega que a las dificultades técnicas para la identificación y diferenciación de tal material, y luego para la excavación, se suman las de reconstrucción y mantenimiento, razón por la cual en excavaciones donde se han logrado identificar construcciones de adobe, se las ha vuelto a cubrir, a la espera de técnicas que permitan una excavación, reconstrucción y mantenimiento seguros (Ponce Apéndice II). Javier Escalante Moscoso afirma:

"Estamos hablando de más de seiscientas hectáreas que habría ocupado el perímetro urbano de Tiwanaku. Justamente, en la apertura de la nueva carretera (actualmente se están haciendo los trabajos de la nueva carretera internacional), hicimos una prospección y pozos de sondeo -más o menos 200- en este sector perimetral del área arqueológica y en la mayoría de ellos encontramos evidencias de asentamientos urbanos, restos habitacionales, muy similares a Lukurmata. Como le digo, esta parte que corresponde a las viviendas, arquitectónicamente no tiene ninguna diferencia, puede ser del

período aldeano como incluso viviendas actuales, que no han cambiado en su estructura. El material asociado sí corresponde al período clásico de Tiwanaku III y IV" (Escalante Moscoso Apéndice III).

Una formación social excedentaria

Sobre el modo de producción característico de la sociedad tiwanacota persiste la controversia. Así y todo, las hipótesis que proponían una economía agrícola excedentaria basada en el cultivo de papa y quinua han sido confirmadas empíricamente, y es patrimonio común de casi todos los polemistas (Lumbreras 1981, Ponce 1985, Kauffmann-Doig 1992, Huidobro 1995, Sagárnaga 1995).

La ingeniería hidráulica fue la promotora del excedente agrícola. Tuvo tres formas técnicas: las kochas o cotas (lagunas artificiales), las takanas (cultivo en terrazas) y los sukakollus (o camellones: cultivo en terreno artificialmente elevado e irrigado por canales). Al respecto dice Escalante Moscoso:

"La extensión de campos elevados (camellones) como de takanas y cotas es impresionante en todo el valle. El mismo sitio de Tiwanaku está ubicado estratégicamente; obedece a la necesidad de tener variedad en la producción. Tenemos los cerros, donde se da cierto tipo de producción de variedades de papas [técnica de takanas]; los valles que circundan los cerros, vamos a tener las cotas o kochas que son lagunas artificiales que deben servir para la agricultura o el pastoreo, y está, aledaño al lago Titikaka, el sistema de camellones. Entonces, vamos a tener la combinación de tres tipos de agricultura..." (Escalante Moscoso, Apéndice III).

El potencial económico admira a los especialistas, de tal forma que suponen una gran parte de la producción dirigida al intercambio con otros pisos ecológicos, tal como propuso Murra para los Inka (Murra 1987).

"Otro indicador [de la población] son los campos de cultivo: el valle de Pampa Koani y el de Wila-jawira, son inmensos [ambos están al noreste de Tiwanaku, a la vera del Titikaka]. Kolata [Alan Kolata es investigador de la Universidad de Chicago; actualmente realiza excavaciones en el sitio, como parte del proyecto Wilajawira] hizo un cálculo: si llegáramos a poner en funcionamiento toda esa área de sukakollus tranquilamente podríamos abastecer, no solamente a esos cien mil, sino llegar hasta varios millones de habitantes. Ahora, naturalmente, gran parte de esta producción era para el intercambio con otras regiones, otros pisos ecológicos" (Escalante Moscoso Apéndice III).

La hidráulica agraria fue ampliamente aplicada en la zona, mostrando una depurada ingeniería utilizada para la más adecuada utilización del agua:

"Wilajawira está a continuación de Pampa Koani, hacia el lado de Lukurmata. Ahí vamos a ver construcciones de represas, canales, incluso hasta un río, un río artificial de grandes proporciones que servía para alimentar justamente todos esos sembradíos. Es impresionante ver una fotografía aérea de estos campos que se extienden por varios kilómetros cuadrados" (Escalante Moscoso Apéndice III).

La ingeniería hidráulica no fue el único proveedor de excedentes. Desde hace veinticinco años, los estudios sobre la domesticación de camélidos ha asentado firmemente la importancia del pastoreo en las formaciones sociales del área andina (Flores Ochoa 1988). Al respecto se ha indicado una secuencia cazadores generalizados/cazadores especializados de camélidos/transición a la semidomesticación/pastores especializados, ya en el Precerámico (Kent 1988). La distribución actual de llamas y alpacas, en un extenso territorio que abarca desde el Departamento de Junín en Perú hasta la zona norte de la puna argentino-chilena, aunque reducidos en número, indica con bastante aproximación la distribución de los rebaños prehispánicos (Flores Ochoa 1988).

El pastoreo de llamas y alpacas en un ambiente inhóspito para la agricultura (a partir de 3800/4000 msnm) cumple un rol económico social de primer orden en las sociedades complejas como la tiwanacota, similar al que cumplió en la sociedad inkaica, combinando los recursos de la puna, qeshwa y yungas (Murra 1987). A la importancia de los tejidos en el mecanismo don-contradon característico de la redistribución asimétrica que indica Murra, se suman la provisión de carne, sebos y huesos y la energía que proveen (sobre todo la llama) para el transporte a larga distancia, todo lo cual aparece documentado en la iconografía de Tiwanaku.

Un Estado complejo

El excedente de producción posibilitó la división social entre trabajadores manuales e intelectuales y la consolidación de un artesanado (constructores, ceramistas, metalúrgicos, luthiers, etc.). El surplus económico, que liberó del yugo del trabajo manual a un sector de la comunidad, exigió y posibilitó el surgimiento de una burocracia especializada que se diferencia social, económica y estatutariamente cada vez más de la comunidad y se constituye en élite directora de un Estado organizador del proceso de producción e intercambio y de la reproducción del nuevo modo de existencia (Marx 1986, Godelier 1964 y 1985, Corona Sánchez 1995, Huidobro 1995).

El Estado tiwanacota parece haber sido el modelo predecesor del Tahuantinsuyu inkaico. Se instituye la coerción con la aparición de órdenes militares permanentes, claramente identificadas en la iconografía (chacha-pumas, etc.); surge un culto identificado con una casta estatutaria diferenciada (sacerdotes); se institucionaliza, posiblemente desde las antiguas relaciones de reciprocidad, un mecanismo de redistribución (asimétrico), que garantizará la permanencia de la élite en el vértice superior de la pirámide social y la reproducción del sistema, con la distribución desigual del producto social excedente (Murra 1987, Ponce 1995).

Ponce propone una secuencia de tres momentos: Estado local, regional e imperial:

"Tiene que haber un momento transicional, que habría que colocarlo hacia unos doscientos años antes de nuestra era y la aparición del Estado hacia principios de nuestra era, con todo el conjunto urbanístico de diferenciación de clases, etc., etc., más o menos como lo planteaba Gordon Childe en sus obras...Pero es un Estado que tiene un territorio relativamente limitado...está simplemente en la parte sur de la cuenca lacustre y no tiene más de unos seis mil kilómetros cuadrados. Por eso lo hemos llamado Estado local, porque es un Estado relativamente chico. Hacia el año trescientos de nuestra era empieza a expandirse y a dominar gran parte de la cuenca del Titikaka y se adentra a los valles de ambos lados y a las yungas fuertemente y entonces se dilata mucho más. Pero esto está dentro todavía

de un patrón que estaría vinculado a la cuenca del Titikaka si se quiere y, finalmente, hacia el 700, viene una expansión mucho más grande. Llega, por el sur, hasta Tarija en Bolivia (no llega al noroeste argentino)... [Hasta la costa por el oeste y a los Andes sur-centrales al Norte, incluyendo el área circumlacustre del Titikaka]" (Ponce Apéndice II).

Una polémica abierta

Aloctonismo y autoctonismo vuelven a encontrarse en el debate sobre las sociedades ágrafas. El difusionismo extremo, casi alocado, de Ibarra Grasso, el más moderado de Posnansky y la tesis endógena que profesa Ponce se mantienen en vigencia para la explicación del origen de Tiwanaku.

El licenciado Pedro Parodi ilustra sobre los difusionistas:

E.M.: Vos tenés una posición distinta de la de Ponce Sanginés sobre el origen de Tiwanaku.

Parodi: Sí.

E.M.: ¿Por qué no nos contás?

Parodi: No sé cual será verdadera-mente la posición de Ponce Sanginés sobre Tiwanaku y no sé si tiene una.

E.M.: La que está escrita habla de Tiwanaku Aldeano I, II y luego Tiwanaku Urbano III, IV y V...

Parodi: Como que es todo formación en el sitio a largo plazo...

E.M.: ... es endógeno.

Parodi: No, pienso que todos estos... no por Tiwanaku en particular (es una opinión personal totalmente), creo que va a ser más fácil de probar [mi posición] que lo que ellos intentaron probar y no lograron, y es que casi todos estos lugares de tan alta cultura obedecen a un encadenamiento de difusión de otros centros de donde se fueron transmitiendo. La idea base sería la siguiente: no puede ser que no haya una cerámica identificada para cocinar, ni siquiera ese grado [bajo] de evolución de una cultura como para no poder fabricar ni un utensilio muy básico y a los 100 años en el sitio están establecidos determinados patrones de orientación que son de muy alta cultura. El lapso no da para un salto evolutivo tan grande sin contacto con otra cultura o con gente que haya tenido conocimientos tales como para poder transmitirlos y hacer el salto. Es decir, eso no vale solo para Tiwanaku, vale para todos los lugares donde uno no puede evidenciar los escalones. En la costa del Ecuador pasa lo mismo: en determinados lugares, en un estrato uno encuentra apenas unos anzuelitos y son pueblos de pescadores y en el otro una cerámica incisa de una calidad que deja helado a cualquiera. Entonces la conclusión, mi posición frente a la arqueología es que hay que pensar cada estrato, no se puede aceptar nada que no esté demostrado, nada a priori. Hay que ir y ver en el sitio y estudiarlo, porque no puede ser que un pueblo de pescadores produzca en catorce años o en cincuenta y cinco una cerámica de un desarrollo técnico impresionante si no llegó una comunicación." (Parodi Apéndice I)

Posnansky, en esa senda, opinaba que las grandes realizaciones de Tiwanaku eran producto de un pueblo inmigrante o invasor, culturalmente más avanzado que el indígena:

"Los extraordinarios adelantos en el segundo período de Tiwanaku, seguramente fruto de un impulso dado por la inmigración de un pueblo del altiplano, que trajo consigo una elevada cultura y gran habilidad en el tallado de la piedra. En esta época se ven desaparecer casi en su totalidad las construcciones de roca arenisca. Los edificios toman otra orientación astronómica. Los bloques de construcción son sujetados por llaves metálicas o de piedra. La metalurgia hace prodigios. Las herramientas y armas de cobre y sílice son sustituidas por las de bronce. Un nuevo estilo arquitectónico da un carácter distinto a las construcciones y la técnica del labrado de la piedra llega a la cima de su perfección...El poder de los invasores y la nueva lengua, el aymara, se extienden por gran parte del continente." (Ponce 1994: 135)

Ponce defiende su tesis endogenista de la siguiente forma:

E.M.: En realidad es una pregunta nuclear, en relación a la discusión autoctonistas y aloctonistas... Yo qui-siera hacerle la siguiente pregunta ¿qué elementos de continuidad, relacionan al Tiwanaku aldeano con Tiwanaku urbano? ¿qué ocurre con la cerámica de Tiwanaku II? y, ¿qué antecedentes morfológicos, técnico-productivos e iconográficos, de Tiwanaku urbano, pueden rastrearse en la cerámica, en la lítica y en la construcción de Tiwanaku aldeano?

C.P.S.: Bueno, la excavación nos ha permitido determinar bastante bien la época que tenía un estrato bien grueso. Eso, más abajo que el Kalasasaya. A continuación venía un estrato, también grueso, que era completamente estéril, no había nada y, encima, venía un estrato de solamente 2 o 3 centímetros de ancho, donde los hallazgos han sido, indudablemente, mucho menores de los que se puede precisar para Tiwanaku I. Entonces, la cantidad de datos que tenemos para Tiwanaku II es, desgraciadamente, sumamente pequeña. Lo que si vemos es que hay una mayor producción de la cerámica que llamamos "micasia", pero los elementos que tenemos para Tiwanaku II son desgraciadamente sumamente restringidos y cuando me dicen ¿por qué no describe ese Tiwanaku II en amplitud?, contesto: sencillamente porque no tengo en ese estrato todos los elementos necesarios que yo quisiera. Es un estrato muy estrecho.

E.M.: Por eso la pregunta incluso podría derivarse en lo siguiente ¿estratigráficamente se ha conseguido identificar Tiwanaku II en algún otro lugar del valle además de Kalasasaya? C.P.S.: Bueno, hasta ahora Tiwanaku I y Tiwanaku II son muy parecidos, entonces lo que se encuentra en otros lugares y que se dice es Tiwanaku I, también puede ser de Tiwanaku II, ese es el problema.

E.M.: Bien, el resto de la pregunta es la siguiente ¿qué elementos de continuidad existen entre Tiwanaku aldeano y el Tiwanaku urbano?, porque justamente la tesis de los difusionistas es que hay un nivel de ruptura cultural tan grande que no puede explicarse por continuidad sino por migración.

C.P.S.: Bueno, que hay un proceso de ruptura, claro que hay, porque estamos pasando de las formas aldeanas a las formas estatales y eso, en cualquier lugar que se forme un Estado, hay ruptura. Si usted va a África después de la guerra mundial, cuando se forman los estados, esas comunidades africanas pasan de las situaciones comunitarias al Estado, bruscamente, y hay una ruptura tremenda y eso no se ha debido a migraciones sino que hay pues una transformación de estructura política.

E.M.: Pero ahí está muy influenciado, justamente, por el fenómeno del imperialismo y postimperialismo, es decir que había un proceso, que no es exactamente de migración, pero si de difusión o de control externo, en el caso de la colonización y descolonización de África.

C.P.S.: Pero la descolonización de África se hace con un sentido antiimperialista.

E.M.: Claro, justamente.

C.P.S.: O sea, no va con los difusionistas.

E.M.: Le preciso la pregunta. En relación con los elementos que tienen que ver con la construcción, con la cerámica y con la iconografía ¿se encuentran rastros de precedencia en Tiwanaku aldeano respecto de Tiwanaku urbano?

C.P.S.: Bueno, el felino por ejemplo. La figura del felino y la figura escalonada que hay aquí, la encontramos en todo Tiwanaku.

E.M.: ¿Y en relación a la técnica de construcción?

C.P.S.: A las técnicas de construcción, por ejemplo, la aldeana es una arquitectura simplemente doméstica. Aquí tenemos ya una arquitectura pues, que es una arquitectura pública, no puede haber una coincidencia. Pero digamos, el uso de materiales, el uso del adobe, el sistema de zócalos, no uso de cimientos, todo eso hay. En Tiwanaku yo encuentro que hay un desarrollo más bien endógeno." (Ponce Apéndice II)

Y nosotros encontramos... que el debate sigue abierto.

Triste y solitario final

Triste, solitario y peculiarmente oscuro. La escuela posnanskiana se ha obstinado en proponer una tesis catastrofista para la desaparición del "Imperio" tiwanacota. Ponce la rechaza. La palabra, a los protagonistas del entredicho. Dice Posnasky:

"El hombre de entonces ha continuado ascendiendo, peldaño por peldaño, hasta llegar ya cerca de la cúspide de la cultura, instante en el cual un supremo poder mandó: ¡Alto ahí! Y las aguas del gran lago se precipitaron sobre la floreciente y maravillosa ciudad que provocaba la envidia de los dioses, mientras sus habitantes se hallaban en activísimo y febril trabajo. Cayeron los brazos del artífice que cincelaba la famosa Puerta del Sol. El volcán Kapiá, que se halla a unos sesenta kilómetros al frente de la metrópoli, arrojó torrentes de agua candente, de fuego y de cenizas y así, en pocas horas, sucumbió una portentosa cultura que había necesitado milenios para generar ¡Sic transit gloria mundi! En Tiwanaku no hay período de decadencia" (Ponce 1994).

La poesía de esta prosa no seduce a Ponce:

"Tal explicación catastrofista volcánica centrada en el cerro Kapia cerca a Yunguyo y por consiguiente el factor sísmico originado por él, se desmorona como argumento valedero, ya que no hay rastros de actividad volcánica reciente en el altiplano o en la época misma de Tiwanaku" (Ponce 1994).

La oscuridad sobre el final abrupto hacia el +1200 aún se mantiene, aunque Ponce refiere, sin todavía haberlo probado, que los tiwanacotas habrían desaparecido producto de una combinación de males naturales y políticos. Así es que, sostiene, la declinación fue causada por un extendido período de sequía contemporáneo de una guerra - levantamiento de las sometidas comunidades mollo, en la que estas triunfaron (Ponce Apéndice II).

La luz del entendimiento echa sus haces desigualmente en Tiwanaku. Alumbra con claridad unas zonas; deja en penumbras o a oscuras otras. Notablemente, aunque no solo allí, permanecen en la bruma los puntos inicial y final del segmento. Certezas e incertidumbres que motivan para la continuidad de la investigación.

Descripción del sitio

Dentro del área cívico ceremonia Tiwanaku se destacan las siguientes construcciones: Kantatallita, Akapana, Templete semisubterráneo, Kalasasaya, Putuni, Kheri Kala, Laka Kollu, Pumapunku, La K'araña.

Akapana

Es la mayor de las estructuras. Es una pirámide escalonada y sus dimensiones son 194,14 m de ancho, 182,4 m de largo en la base, y siete terrazas la elevan a 14 m.

En la época de la colonia fue desmantelada. Especialmente la parte superior sufrió más la devastación por la ambición de los buscadores de tesoros.

A principios de siglo se comenzaron algunas excavaciones que dejaron al descubierto ciertos muros y parte de un complejo sanitario que llamaron "cloaca máxima". Esta era un canal de desagüe ubicado en la zona sudeste de la cima de la pirámide que bajaba hacia el sur siguiendo el perfil escalonado.

Se realizaron más excavaciones en diferentes fechas. Las conclusiones de las realizadas en los años 1988/89 por el "Seminario internacional de excavaciones arqueológicas en Tiwanaku", dirigido por Alan Kolata, son las siguientes:

- Construcción realizada con siete plataformas de tierra apisonada que conforman una estructura escalonada y constituyen terrazas.
- Sus paramentos murarios a veces estaban coronados por cornisas de piedra labrada.
- En el sector oeste se encontraba su sistema de acceso constituido por escalinatas.
- En el sector este de su cima había un templo elevado edificado en bloques de andesita muy bien trabajados.

- En la cima existía un templete semisubterráneo cuya función puede haber sido contener el agua dedicada a algún tipo de ceremonia.
- El sistema de la llamada cloaca máxima servía para eliminar estas aguas y también las pluviales.
- Las habitaciones eran de doble muro alrededor de los templos y sus pisos, cubiertos por losetas de piedra, guardan una similitud con la técnica utilizada en Chiripa.
- Probablemente sus accesos estuviesen adornados con piezas esculpidas colocadas sobre pedestales.

Templete Semisubterráneo

Se encuentra ubicado al norte de Akapana y al este de Kalasasaya.. Está construido bajo el nivel del piso. Sus dimensiones: pared norte 26,00 m; pared sur 26,00 m; pared este 28,47 m y pared oeste 28,46 m; los muros tienen una altura promedio de 2,00 m. El acceso a este lugar se encuentra en la pared sur y está constituido por siete escalones en asperón rojo, por los que se baja al recinto.

Fue localizado por primera vez durante los trabajos de excavación en el sitio llevados a cabo por los investigadores de la misión francesa Crequi Montford y E. Senechal bajo la dirección de George Courty, en el año 1903.

En 1933 el norteamericano Wendell Bennett realizó excavaciones en el sitio logrando descubrir las estelas conocidas con los nombres de “monolito barbado” (“Kontiki”) y “monolito Bennett”. En 1957, Carlos Ponce Sanginés comenzó trabajos de excavación, iniciando luego su reconstrucción. Actualmente sus muros muestran 175 cabezas clavadas antropomorfas.

Muchos investigadores ven al templete como un recinto dedicado a ofrendas al agua, otros dicen que estuvo ligado a ceremonias que se realizaban en Akapana.

Posee un sistema de drenaje constituido por canales que lo circundan, que presentan un declive y desembocan en un “recolector” o cámara que se encuentra en la esquina noroeste y está conectada con la red de canales pluviales subterráneos que fluyen hacia el río Tiwanaku, al norte.

Kalasaasaya

Las primeras excavaciones arqueológicas fueron llevadas a cabo por G. Courty en 1903 quienes despejaron su sector este descubriendo la escalinata principal de acceso. Hacia 1904, Posnansky realizó el primer relevamiento topográfico y planimétrico de Tiwanaku, realizando una detallada planigrafía del acceso principal del Kalasaasaya. Basándose en el trabajo de Posnansky, Edmund Kiss diseñó la restauración ideal del Kalasaasaya y de su portada. En 1958 con la creación del CIAT se efectuaron las excavaciones y la restauración de esta construcción y la del Templete.

El recinto tiene una planta rectangular que ocupa un área de 15.935 m². Sus dimensiones son: de norte a sur 128,66 m; de este a oeste 119,06 m con una altura promedio de 4,20 m. La pared perimetral exterior estaba compuesta por pilares de arenisca roja llevando el muro 9 pilares de andesita sólo en la pared balconera (oeste).

Se supone que tenía seis accesos. En el este está ubicado el ingreso principal desplazado un metro hacia el norte del eje central, constituida por siete peldaños labrados en arenisca roja.

En el interior del Kalasasaya se observa un relleno de tierra apisonada donde se aprecia un desnivel, lo que indicaría que la parte más alta estaba en el sector oeste. En el recinto hay muros con sillares de arenisca que logran cerrar los sectores este, norte y sur dejando una especie de atrio, al que llaman “pequeño Kalasasaya”.. El cerramiento oeste de este muro fue levantado en piedra caliza. En los costados interiores de este segundo muro al sur como al norte observamos espacios - quizás habitaciones, 7 de cada lado- que tendrían carácter ceremonial.

Dentro del Kalasasaya hay tres monolitos:

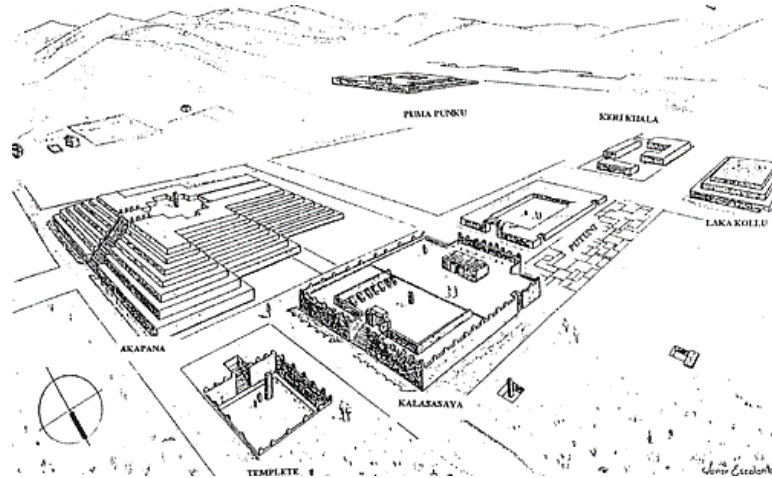
Puerta del Sol: ubicada arbitrariamente en la esquina noroeste es el más famoso. Los artistas tiwanacotas lo labraron en una sola pieza de andesita de treinta toneladas Su friso superior está tallado en bajorrelieve y es su figura central la que fue interpretada -erróneamente- como representación del sol. Esta figura forma parte de una greca sobre la que no caben dudas que representa un calendario solar.

El Fraile: ubicado en la esquina suroeste, es una pieza labrada en arenisca. Muestra un personaje que lleva un báculo y un keru en sus manos. Esta pieza tiene una característica especial ya que porta una faja ventral donde se aprecian algunos relieves que parecen corresponder a cangrejos marinos.

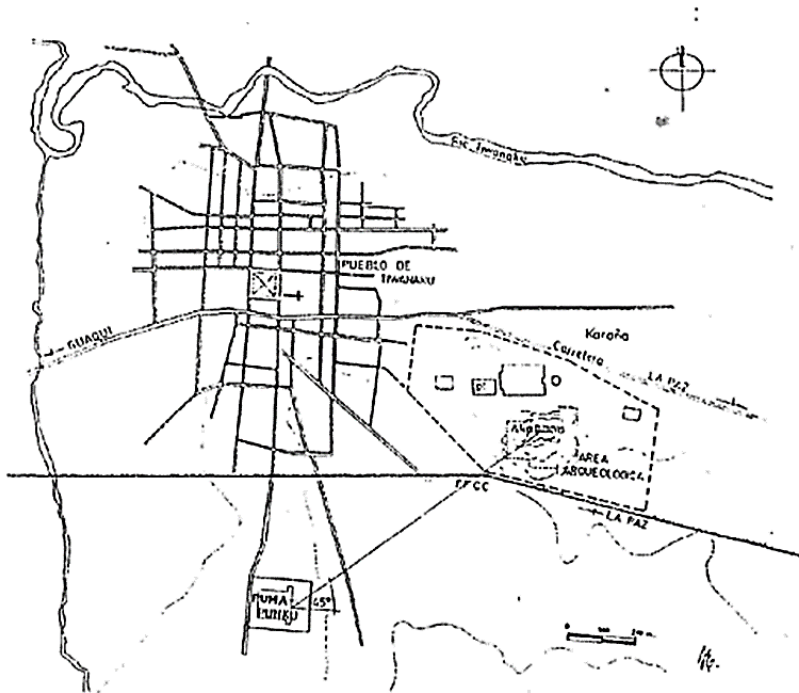
Ponce: ubicado en el sector este, en la parte central del templo. Está esculpido en andesita gris, piedra más dura que la arenisca, por lo cual su iconografía se conserva.

Kalasasaya presenta una orientación cardinal bien definida lo cual indicaría un avanzado conocimiento en astronomía por parte de sus constructores. Para la observación de la salida y puesta del sol se utilizaban como referencias las paredes este y la oeste

A diferencia de Akapana, de Pumapunku y del Templete, Kalasasaya tenía ubicados los recintos principales hacia el oeste y la entrada principal al este.



RECONSTRUCCIÓN IDEAL DEL CENTRO CEREMONIAL TIWANAKU. Fuente Escalante Moscoso, 1994. Arquitectura prehispánica en los Andes bolivianos. El nombre de los sitios en el plano fue agregado por los autores.



Plano del área arqueológica y del actual pueblo de Tiwanaku. FUENTE: Escalante Moscoso, 1994.

Pumapunku

Se encuentra ubicado a 600 m al suroeste de Akapana. Su nombre significa "puerta del puma".

Actualmente, esta pirámide se asemeja a una pequeña colina con cima achatada. Está conformada por tres plataformas, en cuya parte superior se pueden observar bloques y sillares bellamente labrados que se entremezclan con bloques de andesita con rebajes precisos, así como portales decorados con figuras similares a las del la Puerta del Sol.

Pumapunku presenta una planta rectangular con sectores salientes (una T acostada) hacia el lado este. Estos sectores salientes se extienden sobre un eje norte-sur. Presenta las dimensiones siguientes: de norte a sur 210 m, de este a oeste 132,4 m y su altura es de 4,80 m. El ingreso principal está emplazado al centro de la cara oeste y tiene un ancho de seis metros. El análisis arquitectónico indica:

- Es un templo elevado compuesto por tres plataformas constituido en base a un complejo apisonado de tierra y piedras que están sustentados por paramentos sobre la base de sillares muy bien labrados.

- Los paramentos de la segunda y tercer plataforma estaban reforzados con contrafuertes realizados en sillares de arenisca.

- En la construcción de la mampostería se utilizó argamasa.

- Se construyó un terraplenado en forma de U cubierto con arcilla roja en la cima de la pirámide.

Existía un templo semihundido y al fondo hacia el este se encontraba otro con características ciclópeas en el centro de la parte superior de la pirámide.

Tenía un ingreso principal por el oeste, como Akapana.

En esta construcción se encuentran los bloques megalíticos de asperón y andesita más grandes; el mayor pesa 132 toneladas.

Putuni

Se lo conoce con el nombre de “Palacio de los sarcófagos” y también como “Putuputuni” cuya traducción sería “donde hay huecos”.

Del período clásico tardío (Tiwanaku IV, según Ponce), está ubicado al inmediatamente al oeste del Kalasasaya y su ingreso principal se encuentra muy próximo a la pared balconera.

La planta presenta una forma rectangular con las siguientes dimensiones: 69,00 m de este a oeste y 55,20 m de norte a sur. Estaba constituida por una plataforma de tierra de 1,20 m de altura con paramentos en piedra cortada y labrada.

Sus muros estaban constituidos por bloques de andesita labrada con dimensiones que varían entre 1,20 y 1,60 metros de largo por 0,80 de alto y 0,40 de espesor, colocados a intervalos de 4 a 5 metros. El muro interno está compuesto por una serie de cámaras funerarias realizadas en piedra cortada que disimulan la plataforma de tierra y los muros de piedra cortada. Presenta tres accesos, el principal está orientado hacia el este y los otros dos en el muro norte. Es probable que el recinto haya tenido carácter de mausoleo.

Kheri Kala

Se encuentra ubicado a 20 metros al oeste Putuni. Es el sitio más destruido pero presenta evidencias de haber sido un recinto de forma rectangular, quizás habitacional. Sus imensiones son: 74,7 metros de este a oeste y 50,00 metros de norte a sur

Entre 1974 y 1976 fue excavado por el arqueólogo Cordero Miranda bajo dirección de Ponce Sanginés, encontrándose restos de habitaciones alrededor de un patio central. Llamen la atención porque poseen un doble muro en piedras labradas semejante a la tecnología utilizada en las construcciones Chiripa que también podría ser un doble sustento.

Kantatallita

Al este de la pirámide Akapana, es de planta rectangular con 28,80 metros de norte a sur y 35,40 metros de este a oeste. No se ha efectuado un estudio detallado mediante excavaciones, sólo se lo conoce por trabajos de limpieza y por un sondeo realizado en 1976 por Cordero Miranda.

La llamada “piedra maqueta” es lo que más se destaca en este sitio. Es un bloque cuadrangular de arenisca que muestra una serie de rebajes esculpidos en su cara superior. Podría ser un modelo reducido del lugar, que muestra hacia el este dos escalinatas pequeñas de tres tramos que desciende hacia la parte central, mientras que hacia el oeste se pueden apreciar otras tres escalinatas de tres peldaños que suben hacia la plataforma superior.

Se aprecia un dintel en arco rebajado con un detalle muy importante. Se dice que la cultura Tiwanaku no utilizaba en su arquitectura el círculo ni las curvas pero esta pieza lo contradice.

La K’araña

Hacia el año 1988, el Lic. Max Portugal O. realizó un sondeo arqueológico en la parte norte del área monumental de Tiwanaku llamada La K’araña. Se abrieron varios pozos que evidenciaron la existencia de material cultural y restos de lo que probablemente hayan sido viviendas. Llamó la atención el hallazgo de una especie de “adobe cocido” que evidenciaría nuevamente el sofisticado sistema constructivo que tuvo la cultura Tiwanaku.

Laka Kollu

Montículo artificial devenido en cementerio como consecuencia de una epidemia de variolosis y luego convertido en cementerio de párvulos.

En su entrada se encuentra la llamada “Puerta de la Luna”. Está ubicado al oeste de Kheri Kala.

Nótese que en esta "reconstrucción ideal" Akapana aparece con acceso Este. La escalinata ha sido ubicada en la pared Oeste.

Apéndice I

Transcribimos la desgrabación de una conferencia pronunciada por el licenciado Pedro Parodi para los participantes del Seminario Los Andes antes de los Inka, dictada el 24 de enero de 1996. Parodi ha trabajado desde 1981 recurrentemente en Tiwanaku, especializándose en Arqueoastronomía. La desgrabación ofrece la dificultad de hacer referencia a un video que hacía parte de la conferencia. Así y todo, transcribimos aquello que nos ha parecido relevante. La otra dificultad es el lenguaje coloquial. La puntuación y corrección formal es obra nuestra. El texto no ha sido revisado ni corregido por el autor.

Parodi: Si pudiéramos ir al extremo del valle hay dos montañas muy importantes: Illimani que domina La Paz y Mururata que quiere decir decapitado porque dice la leyenda que el Mururata era más alto que el Illimani y éste, celoso, le pidió al Sol que le bajara la cresta, entonces quedó así, como si le hubieran cortado la cabeza.

Cuando es el solsticio de diciembre el sol amanece en el Illimani y cuando es el solsticio de junio, amanece en el Mururata y en ambos equinoccios en el centro, es decir que el valle tiene una orientación astronómica muy precisa e incluso estas grandes montañas tienen mucho que ver con la cosmovisión aymara todavía vigente.

La cuenca del lago Titikaka juega un gran papel ecológico y lo jugó en el pasado. Obviamente de acá se proveyeron de una serie muy importante de cosas, pesca, etc., porque esto llegó a ser un Estado muy importante con una cantidad de habitantes muy grande que se puede estimar entre 50000 y 100000 sólo para Tiwanaku como perímetro urbano, es decir, los más optimistas dan 100000, nos parece un poco exagerado pero 50000 ya igualmente sería importante porque estamos hablando más o menos del año 600 de la era para esa población antes de la expansión. Es decir, Tiwanaku tiene un período Formativo que ustedes, habrán estudiado pero hay un Tiwanaku propiamente dicho a partir del año 0. Van a encontrar idealizaciones que dicen que Tiwanaku comienza en el año -1500, no hay nada de Tiwanaku en el -1500, tampoco hay nada en el -200, es decir, hay una alfarería urbana pero nada especial. Tiwanaku sería lo que los viejos arqueólogos llaman el período I, II y III, eso sería el verdadero Tiwanaku, las perspectivas últimas que se han hecho demuestran que nada de lo que hay antes del año 100, digamos -100 tienen nada que ver.

.....

Parodi: nosotros estábamos haciendo un trabajo en la Isla del Sol y en otra área, esta área en particular que empezó con un proyecto donde está vinculada la Universidad de Chicago. Se llama WILA JAWIRA, jawira es río y wila es una especie de río derivado, vale decir río que se mueve hacia otro lado; es desviar las aguas y utilizarlas y ellos están trabajando hace ya unos años. Ahora está muy abandonado el proyecto por otras razones, políticas. Este proyecto está tratando de reconstruir

lo que se llama los sukakollus. Toda esa economía que introdujo la conquista española y, sobre todo, agravada ahora por la entrada de ganado directamente de tipo muy destructor para la tierra y sobre todo para la ecología andina como puede ser la oveja, la cabra que no es del área. Los camélidos no destruyen pero la oveja arranca el pasto entonces acá han traído muchísimo ganado también vacuno que les llevó muchos años ir adaptándolo a la altura, esta economía introducida es destructora e ineficaz.

Esta “pampa” está alrededor del lago, le llaman “pampa” a lo que en Bolivia puede ser una “pampa”, una gran superficie plana. Estos son sukakollus antiguos que están en vías de reconstrucción. Es un sistema que los españoles llamaban camellones, es un sistema de cultivo muy ecológico y de gran aprovechamiento pero esta economía basada en la agricultura de trilla, es decir, plantar y tener que hacer trilla, golpear, rinde poco, usar arado es muy malo para esta zona porque tiene una ecología muy particular: grandes nevados, la cadena de la cordillera oriental, sierra intermedia, la pampa y el lago. La agricultura introducida por España, es una agricultura de un enorme esfuerzo con un rendimiento bajísimo en el área, es decir, porque es muy malo para poder trabajar en este tipo de terreno. Pero es la agricultura que fue impuesta: fue impuesto el buey y una serie de factores que se siguen transmitiendo.

Estos son sukakollus antiguos: están muy deteriorados pero se conservan, hay que pensar que tienen 1000 años más o menos, todavía los flujos de agua funcionan.

Miguel: ¿No se llamaban chinampas?

Parodi: Chinampas en México. Camellones, chinampas es un sistema de riego igual. Estas son las reconstrucciones que hizo el proyecto Wila Jawira con dificultad porque cuando se siembra entra el ganado y la invade pero está funcionando. Este proyecto lo inició un norteamericano, Alan Kolata, llegó a hacer unas pocas hectáreas y esto está al lado de Tiwanaku, son todos camellones. Cuando ustedes estén en las ruinas, aquí está el río Tiwanaku y la Sierra Norte, pueden bajar a ir a ver esos sukakollus, no sé si en estos momentos estarán plantados, no tengo idea como los conservan. Este es uno que empezamos a reconstruir nosotros con una comunidad indígena con un sistema mucho más precolombino y está andando, dan papas, verduras, trigo a 4000, esto es 3900 m.

Lo que quiero que comprendan a grandes rasgos es que esto era un enorme sistema que funcionaba de una forma muy organizada porque haber construido algo como el Kalasasaya requiere un esfuerzo humano muy grande y había una gran convicción en las personas que estaban ahí para llevar adelante esta obra. Una de las cosas que llama mucho la atención de toda la cultura Tiwanaku es que no hay aspectos guerreros ni aún en el sùmmum de lo expansivo que llega a la costa peruana, el norte peruano, a lo que fue el reino Chimú, llega a todos los valles de Bolivia, al norte de Argentina, a la Puna de Atacama pero nunca hay una conquista, es decir, todavía hay enclaves aymara cerca de Lima que son residuos de aquella expansión.

En los años '60 más o menos fue el auge de la reconstrucción, es una reconstrucción que tiene puntos a favor y puntos en contra. Por el lado de los puntos a favor, el hecho de haber preservado la ruina, lo que quedó hasta ahí se preservó, se formó un organismo que es el CIAT (Centro de Investigaciones Arqueológicas Tiwanaku) y aunque preservó lo que quedaba, también tuvo problemas porque la reconstrucción no fue rigurosa, fue un tanto improvisada en algunos aspectos y eso ha hecho que no se tomaran en cuenta una serie de parámetros en la discusión de la

reconstrucción. Faltaban algunos interlocutores a quienes no se convocó, gente que tenía mucho conocimiento de determinados aspectos de Tiwanaku que no fueron consultados. Entonces se reconstruyó pensando en un sistema templario. Eso invalidó algunas cosas, se movieron cosas que no debían haberse movido y lamentablemente eso conspiró contra las investigaciones de otro tipo.

Posnansky era un investigador del cual no van a oír hablar ahora en Bolivia porque ha quedado como una mala palabra por un mal concepto al respecto de lo que es la investigación. Posnansky era un ingeniero y como todos los ingenieros estaba dedicado a conseguir la mayor precisión en toda la información. Era ingeniero naval, formado en la escuela de la marina alemana, que tenía una escuela muy rígida pero hay que agradecer ciertas cosas de esa escuela porque eso hizo que cuando Posnansky midió ángulos, hizo placas y planos, lo hizo con una precisión muy grande. Él se iba a Inglaterra a ver si podía conseguir una cinta métrica de acero de temple perfecto que no la modificara la temperatura. Esos planos para nosotros fueron valiosísimos. Él estudió arqueología a raíz de Tiwanaku, no era arqueólogo pero se quedó tan impactado con este lugar que estuvo treinta y pico de años trabajando ahí. Fundó la Sociedad Arqueológica de Bolivia y le dio a Tiwanaku una especie de conocimiento mundial, fue el primero que presentó trabajos sobre Tiwanaku fuera de los relatos de viajeros. Hay algunas cosas muy interesantes que uno rescata de esos trabajos, hechos con tanta precisión. Sin Posnansky no nos hubiera quedado nada, prácticamente con la ruina tal como está hubiera sido muy difícil entender algunas cosas. Él también hizo un museo, hay uno en la ciudad de La Paz que ahora está muy desvalijado, lamentablemente pero el museo está, e hizo uno al lado de las ruinas que fue reconstruido hace pocos años, muy modernizado pero también lo que se ganó en confort aparentemente se perdió en piezas.

Este es un tema de arqueología americana aquí, en México, en Brasil, en Colombia, en Ecuador, en Chile. Las mejores piezas de Tiwanaku están en Berlín, en Francia, en Estados Unidos, esa es otra realidad que siempre viene paralela a la nuestra pero al margen de eso, otra cosa que Posnansky entrevistó fueron algunos hechos de la astronomía del Kalasasaya. A tal grado se interesó en un asunto que no era su tema, que fue al observatorio de Potsdam (Alemania), por ese entonces tal vez, junto con el de, París los dos más prestigiosos que había en el mundo y trajo a un astrónomo que se llamaba Müller para que observara. En esa época (hay que colocarse en la época porque ahora son fáciles algunas cosas para nosotros que nos sentamos en una computadora y podemos poner el "cielo" en Tiwanaku con sus coordenadas con una facilidad asombrosa), ellos que se manejaban con libros que se llamaban de efemérides, con largas ecuaciones astronómicas hechas por cálculo, lo cual, hace que algunos piensen que un tipo como Kepler que sin ver el cielo nunca podía calcular la trayectoria de la luna de uno de los planetas, es asombroso, tal vez sea una de las más grandes hazañas de un humano.

Esta gente se manejaba así, entonces hicieron una serie de cálculos respecto de la variación de la inclinación de la elíptica. Aquí entramos en un tema complejo. Ustedes saben que nuestro planeta tiene un eje que respecto del Ecuador celeste, no de nuestro Ecuador sino del Ecuador del cielo llamémosle así. El Ecuador celeste está inclinado en determinados grados que hacen que la llegada de la luz solar no sea exactamente igual para determinadas épocas del año, a eso se agrega que la tierra está girando sobre ese eje inclinado a 23° que se transportan en un globo terráqueo lo que llamamos los trópicos, es decir, los trópicos de Cáncer y de Capricornio que están a esa latitud exacta que es hasta donde el movimiento aparente del sol, digo aparente porque hay que pensar que estamos hablando de una astronomía de personas que creían que el sol era el que se movía, es

decir, dejando problemas de fe, el hecho real es que ellos veían que el sol describía en el horizonte movimientos.

Este fenómeno de ver que el sol no sale en el mismo sitio era observado por todos los pueblos del mundo. Esta astronomía de Tiwanaku es exactamente igual; si ustedes leen algo sobre astronomía caldea o de Mesopotamia, está hecha sexagesimal, también por 60 la cuenta que nos quedó a nosotros en un reloj que cuenta 60', un círculo de 360° dividido, todo eso nos quedó de aquellos astrónomos caldeos de 3000 y pico de años a.C. es esta misma astronomía absolutamente igual no es una cosa misteriosa.

De las palabras más embromadas, la más embromada sería solsticio, equinoccio es muy sencilla porque equi es igual y noccio es sombra, y eso pasa en el momento en que el sol incide sobre la Tierra justo sobre el Ecuador celeste en su marcha aparente. Cuando el sol coincide con el Ecuador celeste todos nuestros valores son lo que nosotros llamamos equinoccio porque hay la misma cantidad de luz que de sombra. Supongamos que los tiwanacotas o cualquier pueblo antiguo del mundo hubiera podido precisar, pensemos en una cosa mágica que sería la luz y la sombra miden igual porque eso se podría medir estuviera saliendo el sol ahí, acá pero al otro día ya sale acá, y al otro día acá y al otro día acá hasta que llega un momento que parecería que él ya no sigue avanzando sale en el mismo lugar varios días, otra vez sale en el mismo lugar, otra vez y después empieza a regresar a salir de nuevo para acá. Esos días que el sol va a ese extremo sobre el horizonte, el italiano o derivado del latín es solstiquio, stiquio es quieto como si estuviera paralizado entonces el sol que venía en el equinoccio pasa como tiro por eso hay un sólo día perfecto para ver el equinoccio, al otro ya se corrió, se corrió y se corrió sobre la pared del Kalasasaya. Hasta se puede precisar con una cinta cuanto se mueve el sol cada día, es muy fácil. Llega un momento en que ya no sigue su marcha sobre el horizonte empieza a regresar, tal es así que los sacerdotes decían "QUE EL SOL VUELVA", es decir, era necesario que esa estación pasara, ya al volver sobre su marcha otra vez un día pasa por ese lugar donde es igual la luz que la sombra, el tiempo de luz que de sombra, vamos a suponer 12 horas de luz, 12 de noche eso es medible entonces luego sigue hasta un momento que ya no sigue más, ahí otra vez, varios días está en otro punto, está otra vez solstiquio quieto, solsticio. Vamos a suponer que miramos el sol amanecer, este es el frente del Kalasasaya para cuando estén ahí lo van a poder ver, hay un pilar muy grande que está sobre el extremo derecho, es decir, si me pongo como ustedes, estoy en el eje del lugar, es así prácticamente un rectángulo acá en el extremo muy al ladito del Akapana, aquí hay un pilar grandote de piedra bien gruesa (por eso lo llaman machones porque son bien pesados y por eso no se los llevaron, ya que todo lo demás sí se lo llevaron). Acá hay una escalinata central que ahora está reconstruida con un arco y acá hay otro de esos pilares bien importantes. Desde este ángulo si un observador está acá, parado acá, ve que el día 21 de diciembre, que es ese solsticio, el sol aparece en ese pilar, al día siguiente todavía parece que siguiera ahí por eso que decíamos que es como que llega, se queda y después recién vuelve pero es muy notable como avanza, si esto fue el 21 de diciembre, el día 21 de marzo el sol pasa por esa arcada se ve el amanecer después sigue avanzando y el día 21 de junio llega a amanecer en este pilar y luego vuelve, es decir, junio, julio, agosto, 23 de septiembre otra vez es un equinoccio, también, son los cambios de nuestras estaciones. Esa observación hecha durante los amaneceres es muy difícil de hacer en Tiwanaku porque no es muy diáfano el horizonte, hay mucha bruma hace frío, la helada provoca que se levante como un vapor (incluso se ve en las filmaciones). Teniendo mucha paciencia se puede hacer, se registra. Los tiwanacotas hicieron cosas muy interesantes;

obviamente que todos estos marcadores como los llamamos en astronomía, primero deben haber sido de madera, es decir, los fueron corriendo y corrigiendo la precisión, después probablemente de asperón, de la piedra colorada que era la que estaba cerca. Ustedes van a ver que todas las ruinas de asperón están como si las hubieran lavado, están todas muy deterioradas como si la piedra estuviera picada porque no aguanta mucho la intemperie. El frío extremo y el sol del día es lo que uno experimenta: a la madrugada 10° bajo cero, empieza a sacarse ropa a medida que avanza el día, a las dos de la tarde está sin nada porque hace mucho calor. Todo eso lo padece la piedra todo el tiempo, así que se deteriora. Por eso, cuando ya está más avanzada la civilización (como es en el Clásico), la necesidad de hacer que esos marcadores no se arruinen y la búsqueda una piedra de otro tipo, de una piedra volcánica de una gran dureza que es la andesita que aguantó perfectamente estos 1000 años y si no nos va mal aguantará otros 1000 años más. Así que ellos reemplazaron entonces esas grandes piedras de asperón por las de andesita.

Ponce Sanginés (que sería el dueño del sitio), hace otra cronología pero esto sería antes del Clásico. Para mí hay Tiwanaku I, II, y III y no hay todos los que él llama I y II; no existe, III tampoco, recién hay IV y V, a lo sumo III, IV, y V lo otro es una fantasía, como dicen en Brasil "fantasía do estado mayor", nunca se ha encontrado ni una pieza de cerámica, no hay nada que diga que esto es de Tiwanaku II, entonces no sé por qué llamarlo II es más fácil -como habían hecho los primeros investigadores-, el mismo Bennett... yo no soy de la escuela pero ellos decían tres períodos [los tres períodos de Parodi se iniciarían a principios de nuestra era, y coincidirían con los Tiwanaku III, IV y V de Ponce].

Esta astronomía de ver los amaneceres es del primer período del gran Kalasasaya, esa construcción enorme que en este caso estaría representada por las paredes exteriores. En el período clásico que fue cuando ellos vieron que esa piedra se deterioraba y empezaron a traer la andesita y a trabajar sobre la andesita, ellos comprendieron que todo lo que se pudiera medir en los amaneceres se podía medir también en las puestas mucho más fácilmente porque la puesta del sol siempre es muy diáfana. Esto que estamos viendo sería la astronomía del primer período y después hicieron esta pared la famosa pared balconera que es la clave de todo el asunto que posibilitó medir el movimiento del sol por las puestas.

El llamado "pequeño Kalasasaya" se encontró muy destruido y la reconstrucción de paredes que hizo Ponce no tiene nada que ver con la realidad, al contrario, molesta para ver los amaneceres pero él no tenía la menor idea de lo que era esto e hizo una reconstrucción así, que no es absolutamente usable y yo se lo he dicho a él y a toda la Academia de Ciencias de Bolivia, lo que pasa es que nunca se habían puesto a pensar en el asunto desde otro ángulo. Ahora se encuentran con que tendrían que reconstruir un montón de cosas.

Esto es como encontró la ruina Posnansky en 1904, para que vean lo que había, la gran piedra del solsticio, esa, se conservaba "porque era terrible". La escalinata, que estaba bastante bien, acá ya había pasado la expedición Crequi -una expedición que levantó la escalinata y la rompieron toda- estaba mejor antes de los Crequi. Posnansky sacó fotos antes que ellos. Esta es la pared, como la encontró Posnansky, la que llamamos balconera, toda de andesita, tenía un sistema de encajes; toda la Puerta del Sol rota, como estaba, él la hizo restaurar y poner derecha, todo eso se lo debemos a Posnansky. Era muy respetuoso, sacaba fotos antes de mover nada. Muchas de esas fotos me las regaló el hijo de Posnansky que ahora es un señor mayor y es ingeniero agrónomo, vive en Bolivia y

tiene cerca de 80 años, fue quien me regaló las fotos porque muy poca gente se dedicó a seguir la obra de su padre, entonces él estaba muy contento con lo que yo hacía y yo hablé mucho y busqué muchos manuscritos del padre, me prestó todo para que pudiera ver notas de medidas reales.

Estas son...la pared balconera como van a ver ustedes, son piedras muy grandes de 20 toneladas, la del medio pesa 4 toneladas, así y todo para la construcción de la iglesia que está en el pueblo se trataron de llevar una pero quedó a medio camino, los indios ya no la quisieron mover más. Las piedras] de andesita no es que terminaran en esta forma. Es una pena, la única que Posnansky había encontrado entera, se decía que la habían llevado a una exposición en Europa y ahora nadie sabe donde fue a parar y no se puede ver más, lo que pasa es que es una piedra de una importancia total; imaginen el machón, ese cuadrado tan grosso, pero la del medio ven que parece que estuviera rota, no está rota, la piedra era así, tenía una talla así porque alguien tallaba una piedra arriba que tenía una abertura, un cuadrado tallado de lado a lado. Es impresionante, Posnansky tomó la fotografía de la cual tengo fotocopia pero están las medidas que eran su obsesión, están los milímetros, todo, todo, entonces sirve todo. Arriba de todas esas piedras había..., a ver si lo puedo graficar porque no lo van a ver, esto es fácil, imagínense que yo arriba de la piedra tengo una con un agujero, esto es piedra pero está enclavada esta parte central o tengo una pared, si yo tengo en un punto donde ella está y el sol sale allá, va a haber un sólo momento, es como cuando uno ve en el vano de una puerta con respecto a aquello llega un momento en que se hace una línea. Esas piedras estaban hechas con tal perfección que su diagonal marca exactamente la salida del sol en los solsticios desde el punto de observación, ese ángulo tiene exactamente los grados que tiene el amanecer del ángulo intersolsticial en las dos piedras y todas tenían e, incluso, Posnansky tenía una foto con un chico parado porque él lo puso para graficar y llevarlo en una comunicación a un congreso. Él siempre iba a los congresos y hablaba sobre Tiwanaku y llevaba todo su material, fotografías grandes en blanco y negro, para la época fantástica, algunas son no creíbles de la calidad. Entonces lo importante de ese mirador es que hay un sólo momento exacto, un sólo día del año el sol pasa en esa diagonal de la ranura; al día siguiente ya no pasa porque ese método es utilizado para tener una mayor precisión en el solsticio, que hay días que el sol parece que estuviera en el mismo lugar, entonces con ese sistema de hacer largo el machón y una diagonal muy perfecta, sólo un día se ve el resplandor. Esos cabezales estaban en las piedras por eso algunas todavía conservan un poco de la forma, todo eso desapareció porque era estéticamente muy lindo.

Rita: ¿Entonces ellos acá trataron de ubicar los solsticios y los equinoccios?

Parodi: Exacto porque eso les permitía llevar...

Rita: ¿qué solsticio? ¿El de verano?

Parodi: Los dos, ambos, uno en cada extremo, entonces eso les permitía tener para la cosmovisión andina tanto de Tiwanaku como va a ser la del mundo posterior andino, el hecho de poder controlar el espacio permite también el control del tiempo y viceversa porque no hay una diferenciación entre espacio y tiempo, es la misma palabra para ambas cosas, es decir Pacha es Universo, Espacio, Tiempo. Entonces si los Inka pensaban ya con un grado posterior y otro tipo de desarrollo organizativo que si ellos podían controlar todo el espacio enorme del Tawantinsuyu, también tenían la posibilidad de controlar el tiempo, de allí esa concepción tan compleja que tiene el tiempo para los Inka donde el futuro y el presente coexisten y el pasado puede estar después del futuro, cosa

que para el concepto lineal de la medición del tiempo de Occidente es inconcebible pero para el mundo andino es absolutamente sencillo.

Si ustedes, le preguntan a un indio... si yo te pregunto a vos ¿dónde está tu futuro? ¿Dónde pensás que está si tuvieras que representarlo?

Javier: Adelante.

Parodi: Claro, un indio jamás va a decir eso, lo único que hay adelante de uno es el pasado, el futuro está atrás, no se ve, entonces nosotros vemos todo nuestro pasado, el de nuestra historia. Pero aparte es tridimensional y aparte casi un espiral, entonces aproximarse a la concepción andina del tiempo y el espacio es complicado para la visión occidental. Por eso esa obsesión de establecer cada día que pasaba porque no es solamente saber que ese día es el solsticio, ese día era el solsticio y tenían el dibujo de todas las constelaciones que estaban en el cielo para tener mayor precisión porque estaban ese día pero esas constelaciones tenían significado, era variable porque iba moviéndose el espacio. Entonces la inserción de esa persona, el sacerdote y los acólitos en el mundo no era en este espacio bidimensional sino en la tridimensión. Si nosotros salimos ahora a la calle y le preguntamos a cualquier persona al azar cuántas estrellas del cielo conoce, que nombre diez, es difícil encontrar a alguien que sepa el nombre de diez estrellas, cualquier indio de la alta puna sabe prácticamente los nombres, han relevado indios que saben doscientos nombres... de estrellas... esa es Tala, Chaca, le dan el nombre en quechua o en aymara pero saben qué es, cuándo aparece, cuándo se pone, en qué mes está y qué quiere decir porque era parte de la inserción del hombre en ese cosmos. Es la única posible, es decir lo otro, esa separación que hacen los occidentales del otro mundo de quedar en linealidad del mundo plano hace un divorcio. Los mayas, que son absolutamente contemporáneos a Tiwanaku en todo, llegan a un extremo de la medición del espacio y el tiempo que resulta hoy día asombroso, medir cualquier cosa que quieran saber de los mayas por ejemplo los ciclos de Venus con precisión de más o menos 4 decimales se pueden calcular hoy, es decir, se tardó siglos en llegar a esa precisión, hace poco que medimos con instrumentos lo que los mayas hicieron prácticamente a simple vista. Lo que los arqueólogos llaman la obsesión por medir el tiempo no es una obsesión por medir el tiempo, es una obsesión por entender el cosmos, qué significa que tales estrellas estén hoy ahí en el cielo, mañana están otras y así sucesivamente y tratar de entender ese cosmos porque está ligado a acontecimientos, es decir, determinada estrella significa que hay lluvia, cuando hay tales estrellas y el sol en tal lado llueve o pasa tal cosa, y hay granizo y en tal época no hay granizo. Todo eso sirve también a un lado práctico, se aplicaba a la agricultura, a la ganadería, al apareamiento de los animales, todo eso está marcado prácticamente por el tiempo pero ese lado práctico responde a un piso más importante que es místico y está vinculado a la religiosidad y si uno quita eso es imposible el soporte, no se entiende nada, todo el esfuerzo de haber acarreado todos esos bloques carece de significado, no es el hecho de saber de qué lado salía el sol porque no hubiera sido relevante, el hecho pasa por otro lado.

Montserrat: Se supone que eso estaba a cargo de especialistas...

Parodi: Obviamente, todos eran especialistas, el tipo que trabajaba en la cantera era un especialista en sacar piedras, el que transportaba era especialista, el que tallaba era especialista, el astrónomo era especialista, seguramente tiene que ser así porque no hay otra manera, lo han demostrado, no porque haya quedado una prueba de esto en Tiwanaku pero es igual al desenvolvimiento de todas las sociedades antiguas. Para llegar a estos niveles debe haber especialización. Gente que sepa...

para hacer cerámica con ese nivel de pintura hay que ser un ceramista, yo no lo puedo hacer, seguro que no, a pesar de los años transcurridos, la educación, yo no lo puedo hacer, si empiezo y me enseñan y trabajo mucho puede ser que llegue, no sé si a ese nivel, seguramente que no.

El tema de la astronomía obviamente fue muy inducido por los estudios de los pueblos mexicanos donde la astronomía tiene un papel tan relevante. Era imposible que los pueblos sudamericanos siendo más o menos contemporáneos no tuvieran conocimiento, si no igual por lo menos parecido.

Esto es un 21 de junio, es el solsticio de invierno, el amanecer del día del solsticio de invierno las comunidades indígenas celebran lo que es para ellos el primer día del año. Es el primer día para el pueblo aymara, es el primer día el amanecer del 21 de junio celebrar el primer día del año pero eso es por una reforma calendárica posterior porque según está claramente expuesto en la Puerta del Sol en la época del Clásico seguramente el año comenzaba en un equinoccio muy probablemente en septiembre no creo que en marzo, podría ser cualquiera de los dos porque es simétrico pero es más probable que sea septiembre pensando en la cosmovisión andina. Después hubo una reforma religiosa y se modificó a octubre, eso ya en el Inkanato, Pachacutec lo llevó al 31 de octubre porque es el día que el sol pasa por el cenit del Cusco, no ya los solsticios sino el día que el sol está perpendicular, no hace sombra porque los Inka buscaban otras referencias *laxis mundi*, otro tipo de concepto por eso iban a hacer una capital en Quito subiendo hacia el Ecuador. Esto es interesante y cuando estén ahí se van a acordar, aquí la cantidad de mojones que quedaron en la pared del oeste, esto es como si estuviéramos fuera del Kalasasaya mirando la pared del oeste pero de atrás para poder hacer la prueba esta, aquí van a ver las piedras que en la foto de Posnansky estaban paradas, son estas, vean la forma ahí que todavía conservan, esas son unas señales que pusimos nosotros, y esto aquí... bueno, como es muy complejo se los voy a hacer en el aire. Supongamos que esta fuera la pared del oeste, esta pared tiene once piedras, en realidad hay diez y una que se perdió pero está el espacio exacto, y los espacios se pueden medir con perfección, de esas 11 piedras nunca fue lo que se usó para rebatir que pudieran servir para contar nada porque no da nada con once piedras. Pero la cuestión parece pasar por otro lado porque está en la Puerta del Sol la demostración porque lo más probable, en realidad, es que hubiera dos grandes estatuas para marcar ambos solsticios en los extremos de la pared balconera, probablemente, estatuas importantes porque todo el mundo antiguo representó los solsticios con figuras humanas, generalmente un trompetero, entonces hay que hilar la vieja astronomía con Tiwanaku. En la Puerta del Sol, también, el solsticio está dibujado con un señor con una trompeta que tiene una cabeza trofeo en la mano y marca el solsticio, entonces, si uno piensa que faltan los dos extremos y son 13 las piedras ya se hace absolutamente sencillo porque cada uno de esos pilares son 15 días calendario, es decir, tenemos uno acá y otro allá en el extremo para los dos solsticios. Supongamos que el faltante para completar los 13 sea el de la puesta de diciembre, entonces saltamos uno y dejémoslo 15 días, tendríamos si éste fuera diciembre... enero, febrero y marzo. Si en el medio hay dos de 15 días marzo, abril, mayo y junio en el otro extremo y en el medio hay dos de 15 días y esto está representado en la Puerta del Sol con la figura de 15 figuras de cada lado porque es un mes de 15 días, de dos quincenas. Entendida esta cuestión y luego excavando un poco en el Kalasasaya se ve que continuaba la construcción pero ahí pusieron una escalerita porque no pensaban que... lo primero que se deben haber llevado fueron las estatuas que seguramente eran de metal valioso o aunque fuera de piedra tallada, también, lo primero que debe haber desaparecido como desaparecieron todos los coronamientos que permitían ver el paso del sol en el día preciso. Este es un instrumento que

pusimos dentro del Kalasasaya para ver la puesta, es un caño pluvial muy alto que hay que conseguirlo en Tiwanaku porque la ruina es alta desde abajo, reemplazaría a la estatua o el objeto que fuere puesto en el ángulo correspondiente al solsticio. No hay ningún misterio, la astronomía es precisa, son $294,5^\circ$ de la puesta del sol, es decir, contamos un ángulo de 360° y la puesta está exactamente ahí el 21 de junio. Lo que hicimos fue poner un instrumento vinculado a la cámara para poder filmar con mucha precisión la puesta del sol para ese día utilizando como marcador la columna puesta en el lugar exacto de la medida donde hubiera estado el otro pilar, es decir, esta medida es exactamente igual a la medida que corresponda. Esto está copiado en VHS pero en fílmico se ve muy bien. Acá está el pilón central que está en nuestro eje y este sería el ángulo intersolsticial perfecto. Esto es lo que enviamos como prueba, es una lástima que cuando se hizo la reconstrucción no se consideró, debería rectificarse y poner algo, marcar y que la gente pudiera ir y verlo.

Esto es lo que queda de la Puerta del Sol, ahora ensamblada de nuevo y lo que para ustedes es interesante ver -y que ahí se ve muy bien- son estas figuritas, hay tres filas de figuritas, en realidad las figuras terminadas son 5 de cada lado; el friso evidentemente debió ser un friso que se repetía muchas veces y nunca se terminó. Pero las 5 de cada lado de la figura central están con un grado de terminación muy perfecto. Son más o menos de este tamaño, acá ya tienen una ampliación considerable y son distintas las 3 filas, son seres, aves, esta es la segunda fila que tiene como una máscara de un ave, la primera tiene una corona y la tercera ahora la van a ver... tiene todo una gran simbología, representaciones de aves, peces o pumas que juega todo un papel importante.

Aquí está el personaje que llamamos de los solsticios, acá en la derecha termina, abajo hay una greca, debajo de esta figura está la figura central, las tres filas y abajo hay una greca que termina simétrica y acá va a volver a reproducirse pero nunca se terminó, es decir, con esta figura que termina con la imagen de un sol. Arriba hay un personaje que está como tocando un instrumento como una especie de trompa, acá tienen la mano, colgando una cabeza trofeo porque los enemigos del sol siempre quieren darle captura al sol y tratar de derribarlo. En casi toda la cosmovisión andina eso aparece repetido muchas veces, entonces, el trompetero significaría "que el sol vuelva". Si pasamos una vez la greca van a ver que hace un meandro, se llama el meandro de la greca, hay soles que están por abajo y otros que están por encima.

Como verán tienen distintas representaciones, este tiene aves y alrededor nada, otro tiene una especie de corona con un pez, este por ejemplo tiene cuatro peces hacia arriba y acá al llegar al otro extremo se repite la misma situación pero esta vez el trompetista mira para allá, es lo mismo que hace el sol en la pared.

Supongamos que este sol es el 21 de junio, el equinoccio que el sol está quieto acá, si seguimos por encima, este está en el de las de abajo, es lo mismo pero para ser realista sería conveniente hacerlo como corresponde. Supongamos que este va con detención en las de arriba entonces este sería diciembre por lo tanto el primer sol en el cual se va a detener es en enero. Ahora miramos el de abajo sería febrero, en el medio de la Puerta justo grabado estaría marzo, si este fuera marzo después viene abril que estaría acá, este sería... ahora ¿por qué salteamos mayo? habría que hacerlo en un papel para que no se confundan.

Hacemos la greca y tenemos que contar primero los famosos 13 pilares, siempre hay que remitirse a eso, supongamos que este el 21 de diciembre, enero, febrero, marzo, abril, mayo y 21 de junio para pasar para acá tenemos que hacer la misma cuenta julio, agosto, septiembre que está graficado

uno arriba del otro, son los dos únicos que están uno encima del otro; después sería octubre, noviembre, diciembre y así sucesivamente, lo que pasa es que acá es 15 días y 15 son igual a 30, entonces, esto que está graficando con las piedras es el paso del sol cada 15 días, porque la quincena es muy importante considerarla.

Lo notable de la Puerta del Sol es cómo se las ingeniaron para buscarle a esto una representación gráfica, es decir, que pudiera ser entendible para ellos. Primero obviamente marcaron los dos solsticios por eso ahora esta piedra no está ni esta tampoco: son las que están reemplazadas por el caño, entonces, si este es el equinoccio que está en el centro, este sería septiembre y este marzo. Si septiembre fue el principio del año sería la figura grande sino sería marzo porque hay pueblos antiguos cuyo principio de año fue el 21/03 el equinoccio de marzo. Pero sería muy raro para el hemisferio sur que fuera marzo porque siempre celebramos la primavera y tiene mucho que ver la estación que viene, justamente es la plantación de la papa, son cosas muy importantes para esta zona, septiembre, entonces suponemos que septiembre es la figura central que muchos dicen que es Viracocha.

Entonces yo sé que tengo un sol por mes que representar como está acá, es decir, no hace falta poner los 15 días. Sólo en la greca representaron un sol por mes que sería junio, este es diciembre, pusieron arriba los de ida del sol: DICIEMBRE, ENERO, FEBRERO y MARZO. MARZO quedó abajo por la importancia enorme que tendría el primer día del año, después seguimos igual: ABRIL... DICIEMBRE, ENERO, FEBRERO, MARZO... ABRIL estaría arriba de la greca y después contaron por abajo ingeniosamente los de la vuelta del sol, los hicieron debajo para separar bien porque si no estarían todos en continuidad, entonces, tendríamos JUNIO, JULIO acá como nos quedó una faltante de abajo AGOSTO, SEPTIEMBRE OCTUBRE, NOVIEMBRE y DICIEMBRE: de nuevo el solsticio y así sucesivamente. Uno los ve seguido los 11 y el representativo principal pero si uno observa la greca entonces te das cuenta cuales son los de una marcha o de la otra, es decir, es fácil, lo que parece muy interesante es cómo resolver en algo plano un hecho que debe haber sido muy elaborado como tesis. Es más, hay un investigador que piensa que la greca puede representarse en tres dimensiones, tendríamos una representación igual a la del zodiaco, cada sol de esos sería un representante del paso del sol en un mes. Pienso que las distintas representaciones de los soles que algunos tienen peces otros una aureola, si lo miran bien no son iguales, creo que hay una representación muy difícil que no hemos podido entender del todo pero algunas cosas sí se entienden. Debe haber algo vinculado a la característica de cada mes. Sabemos que en diciembre seguro llueve mucho, enero, también quien sabe la representación de enero esté vinculada o a la lluvia o a algo que tenga que ver con otra función pero no ha sido determinado. Si estiráramos la greca podría ser como especie de zodiaco, cada uno de esos solcitos podrían ser una representación.

Les digo que vean con atención Pumapunku porque es algo que parece que no hubiera nada y es mucho lo que hay y muy interesante, sobre todo el trabajo de haber arrastrado semejante material no es poco y lo otro que surge son montones de interrogantes. Por ejemplo las piedras más grandes de la pared balconera de Kalasasaya pesan cerca de los 40000 kilos. Para transportar esas piedras se necesita una balsa de características bastantes notables para el año 500 de nuestra era y eran casi 100 Km por el lago navegando.

[Alguien pregunta si las balsas están hechas de totora]

Parodi: No, no son de totora, se usaba madera balsa, traían enormes árboles de madera balsa que había en las yungas cerca de La Paz, en Coroico. Esa zona ahora está talada totalmente, fue talada y reemplazada por cultivo productivo y coca en un 90% pero en esa época había palo balsa, todavía en el Beni hay mucho.

Un proyecto que tenemos es hacer una reconstrucción de una balsa y transportar un bloque y demostrar, en la práctica, de lo que todavía podría haber dudas al respecto. Lo más difícil de establecer es como hicieron los últimos kilómetros desde el lago hasta Tiwanaku que son más o menos 15. Pero si se contaba con una mano de obra tan grande, tampoco es imposible, hay que pensar en eso y que no importaría tanto el tiempo, observando el régimen del lago es muy fácil cargar la piedra sobre la balsa porque el lago sube una vez en el año y baja. Si uno espera que la balsa baje se descarga la piedra y cuando el agua sube se lleva la balsa. Los tiempos no son los nuestros, se disponía de todo el tiempo del Universo; hacerlo en tres años o en veinticinco era igual, lo importante es que estuviera hecho. Hay que tener en cuenta que son otras concepciones y que nos cuesta ponernos en esos planes mentalmente, es decir que daría igual tardar más o menos supongo, estamos hablando de una cultura que se desarrolla en casi 1000 años...

Miguel: La lengua aymara es originaria...

Parodi: Si, muy probablemente el aymara sea un remanente de lo que se hablaría en Tiwanaku...

Beba: Con relación al nombre de Tiwanaku, el origen del nombre...

Parodi: Este lugar no se llamaba Tiwanaku: se llamaba Taipi Kala. Kala es piedra en aymara y en quechua y Taipi es la piedra del medio porque todos los lugares fundacionales en todo el mundo antiguo decían que era el centro del mundo. Así como uno dice Qosqo quiere decir el ombligo del mundo, el ombligo es lo que está en el medio, en el centro, Persépolis es el centro del mundo, la Isla de Pascua se llama Tepitotejenua que quiere decir la isla del centro del mundo. Todos los mapas antiguos están hechos como con un dibujo de cruz que se une en un punto que es la ciudad del centro mundo.

Beba: Todas las culturas son chauvinistas.

Parodi: No, era el centro de ese mundo, una cosa importante de toda la cosmovisión es saber que todo lo que está relacionado con los puntos cardinales y las secciones intermedias de los puntos cardinales el cenit y el nadir. Entender el mundo andino sin eso es imposible, absolutamente inaccesible, hay que saber que todo está dirigido a los cuatro puntos más el cenit y el nadir y el punto de unión de todas las cosas es ese lugar, entonces son cuatro, cinco, seis y el séptimo en el centro ó cuatro y una cinco, seis y siete, es decir algunos dicen que el quinto, otros que es el séptimo porque si contás cuatro, cinco, seis y siete... Pero como todo pasa por acá parecería que el quinto punto, para los mayas también, el quinto punto es el centro, entonces eso está en toda la cosmovisión por eso aparecen esos ordenamientos es en esta forma que tiene que ver con muchas reformas religiosas acontecidas a lo largo del tiempo pero siempre en las concepciones cada rumbo tiene un color asociado a animales, a estaciones, notas musicales y astros. Esto es alucinantemente igual para muchos lugares muy separados en el mundo.

En la casa de un amigo mío, antropólogo, en Bolivia en La Paz, tenemos en una pared todos los dibujitos hechos de la concepción de los colores rumbos para todos los pueblos que hemos podido

conseguir a lo largo de años. Ahora con el fax es facilísimo porque hacemos los dibujitos, ya sabemos que quiere decir negro, azul, todo un código, le mando un fax PUEBLO SUÑI tal lado, fuente tal y él me manda. Ya tenemos acumulados más de cuatrocientas representaciones simbólicas comprobadas para la península malaya, Sumatra, todo el sudeste asiático, todo México, todo el mundo andino, China, y se puede seguir la traslación de cómo fue cambiando la orientación. Es decir, la adjudicación de los dioses, los colores de los animales con un ritmo absolutamente coherente a medida que se hacía la difusión del sistema, es un sistema universal, está en todas partes incluso vinculado a las notas musicales y a los astros.

Es un tema interesante y me apasiona, en todo el mundo antiguo es pentatónica la escala...

Javier: La escala china...

Parodi: La escala, es mucho después el agregado pero es por lo mismo que los planetas...

Javier: ¿Y no son simétricas tampoco las escalas?

Parodi: Es lo mismo porque cuando se agregaron los dos planetas, es decir, Tierra, Luna, Marte, Júpiter y Venus son las cinco notas, después se le agregan Mercurio, en algunos casos Urano mucho más adelante y se empiezan a dividir a su vez.

Javier: Me llama la atención que no sean simétricas las notas

Parodi: Porque no nacieron como notas; es una concepción occidental pensar que las notas están adjudicadas por el sonido, el sonido es algo, es increíble pero es todo dentro del mismo sistema de entendimiento, es decir, se hicieron por medidas, yo te doy una cantidad de tubos y le establecés, por medida, agujeros y como sonó quedó institucionalizado. Después eso se llamó de una determinada manera y se pasó a un sistema musical aceptando que esa nota era tal pero en origen no importaba el ruido que hacía sino la medida a la cual estaba establecido en la escala y esa medida respondía de nuevo a un sistema de grados y de un ordenamiento que coincide en todo este sistema de color, rumbo, grados. Esto es a escala de una rosa dividida en grados, entonces es lo mismo y tal planeta tenía tal sonido. Supongamos que ahora nosotros lo identificamos por un SI pero ahora es un SI, en ese momento era tal sonido que estaba adjudicado a tal planeta como una asociación que es mística totalmente. Muchísimo después se estableció toda la teoría musical y ésta empezó a valorar los sonidos por SI, no a qué o cuánto representaban. La música es una abstracción pero para esa gente no era abstracta tenía representaciones muy precisas y totalmente ubicables en el espacio, en el tiempo, en todo. Hoy día eso debe resultar difícil de comprobar porque no quedan tantos pueblos aislados que mantengan sistemas musicales tan primitivos. Los trabajos más interesantes a este nivel son de principio de este siglo, pueblos aislados de África, Nueva Guinea, alguno del Amazonas pero ya no hay pueblos que no hayan tenido contacto sobretodo con los medios de comunicación, con la música, les llegó todo y eso a tergiversado los sistemas.

E.M.: Vos tenés una posición distinta de la de Ponce Sanginés sobre el origen de Tiwanaku.

Parodi: Sí.

E.M.: ¿Por qué no nos contás?

Parodi: No sé cual será verdaderamente la posición de Ponce Sanginés sobre Tiwanaku y no sé si tiene una.

E.M.: La que está escrita habla de Tiwanaku Aldeano I, II y luego Tiwanaku Urbano III, IV y V...

Parodi: Como que es todo formación en el sitio a largo plazo...

E.M.: ... es endógeno.

Parodi: No, pienso que todos estos... no por Tiwanaku en particular (es una opinión personal totalmente), creo que va a ser más fácil de probar [mi posición] que lo que ellos intentaron probar y no lograron, y es que casi todos estos lugares de tan alta cultura obedecen a un encadenamiento de difusión de otros centros de donde se fueron transmitiendo. La idea base sería la siguiente: no puede ser que no haya una cerámica identificada para cocinar, ni siquiera ese grado [bajo] de evolución de una cultura como para no poder fabricar ni un utensilio muy básico y a los 100 años en el sitio están establecidos determinados patrones de orientación que son de muy alta cultura. El lapso no da para un salto evolutivo tan grande sin contacto con otra cultura o con gente que haya tenido conocimientos tales como para poder transmitirlos y hacer el salto. Es decir, eso no vale sólo para Tiwanaku, vale para todos los lugares donde uno no puede evidenciar los escalones. En la costa del Ecuador pasa lo mismo: en determinados lugares, en un estrato uno encuentra apenas unos anzuelitos y son pueblos de pescadores y en el otro una cerámica incisa de una calidad que deja helado a cualquiera. Entonces la conclusión, mi posición frente a la arqueología es que hay que pensar cada estrato, no se puede aceptar nada que no esté demostrado, nada a priori. Hay que ir y ver en el sitio y estudiarlo, porque no puede ser que un pueblo de pescadores produzca en catorce años o en cincuenta y cinco una cerámica de un desarrollo técnico impresionante si no llegó una comunicación.

Pretender que eso se hizo así, es una especie de negación de las posibilidades de lo que verdaderamente somos las personas, no tenemos esas capacidades de evolución, de desarrollo técnico-cultural. Lo que pasa siempre es que la gente que ha participado de la teoría de la convergencia, que todas las grandes creaciones de la humanidad, supongamos un pueblo en el sudeste de Asia y otro en México viviendo paralelamente, los partidarios de la convergencia de la cultura piensa que a determinado desarrollo la posibilidad de crear determinados elementos culturales independientemente uno del otro, es decir por su propia creación y el otro también, es decir por un desarrollo de ese tipo. Nunca han podido demostrar en ningún sólo caso la legión de investigadores que adhieren a esta teoría, nunca han podido encontrar un sólo ejemplo de convergencia en el desarrollo de la humanidad porque ellos siempre han planteado que los que piensan en la difusión demuestran la difusión, nunca se han planteado en demostrar la convergencia. La difusión sería lo que nosotros hemos denominada en la Argentina la teoría genética de la cultura, es decir, para que haya un hijo debe haber un padre y una madre, para que aparezca este aparato tienen que haber habido uno anterior, un desarrollo creativo que permita llegar a este aparato y así sucesivamente. ...Esto es absolutamente discutible, una discusión muy permanente y ahora muy vigente, a pesar de mi posición personal, creo que cualquier creación humana llevada a cabo durante todo el desarrollo de la humanidad es única. Cada invento del hombre ha sido uno y se ha generado una sólo vez y en un sólo lugar. Si un tipo inventó la cerámica de tal tipo, uno, hoy después fue modificado, cambió, pero el desarrollo es siempre único. Esto lleva a una discusión muy compleja para la gente que piensa de la otra forma porque son inconciliables. Nosotros pensamos

que en América hubo influencias muy notables de muchas partes no sólo una migración por el Bering, ese cuento chino imposible de mostrar con cifras que daban 30000 años hasta hace poco. Ahora ya son insostenibles porque encuentran en California 70000, en Brasil 150000, ya no tienen manera de arreglar este rompecabezas. Entonces el tema se niega y no se discute en ningún congreso, en ningún lado se puede hablar, salvo en Europa donde este tema está un poco más abierto pero en América no se lo puede tratar. Por eso no hay desarrollo del estudio de la astronomía en ningún campo en América, es un tema tabú, nosotros quisimos hacer un curso para postgraduados en la UBA, para arqueólogos y antropólogos que pudieran tener una base por lo menos para estudiar orientaciones de edificios y cuando están haciendo prospección de un lugar importante por lo menos tener todas las coordenadas para tener la conciencia de que esos pueblos tenían un grado importante de conocimiento astronómico. Ese tema no se permite porque aboga mucho por la difusión, es un tema que no se genera en un lugar por generación espontánea sobretodo si vos contás que usás los sistemas matemáticos que el otro pueblo o la música. La música es un arte de altísima abstracción, es uno en un millón que dos personas escriban treinta notas en sucesión iguales, una posibilidad casi remota de convergencia. Este es otro tema del cual no se puede hablar porque se ve en la música, la escuela alemana ya había demostrado y creo que en forma absolutamente muy fehaciente que la música se llevó a cabo en el planeta por difusión de los instrumentos...

Apéndice II

El Dr. Carlos Ponce Sanginés es el decano de la investigación arqueológica moderna en Bolivia. Además de numerosas obras sobre su especialidad editadas, es el creador del Centro de Investigaciones Arqueológicas Tiwanaku (CIAT) y excavó y reconstruyó Kalasasaya y el Templete Semi-subterráneo, siendo descubridor del monolito que lleva su nombre. Aceptó gentilmente conversar con Eduardo Martedí, Coordinador del Seminario Los Andes antes de los Inka, el 1 de marzo de 1996, en la sede del CIAT. Lo que sigue es la desgrabación de esa entrevista, que no ha sido corregida ni revisada por el autor. Los errores y omisiones son, entonces, de nuestra exclusiva responsabilidad.

E.M.: La primera pregunta está referida a su trabajo sobre Arqueología Política en el cual usted afirma, sobre la génesis del Estado: "no se puede negar que fue fruto de una decisión política". La cuestión es controvertida y ha generado polémicas, que usted menciona en el trabajo. Cita a Linda Manzanilla con las hipótesis -6 o 7- alrededor de la génesis del Estado. Usted insiste, casi categóricamente (aunque reconoce que hay una serie de elementos concomitantes) en que, centralmente, el Estado surge fruto de una decisión política. Entonces, se me plantea el siguiente interrogante: ¿el principal determinante, o fundamental, o el más gravitante del nacimiento de la política - es decir del Estado - es la propia política?

C.P.S.: Bueno, iremos por partes. Primero, sobre aquello de la arqueología política. Yo creo que la arqueología, en general, en la región andina está atravesando una profunda crisis, tanto de carácter institucional como de carácter metodológico. Ha entrado en un callejón sin salida del que es menester salir. Quienes siguen las pautas norteamericanas están embebidos en lo que podemos denominar, simplemente, la "cacharrología" (que en México llaman los tepalcateros y que nosotros llamamos los liquidateros), aquellos que concentran sus esfuerzos exclusivamente en los

fragmentos de cerámica, como si allí radicara la panacea universal para el trabajo arqueológico. Todo lo que se hace al respecto está muy bien. El medir, el pesar, el hacer análisis instrumental, etc., etc., etc., todo eso está muy bien porque es la labor previa de la arqueología, el trabajo de descripción. Pero quedarse allí es, simplemente, entrar en un terrible pantano en el que está inmerso el trabajo arqueológico actualmente, porque lo que nos interesa con estos pueblos es cuál era su sistema político, cuál era su sistema social, cuál era su sistema económico, cuál era la cosmovisión de ellos. Si en este momento, por ejemplo, nosotros hiciéramos un estudio basándonos en las pautas de los arqueólogos actuales, sobre la alfarería o sobre la vajilla, tendríamos una concepción totalmente distorsionada de lo que nosotros somos y eso vale para el pasado. La cerámica está vinculada, por cierto, a todo el trabajo de la cocina, a todo el trabajo de la toma de bebidas, etc., etc., pero no es lo fundamental en una cultura. Nosotros utilizamos vasijas japonesas, chinas, alemanas, y tratar de desprender de ahí conclusiones sobre la política es un despropósito, porque si viniera un cataclismo y quedara solamente eso y vinieran los arqueólogos del futuro, y se atuvieran a eso, y no hubiera escritura, el panorama sería totalmente distorsionado. Posiblemente yo, por utilizar vajilla japonesa, sería considerado un individuo que habría venido del oriente y nada más. Entonces, yo creo que hay que salir de ese panorama estrecho y acercarse, con una metodología renovada, a lo que hasta ahora había sido inaccesible. La arqueología política que yo he propuesto tiene varias vertientes. En primer lugar, los materiales que se rescatan por el propio trabajo arqueológico, que bajo ningún punto de vista hay que descartarlos, pero a eso hay que sumar otras fuentes, como la iconografía, a la que antaño se le dio relieve pero que en el momento actual se la descarta profundamente; luego toda la documentación etnohistórica y lo que se llama etnoarqueología, vale decir la supervivencia de las instituciones y de los objetos del período precolombino. Aquí, en Bolivia, no sucede lo mismo que en EE.UU., donde no hay esa tradición indígena. Nosotros continuamos manteniendo esa tradición inmemorial; por supuesto que hay bastante transculturación, pero hay que saber segregar lo que es agregado moderno de lo antiguo y, muchas instituciones, instrumentos, han sobrevivido. Entre los instrumentos podemos, por ejemplo, señalar la wichuña (en los manuales argentinos he visto que lo consideran un puñal de hueso y, en realidad, es un instrumento para tejido, para el uso del telar), que actualmente se la sigue utilizando y que nosotros hemos encontrado en todos los antiguos yacimientos arqueológicos. O el caso de instituciones como el "ayllu", o de cierto tipo de autoridades. Yo estoy de acuerdo con la definición de Darcy Ribeiro, en el sentido de que nosotros somos un pueblo-testimonio que tiene una larga tradición y, para una investigación científica, hay que saber aprovecharla. Y, finalmente, también la ciencia política comparada porque, curiosamente, las instituciones políticas tienen un repertorio bien definido en casi todas las culturas y las principales atribuciones, por ejemplo, de un Estado como es el de administrar, legislar y hacer justicia, se encuentran prácticamente en todas las culturas. Podemos dar también ejemplos con respecto a algunos símbolos del poder que existen en muchos lugares. El caso de la litera china (que se utilizaba para la gente de arriba), pues se ha utilizado en el período precolombino, en el Inkanato, en Tiwanaku, en las culturas peruanas, en la mochica, etc. Entonces, hay que buscarse una metodología que no sea tan limitada como es la cacharrología y, por eso, yo he visto que es muy conveniente que haya una parte especializada de la arqueología, que se dedique fundamentalmente a la arqueología política.

A modo de digresión, hay que indicar que los profesores -norteamericanos especialmente, no tienen una idea exacta de lo que es la actividad política, porque ellos en las universidades, simplemente tienen unos cuantos alumnos y hay un intercambio de ese género, muy académico. En cambio en

Latinoamérica, por diversas circunstancias, casi no hay ninguna persona que no haya dejado de experimentar, de una u otra manera, lo que es la actividad política. Nosotros tenemos una praxis política, también una teoría política, y tenemos una vivencia de lo que es la política; entonces tenemos mejores perspectivas para poder captar lo que es la actividad política, el quehacer político y toda esa vivencia política. Indudablemente, se trata de dos perspectivas bien diferenciadas. Por otro lado, yo considero que la arqueología no puede ser una ciencia metida en un frasco de cristal que esté lejos de la problemática actual. Si llegamos a delimitar lo que ha sido el quehacer político antaño, esa experiencia nos sirve para explicarnos muchos de los fenómenos que estamos, en el momento actual, confrontando. Ese pensamiento antiguo es sumamente útil para que nosotros saquemos la fórmula, pensar para nosotros mismos y con un criterio de nosotros mismos -lo que no existe en este momento-. En Latinoamérica se está, simplemente, produciendo un trasvasamiento científico, tanto en lo metodológico como en lo institucional y, también, en la actividad política en general, puesto que el neoliberalismo es un modelo que ha sido implantado en nuestros países desde afuera, no buscando una opción, porque es un trasvasamiento. Entonces, el estudio de la política precolombina es un modo de buscar una alternativa propia. Esto es a grandes rasgos lo que hemos intentado al hacer la arqueología política.

Criticar esa influencia foránea, no significa decir que soy contrario a todo lo externo. De ninguna manera. La ciencia siempre tiene un común denominador que es de carácter internacional: lo que yo critico es el absoluto seguidismo que existe en el momento actual. Cuando estaba vigente el funcionalismo, pues, todos eran funcionalistas acá. Cuando surge el estructuralismo francés, todos se vuelven estructuralistas y así por el estilo: es una copia y un trasunto lo que estamos haciendo sin poder enfocar y afrontar nuestros propios problemas, nuestro propio pasado con una visión propia. Ahora, yo sé que en este camino, naturalmente, estoy en una posición innovadora y que esa posición innovadora va a desagradar a todos los que están dentro del camino del seguidismo, porque les estamos mostrando el error de principio que tienen. Sin embargo, desde 1992 en que estamos insistiendo en este género de estudios, estamos viendo que hay bastante gente que está ya trabajando en este sentido, tanto en México como en Colombia, por ejemplo, y que están sacando resultados interesantes dentro de esta nueva concepción.

E.M.: Está bien. La metodología que usted propone puede, en cierto sentido, asimilarse a esa idea de Gordon Childe que consideraba a los artefactos como fósiles del comportamiento humano, es decir que con el estudio de los relictos, incluso los propios de la etnoarqueología, se puede reconstruir las formas de funcionamiento social, económico, político, de las sociedades de antaño. La pregunta específica que le hacía está relacionada con los modelos que se han elaborado para la explicación de la génesis del Estado, es decir de la génesis de la política. Su modelo pone particular énfasis en la voluntad política para el nacimiento de la política, proponiendo una argumentación circular, es decir, la política nace producto de la voluntad política.

C.P.S.: Bueno, tenemos que hacer algunas distinciones. Yo creo que la política emerge desde el momento en el que hay dos personas y una trata de ejercer el liderazgo y conducir a la otra, o sea, la política existe prácticamente desde el principio de la humanidad y estaría referida al ejercicio del poder o del dominio, sea a nivel personal, a nivel de grupo, de familia. En cambio, el Estado surge posteriormente, ya se refiere a una institucionalización del ejercicio del poder, ya no es de carácter personal, sino de carácter institucional. Por eso, al Estado lo he definido como el poder político institucionalizado, a diferencia de los otros que no tienen esa característica abstracta, si vale el

término. Entre los impulsos esenciales del hombre está el impulso de dominio (como le podemos llamar), que algunos de los psicólogos, como Adler, han intentado estudiarlo. Sería uno de los impulsos más profundos, sin descartar que haya otros como el eros, el tánatos, pero ese impulso de poder, a mi modo de ver, es innato a la naturaleza humana y se lo ejerce casi en todas las circunstancias. Podemos dividir el ejercicio del poder tal como se hace en las sociedades preestatales (donde no está plenamente institucionalizado), o en el Estado en que ya está institucionalizado y que ya se convierte en una verdadera maquinaria. Creo que hay que separar claramente el advenimiento de la política del advenimiento del Estado. Son dos cosas distintas. El advenimiento de la política, sería pues, desde el momento en que aparece prácticamente el hombre y ejerce el dominio y el momento en que uno manda a otro: desde ese momento ya se está haciendo política. Es el arte de convencer al otro de una cosa en función del mando, y en ese momento surge la política. En cambio, el Estado, reitero, es una cosa posterior en que aparece un aparato ya independiente de las personas desde el que se ejerce el poder, con determinadas atribuciones.

Para poder forjar un Estado, lo fundamental es la decisión de hacer ese Estado, es decir, que un conjunto de gentes decida hacer esa maquinaria que a ellos mismos los va a dominar. El Estado es un mecanismo de dominio político y por consiguiente, ya con caracteres abstractos. Ese Estado, una vez que se ha creado, pues, sigue adelante ya no importando la participación de los individuos individualmente considerados, pero ahí está la decisión, la voluntad de erigir un Estado y, ahí viene la diferencia con el marxismo. El marxismo señala que una clase social impone su dominio político, su mando, sobre una clase sometida. Eso es absolutamente correcto, pero tiene que haber una decisión propia de ese grupo dominante, una decisión antelada de hacer ese aparato. Ese aparato no surge por la mera diferencia de clase, sino porque hay una voluntad de poder, una decisión de poder, de ese grupo, de ser dominante sobre el otro, O sea que no estamos desdeñando los logros del marxismo, sino que estamos viendo la raíz más profunda de ese mecanismo político. Entonces todo el trabajo político anterior, de formas anteriores, de formas preestatales, se cristalizan en el Estado. Ahora, hay la gente negadora del Estado, pues tiene usted los anarquistas, por ejemplo, y el propio marxismo que dice que cuando se llega a un determinado momento, el Estado se va a extinguir. Pero en eso el marxismo ha fracasado rotundamente porque en los sitios donde ha tomado el poder, nunca a extinguido el Estado, en el caso de la URSS, etc. No han extinguido al Estado, como postulaba el mismo marxismo, sino más bien ha continuado. Entonces yo considero que el Estado es esencialmente voluntarista y no espontaneísta. No surge de una cosa espontánea sino de una cosa voluntaria.

Linda Manzanilla y otros investigadores, sostienen que el Estado surge, puede surgir de un dominio militar en que los sometidos pueden quedar, por ejemplo, bajo el mando de los vencedores (tesis militarista), o que el Estado surge por factores de superpoblación, o como dice Isbell para Wari que, dadas ciertas condiciones desventajosas en la agricultura pues ahí surge la maquinaria del Estado para poder seguir adelante, o la tesis de la reciprocidad, etc. En estos ejemplos, ese monocausalismo demuestra una manera de pensar totalmente superada. La relación causa-efecto es un pensamiento arcaico. Existen muchas variables y hay que tenerlas en cuenta. En la formación del Estado deben haber influido muchos de esos factores que se mencionan, indudablemente, pero lo que alienta tras de todo eso es el factor de la voluntad y de la decisión política de hacerlo. En el caso, por ejemplo de Wittfogel (la tesis hidráulica), quien afirma que por la necesidad de hacer trabajos hidráulicos

surge el Estado, se ve que más bien es al revés. El Estado es el que hace los trabajos hidráulicos para mejorar la producción, no es que la gente se congrega y después forma el Estado.

E.M.: Usted mencionó la cuestión del marxismo. En alguno de los números de Puma Punku usted dice algo así como que el modelo social de Tiwanaku a partir, sobre todo, de su etapa urbana podría asimilarse a lo que Carlos Marx llamó el "modo asiático de producción" ¿Qué similitudes y diferencias ve entre ese modelo del MAP y el suyo que, según tengo entendido, usted llama modelo integrador para Tiwanaku urbano?

C.P.S.: Efectivamente. En primer lugar habría que poner en claro que lo de despotismo, despotismo asiático, surge de Montesquieu, no con Marx. El primero que postuló eso fue Montesquieu. Evidentemente, Carlos Marx ha hecho un modelo cuando todavía no había suficiente información y se lo ha tratado de modernizar. En cierta manera, lo que nosotros estamos propugnando se asemeja un poco a eso, no se puede negar que hay semejanzas, pero no hay una identidad. En primer lugar porque nosotros no creemos que haya sido un Estado despótico, bajo ningún punto de vista, sino más bien un Estado bien integrado. Las semejanzas serían en lo que se refiere a la propiedad de la tierra, en que en ambas partes la propiedad de la tierra era de carácter estatal, superando un estadio en que la propiedad de la tierra era de carácter comunitario. Habría en eso semejanza. Luego, en la existencia de un Estado bien forjado y con una autoridad centralizada. Esos serían los parecidos. Ahora, un amigo nuestro que ha trabajado en el Nº 8 de Puma Punku sobre el Estado, tomó en cuenta lo del despotismo oriental pero indudablemente, el concepto, yo le puedo decir que es objetable. En el caso de Tiwanaku, de la expansión del Estado de Tiwanaku, no se basa simplemente en la conquista por la conquista o en la expansión por la expansión. Porque nosotros aquí, en la zona andina, tenemos el altiplano, la bifurcación de las dos cordilleras, los valles orientales y occidentales a cada lado, los yungas marítimos en la costa y los yungas amazónicos. Entonces, existe una complementariedad en los pisos ecológicos y la gente que vive en el altiplano desde muy temprano ha necesitado de los productos que había en otros pisos. Cuando aparece el Estado de Tiwanaku, esas relaciones que eran simplemente de trueque, también se institucionalizan y, entonces, viene la expansión del Estado en procura de tener esos productos de otras zonas. El uso de la coca, por ejemplo, es sumamente antiguo, y en el altiplano no se producía coca, entonces, cuando había formas pre-estatales, se acudía también a la zona yunga para poder obtener la coca. Cuando viene el Estado, eso indudablemente se formaliza, se institucionaliza y viene una explotación en la que el Estado interviene pero el objetivo de los tiwanacotas, conforme se puede ver, es que querían aprovechar los recursos naturales de las otras regiones. No hay el afán meramente conquistador, por ejemplo, de un Alejandro Magno en el Viejo Mundo. Se trata de una filosofía integradora, que recién nosotros la estamos comprendiendo en el momento actual, porque el concepto de integración es relativamente moderno en nuestro medio. Por ejemplo, el proyecto Hilo que se está haciendo entre el altiplano boliviano y la costa peruana, está basado en esa filosofía integradora que la gente de Tiwanaku, muy temprano, ya la llevó a la práctica. Entonces, yo considero que sí, ha habido un móvil que han tenido ellos para poder extenderse y conseguir esos productos.

E.M.: En el trabajo que estamos comentando -"Arqueología Política"- sugiere que, entre el periodo aldeano y el comienzo del Estado, se pasa de una población de 200 habitantes a una transición donde había más de 1.000, y fija para el comienzo del Estado alrededor de 7.500 habitantes en el

valle de Tiwanaku y llama a esto estimaciones razonables ¿Qué datos arqueológicos fundamentan la razonabilidad de esas estimaciones?

C.P.S.: El asunto es que, para poder hacer esas estimaciones yo he partido de la población que había durante el incanato y, una vez que se tiene la población durante el incanato, uno toma una tasa de crecimiento determinado, continuo y esa tasa de crecimiento la va haciendo retroceder. Entonces, si había, por ejemplo digamos 30 habitantes por kilómetro cuadrado en el incanato, uno va tomando diversas tasas y tiene que haber una que, más o menos hacia el -1.500, pueda haber llegado a la cantidad de pobladores que propongo. O sea, tiene que ser una curva para la larga duración; esa tasa de crecimiento no es sino pequeña, si no me falla la memoria es de 0,2 % anual. Eso permite tener una idea, basándose de un dato concreto cual es el del incario e ir retrocediendo. No podemos asegurar que haya habido una tasa de crecimiento continua durante todos esos años. Puede haber habido fluctuaciones pero, en todo caso, esa tasa de crecimiento nos sirve, es un dato que viene a ser razonable para poder estimar la población por la superficie, porque tiene que haber una relación entre cierto número de metros cuadrados de cada asentamiento y el número de gente, la cantidad de metros cuadrados de techumbre de los asentamientos en relación a la población, la cantidad de inhumados que se encuentran en los cementerios, etc., etc. En base a todos esos elementos que constituyen la arqueodemografía, se puede tener una idea de la población.

Yo voy a publicar este año un libro bastante voluminoso de Tiwanaku que ya está terminado totalmente, falta hacerle una pequeña revisión y ponerle las figuras, o sea que puede estar editado para mitad de año. Tiene 69 capítulos donde está todo lo que he podido recoger sobre Tiwanaku y, hay uno sobre la arqueodemografía. Ahora, indudablemente, estas son estimaciones; son estimaciones que tienen un grado de credibilidad, pero son la única forma en que se puede trabajar sobre este tema. Por ejemplo, por lo que respecta a cementerios de Tiwanaku, en el mismo Tiwanaku, sólo se ha encontrado uno. Entonces se puede ver la densidad de entierros, por ejemplo, con respecto al número de metros cuadrados. Pero no tenemos todos los cementerios de Tiwanaku, entonces hay que trabajar indudablemente con estimaciones pero, que cuando uno va viendo estas curvas sí resultan razonables. Esa aldea de Tiwanaku, con unas 200 personas por ejemplo, debe haber sido muy chica. Todos nosotros al excavar Kalasasaya hemos encontrado eso sellado por el relleno que es de Kalasasaya, totalmente sellado. No se ha encontrado en otros lugares de Tiwanaku sino ocasionalmente, alguna piecita, pero eso es explicable porque esa aldea tuvo que ser muy pequeña y, al estar encima Kalasasaya que tiene 15.000 metros cuadrados, prácticamente ha sellado eso. Por otro lado, al hacerse nuevas construcciones en Tiwanaku, se han ido demoliendo las anteriores, entonces no hay que considerar que esa aldea era muy grande.

E.M.: En su trabajo establece un periodización del Estado. Habla de un Estado local, regional e imperial; lo cual significa que ha habido una expansión del Estado desde, aproximadamente, los inicios de nuestra era hasta la declinación del Estado de Tiwanaku ¿qué explica este proceso de expansión estatal?

C.P.S.: Bueno, primero tendríamos que establecer qué es el Estado local. Tendríamos primero esa etapa aldeana, de una aldea que durante mucho tiempo perdura, aunque va creciendo, pero sigue el patrón aldeano, hasta que viene un movimiento en que se va del patrón aldeano hacia el Estado. Tiene que haber un momento transicional, que habría que colocarlo hacia unos 200 años antes de nuestra era y la aparición del Estado hacia principios de nuestra era, con todo el conjunto urbanístico

de diferenciación de clases, etc., etc., más o menos como lo que planteaba Gordon Childe en sus obras. Claro que Childe ha insistido más en el fenómeno urbano y no tanto en la cuestión del Estado. Pero es un Estado que tiene un territorio relativamente limitado, de acuerdo a los hallazgos que se han hecho, está simplemente en la parte sur de la cuenca lacustre y no tiene más de unos 6.000 kilómetros cuadrados. Por eso lo hemos llamado Estado local, porque es un Estado relativamente chico. Hacia el año 300 de nuestra era empieza a expandirse y a dominar pues gran parte de la cuenca del Titikaka y se adentra a los valles de ambos lados y a las yungas fuertemente y entonces se dilata mucho más. Pero esto está dentro todavía de un patrón que estaría vinculado a la cuenca del Titikaka si se quiere y, finalmente, hacia el 700, viene una expansión mucho más grande. Llega, por el Sur, hasta Tarija en Bolivia, no llega al NO argentino, pero es sumamente grande esa expansión. Yo considero que ha sido un Imperio y, aquí tengo también una diferencia con los arqueólogos americanos. Para los arqueólogos americanos un imperio significa homogeneidad cultural. Para ellos donde no hay una homogeneidad cultural no ha habido un imperio y eso es una falsedad científica total. Porque el imperio, por definición, es un mosaico, es múltiple. Puede ser pluriétnico, plurilingüe.

Todos los imperios han sido así, pluris. Si nosotros vemos, el Imperio romano ha congregado diversos grupos étnicos, diversas lenguas, pese al dominio central imperial; en algunas cosas, por ejemplo la moneda, ha llegado hasta la India. Pero ese Imperio ha tenido la característica de pluri; Alejandro Magno, totalmente pluri, y si vamos a los más moderno, al imperio austro húngaro, que se ha destrozado con la primera guerra mundial, también ha sido totalmente pluriétnico y plurilingüe. Tendríamos al imperio zarista con el núcleo ruso al centro y los otros pueblos satelizados alrededor. El mismo imperio Inka ha sido plurilingüe y pluriétnico, entonces yo tengo esa diferencia con los arqueólogos norteamericanos en la misma definición de Imperio. Para mí, el imperio es una forma política de dominio que ha alcanzado cierta circunscripción donde ha habido una variedad, puede haber habido desde comunidades sometidas a otros estados sometidos o estados dependientes satelizados. El Imperio, en todo caso, es cosa muy compleja pero caracterizada por su pluralismo no por uniformidad. Entonces, yo creo, que están en una verdadera aberración científica al decir que no hay una forma imperial en Tiwanaku, aduciendo que no hay una uniformidad cultural. Puede haberse ejercido ese dominio dentro de ese contexto, tal como sucedió en el incanato. Yo creo que Imperio de Tiwanaku es muy parecido al incaico, pero de mayor prolongación en el tiempo, nada más. Ahora, al Imperio incaico hay que considerarlo como un renacimiento del Imperio de Tiwanaku, porque en menos de un siglo no se podría haber hecho ese milagro de crear instituciones, de hacer marchar maravillosamente un mecanismo, si no hubiera habido un precedente, y los propios Inka tratan de justificar su presencia a través de los mitos de origen, que los hace derivar de Tiwanaku y del lago Titikaka.

E.M.: Dígame doctor, en qué se apoya para afirmar que la expansión imperial, es decir la última etapa del Estado tiwanacota, no duró más de cinco décadas, que fue muy rápida.

C.P.S.: Los fechados radiocarbónicos que tenemos para el año 700 en varios lugares dan esa información; hay muchos datos que demuestran que la expansión ha sido sumamente rápida y que después viene un estado, digamos de "pax" tiwanacota.

E.M.: En relación a la declinación, ¿qué datos arqueológicos sostienen la combinación de enfrentamiento bélico asociado a una sequía para explicarla y cuáles los que sustentan una derrota a manos de la cultura Mollo?

C.P.S.: Bueno, estamos entrando en una parte que estoy tocando en mi libro y que es muy nueva. Ese capítulo del libro lo voy a publicar dentro de un mes, más o menos, para que no se me tome la idea.

Desde hace mucho tiempo yo había sostenido que el ocaso de Tiwanaku se debía a cambios climáticos, fundamentalmente y es lo que le ocasionó desajustes en las cosechas, desajustes en la alimentación, etc., etc. Eso se veía claro, porque la cultura Mollo, que está en los valles orientales, aparece más o menos hacia el año 1.100, en que parece que hay cambios en las condiciones climáticas. Pero nosotros lo veíamos así, ligeramente, no habíamos incidido a fondo, teníamos una idea global de eso. Cuando ha venido a trabajar Kolata con un grupo de científicos (ellos han trabajado más en eso), sí han visto que efectivamente, hacia el año 1.100 de nuestra era y poco después, hay esos cambios de carácter climático que comprueban por varios procedimientos como el estudio de sedimento, o el estudio del polen. Entonces eso de los cambios climáticos en este momento está plenamente comprobado. Lo que no estaría arqueológicamente comprobado es que a esas dificultades se añade una invasión del valle. Hay datos etnohistóricos, que no se los voy a decir en detalle ahora sobre esa invasión, desde el valle hasta Tiwanaku. O sea, que la cultura hija, que es Mollo, que se forma con el avance Mollo es la cultura hija que va a los valles, en los valles las cosechas son sumamente fuertes, hay riego allá, entonces las mazorcas de maíz son de tamaño impresionante. Se nota que esta gente, debido al cultivo en terrazas agrícolas, se enriquece. Está muy claro en el norte paceño, así que Iscanwaya, una ciudad, plenamente ciudad, muy bien hecha, más chica que Tiwanaku, pero con raíces Tiwanaku, es un desprendimiento de la cultura de Tiwanaku, que se va al valle durante la expansión. Pero crecen demasiado, entonces viene un momento en que esa gente va a su capital y la invade. Hay numerosos datos etnohistóricos, inclusive folklóricos...

E.M.: ...que no me los va a dar para no revelarme la primicia...

C.P.S.: ...lo voy a publicar dentro de poco, pero le estoy dando la sustancia del asunto para que se vea que no es una invención. Y, finalmente, tenemos lo siguiente desde el punto de vista arqueológico: cuando estaba trabajando, me encontraba con que la presencia de elementos de cultura Mollo en el altiplano eran muy pequeñitos y mínimos y me decía ¿cómo es posible que gente que hizo grandes calzadas, etc. no hubiera tenido una presencia mayor, después de la caída de Tiwanaku en el altiplano? Por ejemplo, se ha encontrado solamente cerca de Pukarani, que está muy cerca de Tiwanaku (menos de 20 kilómetros) un pequeño cementerio con unas cuantas tumbas, hay unas cuantas piezas de cerámica Mollo en Tiwanaku. De todo el trabajo que ha hecho Alan Kolata en Pampa Koani no ha habido ningún hallazgo de cerámica Mollo pero, en una revisión de todas las colecciones, Huidobro sí ha encontrado unos cuantos fragmentos y luego, en Allitamaya, en la zona peruana, se ha encontrado un pequeño cementerio. Entonces, esto se explica muy bien, porque ellos, en ese su avance, habrían llegado al altiplano, habrían tenido las consiguientes bajas, habrían enterrado a su gente, pero no se quedaron. Volvieron a los valles y, después de Tiwanaku en el altiplano hay un gran decaimiento cultural, no así en los valles tanto peruanos como bolivianos, porque tenemos Churajone, en la zona de Arequipa, etc. Todo lo de los

valles tiene un buen desarrollo, ya dentro de los Señoríos Regionales. Entonces, esa explicación es bastante verosímil.

E.M.: Vamos a esperar la publicación de su material para ver los datos más puntuales. Volviendo... no volviendo, en realidad para ver desde otro ángulo la cuestión: usted toma como fundamental, para la génesis del Estado en el período más alto de la civilización tiwanacota, la industria pesada de la construcción...

C.P.S.: Como un derivado, no como la génesis, sino que se crea el Estado y ese Estado local en Tiwanaku se dedica a la industria de la construcción y hace los grandes monumentos de Tiwanaku.

E.M: Así es. Ahora, ¿no existe una relación...la industria pesada de la construcción no es producto de una especialización previa de la ingeniería hidráulica, en lo que se refiere a terrazas, camellones, diques, acueductos, etc.?

C.P.S.: Bueno, esa sería la tesis de Wittfogel. En todo caso, en Tiwanaku, nosotros vemos que se forma el Estado e, inmediatamente, ellos empiezan las grandes construcciones. Al principio, con paramentos un poco toscos. Pero sí, las hacen y, ya en la etapa del Estado Regional, esos grandes monumentos son embellecidos y perfeccionados, pero ya en el Estado Regional, no se hacen esas construcciones tan grandes.

E.M: Necesariamente, entonces, la pregunta inmediata posterior tiene que ser ¿se ha podido determinar el momento de la invención del cultivo en terrazas y en camellones?

C.P.S.: Bueno, esa es una pregunta que en este momento es un poco difícil de contestar. Es difícil de contestar porque en la cultura Wancarani yo he encontrado terrazas agrícolas, pero el momento exacto de la invención de terrazas en la zona, yo no lo podría precisar en este momento.

E.M: ¿El de los sukakollus?

C.P.S.: Los sukakollus merecen una aclaración. El sukakollu es una técnica de camellones que se utiliza en suelos pantanosos o semipantanosos. O sea que, por un lado se consigue el drenaje del agua, para volverlos aptos para el cultivo y, por otro al estar en ese tipo de lugares, los suelos son muy ricos en materia orgánica; ahora, lo que se sabe de los sukakollus, es que su aparición está aparejada con la aparición del Estado de Tiwanaku. No habría, por lo menos hasta ahora en la investigación, sukakollus anteriores. Sin embargo, hay investigadores peruanos que dicen que habría sukakollus pretiwanacotas en la zona de Puno. Sin embargo, en lo que a nosotros respecta, no hay sukakollus sino desde el advenimiento del Estado.

E.M: Es decir, aproximadamente 300...

C.P.S.: No. Desde el advenimiento del Estado, desde principios de la era.

E.M: ¿Y de qué época datan Wancani, Lukurmata, Oje y Pajchiri?

C.P.S.: Wancani desde Tiwanaku III, o sea, desde el momento del advenimiento del Estado. La excavación que se ha hecho de Wancani es mínima, o sea que lo que se conoce del lugar es pues sumamente poco, pero los datos que tienen hasta ahora son esos, que data desde principios del

Estado. En cuanto a Lukurmata, yo creo que podemos decir lo mismo. Lukurmata surge desde el principio de la aparición del Estado, perfeccionándose en el Estado Regional. ¿Cuál era la otra pregunta?

E.M: Oje y Pajchiri.

C.P.S.: Bueno, en Oje no se han hecho prácticamente excavaciones grandes, y nosotros podemos colocarlo exactamente en ese mismo momento, con el principio del Estado y continuando con el Estado Regional.

E.M: ¿Y para Pajchiri también?

C.P.S.: Lo mismo. Para mí sería lo mismo, o sea, que está dentro del patrón de urbanismo.

E.M: Voy a cambiar de tema, para hacer la siguiente pregunta que fue inducida por la lectura de los trabajos del Doctor Jorge Flores Ochoa. ¿Qué papel cumplió el pastoreo de camélidos en la vida económica tiwanacota?

C.P.S.: Bueno, sumamente importante. Sin embargo, hay que establecer una distinción, en Tiwanaku -como puede haber apreciado usted- no se practica actualmente la pecuaria de camélidos, y eso debe haber sido también antaño. Los camélidos requieren una cierta altitud, entonces están en la Puna alta o en la cabeza de cordillera o también en el altiplano central y sur, donde las condiciones para el cultivo son menos apropiadas y, entonces ahí les sustituye la ganadería pecuaria, pero en el altiplano norte que es donde está Tiwanaku, indudablemente predominaba la agricultura y, en la parte alta están los camélidos, o sea, hay una complementación entre la actividad agrícola y el pastoreo.

E.M: El llamado Horizonte Medio coincidiría con la etapa expansiva de su periodización de Tiwanaku. Flores Ochoa sostiene que en ese período se generaliza la iconografía del camélido en toda la zona altoandina, y eso se distingue en la cerámica. A su juicio ¿hay relación entre la importancia económica de los camélidos, el Horizonte Medio y la aparición o la generalización iconográfica de los camélidos?

C.P.S.: Yo creo que eso está muy circunscripto a la zona en la que ha trabajado Flores Ochoa, porque nosotros tenemos en pintura rupestre, en la zona de Oruro, los camélidos y eso sería, naturalmente, anterior a Tiwanaku. Si bien hay en la iconografía bastante sobre camélidos, no es la iconografía dominante en la cultura de Tiwanaku.

E.M: ¿Es la del felino?

C.P.S.: El felino y los otros. O sea que hay, pero no es la predominante.

E.M: Lo voy a volver a sacar de tema. La pregunta tiene que ver con las dudas alrededor de las características citadinas de Tiwanaku ¿No hay posibilidades de distinguir en arqueología el adobe de construcción y/o su planta de asentamiento en el sitio de Tiwanaku?

C.P.S.: Lo que pasa en Tiwanaku es que los arqueólogos de una generación atrás, como Bennet, consideraron a Tiwanaku solamente con los monumentos que estaban visibles y que ocupan unas pocas hectáreas. De ahí entonces les vino la idea de que era un santuario. Ellos nunca se dieron cuenta de que la mayoría de las construcciones de Tiwanaku eran de adobe y, que al colapsarse las

paredes, ese adobe se ha llegado a convertir en tierra, entonces prácticamente todo lo que estamos pisando ahora en Tiwanaku, es construcción de adobe. El uso de la piedra ha sido excepcional, para los grandes monumentos. Ahora, excavar el adobe es muy difícil, aun para el arqueólogo más experimentado, porque en la propia excavación que ha hecho Linda Manzanilla en la parte superior de Akapana, ahora se nota que ha volado parte de paredes de adobe, conforme se puede ver por los rastros. Y eso que ella ha excavado en Mesopotamia, donde hay también adobe. Nosotros hemos hecho la excavación en un montículo que se llama Lakakolla, que está en la esquina, cerca del Kalasasaya, y nos hemos encontrado con el adobe y paramos la excavación por dos motivos: 1) porque todavía la conservación del adobe, técnicamente hablando, es muy difícil y 2) la excavación misma del adobe es muy difícil de hacer, hay que tener mucha habilidad para poder distinguirlo. Sin embargo, cuando uno excava en lugares planos de Tiwanaku, pues encuentra una capa que es de escombros de adobe, es decir, ese adobe que se ha convertido en tierra, que es diferente de la otra tierra porque es mucho más compacto y más uniforme y eso nos está demostrando que estamos ante escombros y, cuando se pasa más abajo, uno sí encuentra las paredes de adobe. La cosa es saber excavar y no hacerlas volar, como ha sucedido con otros arqueólogos que han excavado ya. O sea que, llegando a cierta profundidad, se puede encontrar perfectamente estructuras de adobe.

E.M.: Alan Kolata describe para Lukurmata asentamientos habitacionales con planta de piedra, con cimientos de piedra. Planta rectangular y planta circular. Existe la posibilidad de que ese fuera un patrón de asentamiento propio de la época para el valle de Tiwanaku. La pregunta es si se ha identificado en el valle de Tiwanaku, es decir, en el lugar donde están las construcciones megalíticas, este tipo de patrón y dónde se ha logrado identificar.

C.P.S.: Bueno, nosotros en la parte aldeana, o sea debajo del Kalasasaya, hemos encontrado las casas, las moradas de planta rectangular y, adosada a ellas, unas construcciones redondas.

E.M.: ¿Es el Tiwanaku I?

C.P.S.: Tiwanaku I. Ahora hemos encontrado el delineamiento de esas casas, por las filas de piedras. Estas filas de piedras no constituían un cimiento, sino más bien un zócalo que se hacía, sobre el cual se depositaba el adobe de las paredes. Entonces, en Tiwanaku, no ha existido el tipo de cimiento sino, simplemente, zócalo. Ponían un zócalo de piedra sobre el suelo y encima una pared de adobe.

E.M.: ¿Ese es el patrón de asentamiento que ha descubierto Kolata en Lukurmata?

C.P.S.: Bueno, eso se mantiene en Tiwanaku. Yo también he encontrado en Wancarani ese tipo de chozas, como la casa redonda. La casa redonda debe haber sido la cocina de esas habitaciones. Ahora, en cuanto a las edificaciones de Tiwanaku, por ejemplo en la parte superior de Akapana que ha encontrado Linda Manzanilla, son habitaciones una al lado de la otra, digamos como pabellones de habitaciones. Y, en la zona de Arequipa, o en la zona de Moquegua mejor dicho, los que han trabajado han encontrado ese mismo patrón, que hasta ahora se estaba considerando que era típico de Wari. Ahora se está viendo que no es típico de Wari, ya que nosotros lo encontramos en Tiwanaku. El sistema de habitaciones pegadas una al lado de la otra, se lo ha encontrado en otros lugares que se han excavado en Tiwanaku. En Kheri Kala, que era un palacio, encontramos las habitaciones largas, estrechas, que debieron tener doble pared de adobe. Hemos encontrado, simplemente, unos cuantos adobitos sobre la pared pero, si se ha encontrado el zócalo, entonces...

E.M.: ¿Y en Putuni?

C.P.S.: No, Putuni está adelante. En Putuni es imposible encontrar habitaciones, pero en Kheri Kala, sí se han encontrado habitaciones.

E.M.: Además de Kheri Kala, además de su excavación inicial en Kalasasaya y, además de esta otra evidencia que encontró Linda Manzanilla en Akapana, ¿en el resto del valle de Tiwanaku se han hecho excavaciones dónde se pueda asegurar que se han encontrado restos de asentamientos de estas características?

C.P.S.: En las excavaciones de Kolata, sí.

E.M.: ¿En Lukurmata?

C.P.S.: No, no. En Tiwanaku.

E.M...¿En qué zona exactamente?

C.P.S: Bueno, desgraciadamente lo que ha excavado Kolata allí está nuevamente cubierto, porque las excavaciones que ha hecho Kolata las ha vuelto a recubrir y, como desgraciadamente no se han hecho publicaciones todavía sobre esos trabajos, por problemas que ha tenido Kolata con sus alumnos; pero, digamos, pasando la malla olímpica, hacia el Oeste, se ha hecho una excavación en Chiricawina y se ha encontrado ahí. Luego, hacia el SE de Akapana, etc. En las excavaciones de Kolata sí se han encontrado ese tipo de habitaciones, una al lado de la otra.

E.M.: ¿Habitaciones en continuo?

C.P.S: En continuo.

E.M.: ¿Similares a las de Pikillaqta?

C.P.S.: Y el sistema es exactamente igual al de Iscanwaya. Yo le encuentro muchas semejanzas al de Iscanwaya y Pikillaqta.

E.M.: ¿Iscanwaya?

C.P.S.: Iscanwaya, o sea, al norte paceño.

E.M.: Yo intenté ir, pero está muy lejos.

C.P.S.: Son 300 kilómetros, pero en otra oportunidad que venga habrá que hacer el intento.

E.M.: Bueno, la próxima que venga lo voy a consultar a usted, para ver cómo hacer para ir y no quedarme a mitad de camino. Doctor, preguntas puntuales y después una última, o 2 últimas. En la página 45 de su trabajo sobre Arqueología Política, sugiere que ha habido un sistema de registro ¿qué noticias hay al respecto?

C.P.S.: Bueno, esto todavía no lo quiero adelantar, pero sí, necesariamente tiene que haber en el Estado un sistema de registro. Había un sistema de registro...

E.M.: Sí, lo va a publicar pero...

C.P.S.: Ha habido un sistema de registro.

E.M.: Otra pregunta puntual ¿Hay elementos para pensar en qué etapa surge el ejército con órdenes, del tipo de los chachapumas, diferenciados de la población armada espontánea?

C.P.S.: Bueno, la iconografía nos sirve a nosotros para eso, porque ahí están muy bien identificados los chachapumas. Se nota que tienen carácter de oficiales, o sea, ya elementos especializados, jefes. Pero tenemos también representaciones iconográficas de los arqueros, representaciones de los soldados, tenemos también de los caballeros auquénidos, y todas las representaciones del tipo de las figuras de la Puerta del Sol, que están mostrando la organización de un ejército.

E.M.: ¿Para qué época?

C.P.S.: Bueno, donde hay más iconografía, evidentemente, es en el Estado Regional. Ahí hay abundancia de iconografía.

E.M.: ¿300 a 700?

C.P.S.: Sí, hay abundancia de iconografía. Ahora, armas por ejemplo, las tenemos desde muy antiguo: proyectiles para honda, boleadoras, puntas de flecha. El arco tiene una cosa, es un arquito pequeño, no es un arco grande. Eso me induce a creer que, quizás, utilizaban flechas envenenadas, porque un arquito tan pequeño no parece efectivo, pero si las flechas hubiesen estado envenenadas sí hubiera sido sumamente efectivo.

E.M.: Una pregunta con inconvenientes. He tenido oportunidad de charlar en Argentina, antes de venir para la expedición in situ, con representantes de la corriente de Ibarra Grasso, que usted sabe sostienen la tesis difusionista y tienen algunas opiniones críticas respecto de su actividad. En relación a la Puerta del Sol ¿qué opina de la interpretación calendárica que ubica a los trompeteros como representando los solsticios?, porque yo he verificado que en la Puerta del Sol continúa la greca...

C.P.S.: Sí, continúa con otras figuras, con otras series...

E.M.: Segundo, ¿qué opina sobre el uso astronómico de la pared este y de la pared balconera del perímetro del Kalasasaya? Tercero: la reconstrucción de Kalasasaya ha sido criticada porque la ubicación del monolito Ponce dificulta la observación de la pared Este para las observaciones astronómicas y, la ubicación de la supuesta construcción a la que correspondería la Puerta del Sol, sobre el sector oeste central, obstaculizaría la observación del poniente. Cuando se ha hecho la reconstrucción del Kalasasaya, se ubica una construcción importante, que da sobre la pared balconera e impide la visión del poniente. Entonces, las preguntas son para precisar esas cuestiones. Se las reitero...

C.P.S.: Ya, ya, ya. Bueno, primero vayamos a la reconstrucción. Yo he hecho dos reconstrucciones en Tiwanaku, la del Templete Semisubterráneo sobre la que he publicado un libro, que está absolutamente documentado y que nadie, absolutamente, me ha criticado nada y todos los que van ahora no dicen nada sobre el Templete, dicen que es una obra perfecta. Yo, por lo menos...

E.M.: Tiene esas características. Tiene las características de ser una obra científica.

C.P.S.: Pero ahora hay puntos que pueden estar en duda del Templete, por ejemplo, la altura de la pared. Puede haber sido mayor, porque hay pilares que suben más arriba de la pared del muro que yo he reconstruido. Yo mismo tengo esa duda. Pero nadie me ha dicho nada sobre ese aspecto. Ahora, ¿por qué yo he tomado el nivel del piso? Porque sobre eso sí había certidumbre 100%, que el muro no era un muro de contención, tenía que llegar ahí. Eso es totalmente evidente. Entonces, del Templete nadie ha dicho nada. El Templete tiene su orientación, tiene diferencias de grados con respecto a Kalasasaya, pero nadie ha dicho nada y cada piedra se ha registrado minuciosamente en plano.

Con respecto a Kalasasaya, no hay crítica tampoco sobre el muro Sur ni sobre el muro Norte, ni sobre el muro Este sino, solamente, sobre el muro Oeste (la pared balconera) y sobre el ingreso a Kalasasaya. Sobre el ingreso a Kalasasaya, ya Posnansky encontró en la meseta de la escalinata las huellas de rebaje que se habían hecho para poner las piedras ahí, sobre esa meseta, que eran bloques grandes y, se tenía una idea de la entrada. Yo he revisado eso y he hecho otro plano que, más o menos, es coincidente con el de Posnansky, que demuestra que era una entrada trabajada, con grandes bloques y no con una puerta como la Puerta del Sol, primera cosa. Segunda; que esa huella que había tiene un módulo, está sujeta a un módulo, a una medida y el largo de esa entrada coincide, más o menos, al alto del vano; entonces yo he ido hasta esa altura, tomando en cuenta los pilares laterales para el vano pero, lo más interesante del caso es que en el equinoccio, en el dintel que yo he puesto, exactamente, sale el sol. O sea, que si me hubiera equivocado una pulgada no saldría el sol ahí y sale exactamente en ese lugar, lo que quiere decir que, en la entrada no me he equivocado. Ahora, no ha sido la única entrada con bloques que se ha hecho en Tiwanaku, porque la entrada a Putuni, del que quedan también las huellas, era una entrada maciza, con una entrada principal y dos laterales. Entonces, quiere decir que existían ese tipo de portadas macizas en Tiwanaku. Un cronista colonial indica que él había visto esas portadas macizas. Desgraciadamente, pues, nosotros ya no las hemos visto. Yo sostengo que lo que he hecho en la entrada es muy verosímil; podría haber una diferencia en cuanto a la altura, pero respecto de la salida del sol es exacto. Y yo no lo he hecho a posteriori; no he hecho las observaciones de la salida del sol para tomar el dintel sino, primero hice al dintel en base a esa proporción que había y se ve que esa proporción estaba bien calculada.

El monolito Ponce ha sido encontrado a 3 metros de profundidad de donde está, o sea que los españoles -hacia 1570- como no lo han podido destruir le han dañado, han hecho una zanja ahí, lo han tumbado y lo han metido ahí. O sea que lo han enterrado donde estaba. Yo lo único que he hecho es sacarlo..., bueno, descubrirlo, sacarlo, ponerlo en ese lugar que está alineado con respecto a la entrada de Kalasasaya. En los equinoccios, sin embargo, es interesante observar que los primeros rayos de sol le dan a esa estela y, en la tarde, a la puesta, uno ve la sombra de la estela saliéndose por la puerta: es muy interesante verlo, porque lo que quiere decir es que está en coincidencia.

Tenemos la tercera parte, que es la pared balconera. De la pared balconera, solamente uno de los pilares estaba tumbado, uno de los pilares. Los demás, estaban totalmente alineados y había un pedazo de muro. Ahora, en la excavación que hemos hecho nosotros, encontramos un astillamiento terrible de las excavaciones que han hecho los españoles y que también están documentadas por los cronistas coloniales. O sea, que lo único que yo he hecho ha sido completar los sillares hasta

cierto lugar para que el terraplén no se venga abajo, porque si no lo hubiera hecho, esa pared actualmente estaría totalmente desmoronada.

Ahora, yo tengo una duda con respecto a Ibarra Grasso y a Posnanski, porque ellos toman como punto de observación el medio del muro de la pared balconera... uno no puede hacer una observación a través de un muro. Eso es más o menos esto. Esto es del Kalasasaya esta pared, no queda rastro sino algún vestigio de lo que había, la Puerta del Sol está acá. Las observaciones de Posnansky y de Ibarra vienen así, es decir, del medio de la pared. Salvo que uno sea un topo, uno no puede hacer una observación del medio de la pared; yo no encuentro eso adecuado. Los tiwanacotas tienen que haber hecho las observaciones en base a estos dos muros y en base a este punto o a un punto situado más o menos situado acá, es decir del medio del Kalasasaya. La observación tenía que ser así.

E.M.: Ellos sostienen que, en algún momento, hubo un cambio religioso, político, militar que involucró que las observaciones dejaran de hacerse sobre pared Este y comenzaran a hacerse sobre la pared balconera, es decir, sobre algún punto de observación desde aquí. Pedro Parodi nos informó que él tomó el poniente y verificó el equinoccio en el centro -para el poniente- de la pared balconera y los solsticios en esta dirección de la pared balconera ¿qué opinión le merece?

C.P.S.: Bueno, las observaciones están basadas en base a esto [señala la pared Este], no a esto [señala la pared balconera]. Ahora, evidentemente el sol se pone junto a uno de los pilares que está aquí, que tiene un pequeño cortecito. Pero ni Ibarra ni los otros han hecho observaciones en el terreno, que yo sepa. Ibarra me ha escrito y él se basa en los planos de Posnansky. En tiempos de Posnansky, no estaban delimitadas las esquinas porque el pilar que había aquí (señala el vértice Sudoeste de la pared balconera), lo habían quebrado para hacer un camino y no estaba visible, estaba tirado; entonces, cuando nosotros hicimos las excavaciones hemos agarrado esa parte del pilar y lo pusimos en su sitio, entonces solamente se puede hablar de las esquinas exactas y fehacientes después del trabajo que yo he hecho. Los anteriores planos no tienen esa certidumbre, y el trabajo de Ibarra, como el trabajo de Posnansky, no tienen las esquinas perfectamente delimitadas.

Ahora, en cuanto al calendario. Ibarra sostiene que es un calendario. Hay también un tapiz que tiene los 360 días, pero es un tema controversial el de los calendarios, todavía. Es posible que hayan acertado en mucho y que haya todavía muchas dudas y, lo que yo estoy planteando sobre ciertas figuras, es que tienen múltiples significados, o sea, que una figura puede tener simultáneamente múltiples significados.

E.M.: Bueno, Doctor, le he tomado más tiempo de que usted me había dedicado, pero quería hacerle una pregunta más.

C.P.S.: Hágala.

E.M.: En realidad es una pregunta nuclear, con relación a la discusión autoctonistas y aloctonistas, es decir entre endogenistas y difusionistas. Se centra en la cuestión de Tiwanaku aldeano, es decir, versa sobre la continuidad de la cultura, particularmente en su época II, con relación a los restos cerámicos. Yo quisiera hacerle la siguiente pregunta ¿qué elementos de continuidad, relacionan al Tiwanaku aldeano con Tiwanaku urbano? ¿Qué ocurre con la cerámica de Tiwanaku II? y, ¿qué

antecedentes morfológicos, técnico-productivos e iconográficos, de Tiwanaku urbano, pueden rastrearse en la cerámica, en la lítica y en la construcción de Tiwanaku aldeano?

C.P.S.: Bueno, la excavación nos ha permitido determinar bastante bien la época que tenía un estrato bien grueso. Eso, más abajo que el Kalasasaya. A continuación venía un estrato, también grueso, que era completamente estéril, no había nada y, encima, venía un estrato de solamente 2 o 3 centímetros de ancho, donde los hallazgos han sido, indudablemente, mucho menores de los que se puede precisar para Tiwanaku I. Entonces, la cantidad de datos que tenemos para Tiwanaku II es, desgraciadamente, sumamente pequeña. Lo que sí vemos es que hay una mayor producción de la cerámica que llamamos "micasia", pero los elementos que tenemos para Tiwanaku II son desgraciadamente sumamente restringidos y cuando me dicen ¿por qué no describe ese Tiwanaku II en amplitud?, contesto: sencillamente porque no tengo en ese estrato todos los elementos necesarios que yo quisiera. Es un estrato muy estrecho.

E.M.: ¿Usted se refiere a la excavación de Kalasasaya?

C.P.S.: Porque eso está tomado en la excavación. Si usted ve nuestros trabajos tenemos aquí el suelo virgen [ver dibujo 1]. Entonces aquí [en el dibujo, (1)] está un estrato grueso, que es el Tiwanaku I, viene aquí un estrato estéril [(E)] y una pequeña capita aquí [(2)], que es el Tiwanaku II, en cambio aquí [(3)] viene el relleno de Kalasasaya, corresponde a Tiwanaku III, que es sumamente ancho y aquí [(4)] tenemos el piso que corresponde al Tiwanaku IV. Entonces, los elementos que tenemos acá [(1), (3) y (4)] son muchos y aquí [(2)] son pocos.

E.M.: Por eso la pregunta incluso podría derivarse en lo siguiente ¿estratigráficamente se ha conseguido identificar Tiwanaku II en algún otro lugar del valle además de Kalasasaya?

C.P.S.: Bueno, hasta ahora Tiwanaku I Tiwanaku II son muy parecidos, entonces lo que se encuentra en otros lugares y que se dice es Tiwanaku I, también puede ser de Tiwanaku II, ese es el problema.

E.M.: Bien, el resto de la pregunta es la siguiente ¿qué elementos de continuidad existen entre Tiwanaku aldeano y el Tiwanaku urbano?, porque justamente la tesis de los difusionistas es que hay un nivel de ruptura cultural tan grande que no puede explicarse por continuidad sino por migración.

C.P.S.: Bueno, que hay un proceso de ruptura, claro que hay, porque estamos pasando de las formas aldeanas a las formas estatales y eso, en cualquier lugar que se forme un Estado, hay ruptura. Si usted va a África después de la guerra mundial, cuando se forman los estados, esas comunidades africanas pasan de las situaciones comunitarias al Estado, bruscamente, y hay una ruptura tremenda y eso no se ha debido a migraciones sino que hay pues una transformación de estructura política.

E.M.: Pero ahí está muy influenciado, justamente, por el fenómeno del imperialismo y postimperialismo, es decir que había un proceso, que no es exactamente de migración, pero sí de difusión o de control externo, en el caso de la colonización y descolonización de África.

C.P.S.: Pero la descolonización de África se hace con un sentido antiimperialista.

E.M.: Claro, justamente.

C.P.S.: O sea, no va con los difusionistas.

E.M.: Le preciso la pregunta. En relación con los elementos que tienen que ver con la construcción, con la cerámica y con la iconografía ¿se encuentran rastros de precedencia en Tiwanaku aldeano respecto de Tiwanaku urbano?

C.P.S.: Bueno, el felino por ejemplo. La figura del felino y la figura escalonada que hay aquí, la encontramos en todo Tiwanaku.

E.M.: ¿Y con relación a la técnica de construcción?

C.P.S.: A las técnicas de construcción, por ejemplo, la aldeana es una arquitectura simplemente doméstica. Aquí tenemos ya una arquitectura pues, que es una arquitectura pública, no puede haber una coincidencia. Pero digamos, el uso de materiales, el uso del adobe, el sistema de zócalos, no uso de cimientos, todo eso hay. En Tiwanaku yo encuentro que hay un desarrollo más bien endógeno

E.M.: Quisiera hacerle una pregunta, que es casi una curiosidad. Se ha afirmado que el 90% de la cerámica y la lítica escultórica de Tiwanaku se encuentra en colecciones privadas o en museos extranjeros, la pregunta que le quiero hacer es la siguiente ¿hay algún manual, antología o libro que la compendie y, si no lo hay, si existe alguna iniciativa para hacerlo?

C.P.S.: Bueno, si hay una iniciativa. Nosotros estamos tratando de forjar ahora un proyecto para hacer un banco de toda la iconografía de Tiwanaku. O sea, que nosotros podamos tener acumulado en computadora todas las figuras de todos los objetos de Tiwanaku, pero para iconografía. Y eso se va a llevar adelante porque hoy hay posibilidades técnicas para poder hacerlo. Podríamos tener dos centros, así está en nuestro proyecto, para poder acumular esos datos. No es evidente que la mayor parte de los objetos de Tiwanaku están en el exterior. Esa es una información falsa. Porque una colección grande está en Praga, la colección Mesler y la otra colección importante están en Alemania. Hay algunas cosas en Francia, pero es una falsedad que lo más importante está afuera. Eso no es evidente. No es evidente, porque digamos, existían en el exterior unas 5000 piezas, contando fragmentos. En el Museo Nacional de Arqueología hay 36.000 piezas catalogadas, sin contar fragmentos.

E.M.: De todas maneras, algunas de las piezas líticas y de cerámica relevantes están en Europa.

C.P.S.: Unas pocas. No podemos decir que las más relevantes están en Europa. Ahora, no sucede eso con la cerámica Mochica, por ejemplo, que la mayoría está por fuera de Perú. De Tiwanaku, yo creo que tenemos nosotros el material más...

E.M.: Dos piezas, una con plástica de cóndor, están afuera..., de todas maneras el interés de la pregunta era...

C.P.S.: Esas piezas no existen.

E.M.: ¿No existen? ¿Y de dónde ha salido ésta?... (Muestro la Guía Arqueológica de Bolivia del Instituto Nacional de Arqueología, donde se reproduce el monolito en cuestión)...

C.P.S.: De la imaginación de nuestro amigo Escalante Mosocoso.

E.M.: ¿Esa Chacha Conturi, colección Museo de Berlín, Alemania?

C.P.S.: No existe.

E.M.: ¿No existe? ¿Y esta otra, la de la tapa?

C.P.S.: Bueno, este es un chachapuma, pero yo, sobre los 13 chachapumas que hay, uno evidentemente está en el Museo..., uno está en Francia y otro está en el Museo de Berlín, pero nosotros tenemos... yo le voy a enseñar una pieza...

E.M.: Apago el grabador. Muchas gracias, Doctor.

Apéndice III

Javier Escalante Moscoso es Arquitecto y Arqueólogo la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, de la cual es docente. Ha realizado numerosos trabajos de prospección y excavación, particularmente en el área de Tiwanaku. Autor de "Arquitectura Prehispánica en los Andes bolivianos", actualmente es Jefe de investigaciones arqueológicas de Copacabana. Aceptó entrevistarse con Eduardo Martedí el 1 de marzo de 1996. La desgrabación no ha sido revisada ni corregida por el autor. Eventuales errores u omisiones son de nuestra exclusiva responsabilidad.

E.M.: Autor, de varios trabajos, ¿su último libro es "Arquitectura Prehispánica"?

J.E.M.: No. En realidad el último es un libro relacionado también con el desarrollo de la arquitectura. "De la caverna a la metrópoli" es el título, un poco viendo el aspecto de la planificación urbana, además de lo que es el mundo andino.

E.M.: Bueno, en primer lugar le quiero agradecer que haya aceptado esta entrevista un poco compulsiva que le he propuesto. La primera pregunta que le quiero hacer seguramente no es de su especialidad, aunque es genérica y permite la opinión de todo arqueólogo. Se trata de lo siguiente: las variantes aloctonistas o difusionistas impugnan la hipótesis de desarrollo continuo en el valle de Tiwanaku...

J.E.M.: En realidad no hay una impugnación. Si bien Tiwanaku tiene un desarrollo bastante característico, bastante propio vamos a tener influencias de otras culturas. Vamos a tener influencias fuertes de Wancarani y de Chiripa, así también como la cultura Pukara. Tiwanaku va a tener un momento de hegemonía que va a absorber a estas culturas y gran parte del conocimiento, gran parte del desarrollo de estas anteriores culturas va a pasar a Tiwanaku. Van a ser, diríamos, relevadas en Tiwanaku, van a ser magnificadas especialmente en lo que se refiere a la arquitectura. No solamente la arquitectura, la metalistería, vamos a tener el trabajo en piedra, lo que es la escultura, ese desarrollo que tiene de la estilización y se va a dar en Wancarani primero y posteriormente ese estilo va a pasar a Tiwanaku; por lo tanto, si bien hay una influencia externa a Tiwanaku, tiene un desarrollo propio que lo justifica.

E.M.: Quizás convenga precisarle la pregunta. En la arqueología boliviana se ha hecho paradigmática la periodización de Carlos Ponce Sanginés, que habla de un Tiwanaku aldeano, un Tiwanaku urbano y un Tiwanaku expansivo. El mismo Ponce, en la entrevista que le hice hoy día a la tarde temprano, aceptó que hay pocas evidencias del momento de enlace de Tiwanaku I a Tiwanaku III y ese es un sólido argumento para el difusionismo que no se refiere básicamente a la cuestión de los rasgos culturales, de las influencias de otras culturas sino, centralmente dice que la llamada revolución urbana aparece sin antecedentes en el valle de Tiwanaku, es decir que sería el producto de una

migración. En ese sentido le pregunto su opinión: Tiwanaku I Tiwanaku II y su continuidad con Tiwanaku urbano.

J.E.M.: Si bien hay un cambio bastante drástico para la época clásica, que denominamos de Tiwanaku, vemos también los antecedentes primarios de esta evolución. Primero, debajo justamente de la arquitectura de carácter monumental encontramos evidencias, restos, de lo que habría sido el período aldeano. Están las edificaciones, las evidencias de las construcciones y, asociadas a la cerámica de este período, el período I. Lo que va a influir en este cambio sobre todo, creo que es el cambio de la tecnología, especialmente el cambio tecnológico agrícola, la iniciación de nuevas formas de cultivo, como son los camellones, los sukakollus, las takanas y las cochas o cotas, van a generar esta revolución urbana en el período clásico, además de las influencias culturales que vienen de otros desarrollos paralelos en el altiplano. Ahora, es verdad que de este período de Tiwanaku aldeano no encontramos evidencias en otro lugar, solamente en el mismo sector de Tiwanaku. O sea no vemos un Tiwanaku aldeano, un Tiwanaku de esta primera época en otros sectores; al parecer es muy puntual el desarrollo de Tiwanaku en esta fase. No podríamos tampoco asegurar, afirmar, una migración. Primero que esto está refrendado por la lingüística. La toponimia, en el valle de Tiwanaku, prácticamente al 100% es aymara, no hay ningún otro indicio toponímico que nos indique una migración ajena al grupo aymara.

E.M.: Alan Kolata registró para Lukurmata asentamientos residenciales para el Tiwanaku III, IV y V ¿qué opinión le merecen esas afirmaciones para ese lugar?

J.E.M.: Bueno, en realidad me parece bastante acertado, en cierta forma, esta forma de ver, de periodizar este sitio, Lukurmata, y esto se ve en la evolución misma de la arquitectura. Las piedras que antes tenían un corte recto en la base en Tiwanaku, necesitaban la nivelación de pisos y, para esto se necesitaba mayor trabajo. En Lukurmata vemos un desarrollo más avanzado en la construcción del sustento. Las bases de estas piedras, que son en realidad el sustento de los templetos son cóncavas, entonces el manejo ha sido más fácil. Prácticamente, con movimiento y cuñas se ha logrado nivelar estas piedras que vienen a ser la base. Entonces vemos un progreso.

Por otra parte, en lo que viene a ser la arquitectura, la parte habitacional, hay muy poco que decir, porque este aspecto no cambió. La vivienda prácticamente se mantiene con la misma característica diríamos desde el período I hasta la actualidad. No ha habido un cambio sustancial en lo que es la edificación. Ahora, toda la cerámica, todos los restos arqueológicos asociados a este asentamiento, pertenecen justamente a éste período clásico de Tiwanaku, corresponde a la época III o IV.

E.M.: Dígame ¿existe en el valle de Tiwanaku, (es decir, en la zona aledaña, en las famosas 420 hectáreas de las que habla Ponce) antecedentes arquitectónicos previos a Tiwanaku III? Y, en segundo lugar, si existen ¿son similares a los reconocidos en Lukurmata?

J.E.M.: Bueno, hemos realizado hace unos 3 años trabajos en toda la parte perimetral del área cívico - ceremonial de Tiwanaku. Hemos realizado numerosos hallazgos. Una serie de cimentaciones habitacionales, viviendas que están asociadas a talleres de cerámica, así como también las kolkas o depósitos. En el sector de Lakaraña, por ejemplo, encontramos - en la época III y IV de Tiwanaku - bastante material pero, en realidad, nunca se han hecho trabajos a un nivel inferior, solamente hemos llegado hasta este nivel. Nos encontramos con algunos problemas. El nivel de la capa freática es muy alto en el valle de Tiwanaku por la cercanía del lago Titikaka, prácticamente a 1,5 metros ya

empieza a brotar el agua. En varias ocasiones hemos tratado de hacer sondeos a mayor profundidad. Hemos llegado hasta unos 3 m. de profundidad en el área cívico-ceremonial de Tiwanaku y hemos seguido encontrando material. Prácticamente trabajamos con el agua a la cintura, sacando el barro, y seguía saliendo material arqueológico, especialmente cerámica incisa y trabajos en piedra pulida. Hemos encontrado una serie de botones muy bien realizados en ésta época. Sin embargo, todavía no hay una precisión. Estamos hablando de más de 600 hectáreas que habría ocupado el perímetro urbano de Tiwanaku. Justamente, en la apertura de la nueva carretera (actualmente se están haciendo los trabajos de la nueva carretera internacional), hicimos una prospección y pozos de sondeo - más o menos 200 - en éste sector perimetral del área arqueológica y en la mayoría de ellos encontramos evidencias de asentamientos urbanos, restos habitacionales, muy similares a Lukurmata. Como le digo, esta parte que corresponde a las viviendas, arquitectónicamente no tiene ninguna diferencia, bien puede ser del período aldeano como incluso viviendas actuales, que no han cambiado en su estructura. El material asociado sí corresponde al período clásico de Tiwanaku III y IV.

E.M.: Bien, la impugnación al desarrollo endógeno critica particularmente al período aldeano, especialmente a Tiwanaku II. Recientemente Albarracín y Mathews afirman que, en el valle de Tiwanaku, no se han encontrado indicios de cerámica correspondiente a Tiwanaku I y II es decir, fuera de las 16 hectáreas megalíticas. Quisiera preguntarle; ¿qué opinión le merece esta constatación de Albarracín y Mathews? y, en segundo lugar, ¿qué elementos de continuidad, de continuidad-ruptura, relacionan o diferencian Tiwanaku aldeano y urbano en el terreno de la arquitectura?

J.E.M.: Bueno, dando respuesta al primer planteamiento de Mathews y Albarracín. Ellos hacen una cronología de carácter vertical pero simplemente sobre la base de una prospección, a una prospección superficial, no realizan excavaciones arqueológicas. Naturalmente va a ser muy difícil establecer una periodización y, mucho más todavía encontrar un Tiwanaku de la época I o II, incluso III, mediante una prospección superficial. No hicieron trabajos de excavación, de sondeo que sustenten sus afirmaciones; incluso encuentran 3 o 4 puntas de flecha y sobre la base de eso van a armar cronologías, diríamos de precerámico. Entonces, no hay un estudio con profundidad. Creo que es un estudio que no está completo. Yo me atrevería a definir como una falta de, diríamos, de conocimiento del área, porque no podemos hacer un planteamiento, dar una cronología de esa naturaleza, en base simplemente a una prospección superficial, a un reconocimiento del terreno.

En cuanto a la segunda pregunta, los cambios sí son sustanciales en la arquitectura. Durante el primer período solo encontramos evidencias de restos de vivienda, trabajos especialmente en cimentación, restos de adobe que hemos encontrado a unos dos metros de profundidad en el sector de Lakaraña, incluso con algunos fragmentos de dibujos murales asociado siempre a lo que es la cerámica incisa del período I de Tiwanaku. En lo que concierne a lo que son las estructuras habitacionales, no va a haber ningún cambio. Eso sí, ya durante el período clásico vamos a ver la aparición de las estructuras monumentales de los templos muy emparentados con el estilo arquitectónico de Chiripa. En Chiripa se da el inicio de lo que son los templos semi-subterráneos con cabezas clavadas, del tipo del manejo de la escultura asociada a las estructuras con el estilo Paajano, que llamamos de dos caras, y más tarde ya vemos una evolución en el manejo de la piedra: la piedra se vuelve modular, ya no es una piedra cortada de distintas dimensiones sino que vamos a tener sistemas de cortes más precisos y modulares, además la aparición de lo que es el cemento, el

cemento crudo. En Puma Punku ya vamos a ver estructuras construidas sobre la base de lo que es el cemento crudo o el mortero bastardo.

E.M.: Ya que menciona la cuestión, ¿en qué lugar y en qué momento histórico aparece la técnica constructiva de piedra pulida y de engarce sin mortero que va a ser desarrollada por los Inka?

J.E.M.: Yo creo que esta evidencia la vemos durante el período clásico de Tiwanaku, vale decir, a principios de nuestra era. A partir del año 100 se inicia esta técnica del trabajo en piedra. Generalmente la piedra que se va a usar en un principio es la arenisca, el asperón rojo, una piedra de carácter sedimentario que es abundante en la zona. Encontramos las canteras, y todavía se encuentran miles de bloques que están a medio cortar en estas serranías.

E.M.: ¿Es en la sierra sur?

J.E.M.: La sierra sur. Incluso ahí encontramos una serie de cavernas, cuevas con pintura rupestre del formativo inferior y a partir del período clásico encontramos este trabajo en piedra y más adelante, más o menos a partir del año 500 el trabajo que corresponde a la piedra andesita, muchos de los templos se van a revestir nuevamente con este tipo de piedra que es la andesita.

E.M.: ¿Me dice que Puma Punku fue construido con cemento?

J.E.M.: Sí, se utiliza...

E.M.: ¿Puma Punku es la primera construcción megalítica del valle?

J.E.M.: No. La primera es el Templete semi-subterráneo, es la más antigua. Ahí solamente es piedra con piedra sin ningún tipo de argamasa. Después está la construcción del Kalasasaya con el mismo estilo constructivo utilizando los pilares estructurales en piedra y el relleno en base a sillería de la misma piedra, arenisca. Posteriormente vamos a tener la construcción de la pirámide de Akapana que tiene en un principio las similitudes estructurales tanto del Templete como del Kalasasaya. Al parecer esta estructura ha llevado mucho tiempo en su construcción porque cada plataforma tiene un estilo diferente, un tratamiento muy distinto en el manejo de la piedra; no solamente cada plataforma sino incluso cada lado de esta estructura nos muestra distintas técnicas, distintos estilos en el tratamiento, en el trabajo de la piedra y ya posteriormente vendría a ser el cúlmene de la arquitectura de Tiwanaku la pirámide de Puma Punku.

E.M.: ¿Puma Punku está al final...

J.E.M.: Al final.

E.M.: ...de todo el período? Llama la atención que aparentemente la mayor cantidad de pedrería, de lítica, sea asperón.

J.E.M.: Sí, es la que tenían más a mano, la piedra que abundaba que estaba justamente, más cerca. En cambio las canteras de andesita estaban más alejadas, era una piedra además, más dura, más difícil de trabajar. Se traía de Kajapía, de la montaña del Kajapía, que corresponde al área fronteriza con el actual territorio del Perú.

E.M.: ¿Eso es en Copacabana?

J.E.M.: La sierra de Copacabana, Desagüadero.

E.M.: Yo tenía la idea, discúlpeme que le insista en esto, que justamente por el tipo de material que se había utilizado en Puma Punku - lo he leído en varios lugares - Puma Punku era la primera construcción.

J.E.M.: No, al contrario, es la última, porque ahí ya se utilizan las piedras modulares, los bloques que son cortados en una misma dimensión y la utilización del cemento crudo. Hay incluso elementos más sofisticados, hacen por ejemplo cimentaciones antisísmicas en base a piedras planas que se colocan sobre la nivelación del terreno, se colocan las piedras y sobre estas piedras planas se acomodan los bloques sillares o sustentadores de cada plataforma.

E.M.: La técnica de las grapas es propia de Puma Punku o se...

J.E.M.: No, ya encontramos las grapas en el templo del mismo Kalasasaya. Ya existen los indicios en las cámaras subterráneas que tiene a cada lado del templo (siete habitaciones casi subterráneas). Ya las encontramos también en la pirámide de Akapana. Canales que recientemente se excavaron mostraron gran cantidad de grapas y muchas de ellas todavía están in situ. Pero estas grapas prácticamente son de un solo tipo, en forma de i latina mayúscula, en cambio en la pirámide de Puma Punku ya vamos a ver una diversidad enorme de grapas, tenemos anillos, tenemos en forma de i, tenemos grapas cuadradas, se diversifica.

E.M.: ¿Y el material de relleno de las grapas es el mismo en todos los casos?

J.E.M.: Cobre. Cobre arsenical.

E.M.: Cobre arsenical ¿No llegó a hacerlas de bronce?

J.E.M.: No, generalmente es el cobre arsenical que se vaciaba en el mismo lugar; eso lo notamos especialmente en los canales que tienen un cierto declive, entonces ha sido vaciado en el molde y podemos ver en la inclinación el espesor cómo se ha ido nivelando a un lado mayor espesor y a otro lado, menor.

E.M.: Se ha afirmado que Tiwanaku fue una ciudad con 50 o 100 mil habitantes. Primera pregunta: ¿dónde vivían? Y la segunda: ¿qué evidencia empírica, sobre todo desde el punto de vista de la arquitectura o de la construcción hay al respecto?

J.E.M.: Tal vez nos estamos quedando cortos con esta dimensión de número de habitantes. Le decía hace un momento que hicimos excavaciones del área perimetral del sitio. Allí encontramos gran cantidad de restos habitacionales. Prácticamente está lleno de restos habitacionales, a una profundidad de 80 cms más o menos están los cimientos de las viviendas. Entonces, hay una concentración bastante fuerte. Otro indicador son los campos de cultivo: el valle de Pampa Koani, Wilajawira, son inmensos. Kolata hizo un cálculo: si llegáramos a poner en funcionamiento toda esta área de sukakollus tranquilamente podríamos abastecer, no solamente a estos 100 mil sino llegar hasta varios millones de habitantes. Ahora, naturalmente, gran parte de esta producción era para el intercambio con otras regiones, con otros pisos ecológicos. La extensión de campos elevados (camellones) como de takanas y cotas es impresionante en todo el valle. Nos está hablando de una población bastante grande. El mismo sitio de Tiwanaku está ubicado estratégicamente; obedece a la necesidad de tener variedad en la producción. Tenemos los cerros donde se da un cierto tipo de producción en variedades de papas; los valles que circundan los cerros, vamos a tener las cotas o

cochas que son lagunas artificiales que deben servir para la agricultura o para el pastoreo, y está, aledaño al lago Titikaka, el sistema de camellones. Entonces, vamos a tener la combinación de tres tipos de agricultura y con los recursos que va a generar el lago Titikaka.

E.M.: ¿Wilajawira es estrictamente valle de Tiwanaku?

J.E.M.: Wilajawira está a continuación de Pampa Koani, hacia el lado de Lukurmata. Ahí vamos a ver construcciones de represas, canales, incluso hasta un río...un río artificial de grandes proporciones que servía para alimentar justamente todos estos sembradíos. Es impresionante ver una fotografía aérea de estos campos que se extienden por varios kilómetros cuadrados.

E.M.: Y en el sector de construcciones megalíticas, es decir dónde está el centro cívico-ceremonial y en sus alrededores ¿hay evidencias de sukakollus, takanas?

J.E.M.: No, en este sector no, las takanas, los sukakollus están más próximos al lago Titikaka.

E.M.: ¿Hacia la serranía norte?

J.E.M.: No solamente, también hacia el valle de Guaqui.

E.M.: ¿En Guaqui?

J.E.M.: Guaqui está...

E.M.: Para el oeste.

J.E.M.: ... prácticamente, circundando todo el sudeste del lago Titikaka.

E.M.: He leído que hay 200 hectáreas cultivadas hacia el sudoeste de Tiwanaku.

J.E.M.: Sí, se han hecho algunos trabajos a nivel de experimentación, aprovechando las aguas del río Tiwanaku, justamente lo que llamamos la agroarqueología, tratar de rescatar este sistema agrícola de Tiwanaku y que nos ha dado muy buen resultado.

E.M.: Eso está al norte de...

J.E.M.: Al oeste de Tiwanaku tenemos grandes campos y hacia el norte también.

E.M.: Ahora, ¿esos camellones son prehistóricos?

J.E.M.: No, esos son de hace unos cuatro o cinco años, son nuevos. Los campesinos están trabajando en ese tipo de agricultura. Los resultados son óptimos, se ha multiplicado la producción agrícola y todo eso corresponde a áreas nuevas. En el mismo sitio de Tiwanaku no encontramos evidencias prehistóricas.

E.M.: ¿Por qué son circulares los depósitos?

J.E.M.: Bueno esto lo voy a tratar de explicar en gráficos [dibuja sobre un papel plantas circulares, cuadrangulares y rectangulares] Si hacemos un depósito triangular, de lado pongamos 2 metros, tenemos un perímetro igual a 6 pero, vamos a tener aproximadamente la capacidad de 3 metros cúbicos, más exactamente, 2,83 metros cúbicos que vamos a poder llenar. Si nuestro depósito es cuadrado, tomemos por ejemplo 1,5 metros de lado, igual vamos a tener un perímetro de 6 metros, pero vamos a tener aquí 2,25 de superficie. Si hacemos un hexágono, de un metro de lado, nuestro

perímetro va a aumentar prácticamente a 6 metros y si con eso mismo hacemos el círculo vamos a tener 3,4 cantidades para almacenar. Todo esto incluso nos ayuda a deducir por qué las viviendas de Tiwanaku son cuadradas. Exagerando, si tengo una vivienda cuadrada, vamos a poner 10 metros de lado $10 \times 10 = 100$ metros cuadrados para cubrir. Voy a tener aquí un perímetro de 40 metros si lo multiplico por 3 metros de altura como parte cubierta, bueno, tendría alrededor de 120 metros cuadrados de material, adobes, tapias, piedras lo que utilicemos, pero si hacemos una construcción rectangular y exageramos un poco la nota le pongo 100 metros de lado $\times 1$ voy a tener igual los 100 metros cuadrados a cubrir pero mi perímetro va a ser $100 + 100 = 200$, 202×3 va a ser 606 metros de material que necesito para cubrir la misma cantidad con 120 que antes.

E.M.: Esa es la razón por la cual se han...

J.E.M.: No, yo saco estas deducciones en base justamente a este estudio, diríamos como arquitecto.

E.M.: Bueno, le agradezco muchísimo la atención.

Referencias bibliográficas

Alcina, J. 1988. *Las claves del arte precolombino*. Ariel. Barcelona.

Arciniegas, G. 1965. *El continente de siete colores*. Sudamericana. Buenos Aires

Bendala Galán, M. 1985. *La Arqueología*. Salvat. Barcelona.

Corona Sánchez, E. 1995. Teotihuacán y Tiwanaku: dos formaciones de estado. En: *Revista Pumapunku*, Nº 8, CIMA, La Paz, págs. 88/114.

Escalante Moscoso, J. F. 1994. *Arquitectura prehispánica en los Andes bolivianos*. CIMA. La Paz.

Escalante Mosoco, J. F. S/r. *Guía arqueológica de Bolivia*. CIMA. La Paz.

Flores Ochoa, J. 1988. *Llamichos y Pacocheros*. Cusco.

Fradera Veiga, R. 1992. *Atlas de los estilos artísticos*. Jover, Barcelona.

Godelier, M. 1964. *Sobre el modo de asiático*. Eudecor. Córdoba.

Huidobro Bellido, J. 1995. *El Estado despótico de Tiwanaku*. En: *Revista Pumapunku*, Nº 8, CIMA, La Paz, págs. 161/188.

Kauffmann-Doig, F. 1992. *Introducción al Perú Antiguo*. Monterrico. Lima.

Kent, J. 1988. El sur más antiguo: revisión de la domesticación de camélidos andinos. En: Flores Ochoa, J. 1988. *Llamichos y Pacocheros*. Cusco.

Lumbreras, L. 1981. *Arqueología de la América andina*. Milla Bratrés. Lima.

Marx, K. 1986. *Formas que preceden a la producción capitalista*. P y P. México.

Murra, J. 1987. *La organización económica del Estado Inka*. Siglo XXI. México.

Ponce Sanginés, C. 1985. *Panorama de la arqueología boliviana*. Juventud. La Paz.

Ponce Sanginés, C. 1990. *El Templete Semisubterráneo de Tiwanaku*. Urquiza. La Paz.

Ponce Sanginés, C. 1994. *Arthur Posnansky, biografía intelectual de un pionero*. CIMA. La Paz.

Ponce Sanginés, C. 1995. Arqueología política y el estado precolombino de Tiwanaku. En: *Revista Pumapunku*, Nº 8, Cima, La Paz, págs. 15/87.

Rostoworowski, M. 1992. *Historia del Tahuantinsuyu*. I.E.P. Lima.

Sagárnaga Meneses, J. A. 1995. Clases sociales en Tiwanaku. En: *Revista Pumapunku*, Nº 8, CIMA, La Paz, págs. 189/196.



Los inka del Perú

Ana María Rocchietti

Resumen

El trabajo aborda tres dimensiones: histórica, arqueológica y antropológica. En la primera dimensión ubicamos la conquista hispánica. En la segunda dimensión, una descripción de diferentes sitios arqueológicos del Cuzco, cuyo centro principal es la imponente ciudad preincaica de Machu Pichu (Montaña Vieja) descubierta por Hiram Binham en 1911. En la tercer dimensión, se aborda el tema de la identidad, el ser o no ser andino a pesar de los grandes intentos por “modernizar” acorde a los términos que impone el mercado globalizado.

Abstract

This report undertakes three dimensions: historic, archaeological and anthropologic. At the first dimension the Hispanic conquest is placed. At the second dimension, a description of the different archaeological sites of Cuzco, whose main centre is the pre-Inca city of Machu Pichu (Old Mountain) discovered by Hiram Binham in 1911, is presented. The third dimension develops the theme of the identity, being or not Andean in spite of the great attempts to “modernize” according to the terms imposed by the global market

“El Cusco se convirtió en un lugar de leyenda increíble, sólo similar al de aquellas ciudades orientales que describen los cuentos de “las mil y una noches”. Lleno de palacios suntuosos, templos relucientes con paredes de oro y plata y pedrerías, recintos inmensos, llamados “collcas”, llenos de lienzos finísimos, vestidos y toda clase de lujos para el vestir y el adorno personal, llenos, también, de granos, papas, carne seca y toda clase de alimentos disponibles en cualquier momento. Por las calles del cusco transitaban elegantes cortesanos, con atuendo polícromos de fina lana y algodón seleccionado, a veces con mantos cubiertos con plumas escogidas de pájaros extraños de la selva, algunos de ellos en literas, cargados por súbditos y seguidos por mujeres y quizá su guardia personal y sus sirvientes. En la ciudad, por doquier, brotaba el agua de surtidores bellamente tallados en piedra, agua limpia que llegaba por canales también labrados en piedra. Y los señores disponían de baños especiales para su aseo personal que, donde los hubiera en todo el reino, eran temperados con agua caliente natural proveniente del subsuelo.

En un templo, llamado Qori Kancha (recinto de oro) en el colmo de lo espléndido, había un jardín artificial, con una fuente al centro, en donde, cual si por allí hubiera tocado todas las cosas un rey Midas...todo, absolutamente todo estaba hecho de oro y pedrería de tamaño natural, en medio de este templo de fantasía...” (Luis Guillermo Lumbreras. De los orígenes del Estado en el Perú, 1972).

El 15 de noviembre de 1532, Francisco Pizarro, con 180 soldados entró a la ciudad de Cajamarca, donde estaba el Inka Atahuallpa con su séquito, tomando baños medicinales. Por ese entonces el Imperio estaba en guerra civil entre Huáscar y Atahuallpa (ambos hermanos) entre quienes su padre –Huayna Capac- había dividido el Imperio. El reino de Quito le tocó a Atahuallpa y el de Cusco a Huáscar. El Inka padre había muerto unos años antes de la llegada de los españoles, produciéndose, así, una devastadora lucha entre ambos. Atahuallpa fue capturado por los españoles cuando iba a regresar a Cusco para tomarla como vencedor y para obtener su libertad ofreció a los españoles llenar con oro la habitación en que lo tenían prisionero, mientras –al parecer– enviaba, en secreto, matar a su hermano que estaba preso en Andamarca y cuyo cadáver fue arrojado al río Anacasmayo. Vinieron desde todo el Imperio hasta Cajamarca comisiones que traían el oro del Perú y, finalmente el Inka Atahuallpa fue muerto bajo el garrote, el 29 de agosto de 1533. Entonces, los invasores emprendieron la marcha hacia el Cusco, donde entraron en son de conquista el 15 de noviembre. El Cusco era la capital sagrada y política, con una población de doscientos mil habitantes y poseía grandes templos, fortalezas y palacios forrados en oro y plata. Así es que fue saqueada y todo el metal fue fundido para luego ser enviado a España, rumbo al tesoro del Rey de España.

Como resultado de las atrocidades cometidas contra la población indígena, en 1535 estalló una gran sublevación en un movimiento dirigido por Manco II quien había sido coronado como emperador por los españoles. Su sometimiento había sido sólo aparente y con un ejército de veinte mil soldados tomó la fortaleza de Sacsayhuaman y puso sitio a Cusco, en una lucha que duró seis meses y, después de la cual, Manco fue derrotado (especialmente con la ayuda que los españoles recibieron de pueblos traídos desde lo que actualmente es Ecuador) Fue así que Manco huyó con su gente hacia los Andes de la selva tropical, donde –en un lugar que es conocido como Vitcos- fundó, en 1536, un reino que se conoce como “Imperio de Vilcabamba”, desde donde lideró la resistencia hasta 1571. Este misterioso lugar es el que pensó haber hallado Bingham cuando descubrió, por debajo de la cubierta selvática, a Machu Picchu. El reino rebelde había tenido dos capitales: una era Vitcos (que, en rigor, era su cuartel general) y la otra, Vilcapampa, era un santuario al que los españoles nunca lograron llegar. Desde allí se organizaban las rebeliones que asolaban a los invasores europeos. En 1571 un millar de españoles penetró en Vitcos y la destruyó totalmente, atrapando a su emperador Túpac Amaru, quien fue llevado a Cusco y ejecutado en la Plaza de Armas en 1572. Pero la ciudad perdida de los Inka nunca fue encontrada.

La historia oral, en los tiempos en que llegaron los españoles, sostenía, que los Inka vinieron del Titicaca o desde sus alrededores, vagabundeando por el doble cordón andino y llegando al valle del Cusco donde pusieron los cimientos de un vasto Estado, sobre cuya naturaleza existen diferentes perspectivas. El mito narra que el dios Sol creó al primer Inka –Manco Capac- y a su hermana Mama Ocllo, en la isla del Sol del gran lago, a quienes recomendó que fueran y enseñaran las artes de la civilización a los demás pueblos (recuadro con el mito de origen) De esa manera, los Inka habrían tenido su origen en un modesto poblamiento de la gran meseta de altura que es el Cusco y se habrían expandido a través de vastos proyectos agrícolas.

Los detalles de su organización son conocidos a través de una profusa cantidad de fuentes etnohistóricas, las que empezaron a dar a luz con el relato de un “Conquistador anónimo”, publicado en 1534, apenas dos años después de la conquista llevada a cabo por un centenar de españoles. Uno de los testimonios más importantes lo dejó un soldado, Pedro Cieza de León, que llegó al Perú en 1547, por el camino que los Inkas habían tendido desde las regiones de la actual Colombia, cuyo

escrito data de 1553, pero –también– resultaron emblemáticos los de Gracilaso de la Vega (hijo de español y de mujer inka de sangre real) quien escribió en España los “Comentarios Reales de los Inkas” y el de Felipe García Poma de Ayala con su “Primera Nueva Crónica y Buen Gobierno” (ésta obra con dibujos a pluma resultó una magnífica pintura gráfica de la vida y obra de los Inka), publicada recién en 1927 puesto que fue hallada, por casualidad, en la Biblioteca Real de Copenhague. A éstas se sucedieron informes, crónicas y relatos de diversa fidelidad a los acontecimientos y características del escenario peruano. Mientras en el siglo XVIII, Alejandro von Humboldt efectuó la primera descripción de los caminos y construcciones; el principal trabajo realmente moderno, en cuanto a precisión y detalle, llegó recién en el XIX con E. George Squier en 1863 y su *Peru: Incidents of travel and Explorations in the Land of the Inca* (publicado en 1877)

La cultura incaica dejó una profunda impronta en las regiones del país que hoy conocemos como Perú, a pesar de los intensos procesos de modernización habidos durante el siglo XX.

En lo que hace a la fabulosa Machu Pichu, fue descubierta por un entonces joven historiador norteamericano: Hiram Birgham en 1911. Lo que en realidad buscaba era a Vilcapampa, que fuera la última capital de los Inkas en su resistencia desesperada ante Pizarro. Pero halló, escondida en la enmarañada selva que cubre los Andes orientales, una ciudadela verdaderamente extraordinaria a la que, durante muchos años, se consideró la Ciudad Perdida de los Inka. La entrada al Perú por los españoles fue hecha desde Tumbes en el actual límite septentrional entre Perú y Ecuador (aunque por aquellos tiempos estaban unificados por la dictadura política de los Inkas). Es decir, que la primera visión que tuvieron los invasores fue la del Desierto costero, extensión de arena y barro silenciosa y sin vida a no ser por los pájaros guaneros (que tanto protagonismo habrían de tener en las disputas de los Estados nacionales andinos durante el siglo XIX) y por los valles estrechos formados por los ríos de deshielo que se vuelcan, aproximadamente, formando ángulo recto con la costa, en el Pacífico. Allí encontraron poblados construidos de barro, algunos con inmensa capacidad técnica y artística, pero el verdadero esplendor lo descubrieron en la gran meseta de altura del Cusco, país sin árboles, muy caluroso de día y muy frío de noche, pero con la inmensa ventaja de poder sostener una agricultura intensiva.

Los Inka construyeron su Imperio a lo largo de los tres Perú: la costa, la montaña y la selva y unificaron a distintos y antiguos pueblos a través de la lengua común e impuesta –el quechua– del sistema económico y de la administración de hombres, materias primas y la explotación de pisos ecológicos. El centro sagrado de este Estado precolombino era Cusco quien merecía el siguiente saludo: QOSQO QHAPAQ, LLAQTA, NAPAYKUIKIN (Cusco, gran ciudad, yo te saludo) pronunciado al llegar al lugar desde donde lo divisaban. Según Polo de Ondergardo (uno de los cronistas) de la Plaza principal del Cusco, la *laauqaypata* de los Incas se extrajo toda la tierra propia que fue distribuída en otros pueblos como cosa de estima y que en sustitución la llenaron de arena de costa hasta la altura de dos palmos y medio y en algunos años más sembraron entre ella cantidad de vasos de oro y plata y figurillas de hombres y de llamas de los mismos metales creyéndose que lo hacían por reverencia a Viracocha cuyo templo se alzaba en dicha plaza.

El Inca Gracilaso cuenta que

“...Entre estas y otras grandezas hacían maizales contrahechos al natural con sus hojas, mazorcas y caña, con sus raíces y flor. Y, los cabellos que eche la mazorca eran de oro y todo lo demás de plata soldado de una con lo otro. Y la misma diferencia hacían en las demás plantas, que la flor y cualquier

otra cosa que amarilleaba la contrahazín de oro y lo demás de plata...También había animales chicos y grandes contrahechos y vaciados de oro y plata, como eran conejos, ratones, lagartijas, culebras, mariposas, zorras, gatos monteses, que domésticos no los tuvieron. Había pasaros de todas suertes, unos puestos por los árboles como que cantaban, otros como que estaban volando y chupando la miel de las flores. Había venados, gansos, leones y tigres y todos los demás animales y aves que en la tierra se criaban, cada cosa en su lugar como mejor contrahiciesen a lo natural”.

Todo lo cual muestra la configuración de un mundo social agrario, arraigado en un pasado en el que, también, las gentes pre-inacicas se habían compenetrado con las inmensas posibilidades de un paisaje árido, alto y hostil pero que sucumbía al trabajo humano sobre plantas y animales.

El mismo narrador afirma que

“...En muchas casas o en todas tenían baños con grandes tinajones de oro y plata en que se lavaban y caños de plata y oro, por los cuales venían el agua a los tinajones. Y donde había (sic) agua caliente natural, también tenían baños hechos con gran majestad y riqueza. Entr otras grandezas tenían montones y rimeros de rajás de leña contrahechos al natural de oro y plata como que estuviese de depósitos para gastar en el servicio de las casas”.

Los cronistas señalan, además, que el Qoricancha estaba cubierto de planchas de oro así como de la gran cantidad de obras de arte en oro y plata ¿Cómo fue posible acumular tanta riqueza?. Al respecto se han dado muchas explicaciones. Pero cabe señalar que esta sociedad abolió la propiedad privada estableciendo que la tierra debía producir para la manutención de todos los habitantes: así es que la dividieron en tierras del Sol, del Inka y del Ayllu cuyo producido debía ser repartido con justicia. Las tierras del Ayllu se repartían entre los miembros (un lote a cada uno) en forma suficiente como para que se alimentara una persona por año. El trabajo se hacía con la cooperación de los vecinos bajo un sistema llamado Ayne y Minká. Las tierras del Sol y del Inka eran trabajadas por todos los miembros de la comunidad a fin de sostener a los nobles, a los sacerdotes, al ejército y al pueblo. Este esfuerzo se completaba con un gran avance de tecnología agraria construyendo terrazas o andenes y canales. Cada grupo actuaba bajo el mando de sus respectivos camayoc o jefes, en forma de esfuerzo equitativo hasta un punto tal que, en sus años de mayor producción científica sobre los Inka, Valcárcel consideró que era una auténtica “república de trabajadores”. Su moral se traducían en tres palabras que repetían al saludarse: Ama llulla, ama súa, ama qella (es decir, no mentir, no robar, no estar ocioso)

Los cronistas clásicos atribuyeron a los inka todo el tiempo anterior a la invasión española y sostuvieron que en ese lapso sólo existían “behetrías” o grupos humanos poco organizados. Los Comentarios Reales de los Incas del Inca Garcilaso de la Vega (1609) estimaban que el imperio se había desarrollado durante mucho tiempo, en cambio Pedro Sarmiento de Gamboa, autor de Segunda Parte de la Historia General llamada Indica (1572) afirmaba que su expansión había sido rápida y violenta. Como dice Franklin Peace, esta discusión sobre la conquista de los Inka sobre los otros pueblos venía a justificar la conquista que los propios españoles estaban realizando: de ese modo, los inka eran usurpadores ilegítimos. Una vez pasados los años iniciales de la Conquista, en que los españoles se preocuparon más por destacar su propia actuación, se procuró sistematizar la información sobre ese pueblo aún cuando la misma estuviera viciada por el crédito que le daban a los mitos y a las escenificaciones rituales. Entre las más destacadas del siglo XVIII (mucho tiempo después de la invasión europea) está la Tragedia del fin de Atahualpa; en texto quechua colonial,

relataba en forma de libreto la muerte del último rey. Estas escenificaciones muestran cómo los inkas iniciaban siempre sus conquistas por el norte y luego las continuaban siguiendo el curso de las agujas del reloj; en ellas las conquistas están presentadas de manera espiralada como si cada inca volviera a conquistar pueblos y territorios ya conquistados, resumiendo, así, la historia de la formación del Tawantinsuyu.

Es necesario recordar que la evocación del pasado, en el marco del descubrimiento de tierras de los siglos XV y XVI, fue hecha a la manera renacentista, de modo retórico y con ecos de la historiografía griega y romana.

El Inka era considerado un ser superior y rodeaba su existencia de majestad y pompa. Su traje era de lana de vicuña, teñido con colores brillantes y adornados de oro y piedras preciosas. La cabeza estaba ceñida por un llautu y una venda con borlas, de color rojo y con plumas de un pájaro llamado coraquenque y que eran las insignias que pertenecían a su dignidad. Cada monarca sucesivo tomaba dos plumas nuevas. Presidía algunas fiestas populares y viajaba a distintas partes del imperio para ponerse en contacto con sus súbditos, en una litera guarnecida con esmeraldas y oro, custodiado por una numerosa escolta. Según Prescott, el trabajo de llevar en andas al Inka era poco apreciado puesto que el que se caía estaba condenado a muerte. Lo cierto es que luego la tradición retenía durante largo tiempo el lugar donde se detenía el rey y a partir de ese instante se comenzaba a reverenciarlo como lugar sagrado. La residencia favorita era Yucay, un valle donde construyeron un bello palacio y disfrutaron de baños con cañerías de plata así como de jardines, de plantas y de flores tropicales.

La historia de la dinastía incaica es muy vaga, mezclada con relatos míticos y la moderna bibliografía señala que -en realidad- bien puede expresar el principio de dualidad tan caro al mundo andino. En el período llamado Imperial el reino abandonó su carácter restringido al Cusco y los monarcas no se contentaban con vencer a los curacas vecinos sino que se sentían tan poderosos como para invadir a otros reinos, como los Chimú de la costa norte, los de Cajamarca, los de la costa central y los Chincha.

El héroe mítico fundacional fue Manco Capac; los cronistas lo consideran hijo del Sol. Uno de los cronistas, Anello Oliva –sin embargo- le otorga una genealogía en tanto hijo de Atau, nieto de Guayanay y tataranieto de Quitumbe. Sarmiento de Gamboa sostiene que Manco murió a los ciento cuarenta y cuatro años de edad, que tenía treinta y seis años cuando salió de Tampu-Tocco y que entró centenario al valle del Cusco. El segundo Inca fue Sinchi Roca quien pudo haber nacido en Tamboqui, camino del Cusco y quien pudo haber sido el autor del nombre de la ciudad fundada por su padre, amplió el Inticancha y convirtió parte de él en su morada. Canalizó los ríos Huatanay y Tullumayo y cegó un lago para erigir los edificios de la nueva población, haciendo traer tierra del Antisuyu y trató de asentar sus dominios en todo el valle del Cusco.

El tercer Inka fue Lloque Yupanqui que nació en Inticancha, como hijo segundo de Sunchi Roca consolidando el dominio sobre el valle pero sin ampliar las conquistas. Vivía viejo y solitario y preocupado porque no tenía hijos hasta que se le apareció el Sol, el cual le dijo que de él descenderían grandes señores. De ese modo sus servidores se pusieron a encontrarle mujer y lo lograron en una hermosa joven llamada Mama Cahua quien emprendió el camino desde Oma hasta Cusco pero –debido a las fiestas.- demoró cuatro días y halló a su futuro marido sin posibilidades para la procreación. Los parientes intervinieron haciendo poner al viejo sobre la mujer y al cabo de

varios días quedó preñada asegurando la continuidad del linaje. Cuando Lloque murió se mataron muchos muchachos y muchachas para que lo acompañaran al más allá.

El cuarto Inka se llamó Mayta Capac como hijo único de Lloque y Mama Cahua. Se dice que su madre lo parió a los tres meses de embarazo y que nació con dientes y pelo, así como que pronto creció y al año tenía la fuerza y el tamaño de un niño de ocho. También se dice que jugaba con otros niños de las etnias vecinas del Cusco y que los lastimaba y mataba hasta que uno de los curacas fue con otros guerreros a matarlo al Inticancha, pero que al verlos Mayta le arrojó una bola con la que jugaba y los mató. También se dice que habiendo una petaca con un pájaro indi que provenía de sus antepasados y que nadie se atrevía a abrir, Mayta sí lo hizo y de ese modo quedó sabio y pudiendo adivinar los que traía el futuro. Según Gracilazo, primero conquistó El Collao y Moquegua y luego el Cuntisuyu hasta Arequipa construyendo el gran puente colgante sobre el Apurímac.

El quinto Inka fue Capac Yupanqui del que la crónica asienta que era el segundo hijo de Mayta, que desplazó a su hermano porque éste era feo y su padre lo desheredó. Es probable que fuera el primer soberano que salió fuera del Cusco en son de conquista. Tomó los pueblos de Coyumarca y de Ancasmamarca, derrotando luego a los Condesuyu que se habían atrevido a invadir el Cusco por dos veces. Posteriormente redujo a la población de Cotahuasi haciéndolos descender de las montañas para llevar “vida civilizada”. Parece que fue el primer Inka en conocer el océano. Amplió el Inticancha y mandó construir una casa en el templo del Sol para usarla como morada. Su descendencia formó el Apo Mayta Allo y con él terminó la dinastía Hurin Cusco y empezó la Hanan Cusco. Al parecer murió envenenado por los seguidores de Inca Roca.

Éste fue el sexto Inka, hijo del anterior contra el cual conspiró y fue un monarca muy poderoso. Aliado con los Canas y Canchis marchó contra los Chancas y los derrotó. Luego avanzó hacia el oriente, hasta Paucartambo, deteniéndose solamente por la selva. Vuelto al Cusco se construyó un gran palacio en lo alto de la población y el Yachayhuasi o Casa del Saber. También descubrió dos corrientes subterráneas de agua Hanachacan y Hurinchacan y las canalizó en un solo cauce transformándolos en baños imperiales. Culminó su época con la conquista definitiva de los Condesuyus, llegando hasta Pomatambo.

Hasta este reinado se rendía culto a Huiracocha; con el de Inca Roca se pasó a venerar al Sol como parte de una reforma de Estado. Cobo cuenta que, después de muerto, su momia se sacó muchas veces para pedir agua al cielo en tiempos de sequía.

El séptimo Inka se llamó Yahuar Huacac, el cual –según la leyenda- fue raptado por un curaca de los Ayarmacas en represalia porque Inca Roca había desposado a una mujer que le estaba prometida. Llegado el momento de matarlo, Yahuar lloró sangre y entonces lo llevaron a una puna y lo abandonaron siendo rescatado por los Antas. En su historia cuenta mucho su muerte: estando en una fiesta camino del Collao para invadirlo, alguien lo golpeó en la cabeza y tratando de huir hacia el Inticancha fue muerto. Esto produjo gran conmoción en el Cusco puesto que había sido herido como un hombre común. Los Condesuyus –quienes eran los atacantes casi invaden Cusco para completar la obra, pero en ese momento se puso a caer tanta agua del cielo que se asustaron y huyeron.

El octavo Inka fue Wiracocha, el que tuvo un ascenso rápido y confuso por los momentos que se vivían y no se tienen noticia fidedigna sobre si fue, o no, hijo del séptimo Inka.

Su entronización significó predominio Hanan (es decir los aullus de arriba en la concepción espacial y jerárquica de los Inka). Conquistó los curacazgos de Yuca y Calca, aplastó los alzamientos de Pisac, Muyna, Pinahua, Casacancha, Rontocanchu, Ayarmacas y Huayparmarcas y frenó las crecientes pretensiones de los sacerdotes del Templo del Sol. Por medio de alianzas anexó a la gente del Titicaca. Su reinado fue amenazado por los Chancas de las tierras de Lancas, Lucanas y Andahuaylas quienes trataron de impedir la expansión Inka. Wiracocha y su hijo Urco fueron tomados por sorpresa y se refugiaron en Calca pero en el Cusco estaba el joven Inca Yupanqui, quien en compañía de hermanos y parientes resistió el ataque. Según la leyenda tuvo una visión en la que el dios Huiracocha le ofreció ayudarlo. La gran batalla se produjo frente al mismo Cusco cuando desde la colina de Carmenca descendieron los Chancas. Como la batalla no se decidía, los Pururaucas o “piedras con vida” que se convirtieron en soldados, enviados por Huiracocha (el dios), se unieron a los cusqueños y les dieron la victoria. Sin embargo, su padre Wiracocha –lejos de la ciudad- insistió en tener por heredero a su hijo preferido –Urcon- y sólo después de muchos ruegos consistió en dejar el trono a Inca Yupanqui. El ídolo solar del Coricancha, consultado por los sacerdotes, confirmó asimismo que él era el nuevo Inka.

Así, el noveno Inka subió al trono con el nombre de Pachacutec (“el que transforma la tierra”), durando tres meses las fiestas de su coronación. Durante su reinado conquistó a los Chancas y al Chinchaysuyu. Sufrió un atentado a golpe de porra pero pudo librarse y entonces atacó a los Hanansayas y Hurinsayas (es decir, porciones del espacio del Tawantinsuyu, respectivamente de “arriba” y de “abajo”), curacas que estaban confabulados contra él. Más adelante, acrecentó las fronteras hasta Charcas y los Chicas pero fracasó en la expedición hacia el oriente por cuanto sus ejércitos fueron derrotados por la selva.

Lo sucedió su hijo Tupac Yupanqui (después de haber co-gobernado con Pachacutec su hermano Amaru Yupanqui durante cinco años, el que no fue hábil en la guerra y, por tanto, dejado de lado). Nacido en el Cusco, debió sofocar rebeliones y ensanchó el Imperio. Conquistó a Tohara, Coyara, Curamba, Urcolla y huallapucara, luego penetró al país de los Huancas y acantonó sus tropas en Jauja, desde donde siguió a Huaylas, Huanuco el Viejo, Humachuco y Cajamarca. Luego tomó el camino del Oriente y se lanzó contra los Chachapoyas. Más tarde bajó a la costa por Cajabamba y Humachuco con el objeto de vencer a Chimo Capac (rey de los Chimú), sitiando a Chan Chan y cortando el suministro de agua a la ciudad. Vencidos los Chimú, atacó y subordinó a los del valle de Pacasmayo. Conquistó también Cutervo, Huambo y Chota, tomando la región de Huancabamba. Después de un descanso de dos años, salió hacia el Chinchaysuyu para someter a Ayabaca y la comarca de Piura, los Bracamoros, los Paltas. Y los Cañaris. Se asigna a este rey un misterioso viaje por océano que lo habría llevado a unas islas que algunos investigadores asignan a las Galápagos. Lo cierto es que estuvo seis años fuera del Cusco adónde regresó con grandes festejos. Luego miró hacia el suyu donde nacía el Sol (el Antisuyu) y con un numeroso ejército entró en la selva, llegando hasta Opatari pero el intento fracasó porque el jefe enfermó y los hombres se perdían en la selva. Al mismo tiempo se sublevó el Collao y, entonces, el Inka debió volver. Luego conquistó la región del Tucumán (en lo que en la actualidad es el territorio argentino) y –posiblemente- el territorio al norte del río Maule (en Chile). Este rey construye la famosa fortaleza de Sacsahuamán, en las afueras del Cusco.

El décimo primer Inka fue Huayna Capac, nacido en Tumibamba, cuando su padre volvía de la conquista de Quito. Su abuelo Pachacutec le tomó cariño enseguida y lo nombró jefe de un ejército.

Lo cierto es que a la muerte de Pachacutec y de Tupac Yupanqui se desató una lucha por la sucesión y Huayna fue coronado siendo niño, casándose con Cusi Rimay, su hermana. A pesar de que intentó continuar las conquistas de su padre no pudo hacerlo porque estallaban rebeliones en todas partes. Sin embargo, durante su gobierno el Tawantinsuyu tuvo su mayor esplendor, conquistando el Golfo de Guayaquil y asegurando el poder sobre los territorios anteriormente conquistados al precio de una gran crueldad con los vencidos. Finalmente, vuelto a Quito, enfermó de viruela y sarampión; se enviaron mensajeros al templo de Pachacamac (en la costa, cerca de Lima) para que el oráculo dijera cuál sería su destino. Pero el Inka no sanó, sino –por el contrario- debió elegir sucesor. Su voluntad se inclinó por su hijo Ninan Coyuchi y, en su defecto, Huáscar. Pero los augurios del templo no eran favorables a ninguno de ellos; los orejones volvieron junto al Inka para hacerle cambiar de opinión pero éste ya estaba muerto. Mientras el propio Ninan murió, también de viruela. Así es que el reinado quedó en manos de Huáscar. Su primer acto de gobierno fue hacer traer la momia de su padre desde Quito, quedando allí su hermano Atahuallpa (el cual también deseaba la borla de la sucesión). Cuando la comitiva llegó al Cusco mandó matar a los portadores acusándolos de ser aliados de su hermano. Esto obligó a los Hanan Cusco (su linaje) a negarle su apoyo y Huáscar se volvió hacia los Hurin (las panacas de abajo) para no perder el poder. Atahuallpa, a su vez, le envió mensajeros para rendirle obediencia pero Huáscar, desconfiando, lo acusó de traidor, tras lo cual desnudó a los embajadores de la cintura para abajo y, en esas condiciones, los envió de vuelta a Quito. Así se inició la conocida guerra civil que llevó a la destrucción de los inka por los españoles.

Lugares que se pueden visitar en el Cusco contemporáneo

El Cusco es una ciudad a medias indígena, a medias colonial sin dejar de poseer los atributos comunes a las ciudades del siglo XX. Numerosos lugares religiosos levantados por los conquistadores que testimonian la historia excepcional pueden ser visitados hoy por el viajero inquieto. Aquí señalamos algunos:

- - La Basílica Catedral ubicada en la Plaza de Armas. El templo es de estilo Renacimiento y su fachada posee tres cuerpos con tres grandes puertas de entrada. Su planta tiene la forma de cruz latina: una nave central y dos laterales, veintún arcadas apoyadas en columnas que retan en cornisas. En el interior se han acondicionado diez capillas, incluyendo la Sacristía todas enrejadas. Por los laterales se comunica con los templos “Jesús y María” y “El Triunfo”. La Catedral del Cusco iba a ser construída por los españoles frente al actual templo de La Merced, sitio donde comenzaron los trabajos para erigirla hasta que en 1560 se trasladó a la actual ubicación y sólo después del terremoto de 1650 se terminó el edificio. El lugar había sido ocupado durante el tiempo de los Inka por el palacio de Viracocha: acontecido el reparto del botín, el palacio le tocó a Alonso Mesa quien lo vendió al Obispo del Cusco en dos mil ochocientos pesos.
- - El Triunfo es un templo que se encuentra a la izquierda de la basílica con una fachada pequeña, con seis columnas en su interior y en la nave central –de las tres que tiene- existe una piedra negra que según la tradición marca el lugar donde descendió la Virgen cuando los indígenas se sublevaron contra los españoles encabezados por Manco II. El altar mayor está tallado en granito en altos y bajorrelieves. Cuando gobernaban los Inka, el sitio estaba ocupado por el Santur Wasi donde se refugiaron los españoles cuando Manco II se sublevó. Al principio estaba construido en adobes pero en 1729 se reconstruyó.

- - Jesús y María es la iglesia que se encuentra a la derecha de la Basílica, con estilo barroco, construido en 1723: por el lado derecho quedan restos de lo que fuera la Inquisición con la sala de tortura, los portales y el escudo de la muerte en la puerta.
- - En el lado sur de la Plaza de Armas, está el templo de La Compañía con una gran fachada de 40 metros de altura, dividida en tres cuerpos con altos y bajo relieves en estilo barroco. La planta es en cruz latina y está compuesta de seis capillas. Cuando los Inka estaban vivos, en el espacio donde hoy se levanta La Compañía, se levantaba el cerco de la serpiente, que fuera parte del Amaru Cancha sirviendo de morada de Wayna Qhapaq. De esa manera se explican los restos de muros incaicos en su parte posterior. En el reparto de solares, el sitio le tocó a Hernando de Soto y luego pasó a poder de Hernando Pizarro, de quien lo adquirieron los Silva para levantar el templo de los Jesuitas
- - La Merced es un convento y templo ubicado a un costado de la Plazoleta de Espinar. Llama la atención por su fachada de dos cuerpos, adornados con molduras geométricas y fustes de columnas adornadas con arabescos. En este lugar, frente al altar de la Virgen de las Mercedes (que ahora no está) se decía misa para los indios que asistían desde la plaza, puesto que ellos no podían entrar al templo. En el subsuelo yacen Diego de Almagro y su hijo (fueron ajusticiados) y, también, Gonzalo Pizarro. La Merced es una de las más completas muestras de arte colonial. El convento fue levantado en 1536 pero el terremoto de 160 lo arruinó y fue reconstruido mucho después.
- - Santo Domingo se levanta sobre el antiguo Qoricancha siendo una mezcla de arquitectura incaica y española. Su plano se deriva del anterior Inticancha. El Qoricancha era un jardín en el que en medio de pedazos de oro que semejaban terrones había objeto, también en oro, representando figuras humanas, aves, reptiles, insectos y vegetales. Lo más destacable es un muro con el característico almohadillado incaico (formado por piedras talladas y encajadas entre sí sin argamasa) desarrollando un arco sólido rodeado por andenes que descienden hacia el valle.

Los barrios incaicos eran catorce: qolkampata (al norte de la ciudad, donde estaba el palacio de Manco Qhapaq del que quedan dos muros con nichos de doble jamba y con capacidad como para dar cabida a un hombre parado), Kantu Pata (estuvo sobre la actual vecindad de chokechaka y no quedan restos), Toko Kachi (en lo que hoy es el barrio de san Blas y llegaba hasta la ladera del cerro El Socorro), Puma Kurko (en él, hoy está la plazoleta de las nazarenas y antes el Yachay Huasi o Casa del Saber, los muros de la capilla de Las Nazarenas pertenecen a él), Munay Senka (donde hoy está el convento de la Recoleta), Rimaj Pampa (en la vecindad actual de Limacpampa), Pumaj Chupan (en la confluencia de los ríos Huatanay y Tullmayo, donde estaba el Inticancha), qoyao Kachi (en la actual Koripata, Chaquuilchaca (los barrios actuales de Belén y de Santiago), Killipata (al suroeste de la actual calle del Hospital), Pijchu (en la falda del cerro que cruza el ferrocarril a Macchu Picchu: allí había una fortaleza que destruyeron los españoles y con cuyos muros hicieron la iglesia de San Pedro), Qori Machajway (detrás del actual cementerio).

En distintos puntos de la ciudad todavía se pueden apreciar restos de los antiguos palacios incaicos: el Palacio de Wiracocha hay muros en las calles del Triunfo y Palacio y en el interior de algunas casas), Palacio de Pachactej (en la cercanía del Portal de Panes), Palacio de Inca Yupanqui o Jatun Kancha (en la manzana entre las calles Santa Catalina Ancha, Santa catalina Angosta, Triunfo y Herrajes, con restos de muros en del Triunfo y Herrajes), Palacio del Inca Roca (en la actual calle de Jatunrumiyoj, es famoso por la piedra de “los doce ángulos” que visitan todos los turistas), Palacio de Tupaj Inca Yupanqui (estaba dentro del cuadrilátero que forman las calles Maruri, San Agustín,

Santa Catalina y Arequipa y quedan restos en las Maruri y San Agustín), Palacio de Huayna Qhapaq (conocido con el nombre de Amaru Cancha, estaba en el actual predio de la Universidad, la Compañía y casas adyacentes), Palacio de Ajlla Wasi (ocupaba el espacio donde hoy se encuentra el templo y convento de Santa Catalina, existiendo lienzos de muro que le pertenecen en las calles de Loreto, Arequipa y en el interior de viviendas).

Saliendo de la ciudad se encuentran las espléndidas ruinas que corresponden al llamado Valle Sagrado de los Incas. Se trata de un heterogéneo conjunto de distintas épocas dentro del período incaico, desigualmente estudiadas y muchas –todavía- sin una adecuada explicación. Entre ellas las más famosas y visitadas son:

- - Sajsayhuaman: está a tres kilómetros al norte de la ciudad y se trata de una fortaleza. En el trayecto (que se hace generalmente a pie) se pueden apreciar los restos de Qolqampata y otros restos incaicos, así como el templo de San Cristóbal. La primera plataforma da frente al Sacsayhuamán está construida con grandes bloques de piedra granito alcanzando una de ellas 9 metros de alto por 5 de ancho y 4 de espesor, con un peso aproximado de 361 toneladas. Y desplegándose en forma zigzagueante. La segunda plataforma sigue el mismo itinerario, ajustada perfectamente a la primera y, luego, se encuentra la tercera plataforma en la que existían tres torreones llamados Muyuc marca (recinto redondo), Sallaj marca (recinto con agua) y Paucar marca (recinto precioso). Actualmente quedan restos de los torreones en el sector noroeste. Durante la colonia, parte de esta construcción fue usada como fuente de obtención de piedras para la construcción de templos y casas de los españoles. Según la tradición, desde uno de los torreones, se arrojó Cahuide cuando los españoles tomaban por asalto la fortaleza cuando la sublevación de Manco II. Las tres murallas concéntricas estaban comunicadas a través de puertas que se llamaban Tío Punco, Huiracocha Punco y Acahuana Punco. Existía, en los tiempos de los Inka, una fuente de agua cristalina y, todavía, se pueden observar los canales en piedra que se extienden en distintas direcciones. El torreón principal habría estado revestido de oro. Hacia el oeste se pueden observar recintos que fueron dedicados –probablemente- a la fabricación y almacenamiento de tejidos después del Incanato. Por toda la explanada, de frente a la fortaleza hay numerosas ruinas, roquerías talladas que forman asientos, escalinatas y el llamado Trono del Inca, desde donde –se presume- el Inka observaría la fiesta del Waraqa, durante la cual todos los jóvenes se sometían a diversas pruebas de virilidad y carácter para poder usar la Wara, un traje que indicaba que ya eran hombres. La piedra “cansada” es una gran mole de mil toneladas que se llama así por cuanto, según la memoria oral, era traída para Sajsayhuaman cuando se cayó en el camino y mató a trescientos hombres.

- - Q'énqo. Está ubicada al noroeste y sobre una colina llamada Socorro. Sus ruinas están constituidas por un semicírculo de muros que rodean una roca con numerosos talados y debajo de la cual se encuentra una piedra a manera de mesa que posiblemente servía para la realización de sacrificios.. En el semicírculo de muros hay asientos empotrados, a la manera de un anfiteatro.

- - Tampu Machay a siete kilómetros al noroeste de la ciudad. Antes de llegar a este punto hay una fortaleza probablemente anterior al Incanato y luego se aprecia la localidad de Tampu donde según algunos cronistas estaba el palacio de Tupac Inca Yupanqui. Existen dos murallas formando dos andenes unidos por una escalinata, una especie de pileta. En uno de los andenes hay vanos ciegos

de dos metros de altura y uno de profundidad que algunos atribuyen al lugar donde se colocaban el Inka y su corte para recibir homenajes.

- - Pisaj. Éste es uno de los conjuntos arqueológicos más importantes del Perú. Está situada sobre un cerro que da al Vilcanota, a sesenta y dos kilómetros, y hay que ascender cuatro kilómetros para llegar a las ruinas. Lo más impresionante es el sistema de andenería que se extiende por toda la cuesta. Al llegar arriba, se encuentra el Intihuatana (“lugar donde se amarra al sol”), enorme piedra en cuyo centro encajaba otra piedra cilíndrica y que fue, probablemente, un observatorio. Uno de los puntos más sobresalientes es un torreón del que aún queda el pórtico y las escalinatas. Existen muchos restos de recintos sobre la ladera y en muchos muros se encuentran vanos trapezoidales. Por las escaleras talladas en la roca y desde el Intihuatana se desciende hasta lo que fue el emplazamiento de la antigua población y se pueden apreciar los restos de canales de riego.
- - Ollantaytambo. Se encuentra a setenta y cinco kilómetros del Cusco, en camino a Macchu Picchu. Está emplazada en la cordillera oriental de los Andes y domina los valles de Occobamba y de La Convención.. Aquí tuvo lugar la última victoria de Manco Inka sobre Hernando Pizarro. Se presume que la fortaleza fue construida para contener el avance de población belicosa que los Inka nunca pudieron dominar (los “Antis”). Al pie de la fortaleza existía una población de la que quedan numerosos restos.
- - Pikillajta. Está a treinta kilómetros del Cusco defendiendo el desfiladero de Rumi Kollca. Junto a la carretera que conduce a Sicuani y a los dos kilómetros de la estación de San Pedro (Ferrocarril del Sur del Perú) está el templo de Wirakocha cuyo paredón está compuesto por sillares (del que resta un metro de altura de muro) El resto es de tierra pero de gran solidez, junto al templo existen restos de viviendas, calles y placitas. Una tradición cuenta que los Kanchis levantaron este templo en honor de Wirakocha quien había sido desobedecido por la gente de la región, con una lluvia de fuego (lo que pudo haber sido una erupción del volcán Quimsa Cháta cuyo cráter, apagado, está junto al templo).

Algo sobre la historia de los Inka

Dos mil años antes de Cristo comenzó un cambio social muy grande en los Andes, tanto en lo económico como en lo social y religioso. Esa época es denominada por los arqueólogos Formativo y forma parte de un proceso muy amplio que abarca los actuales territorios de Colombia, Ecuador y Centroamérica. Los cambios se materializaron para la posteridad a través del asentamiento, la arquitectura, la cerámica, la técnica agrícola y la metalurgia. El exponente más alabado del Formativo peruano es Chavin de Huántar, al que se le otorga el carácter de un verdadero horizonte religioso, de vasta impronta en la identidad de los Andes. El Formativo expresa una relación intensa entre la producción artesanal de cerámica y los centros ceremoniales, entre control sacerdotal y trueque de productos a larga distancia. Es posible que de esta época daten el uso de la coca como elemento de solidaridad religiosa y económica y los andenes de cultivo con sus canales de riego. En la Sierra, el drenaje y los andenes habrían de ser las tecnologías socialmente equivalentes a las acequias de la yunga desértica de la costa peruana, de esa manera los valles costeros –desde Piura a Nasca- pueden ser considerados como sistemas menores de acequias constituyendo oasis en el desierto que se extiende entre las montañas andinas y el océano Pacífico.

Al final del Formativo, diferentes unificaciones regionales dieron lugar a la síntesis que arqueológicamente se conoce como Chavín. En que todo el sistema adquiere gran esplendor, con su estructura jerárquica y compleja y su estética del felino.

A Chavín le sucedió una gran regionalización, un fenómeno recurrente en los Andes, que diera identidad a culturas como las de Moche, Nasca y Recuay. Finalmente, se produjo una gran expansión militar protagonizada por gentes originarias del Títicaca: los Tiawanaku. Este horizonte (medio) se verificó por la fusión de los altiplánicos con los Wari del Perú y por la mezcla de elementos de muy diverso origen: Nasca de la costa, Huarpa de Ayacucho, Tiawanaku del Títicaca y de Puno, Fue en el territorio de Huarpa donde se produjo la coordinación de los distintos focos Tiawanaku y Nasca hasta que quedó definida la hegemonía serrana a expensas de la construída por la costa norte en toda la historia anterior, especialmente en lo que hace a la agricultura, la cerámica y la metalurgia.

Después de la caída de Wari, aparecieron pueblos con organización urbana. El Cusco se desarrolló como una formación urbana agrarista cuya riqueza estaba basada en la producción de maíz y en el pastoreo de camélidos, favorecida por los terrenos planos de la mesta en que estaba enclavado y la fertilidad del valle del Urubamba. Allí vivían la panaca real y los hombres y mujeres que estaban a su servicio.

“...era una sociedad clasista, heredera de una larga experiencia en el manejo de los recursos andinos, tanto los agropecuarios como de los demás. Poseía una tecnología agraria refinada, con una infraestructura que elevaba notablemente el índice de productividad del campo, gracias a que ampliaba constantemente la frontera agrícola a base de la construcción de andenes y de extensos programas de riego. No estaban asentados en tierra virgen, aunque, así lo señalan sus tradiciones y leyendas; el país ya había sido grandemente enriquecido por las obras de canalización, terrazamientos, limpieza y nivelación de terrenos, desde tiempos neolíticos, pero sobre todo a partir de la revolución urbana; en el caso del Cusco mismo, al parecer desde la época Wari “ (Luis G. Lumbreras, Visión Arqueológica del Perú Milenario: 285).

La tradición cuenta que el Estado Inka se inició como una confederación de tribus, bajo el gobierno de los sinchi (es decir, los jefes) y que a través de la guerra con los Chanka, Pachacutec inició la organización del imperio. Esto pudo ocurrir unos cien años antes que llegaran los españoles, es decir, en 1430. Por el empuje militar de Pachacutec Inka Yupanqui, los cusqueños conquistaron a los pueblos andinos entre la tierra de los Pastos (en el actual límite entre Ecuador y Colombia) y el Bio-Bio en Chile. Los Inka lograron unificación política pero no cultural; sin embargo poseen una expresión arqueológica clara a través de elementos que sirven de marcadores para identificar su presencia en ámbitos tan lejanos y tan distintos al Cusco. En su política de expansión fueron precedidos por otro pueblo, el cual logró –asimismo- una amplia re-organización andina. Arqueológicamente, se lo conoce como Tiawanaku-Wari que, hacia comienzos de la era cristiana y partiendo del Títicaca, unificó la Sierra Sur, materializándose en un horizonte arqueológico y del cual se supone que representa, a medias, un proceso religioso y militar.

Después de la descomposición de Tiawanaku-Wari, sobrevino un panorama de culturas locales, relativamente aisladas, entre las cuales se hallaba la de Killke, junto al río Huatanay, la que, al parecer, precedió a los cusqueños en la región que daría nacimiento al Imperio. De ese tiempo data la leyenda de sus orígenes y la de los reyes originarios: Manco Capac, Sinchi Roca, Lloke Yupanki, Mayta Capac, Capac Yupanki, Inka Roca, Yawar Waqay y Wiracocha.

La tradición, también, relata la historia de la guerra con los Chancas quienes sitiaron el Cusco hasta que el Inka Pachacutec los salvó. Los descendientes directos de Pachacutec fueron los que levantaron el Imperio pan-andino. Inmediatamente se constituyó el Estado, con características muy similares a las de Wari, haciendo uso de ciudades administrativas allí donde no existían asentamientos urbanos: Quito, Tomebamba-Ignapirka, Cajamarca, Huánuco Pampa, Pampu, Vilcashuamán, Huaytará, etc. Pero, asimismo, el éxito de su dominio se fundó en la extensa red de caminos, (muchas rutas basadas en las tendidas por los Waris), la que les permitió llevar productos y hombres a través de más de cinco mil kilómetros, a lomo de llama los primeros y a pie los segundos.

Afirma Rostworowski que para investigar el sistema organizativo del Tawantinsuyu, es indispensable estudiar primero la composición de la sociedad, empezando por los niveles más altos de la jerarquía, distinguiendo los distintos tipos de señores. Antes de la gran expansión, el territorio andino se dividía en micro-etnias cuyos jefes eran los Atún Curaca; la jurisdicción de sus tierras variaba según su poderío y sus componentes étnicos. Estos señores gobernaban, a la vez, otros cacicazgos subalternos y, así, el modelo sociopolítico se presentaba como un mosaico de diversos caciques agrupados bajo la hegemonía de otros mayores. Después de la conquista cusqueña el esquema cambió cuando los Atún Curaca aceptaron una autoridad por encima de ellos: el Sapa Inka. Fueron surgiendo nuevas categorías de señores, por lo general servidores del Inka que recibían la nueva jerarquía como un premio. Se dio el caso de curacas de origen yana que tenían la ventaja de no depender de sus ayllus de origen. Al crecer el territorio se creó una vasta clase de señores con distintos rangos y atributos. A ellos hay que agregar los sacerdotes (de muy distintas dignidades) y los señores mercaderes de Chíncha y de las regiones norteñas que constituían genet muy influyente en la región de la yunga costera. En los escalones más bajos estaban los atún runa, los mitmaq, los pescadores y los yana.

Rostworowski ha buscado información sobre la composición del estamento de los señores a través de las palabras que indican las clases de señores que formaban la sociedad de entonces, la cual reproducimos en uno de los cuadros que acompañan este trabajo.

Su estructura social incluía varias categorías sociales: los hatun runa (divididos según un sistema decimal de unidades domésticas de diez, cien, mil y diez mil con sus propios jefes), los yanacuna, los mitmaq y los aqlla. Los yanacunas estaban en el lugar más bajo, no accedían a ninguna propiedad y servían al Estado. Los hatun runa eran campesinos con derechos comunales y los mitmaq eran trabajadores trasladados desde las tierras de su origen hasta otras donde debían cultivar la cultura de los Inka e iniciar en ellas a la población local. Eran grupos muy numerosos empleados en las obras públicas y había lugares como Ayacucho donde vivían sólo mitmaq llevados desde distintas regiones. Una de las razones de los traslados era conjurar las rebeliones locales.

Las aqllacunas eran mujeres alojadas en palacios (aqllawasi) para trabajar en la textilera. Los hatun runa o mitayoqcuna era hombres libres, sujetos al derecho comunal y las obligaciones de trabajo y tributo derivadas de él.

El desarrollo de esta sociedad –que representa el punto final del desarrollo andino precolombino puesto que le tocó protagonizar el colapso del mundo indígena a manos del Imperio español en América- fue posible por el largo y original proceso que se inició en los Andes tres mil años antes de la era cristiana, por el cual cambió el régimen cazador-recolector a favor de aldeas agrícolas y

pastoriles. El centro de este intenso cambio social fue el territorio comprendido entre Trujillo y Lima en la costa y Cajamarca, Ancash y Huánuco en la Sierra.

El centro de la sociedad eran las panacas o ayllus reales conformadas por las familias extensas que se forjaron en torno a un soberano supremo. Sin embargo, la dinámica verdadera era la de oposición entre panacas Hanan y Hurín (en un significado parecido a de Alto y Bajo, respectivamente). Las panacas del sector Hanan se oponían a las del sector Hurin en trono a las potestades guerreras de las primeras y religiosas de las segundas. (o, lo que es lo mismo, entre ejército y clero solar).

“Al momento de entrar al Perú la hueste de Francisco Pizarro, podían observarse en el imperio incaico varias contradicciones: Hurin contra Hanan, clero solar contra ejército, panaka de Pachacuti contra panaka de Túpac Inca Yupanqui, estado imperial contra señores locales; estado imperial contra esclavos yanaconas; estado imperial contra acllas; estado imperial contra campesinado hatunruna; señores locales contra campesinado hatunruna, etc...” (Luis Guzmán Palomino, Los Incas Hurin contra Hanan y Guerra de Panakas: 30).

Estos enfrentamientos describen la naturaleza frágil de la conformación del Tawantinsuyu así como la incidencia de su carácter multinacional, dando sentido a su rápida derrota por los europeos. Las contradicciones de la sociedad incaica obedecían a la disputa en torno al control de las tierras y de las colectividades humanas ya que las dos facciones dominantes (la aristocracia religiosa y la aristocracia militar) poseían las dos terceras partes de las tierras y siempre una de ellas pretendió para sí la suma del poder. La otra tercera era usufructuada por los señores locales y el campesinado hatunruna.

Cuando llegaron los españoles, la disputa Hanan – Hurin tomaba la forma de enfrentamiento entre dos hermanos Atahualpa y Huáscar. Atahualpa tomó el nombre de Cacha Pachacuti Inca Yupanqui cuando fue proclamado nuevo emperador del Tawantinsuyu en Carangue, en el norte, en 1529. Simbolizó con ese nombre su calidad de conductor militar porque Cacha era el dios de la guerra y, también, el parentesco con la principal panaka Hatun. Huáscar, en cambio, era príncipe de la panaka de Tupac Inca Yupanqui y se entronizó con el nombre de IntiCusi Huallpa, relacionándose con el clero solar de los Hurin Cusco. Huáscar renegó de sus orígenes Hanan arrastrando a su panaka materna. Hurín contra Hanan, Clero contra Ejército y, además, Hanan contra Hanan, convulsionaron al Tawantinsuyu en una tremenda guerra civil que los llevó a la destrucción.

Muchos investigadores han señalado que un aspecto preliminar pero indispensable de la expansión rápida de los Inka fueron los reyes del Tawantinsuyu, es decir, el Estado Inka que había heredado la experiencia política de muchas sociedades más antiguas en los Andes.. En ese sentido, Chimú, Wari, Tiawanaku ya se habían constituido en Estados y habían organizado las regiones en etnias estratificadas en un repertorio político que incorporaba grupos lingüísticos y étnicos diferentes. . Al parecer había una experiencia fundamental que permitía la expansión: poseer un centro productivo y político en la región de la puna, por encima de los 3200 metros, complementando tubérculos, quinoa y camélidos y aprovechar los valles bajos de la keshua. Pero el inconveniente de ejercer un gobierno indirecto sobre las etnias se manifestaba en que los “señores naturales” de cada una de ellas, tarde o temprano, iba a rebelarse.

Es necesario tener en cuenta la importancia que hubo tenido para este pueblo la relación entre la dinastía y la división territorial en mitades. Si bien la cronología mencionada por investigadores

antiguos y modernos es probablemente mítica y no histórica., se toma como hipótesis de trabajo que Manco Capac fue el fundador mítico y a él le sucedieron otros cuatro reyes pertenecientes al Hurin Cusco (Cusco de abajo) Sinchi Roca, Lloque Yupanqui, Mayta Capac, Capac Yupanqui y luego seguidos por cinco reyes del Hanan Cusco (Cusco de arriba), llamados Inca Roca, Yahuar Huacac, Viracocha Inka, Pachacuti Inka, Tupac Yupanqui, Huayna Capac. Los hijos de este último rey se enfrentaron y dividieron a la sociedad, debilitándola frente a los españoles. María Rostworoski estima que era debido a las costumbres hereditarias que a la muerte de cada Inka se producían pugnas por la toma del poder ya que era principio de que todos los hijos de un soberano podían aspirar al mando (por el contrario, los europeos confundieron la herencia de la mascapaicha con el mayorazgo que regía entre ellos puesto que entre los Inka no existió la progenitura ni la bastardía) Incluso la tradición de dejar el Estado al hijo más hábil condujo a intrigas entre los grupos de partidarios y a asesinatos. Cuando un hijo del Inka recibía la borla (o mascapaicha) celebraba matrimonio con su hermana con el objeto de reforzar el derecho a sucesión y evitar las guerras civiles. Por lo tanto, los distintos hijos-candidatos trataban de conseguir la ayuda de los parientes para alcanzar el reinado. En teoría todos los hijos del Inka tenían igual derecho a la mascapaicha y una consecuencia grave del sistema fue que así daba lugar a que se iniciaran rebeliones e intrigas. Un intento de solución a este drama consistió en implementar la institución del co-regente asociando el hijo al gobierno del padre (aún cuando su nombramiento pudiera ser revocado por el mismo Inka) y de la sucesión del más capaz de los hijos de la coya (la mujer principal del rey) y por fin, el de casar al Inka con una hermana para reforzar el derecho del heredero por ser hijo de la hermana del Inka. Existía una intensa relación entre la organización social, el calendario agrícola y los conceptos meteorológicos. Es probable que hubiera una relación muy estrecha entre las momias ancestrales y la localización de las huacas o lugares sagrados y, por otra parte, los conceptos espaciales incaicos que se expresan en el interés sistemático por el agua: el agua que corre a partir del Cusco, el agua que corre en dirección del Cusco, el agua celeste (como la lluvia y la nieve). De esa manera los conceptos incaicos relativos a la historia, al agua y al espacio estaban esquematizados en la organización del Cusco y esto es visible en rituales como la *sítua* y el *coya raymi* en el equinoccio de septiembre. En ese mes, poco antes del comienzo de las lluvias, aparecían muchas enfermedades. Los participantes se repartían en diez panacas reales, cada una perteneciente a los reyes inkas, y en diez ayllus sin filiación real. Antes de ejecutar el ritual, la población no incaica debía salir de la ciudad. Los guerreros que pertenecían a cada uno de esos veinte grupos tomaban posición en la plaza central y se largaban a correr por las rutas, siguiendo la dirección de los cuatro puntos cardinales. En el camino, los participantes no incaicos tomaban la posta y la acción se repetía hasta que se cazaba el *maux* y se los arrojaba a uno de los grandes ríos de la región, el Vilcanota o el Apurímac. La descripción ideal del Cusco y de sus alrededores comprendía una serie de radios o líneas imaginarias que partían del templo del Sol. Relacionadas con estos ejes existían 328 lugares sagrados, distribuidos en 41 líneas imaginarias.

Solamente el criterio europeo pudo interpretar la sucesión de nombres de reyes como una sucesión dinástica estricta dificultando –con ello– la comprensión del sistema; debe tenerse en cuenta que un hombre podía pertenecer a panacas distintas simultáneamente y que también los ayllus eran grupos profesionales o rituales, lo cual hace más complicado entender su sistema de organización política. Al integrar la historia y la topografía religiosa se advierte que la dinastía estaba integrada a un modelo de mitades llamadas *suyu*, *panaca* y *ayllu*. Las relaciones entre *panaca* y *ayllu* se justifican lógicamente por su relación con la estructura cósmica, dentro de su constitución jugaron un papel

importante otros elementos políticos y profesionales. Rowe sostenía que la palabra ayllu significaba distintas cosas: en primer lugar, los linajes de la clase inka, en segundo lugar, la unidad social de la familia extendida y por último, ocasionalmente, podía significar una mitad. Valcárcel, en cambio, le asignaba el carácter de una unidad económica que controlaba la tierra y Baudin afirmaba que el ayllu se formaba por todos los descendientes de un antepasado mítico o real y que poseía tierras. La función principal de lapanaca era la de conservar la memoria y la momia de su fundador pero, asimismo, gozaban de gran autonomía, tomando las mejores tierras. La derrota de Huáscar estuvo muy ligada a su acción de enfrentarlas entre sí y de amenazar con quitarles las tierras. En la división entre Hanan y Hurin Cusco pudo haber incidido la división hidrológica del valle, trazada por el valle del río Huatanay. La división Chinchahysuyu-Antisuyu (como Hanan) y Kollasuyu-Cuntisuyu (como Hurin) pudo haberse basado en el mismo criterio ecológico. Los sistemas de irrigación muestran puntos críticos que los dividen en secciones y que están relacionados con la autoridad central. Por ejemplo, la primera línea imaginaria o eje que sale del Koricancha (Templo del Sol) estaba en dirección al Antisuyu y fijaba la recolección del agua de todo ese sector; la que corresponde al eje número 12 hace lo mismo para el Chinchaysuyu.. La división Hanan y Hurin estaba vinculada a los derechos por el agua y por esa razón, nos dice Zuidema, no debemos ver a los ayllus solamente como grupos de parentesco sino también como “cronistas históricos” que hablan en sus propios términos: un cuerpo político subdividido y sometido a la autoridad central.

Desde el Cusco a Machu Picchu

El camino que lleva –actualmente- desde la ciudad de Cusco hasta el monumento de Machu Picchu, comienza en la estación San Pedro, frente al Mercado Central, desde donde sale un tren cuyo destino final es el pie de la montaña donde se encuentra la famosa “Ciudad Perdida”, pasando previamente por Aguas Calientes, población donde es posible pernoctar y recorriendo unos ciento dieciocho kilómetros al noroeste. Después de un recorrido de cinco minutos, el tren comienza a zig-zaguear por cuanto debe subir a un cerro de 3800 m de altura, desde donde se puede apreciar el Cusco en todo su esplendor y, sobre todo, su famosa forma de “puma”. Allí se puede apreciar la parte del camino incaico que unía al “ombligo del Mundo” con Quito. También se pueden apreciar los restos de un acueducto español (denominado El Arco) que traía el agua para Cusco desde la laguna de Piuray. Luego el tren continúa hasta el “Puente Ruinas” descendiendo 1118 metros. Luego se ingresa a una dilatada llanura dedicada a la agricultura y a la ganadería. Allí se produjo una cruenta batalla entre los inka y las chancas. Los inka, manadados por Inka Ripac (luego Wiracocha) derrotaron a los chancas (que provenían del centro del Perú) que querían invadir el Cusco. Por la cantidad de sangre derramada se la llamó “Yahuar Pampa” o Pampa Sangrienta. De acuerdo con la tradición, los inka derrotaron a los Chancas porque se escondieron en trincheras bajo tierra y en el momento oportuno salieron diciendo que el Sol convertía en piedras a los soldados para rechazar al invasor. Los Chancas creyeron que el Sol hacía de las Piedras, soldados y, así, fueron masacrados. También aquí se llevó a cabo la batalla entre Hernando Pizarro y Pedro de la Gasca, invasores españoles que estaban luchando entre ellos; ella recibió el nombre de Jaquijawana.

Luego el tren sigue hasta la quebrada de Huaracundo, donde se ve un afluente del Urubamba, llamado “Pomatales”. Luego se llega a la estación “Pomatales” donde se inicia el Valle Sagrado de los inka o Valle del Urubamba. Se denominó sagrado porque está surcado por el río Vilcanota, que era considerado sagrado por ese pueblo en virtud de su fertilidad y su clima. El viaje continúa a través del Vilcanota o Alto Urubamba, el cual es afluente del Alto Amazonas y se origina en un punto

llamado “La Raya” que es la línea que divide los departamentos de Cusco y Puno. A partir de la estación de Pachar, se observan andenes inkas (algunos todavía en actividad) Cuando se llega a la estación de Ollantaytambo se aprecia el puente de piedra que fue obra de los inka. El río está canalizado por muros laterales desde sus tiempos. En esta estación se encuentran los restos de una fortaleza construida en los tiempos de Pachacutec, en el siglo XV, con el objeto de defender el Valle. Al llegar al kilómetro 88. Comienza el Camino del Inka para aquéllos que descienden del tren para enfrentar el dificultoso periplo de subir la alta montaña. La población se llama Corihuayrachina y desde allí se arriba a los conjuntos arqueológicos de Runkuracay, Sayac Marca, Phuyo Pata Marca y Wiñay Wayna. Si se sigue el camino del Inka se llega, después, a Machu Picchu empleando cuatro o cinco días de marcha a pie por caminos angostos y – a veces- peligrosos. En esta ruta existen grutas, escalinatas, andenes, miradores, templos y habitaciones.

Si se sigue en tren, primero se llega hasta la planta hidroeléctrica que provee de fluido eléctrico al Cusco, sobre la margen izquierda del Vilcanota, y luego se llega a Aguas Calientes, donde existen baños termales. Finalmente se llega a la estación “Puente Ruinas” a dos mil metros de altura sobre el nivel del mar. Más allá de esta estación se encuentra la de Chaullay, donde empieza la zona tropical. Desde “Puente Ruinas”, los viajeros suben a la ciudad inka por una carretera que se llama Hiram Birham, construida en 1948, la cual lleva un recorrido de 48 kilómetros y catorce curvas (donde suelen espera niños procedentes de las vecindades para emular a los chasquis del Imperio y recibir monedas por parte de los turistas) Antes se subía por un camino de tierra que todavía está en uso.

La historia de Machu Picchu

Macvhu Picchu, en quechua, significa “Montaña Vieja”. Está a 2400 metros sobre el nivel del mar. Es una ciudadela perteneciente al período Inka Imperial. Quizá fue construida en la primera mitad del siglo XV durante el reinado de Pachacutec (noveno emperador de la dinastía Inka). Poco se sabe sobre el destino que debía cumplir. Se supone, entre otras cosas, que debió ser un templo para las Vírgenes del Sol ya que parece haber sido habitada fundamentalmente por mujeres. No se sabe cómo fue que desapareció su población. Quizá por muerte natural, quizá por migración, quizá fueron masacrados. Pero estuvo habitada hasta el comienzo del siglo XVIII. Hiram Bingham llegó hasta ella en 1911, guiado por gente del lugar que atendía algunos andenes de cultivo en sus inmediaciones.

Existen muchas versiones sobre su identidad. Su descubridor sostenía que era el lugar desde donde habían salido los hermanos Ayar (héroes fundadores del Cusco) o, en su defecto, Vilcabamba la Vieja (sede de la resistencia de Manco Capac II).

Luis Valcárcel, en 1928, describió las hipótesis que hasta ese momento explicaban, desde la bibliografía etnohistórica, la pertenencia de Machu Picchu:

1. Machu Picchu es una ciudad preincaica, desconocida tanto para los inka como para los españoles.
2. Machu Picchu es Tampu Tok’o desde donde salieron los fundadores del Imperio,
3. Machu Picchu pertenece a la época de oro de los Inka

4. Machu Picchu es una ciudad incaica.

Para Valcárcel la ciudad era la capital del señorío Tampu y lo afirmaba sobre la base de algunos indicios: su estilo arquitectónico que no se distinguía del cusqueño; la cerámica traída por la Comisión de Yale que es incaica; los restos arqueológicos encontrados en las tumbas. Pero habría algunas características que la harían Tampu: los clavos o cilindros sobresalientes que también aparecen en el Intihuatana de Ollantaytambo y en otros edificios del Urubamba; las galerías, los edificios abiertos por un solo costado, los edificios sin techo como los templos y las kanchas; la mayor frecuencia de ventanas (tres casas con tres amplias ventanas, muchas casas con dos y con cuatro ventanas): las casas de dos pisos; el mayor número de escalinatas y terrazas.

John Rowe rescató algunos documentos del siglo XVI que mencionan a Machu Picchu. El primero data de 1565 y es la relación que escribió Diego Rodríguez de Figueroa, de su embajada a Titu Cusi. Entró por la tierra del Inka por el puente Chukichaka, cerca del actual pueblo de Chaullay el 6 de mayo del año referido. Cuenta que durmió al pie de un cerro nevado, en un pueblo despoblado, donde había un puente que pasaba el río Vitcos para ir a Tambo y Sapamarca y a Picchu. Según Rowe, Picchu o Pijchu era conocida por los españoles y formó parte del repartimiento de Calca, Tambo y Amaybamba, encomendado primero a Hernando Pizarro y después a Arias Maldonado. La vinculación de Picchu con este repartimiento data de una provisión del Conde de Nieva en 1562.

Otro documento habla del pueblo de Picchu y de caciques del lugar. Es un testimonio de 1568 pero conocido a través de una copia de 1790 ó 1791 y afirma que los frailes agustinos del Cusco estaban interesados en tierras ubicadas en esas zonas. Contiene una lista de los terrenos cultivados por los inkas en la quebrada del Urubamba entre Ollantaytambo y Chaullay. Informa que el territorio fue conquistado por Inca Yupanqui (Pachacutec) quien se lo adjudicó en su mayor parte. También refiere sobre el uso de los terrenos después de la conquista española: el cacique de Picchu cultivaba coca, un poco más arriba de Pumachaca.

En el Archivo Documental –siempre según Rowe- existe un documento que registra el tributo que debían pagar los indios de Picchu: 105 cestos de coca cada año, puestos en Tambo Ollantaytambo por el valor nominal de 210 pesos, con lo cual parece probable que después de la pacificación de la zona, pagaran tributo en coca.

¿Por qué le hubiera interesado a Inca Yupanqui tener como propiedad a la zona de Picchu?. Este rey ya tenía otras en Ollantay y en Pisac y cada sitio corresponde a una hazaña en el comienzo de su reinado. Es muy probable que Machu Picchu fuera una estación de camino a Vitcos cuya conquista a expensas de los Chancas tuvo lugar después de la conquista de Ollantaytambo.. Muchos años después, estos caminos sirvieron a Manco II para atacar a los españoles en Andahuaylas y Ayacucho. Habría sido un lugar ideal para refugio de los inkas rebeldes y escondrijo contra los españoles. Habría indicios de que luego Manco se desplazó hacia Lucma y Espíritu Pampa, refugios más seguros que sólo duraron hasta 1572, cuando su hijo Tupa Amaru fue capturado por el Capitán García Oñas de Loyola, después de una guerra que acabó definitivamente con el Estado Inka.

Hiram Bingham y la Ciudad Perdida

El descubridor de Machu Picchu nació en Honolulu, el 19 de noviembre de 1875.

Estudió en las Universidades de Yale y de California, obteniendo el título de Doctor en Historia en la Universidad de Harvard, alcanzando el cargo de Catedrático Principal a la edad de veintiséis años. Empezó por estudiar las campañas militares de Simón Bolívar y en razón de ello viajó por Venezuela y Colombia a lomo de mula por la selva. Estudiando la estrategia militar de Bolívar, conoció al Doctor Eliu Root (Secretario de Estado de los Estados Unidos) quien lo nombró delegado al Primer Congreso Científico Panamericano que se realizó en Santiago de Chile en 1908. Desde allí partió a explorar las rutas de los comerciantes de la Colonia entre Argentina, Chile y Perú.

Desde muy joven había estudiado sobre los Inka del Perú y había puesto especial interés en el relato sobre la ciudad perdida de Vilcapampa, última capital de los Inka. En 1911 fue hacia el valle del Urubamba con la finalidad de buscarla. Un agricultor aborigen de la región, llamado Melchor Arteaga, fue su baqueano. Treparon por el cañón del Urubamba y al mediodía del 24 de julio de 1911 la encontraron.

Bingham contrató enseguida quinientos peones para lograr hacer retroceder a la majestuosa selva que —a través de los siglos— había envuelto a las ruinas. Así fueron saliendo a luz habitaciones, caminos y andenes, cien escalinatas y tres mil escalones. En los años siguientes Bingham organizó varias expediciones bajo el auspicio de la Universidad de Yale y la National Geographic Society, realizando un valiosísimo trabajo de registro cartográfico y escribiendo un libro llamado La ciudad perdida de los Inka en que relata cómo la descubrió. La última vez que estuvo en Machu Picchu fue en 1948 cuando inauguraron la carretera que lleva su nombre.

La visita actual se lleva a cabo siguiendo los sectores en que él dividió a la ciudad y son los siguientes:

- - Casas de los cuidadores de los andenes: es el primer grupo de construcciones que uno encuentra cuando entra a las ruinas y las cuales están restauradas con el propósito de ofrecer una idea de cómo era la arquitectura original. Esas casas servían como graneros para guardar las cosechas; desde allí sale un sendero que conduce al área agrícola.
- - Sector agrícola: allí la montaña está cortada por los andenes de cultivo, una suerte de escalones sostenidos por construcciones de piedra, estrechos y largos, antaño regados por el agua que bajaba de la cumbre a través de canales contruidos en piedra. Los inka conocían más de doscientas clases de plantas alimenticias y medicinales: papa, maíz, quinua, oca, olluco, zapallo, yuca. Y también, gran variedad de frutas como la lucma, paca, tumbo, chirimoya. Para cultivar usaban el palo cavador o chakitaklla, el que consiste en un palo de madera largo con un estribo para el pie en el lado derecho inferior y que termina en un cuchillo de metal con el cual se rotura la tierra y que está en uso en todo el Perú todavía en la actualidad. Con el guano de llama y aves, nutrían artificialmente la tierra.
- - Después de una especie de zanja que desciende desde lo alto se llega al Sector urbano. Una serie de peldaños labrados en roca viva descienden de la parte superior de Machu Picchu hacia su base. Hacia la derecha se ven los restos de canales de irrigación y unos cuantos metros hacia delante se aprecian restos de habitaciones, mientras en la montaña que la enfrenta se divisan plantaciones de té. Al pie de esta montaña está la vía férrea que lleva al Valle de la Concepción, uno de los valles más fértiles del país.
- - Barrio de las Fuentes. Allí se encuentran dieciséis fuentes de agua que la distribuyen hacia distintos puntos del espacio urbano, a partir de un manantial que está ubicado a un kilómetro, en la parte superior de la montaña (y que ahora es desviada hacia el hotel de turismo que está junto a

las ruinas). Más de tres mil escalones se distribuyen en cien escaleras, las cuales atraviesan la ciudad en todas direcciones. Las rocas fueron traídas desde las canteras cercanas. A continuación se suben unos veinte escalones hacia arriba y por la izquierda se entra a un pasadizo estrecho que conduce a la fuente principal.

- - La Fuente principal Es la cabeza de las otras fuentes, aquí hay hornacinas y una roca labrada en forma de altar. Junto a ella está La Casa de los cuidadores de las Fuentes:
- - Allí, hornacinas, ventanas y puertas delimitan un bello espacio donde se puede apreciar el carácter de la arquitectura inka: diseño trapezoidal, de base amplia y cúspide angosta. Este sector está restaurado. Asimismo ilustra sobre clavos de piedra de uso desconocido (aunque Bingham suponía que allí colgaban ropas y armas).
- - Templo del Sol. Éste se encuentra subiendo nueve escalones y torciendo hacia la izquierda, tomando un corredor. La construcción posee doble jamba, de piedras ensambladas sin argamasa. En esta entrada se observan dos orificios con pequeños cilindros de granito que utilizaban para asegurar la entrada, colocando una barra de madera en sentido horizontal y otra en vertical, sujeta a una argolla de piedra que se encuentra en el dintel. Se continúa por el pequeño corredor y se llega al
- - Palacio de la Princesa. Es una construcción de dos pisos, con dinteles de piedra que se atribuye a una princesa o a un sacerdote. En el centro del piso del mismo hay una roca que pudo haber servido para dividirlo en habitaciones (dormitorio, comedor, cocina, etc.) siguiendo la disposición actual de las viviendas populares peruanas, las cuales poseen un solo espacio donde se realizan todas las actividades cotidianas. Desde este lugar se pasa al
- - Templo del Sol que es el más bello lugar dentro de Machu Picchu. Se trata de un edificio de muro circular, con una piedra central labrada que se atribuye a un altar de sacrificios. En el muro lateral hay hornacinas trapezoidales. En la dirección del norte existe una puerta con dintel, también, trapezoidal y con orificios en la parte inferior. Se la llama puerta de las serpientes pero su función es desconocida. El edificio tiene la propiedad de ser anti-sísmico. Después, siguiendo por una escalinata y hacia abajo, se pasa a las habitaciones conocidas como de los cuidadores del templo del Sol. Al final de este corredor se divisa el cerro Huayna Picchu con sus andenes.
- - Tumba Real En la base de la torre circular anterior se encuentra la llamada Tumba Real en forma de gran caverna en cuyo interior se encuentra una roca con dos escalones cuya función se atribuye a un altar de ofrenda a las momias que encontró la Expedición Bingham. En aquella época los muertos eran envueltos en textiles, en posición fetal, con objetos de ofrenda (generalmente escudillas, pequeñas llamas de piedra, oro o plata. Durante las fiestas religiosas estas momias eran expuestas a la vista de todos y recibían ofrendas puesto que las consideraban espíritus protectores.
- - Sector Real. Se llega desde el lugar anterior, ascendiendo hasta llegar a una especie de recinto grande con grandes dinteles de roca en las puertas. Su uso se atribuye a los nobles. Las paredes poseen muchos nichos trapezoidales y en la parte superior de la construcción hay cilindros de granito que servían para sostener las vigas de madera que soportaban – presumiblemente- la techumbre de paja. Hiram Bingham consideró que este sector habría pertenecido a los jefes. Luego se vuelve hacia atrás para subir por una escalera que lleva al próximo sector.

- - Sector de las Canteras, el que se suponía era la fuente del material constructivo para la ciudad. Por debajo de él, Bingham encontró restos óseos y objetos de uso personal. Desde aquí se tiene una vista panorámica de Machu Picchu.

- - Barrio Sagrado. Aquí se encuentran los edificios más famosos: el Templo de las Tres Ventanas y el Templo Principal. En el centro se encuentra una gran piedra a la que se considera una piedra-altar. También existe una habitación que se atribuye a residencia de un sacerdote. El Templo de las Tres Ventanas fue relacionado, por Bingham, a uno de los mitos del origen de los inka: habría sido que desde el Tampu Toqo habrían salido los Hermanos Ayar, los cuatro hermanos de distinto destino que dieron nacimiento mitológico al pueblo. Ellos salieron, con sus respectivas esposas-hermanas desde las tres ventanas del Tampu, ricamente vestidos, con servicios de oro y con la misión de fundar el Cusco. Pero entre ellos surgió la envidia. El mayor, Ayar Cachi, poseía condiciones superiores a las de los demás y su honda de oro arrojaba piedras que llegaban hasta las nubes. Sus hermanos lo hicieron entrar –con engaños- en una cueva del cerro Tampu Toqo y lo encerraron tapando la entrada con rocas. Su voz, al no poder liberarse, hizo temblar los Andes. Los tres hermanos envidiosos, asustados, huyeron y llegaron a Wanakauri, cerro próximo al Cusco donde Ayar Uchu se convirtió en piedra al querer apartar una roca sagrada. Su hermano, Ayar Auca, tomó posesión del Cusco pero al sentarse sobre unas piedras quedó convertido en una de ellas. Sólo Ayar Manco pudo tomar Cusco y fundar el Tawantinsuyu. Su muro principal contiene tres ventanas trapezoidales y su factura es muy perfecta. A éste se enfrentan rocas de forma piramidal que soportaban –seguramente- el techo.

El Templo Principal está ubicado al noroeste del puente central del Barrio Sagrado. Es de planta rectangular, con tres paredes de piedra y con rocas de gran tamaño. En la parte central de su muro de fondo existe una gran piedra-altar y a su izquierda, en la cuesta de la montaña, se ven los andenes, el río Sagrado o Willkamayo, el valle de San Miguel y la vía férrea que lleva hacia el Valle de la Convención. En la montaña quedan los restos de un camino que lleva a Quillabamba, en la zona tropical y se observan las tuberías de la empresa hidroeléctrica que alimenta al Cusco. Luego, siguiendo hacia el norte, pasando por la derecha del Templo Principal, se arriba al siguiente sector.

- - Sector de los Ornamentos. Se encuentra detrás del Templo Principal; es una habitación con un gran bloque horizontal de granito a la manera de asiento (del cual se dice que habría servido para colocar las momias en los ritos religiosos). Frente a él, al lado izquierdo de la puerta, existe un enorme bloque con treinta y dos ángulos. Luego se sale de este lugar, se pasa a una escalinata estrecha, desde donde uno se voltea hacia la izquierda y se encamina hacia un espacio donde está el “reloj solar”.

- - Intiwatana. Es una piedra piramidal absolutamente enigmática. Bingham estimó que era un observatorio astronómico desde donde se estudiaban los movimientos del Sol y de la Luna, observando la sombra de esta especie de pilar de roca llamado saywa. La palabra Intiwatana significa “lugar donde se amarra al Sol”. Desde aquí se tiene una visión panorámica de Machu Picchu. Se divisa otra cantera (en dirección al Huayna Picchu), una piedra enorme colocada sobre una plataforma (a la que se llama Roca Sagrada) y el sendero que conduce al Huayna Picchu. Hacia al sur se extienden numerosos andenes de cultivo. Al este están los llamados Barrio Común, Barrio de los Intelectuales, Barrio Industrial o Grupo de los Morteros y el Grupo de las Cárceles. Al pie se

extienden la Plaza Principal, dos pequeñas plazas y, otra vez, andenes y al oeste, se encuentra el valle de San Miguel y otros andenes. Una larga escalinata lleva al próximo sector.

- - Plaza Principal. Es un gran espacio abierto que divide a la ciudad en dos grupos bien definidos, rodeado de andenes. Desde ella y hacia arriba se ven el Templo de las Tres Ventanas y el recinto del Intiwatana. Desde esta plaza y descendiendo dos plataformas se llega a las Cárceles.
- - Cárceles. Se encuentran al sudeste de la ciudad, donde existe una caverna en cuya parte superior se encuentran aberturas que se interpretan como lugares de tortura; allí una persona era introducida en posición tendida, apoyando la cabeza en una hornacina en cuyos laterales se ven dos agujeros que habrían servido para colocar un travesaño que le impediría al prisionero levantarla. Las manos se amarrarían dentro de dos agujeros que están en las jambas de los nichos.
- - El templo del cóndor. En la parte inferior de las cárceles existe una escultura que representa un cóndor con el pico y el collar de plumas que adorna al ave verdadera. Se encuentra en un pasadizo subterráneo donde se encontraron objetos de cerámica. El Kuntur era un ave sagrada, símbolo de la fuerza. El conjunto se completa con casas de dos pisos. Luego se camina hacia el este, se cruza una puerta, se voltea a la izquierda y a la derecha y, por fin, se llega a un altar ceremonial. Continuando, y en dirección al Huayna Picchu, se pasa a un corredor desde donde se ve la carretera en zigzag que une la estación de tren con el hotel de Machu Picchu. Luego regresando, se ingresa al sector industrial.
- - Barrio de los Morteros o Sector Industrial que es uno de los más espaciosos de la ciudad y que se supone estaba dedicado a la fabricación de cerámica y de textiles. Abundan las hornacinas y los morteros- Luego se sale por la puerta que da al oeste, se da vuelta por la izquierda y se pasa al siguiente sector.
- - Barrio Intelectual. Aquí, Bingham encontró Kipus y supuso que allí estaba la sede de los Amautas o Sabios. Aquí también existe una piedra-altar. Por encima de este sector se encuentra un gran número de habitaciones comuensas, de arquitectura sencilla.. Existen pasajes subterráneos, graderías, ventanas, altares, etc. Para llegar al cementerio, al suroeste, en la parte más alta de la ciudad, donde se ve una construcción techada, aislada de la que se dice fue la vivienda de los cuidadores. También, se puede ir hacia el sector del hotel, siguiendo una escalinata larga hacia la puerta de ingreso a Machu Picchu por el camino del Inka. La puerta tiene un gran dintel de una sola pieza y dos aberturas en la parte interior de las jambas, las que servían para atar la puerta.. El camino del Inka –empedrado- lleva al Cementerio. En este sector está la Piedra Funeraria que posee tres escalones y un anillo en la parte superior (usadas, quizá, para sujetar los cuerpos y rendirles culto antes de colocarlos en las tumbas, las que se encuentran frente a la Piedra. Alrededor se extienden andenes.
- - Huayna Picchu. Este nombre que designa la gran montaña que está frente a Machu Picchu, al norte, significa “Montaña Joven”. El ascenso es muy difícil porque se realiza a través de un sendero muy estrecho. Pero al llegar a la cumbre el espectáculo que brinda es maravilloso. Allí existen construcciones, túneles y andenes.. A media cuesta está el Templo de la Luna que sigue la factura inka de rigor. Las excavaciones brindaron cerámica, armas y objetos de champi (una aleación inventada por los inka).

Cuando se visita Machu Picchu viniendo por el Camino del Inka, desde el sur, se pueden apreciar durante el trayecto varios conjuntos arqueológicos monumentales. En primer lugar Wiñay Wayna (Siempre Joven), la cual es una pequeña ciudad con andenes sobre un precipicio y grupos de casas del estilo Machu Picchu. Allí existe un muro circular parecido al del Koricancha del Cusco, adornado con siete ventanas trapezoidales. La construcción se levanta junto a una cascada que cae a un abismo de quinientos metros de profundidad. Luego se llega a Phuyopata Marka (Ciudad entre las Nubes), a dos horas del conjunto arqueológico anterior y a una altura de cuatro mil metros. Allí existen construcciones de granito blanco distribuidas en tres grupos y también poseen una construcción cilíndrica con tres ventanas trapezoidales y cuatro nichos, desde donde se ve el Huayna Picchu. También se extienden gran cantidad de andenes. A corta distancia, se encuentra el Sayac Marka que incluye un grupo de ruinas llamadas Cedrobamba y que se comunica con el anterior por medio de una gran escalinata en roca viva, con un recorrido de cinco kilómetros y miles de escalones. Fueron registradas por la Werner Gren Foundation en 1940, una organización de origen sueco.

Una de las cuestiones más interesantes de las sociedades de los Andes y, especialmente, de los inkas, siempre ha sido la de su arquitectura y por diversos motivos: la dimensión de sus construcciones, el impecable ajuste de las inmensas moles de piedra unas sobre otras, la geometría de los recintos, el transporte de masas de roca a través del territorio para consumir espectaculares templos y palacios, los tipos de piedra utilizados y los tipos de aparejos (es decir, los lienzos de pared producidos por la técnica constructiva)

En primer lugar el material lítico más empleado estuvo integrado por la siguiente lista de rocas: andesita, basalto, arenisca, caliza, cuarcita, diorita, granito y pórfidos.; todos ellos, en gran medida, duros y resistentes. Amontonaban leña y paja junto a la cantera, haciendo una gran hoguera para calentar la piedra a temperaturas altas y, luego, echaban agua fría sobre ella a fin de producir fisuras para extraer bloques menores. Usaban cuñas de pedernal y martillos para partir los bloques. Otro método consistía en introducir cuñas de madera húmedas en agujeros naturales o fabricados en las rocas con el resultado de que se producían rajaduras que permitían sacar bloques de menor tamaño. Aún en la actualidad se emplean estas técnicas de extracción. En otros casos se obtenían cantos rodados de las orillas de los ríos o en las cuestas de las montañas. Seguramente el traslado se hacía mediante la tracción a sangre humana.

Escalante Moscoso apunta la existencia de cinco variedades de aparejos: el rústico, constituido por piedras naturales sin canteo, de distintos tamaños y colocadas en orden con o sin mortero de barro; el celular o lienzo tipo “panel de abejas” de forma pentagonal o poligonal, canteando y encajando los sillares con las juntas, a veces con pulido de la parte frontal del muro; engastado o trabado construido haciendo que las piedras labradas estuvieran unidas unas a otras de tal modo que sus numerosos ángulos llegaran a coincidir y que sus caras tuvieran el aspecto de una almohadilla convexa o plana (éste tipo de terminación se puede apreciar en el pasaje Inka Roca del Cusco, en Machu Picchu y en Ollantaytambo. El aparejo ciclópeo consistió en piedras de gran tamaño (en algunos casos superiores a tres metros de alto) como las que se pueden ver en Sacsahuaman y en Machu Picchu.

Algunas dimensiones de la identidad andina

Antes de la invasión española, el conjunto de las sociedades que ocupaban el espacio andino –aún en el marco de la unificación territorial inka, que debió serles traumática- expresaban un desarrollo armónico con el espacio y los bienes ecológicos que éste ponía a su disposición. No es posible pensar ese mundo complejo sin aludir a sus pisos o niveles agro-ecológicos y al sistema de archipiélago.. El Tawantinsuyu era un sistema de reinos articulados a través de una administración cuyo centro era el Cusco. El sostén de dicho sistema era la economía “transversal” que explotaba los recursos de ecosistemas distantes entre sí: las pampas de altura, las cuevas serranas, los oasis costeros, la ceja de la selva y la selva. El objetivo central de esta articulación perseguía la autonomía económica y tenía como consecuencia la discontinuidad territorial de las etnias.

Éste último factor determinó en la época de los Inka, pero también en el pasado que los antecedió, un extraordinario movimiento histórico que alternó mosaicos culturales (a los que los arqueólogos llaman “regionalizaciones”) con unificaciones compulsivas en los tiempos de Chavín, de Tiawanaku y de los Inka. De todas maneras ello no impidió la existencia de una “identidad andina”, la que no se quebró aún cuando los españoles destruyeron su lógica espacial y social por el simple hecho de efectuar un pasaje desde la filiación de los grupos (aún cuando fuera discontinua su residencia) a la comunidad toledana basada en la residencia. Los asentamientos creados sobre la base de las reducciones se re-estructuraron, asumiendo elementos andino-hispanos y dieron lugar al ayllu moderno que poco tiene que ver con el precolombino.

La cultura puede ser considerada como el conjunto de formas en que un pueblo o una comunidad resuelve su existencia y, en tanto economía, tecnología, ideología se constituyen en categorías desde las cuales se suelen juzgar los logros alcanzados por un grupo humano, puede afirmarse que la cultura define su estilo de desarrollo. Cuanto más radicalizada su autonomía real, más alta habrá de ser la originalidad de sus productos materiales y simbólicos, más dotado de identidad el modelo de existencia realizado históricamente.

La percepción unitaria del mundo andino, apenas iluminado por la etnohistoria y la arqueología, ofrece elementos para identificarlo diacríticamente en el pasado sudamericano hasta tal punto que mereció la designación de área de co-tradición por parte de uno de sus estudiosos más conspicuos: Wendell Bennett.

En el Perú como en todos los países latinoamericanos se verifica la lucha por el control de la identidad colectiva. Los antagonismos sociales y culturales se resuelven de dos maneras desde la época colonial: se han expropiado total o parcialmente los elementos constitutivos de las identidades haciendo una “reducción” de las culturas aborígenes “propias” (lo cual implica transformación hasta hacerlas compatibles y coherentes con los valores occidentales) o permitiendo solamente un acceso diferenciado a la Cultura y al patrimonio cultural oficializados. Ambos proyectos se encuentran enfrentados en acontecimientos que pertenecen al orden político, particularmente, los que consisten en persistir en la “identidad propia” aún cuando ella resulte desvalorizada en el modelo de desarrollo y puesta en el lugar de las relaciones políticas que subalternizan a la cultura original, ahora sincrética y superviviente de antiguas tradiciones étnico-indias y bajo la forma de “cultura popular”. En el Perú, esta síntesis que no deja de tener autonomía procesual, se revelan en tres modalidades de discurso: el museo como depositario de la ciencia, el “arte de aeropuerto” como invitación al consumo de las artes y artesanías tradicionales o antiguas y la estética y saberes de las clases populares. Discurso vinculado a la dialéctica entre lo culto y lo

popular, entre lo nacional y lo extranjero, entre la exégesis de las colecciones arqueológicas excepcionales y la estigmatización de lo indígena como factor de atraso nacional.

Lo importante de la demarcación de las identidades populares es advertir que la construcción de la identidad social configura actos de poder y que la identidad como tal es poder. En palabras de Ernesto Laclau: toda identidad es una objetividad amenazada y la cuestión fundamental no es quiénes son los agentes sociales en un momento histórico dado sino cómo logran constituirse como tales.. Los Andes, en el pasado y en el presente, poseen una identidad indudable y, por tanto, un poder para establecer una violenta jerarquía entre ser o no ser andino, entre fuerzas sociales que no pueden someterse a una lógica unificada pese a los intentos de “modernizar” al Perú de acuerdo con los términos de un mercado globalizado.

Referencias bibliográficas

- Baudin, L. 1978 (8ª edición). “El Imperio socialista de los Incas”. Universo. Lima.
- Bennett, W. 1954. Ancient Arts of the Andes. Nueva York.
- Caparó, R. L. 1994. Racionalidad andina en el uso del espacio. Pontificia Universidad Católica del Perú. Banco Central de Reserva del Perú. Lima.
- Del Busto D, J.A. 1981. Perú incaico. Editorial Studium. Lima.
- Escalante Moscoso, J. F. 1994. Arquitectura prehispánica en los Andes Bolivianos. Cima. La Paz.
- Espinoza Soriano, W. 1997. Los Incas. Economía, Sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyu. Amaru Editores. Lima.
- Guzmán Palomino, L. Los Incas. Hurin contra Hanan y Guerra de Panacas. Ediciones Pachamama. Lima.
- Haring, C. H. 1966. El Imperio Hispánico en América. Hachette. Buenos Aires.
- Laclau, E. 1997. Nuevas reflexiones sobre la Revolución de nuestro Tiempo. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Lumbreras, L. G. 1972. De los orígenes del Estado en el Perú. Milla Batres Editor. Lima.
- Lumbreras, L. G. 1990. Visión Arqueológica del Perú Milenario. Editorial Milla Batres. Lima.
- Macera, P. 1978. Visión histórica del Perú (del Paleolítico al Proceso de 1968). Editorial Milla Batres. Lima.
- Mariátegui, J. C. S/r. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Biblioteca Amauta. Lima.
- Murra, J. 1978. La organización económica del Estado Inca. Siglo XXI. México.
- Peace, F.G.Y. 1995 Las crónicas y los Andes. Fondo de Cultura Económica. Lima.
- Peace, F. G.Y. 1998 Los Incas. Una introducción. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Prescott, G. H. 1967 Historia de la Conquista del Perú. Editorial Schapire. Buenos Aires.

Rocchietti, A.M. 1998. Cultura e Identidad en los Andes. En: ANTI, Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas, Año I, nº 1, febrero de 1998, pp. 5-22.

Rocchietti, A.M. 2000. La verdad de la cultura: pobreza latinoamericana. En: Herramienta, Nº 12, otoño, pp. 105-117.

Rostworowski de Diez Canseco, M. 1988. Historia del Tawantinsuyu. Instituto de Estudios peruanos. Lima.

Rostworowski, M. 1993. Ensayos de Historia Andina. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Valcárcel, L. E. 1959. Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Incas). Universidad Mayor de San Marcos. Patronato del Libro Universitario. Lima.

Vidal, H. 1968. La cultura Cuzco. Editorial Universo. Lima.

Von Hage, V. W 1961. El imperio de los Incas. Editorial Diana. México.

Zuidema, R.T. 1978. Mito e Historia en el antiguo Perú. Allpanchis, vol. II. Cusco.



Wanuku Pampa Inka Llaqta (I)
Arqueología: el relevamiento del sitio

*Luis Barreda Murillo**

Resumen

El complejo arqueológico de Wanuku Pampa Inka Llaqta se encuentra ubicado en el Departamento de Huánuco, en la Provincia 2 de mayo, en el distrito de La Unión. Es una gigantesca pampa, reocupada, hoy, por campesinos dedicados a los cultivos de papas, kiwna, oqas y cebada, así como al pastoreo de ovejas, llamas, vacunos y caballos. El autor hace una síntesis de las características arquitectónicas, de las fuentes etnohistóricas que hablan de él, y de los antiguos viajeros que se acercaron al sitio arqueológico desde 1790. También destaca las investigaciones de John Murra a partir de 1962, de las cuales participó, que procuraron diseñar un modelo sobre la vida de los Inka. Fue una ciudad que corresponde a la fase de expansión de su Estado, hacia 1430. Su uso y función fue múltiple, las representaciones escultóricas dan idea del dios Q'oa o Titi. La invasión española la ocupó en el año 1533 en forma temporaria y, luego, la abandonaron para fundar León de Huanuco a orillas del Huallaga.

Abstract

The Wanuku Pampa Inka Llaqta archaeological complex is located in the Huánuco Department, in 2 de Mayo Province, in the La Unión District. It is an enormous pampa, reoccupied, today, by peasants dedicated to potato, kiwna, oqa and barley crops and also to sheep, llama, bovine and horse herding. The author makes a synthesis of the architectonic features, ethnohistorical relates which refer to it and the ancient travellers who visited the archaeological site since 1790. He also stands out John Murra's investigations since 1962, in which he took part, seeking for a model about Inka way of life. It was a city, which corresponds to the expansionist period of the state in 1430. Its use and function was multiple, the sculpture representations reflect the Q'oa or Titi god. The Spanish invasion temporarily occupied it in 1533 and, then, they abandoned it to fund León de Huánuco at the Huallaga shores.

Ubicación

El complejo arqueológico de Wanuku Pampa Inka LLaqta se encuentra ubicado en el Departamento de Huánuco, en la Provincia 2 de Mayo en el distrito de La Unión, ocupando la posición geográfica de 76° 45' Longitud Oeste, y 9° 50' Latitud Sur a una altura de 3600 metros sobre el nivel del mar. Está en una en un emplanada altiplánica de más de 7 km., de ancho, es de un nicho ecológico que corresponde a región de puna; tiene sectores cercanos con altura de 3600 a 4000 metros, ideal para la crianza de camélidos (llamas y paqochas) y cultivos de kiwna, papas, oqas e illacos. En la zona se encuentran afloramientos de rocas calizas de origen marino indicios claros de que la gran planicie correspondió a un lecho de un antiguo lago extinguido del pleistoceno. (1.500.000 años). En la actualidad, esta gigantesca pampa ha sido reocupada por los campesinos que se dedican al cultivo de papas, kiwna, oqas y cebada, así, como el pastoreo de ovejas, llamas, vacunos y caballos; cerca a un pequeño montículo llamado de las Qolqas, yacen los restos de la Inka LLaqta de Wanuku. A continuación pasamos a ver una síntesis apretada del grandioso y extenso testimonio del proceso de expansión y conquista que realizaron los Qosqo Runas en el período del Gran Estado Inka del año 1.440 d.C.

Mapa del Perú con la ubicación del Huánuco Viejo

Plano de Wanuku Pampa (Huánuco Viejo) según Emilio Harth Terré, 1904.

"El Castillo" es el Q'apaq Ushnu en la descripción de Barreda Murillo, rodeado por la amplísima Gran Plaza o Huacaypata

Fuentes para el estudio de Wanuku Pampa Inka LLaqta

Dentro del aspecto etnológico los campesinos que viven reocupando el área del asentamiento prehispánico ignoran el origen, uso y función del complejo arquitectónico de la Inka LLaqta de Wanuku Pampa, su único conocimiento popular alcanza a afirmar que es una Inka LLaqta, que vivieron los inka del Qosco.

En cuanto a las fuentes etnohistóricas, las primeras informaciones parecieron publicadas en las crónicas de: Cieza de León, Crónica del Perú, Cap., LXXX, pág., 396; Felipe Guamán Poma de Ayala Nueva Crónica y Buen Gobierno, Pág., 75 (1615).

- Antonio Vasquez de Espinosa. Compendio y Descripción de las Indias Orientales. Cap., XLIII, Pág., 452 (1616).
- Garcilaso de la Vega. Compendios Reales de los Inkas. T. II, Libro VIII, Cap., IV. Relación de Antigüedades Deste Reyno del Perú de J. Santa Cruz P.

Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562. Iñigo Ortíz de Zúñiga. Visitador.

Posteriormente realizaron investigaciones

- Donald Collier y la Expedición Japonesa de 1958.
- José Barallanos 1959.
- Tadeo Henke 1790.
- Antonio Raymondi 1874.
- Squier 1877.
- Charles Wiener 1880.
- Reginaldo Enock 1880.
- Emilio Harth Terré 1904.

Y el trabajo de campo de John V. Murra en 1962, para el Estudio de la Vida de los Inka, en el que participamos: Peter Jenson, Luis Barreda Murillo, Daniel Shea, Robert Bird, John Cotler, Craig Morris, Delfín Zuñiga y León Varash, Gordon Hadden y Donald E. Thompson el año de 1964 y culminó el año de 1969. Este proyecto estudió los campos científicos de la Etnología, Etno-Botánica, Etnohistoria y Arqueología; a este proyecto se incorporaron también Bob Bird y Fonseca. Publicación Informes.

Sectores convencionales para su descripción

1. Gran Plaza o Haukaypata.
2. Plataforma Ceremonial o Q'apaq Ushnu.
3. Alojamientos o Kalankas Tampu Wasi.
4. Portadas con felinos o Qoa Punku.
5. Templo al Sol o Intiq Wasin.
6. Templo al Agua Hatun Paqcha.
7. Templo al Rayo o Illapaq Wasin.
8. Kanchas del Norte o Ayaraqra Kancha.
9. Kanchas del Sur o Huachaq Kanchakuna.
10. Kanchas del Oeste o Llaqta Runa Wasi.
11. Casas del frente o Chimpa Wasikuna.
12. Cerro Chumipata con depósitos o Qolqa Moq'o o Churana Wasi.
13. Represa de Toqosh o Toqosh Kancha.

14. Tumbas o Aya P'ampona.

La gran Plaza o Haukaypata

Ubicada de Norte a Sur, alrededor de ella se ubica la Hatun Inka Llaqta de Wanuku y mide 550 m, de largo y 350m de ancho, confluyen tres vías de acceso: un camino que se dirige al sur (Qosqo), otro camino que se dirige al norte (Cajamarca) y un tercer camino que se dirige al cerro de las Qolqas. Al centro de la plaza o Haukaypata se ubica el Q'apaq Ushnu; alrededor de este edificio se ubicaron las viviendas improvisadas de los invasores españoles que querían fundar la ciudad de Huánuco; pero pronto abandonaron el sitio y trasladaron a otro lugar la capital del Departamento de Huánuco, o sea el lugar que hoy ocupa.

Qapaq Ushnu

Plataforma ceremonial, construida en piedra caliza pulida, al estilo rectangular almohadillado. La primera plataforma mide 80 m de largo y 60 m de ancho.; la plataforma principal o Ushnu mide 65 m de largo por 35 m de ancho y 5 m de alto. El exterior está relleno con tierra hasta 4 m de altura, alrededor queda un muro circundante de 1 m de alto.

Para el ingreso se ha construido un escalera central que culmina en dos vanos de acceso y a cada lado de los vanos existen escultura líticas de felinos (Q'oas). En la esquina del lado oeste también existe una piedra con talla en alto relieve de una figura de felino, al interior de la plataforma sobre el muro del lado oeste, su uso y función igual que en el Q'osco habría sido destinado a ceremonias religiosas y públicas. Varios cronistas traen información sobre el Ushnu.

Kalankas o Tambo Wasikuna

Edificios grandes de piedra caliza y cantos rodados ligeramente canteados y unidos con mortero de barro de 72 m de largo y 12 m de ancho, la altura de los muros pasa de los 4 m en las paredes laterales y en los astiales llega a 7 m de alto; el techo fue de paja y palos de aliso. Tienen nichos, ventanas y vanos trapezoidales. Serias dificultades habrían confrontado para resolver el problema de los techos de paja en vista del tamaño de los edificios; para ello habrían colocado postes centrales en la parte interior de los edificios y la limpieza y el descombramiento pusieron al descubierto hoyos que habrían servido para instalar estos postes que ayudaron a soportar el techo.

Estos edificios largos llamados, por los campesinos del lugar, habrían servido de alojamiento al numeroso ejército inka en sus viajes al norte en pos de conquistas. Posteriormente con la ocupación española sirvieron de caballerizas.

Q'oa Punkukuna. Portadas

Con esculturas de Q'oas o felinos sagrados, adosados a ambos lados de los dinteles líticos. Técnica netamente local, para el acabado de los corredores con dos vanos, los muros

laterales son de andesita con bloques rectangulares y almohadillados unidos con una ligera capa de arcilla decantada. En el interior de estos corredores o zaguanes existen cordencias de plataformas laterales para servir como asientos. A los lados de cada zaguán existen edificios laterales construidos con piedra caliza canteada, unida con mortero de barro y posiblemente tuvieron revoque de barro tanto en el interior como en el exterior. En el interior de uno de estos zaguanes o corredores se puso al descubierto un entierro que no es inka, posiblemente corresponda al período de ocupación española del lugar. En el Qosqo no he encontrado este tipo de portadas. Pero el estilo de parámetro es típicamente inka de Cuzco.

Intiq wasin

Por la ubicación y las características arquitectónicas algo parecidas al Qorikancha o Intiq Wasin del Qosqo, se ha convenido en denominar a este edificio como destinado al culto del sol o Qorikancha.

Se encuentra ubicado en el lado Este de la Llaqta de Wanuku Pampa y cerca al templo del agua o Hatun Paqcha.

El edificio es de pórfido rojo y del estilo rectangular almohadillado. Consta de dos edificios rectangulares de 9 m de largo por 9 m de ancho y ambos divididos en dos ambientes por un muro lítico del mismo estilo que los periféricos. En el interior de estos recintos cuentan con nichos y vanos trapezoidales, ambos edificios constituyen uno solo, a través de la unión de un muro con un vano de doble jamba y un callejón. El interior de ambos bloques de recintos han sido materia de excavaciones clandestinas y los muros así como los bloques líticos se encuentran en franco proceso de destrucción y atacados por el intemperismo.

Hatun Paqcha

O templo al agua, se encuentra ubicado a 6 m hacia el este de Intiq Wasin o casa del sol.

Este templo está delimitado por un muro de circunvalación de cuatro paramentos de 8 m de largo y cada uno de roca caliza canteada y unida con mortero de barro. El muro del lado sur tiene dos nichos trapezoidales trazados desde el piso. De igual modo el muro del lado oeste presenta tres nichos trapezoidales igual que los exteriores del muro del lado sur.

Su estado de conservación como la mayor parte de edificios se encuentra en abandono y en proceso de destrucción. El momento en el cual dirigimos los trabajos de limpieza y conservación (1965), al hacer excavación se puso al descubierto un cuadrilátero de 3 m de largo, 2 m de ancho y 1 m de profundidad, con muros de roca caliza pulida al estilo rectangular almohadillado, una escalinata de tres gradas en el muro del lado este, que da acceso a piso de este pozo que a su vez tiene otro pequeño cuadrilátero a nivel del piso donde se rellena el agua que traslada en dos canaletas de agua que a su vez se unen en un sólo canal troncal que suministra agua a esta Hatun Paqcha o templo al agua. Esta agua es captada del río Wachaq que pasa muy cerca de la llaqta de Wanuku Pampa.

Esta agua que ingresa al templete por canales subterráneos al ingresar al interior por dos caídas o paqchas, deriva por un canal subterráneo de drenaje, hacia la cancha de Toqos. En el interior del cuadrilátero se observa la presencia de dos nichos pequeños. En el descombramiento y excavación se encontraron fragmentos de cerámica inka tipo “B” pertenecientes a platos ceremoniales y algunos fragmentos de conchas marinas (mullu).

Apu Illapaq Wasin

Casa del Dios Illapa o Rayo se encuentra ubicado al lado Este de la Hatun Llaqta de Wanuku Pampa, dentro de la Toqosh Kancha; este templete estuvo abandonado y en proceso de destrucción cuando intervinimos con trabajos de descombramiento y limpieza se puso al descubierto lo que quedó del templete, los cimientos y tres filas de piedras calizas pulidas al estilo rectangular almohadillado de considerable tamaño de 15 m de largo por 10 m de ancho.

Los muros laterales que orientan el edificio de norte a sur, presentan nichos exteriores e interiores de una y dos jambas, vano de doble jamba para el acceso, en el muro del lado sur. En el muro del lado norte existe un nicho interior de doble jamba y de gran tamaño. La preferencia por el signo escalonado en la solución de los paramentos a través de las jambas dobles, sugieren que este signo representaría el zig-zag del Apu Wiracocha Illapa. En la excavación se descubrió pocos fragmentos de cerámica de tipo inka llano; la observación de los bloques de piedra del edificio dio la impresión que estaba en proceso de construcción.

Luego de la limpieza, para una mejor conservación de los restos del edificio se construyó un muro de 1 (un) metro de alto, con piedras huérfanas alrededor del edificio inka, para evitar el ingreso de vacunos y caballos que pastan en los alrededores de los restos de la Hatun Llaqta de Wanuku Pampa.

Ayaraqra kanchakuna

O canchas de los ayaraqra, ubicadas hacia el lado norte de la gran plaza de Haukaypata. Es un conjunto de canchas y edificios con paramentos de piedra ligeramente canteada, unidas con mortero de barro. Ayaraqra es un riachuelo que divide en dos sectores el conjunto de canchas. El sector que se encuentra limitando con Haukaypata o centro ceremonial, toma la denominación de Ayaraqra, y el ubicado frente al sector delimitado por el río, le llamamos Chimpa Runakunaq Wasikuna.

Es importante el sector cercano a la plaza Haukaypata en razón de existir una cancha, la más grande, en cuyo interior existen cerca de 30 recintos rectangulares, algunos con uno y otros con dos vanos; los muros son de roca caliza canteada unida con mortero de barro, alineados en líneas dobles que delimitan una plaza pequeña. No es posible precisar su uso y función. Tanto en este sector con al frente del complejo Chimpa Wasikuna existen recintos

circulares de 6 (seis) y 8 (ocho) metros de diámetro; posiblemente hayan tenido la función de kanchas para el pastoreo de camélidos.

Huachaq Kanchakuna

Canchas del sector de Wachaq. Wachaq es el nombre del río en este sector ubicado al sureste, donde se encuentran pequeñas canchas, también con recintos en el interior, patrón arquitectónico de los Qosqo Inka Runa (hombres inka del Cusco). El Acabado de los paramentos no es fino, usaron rocas calizas canteadas unidas con mortero de barro. Por un costado hacia el sur, se encuentra el trazo del camino ancho que llegaba desde el Qosqo, cruzando ríos y lagunas a través de buenos puentes.

Llaqta Runa Wasin

Posibles sedes residenciales. Ubicado en el sector sur de la gran plaza central, consta de más de 60 recintos rectangulares de roca caliza canteada unida con mortero de barro. Delimitan la plaza seis Kalankas. Existen recintos o canchas circulares y un manantial cuyas aguas discurren por un canal hacia el río Wachaq. El mismo tipo de construcciones existen en el lado oeste.

Qolqa Moqo

A medio kilómetro de la llaqta y hacia el lado oeste se ubica el montículo de tierra llamado Chumipata Qolqa Moqo, de 50 metros de altura y 200 de largo, en cuyas laderas, siguiendo las curvas del nivel del cerro, se construyeron 10 (diez) filas de qolqas (depósitos) empleando rocas calizas canteadas unidas con mortero de barro y paja. El interior y exterior de los muros tuvieron revoque de barro; hay qolqas circulares y rectangulares y en total suman 497.

El estado de conservación es desastroso y casi la totalidad de las qolqas presentan sus muros desmoronados; de las pocas que los conservan se eligió una para someterla a proceso de conservación, colocándole palos de eucalipto y paja.

Al realizar los sondeos arqueológicos se pudo investigar varias qolqas, observándose que sus pisos estaban empedrados, algunos con canales de drenaje interiores, conectados hacia el exterior por la base de los muros; posiblemente sirvieron para almacenaje de Toqosh (papa hidratada). En otras qolqas estudiadas encontramos fragmentos de cerámica Inka sin decoración, correspondientes a depósitos grandes o ánforas, en cuyo interior posiblemente se acondicionaron los choclos o el maíz que sirvió para semilla o alimentación; tales ánforas estaban cubiertas con pieles de camélidos. En otro conjunto de qolqas se hallaron restos carbonizados de papas, ocas, mashwa, plumas, maromas (sogas de paja) y marlos de maíz.

Las qolqas no tienen vanos y en su lugar existen ventanas pequeñas cerca del piso, por donde se sacaría el producto almacenado.

Conclusiones

1. La Hatun Llaqta de Wanuku Pampa corresponde al período del Estado Inka, a la fase de expansión iniciada hacia 1.430 d.C.
2. Su uso y función fue múltiple: tuvo carácter ceremonial, administrativo y residencial.
3. Sirvió también como tambo en los viajes de conquista de los Inka hacia el norte y alrededores.
4. La cerámica descubierta en los sondeos arqueológicos corresponde al período inka de los tipos A y B, y en menor porcentaje a fragmentos de cerámica Inka local.
5. La arquitectura de la llaqta corresponde a la imitación de los tipos rectangular liso y almohadillado y poligonal almohadillado del Qosqo. Con los mismos patrones constructivos, distribución de recintos con patios centrales y muros de circunvalación a la manera de canchas.
6. La invasión española ocupó Wanuku pampa en el año 1.533 en forma temporal y, poco tiempo después, la abandonaron para fundar la ciudad de León de Huánuco a orillas del río Huallaga, hoy capital del departamento de Huánuco.
7. La presencia de qolqas, templos, kalankas, gran plaza y Qapaq Ushnu manifiestan la importancia de esta ciudad dentro de la organización incaica.
8. La representación escultórica de felinos dan idea del culto al dios Q'oa, Choq'enchinchay o Titi, y las ceremonias que tuvieron que hacer en el Ushnu y plaza.
9. La presencia de kanchas grandes da la impresión de haber sido usadas por pastores de camélidos.
10. Las tumbas circulares se ubican entre el cerro Qolqa Moqo y el sector oeste de la llaqta.
11. Para esclarecer muchos vacíos se requiere continuar con las excavaciones y trabajos de defensa de la llaqta inka de Wanuku.

* Luis Barreda Murillo se graduó como Doctor en Antropología e Historia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC). Tiene una larga trayectoria como arqueólogo especializado en el período pre-incaico en Apurímac, Puno y Cusco. A él se le debe la actual periodización, aceptada oficialmente, de esa época histórica. Fue Vicerrector Administrativo de la UNSAAC, Jefe del Departamento de Antropología, Arqueología y Sociología, y fundador de la Carrera Profesional de Arqueología de esa entidad. Autor de Cuzco. Historia y Arqueología pre-Inka en 1995, recientemente ha coordinado junto a Jorge Flores Ochoa la remodelación del Museo de Arqueología y Antropología dependiente de la UNSAAC, más conocido como "Museo del

Almirante". Desde el año 1996 a la fecha ha colaborado como conferencista, en Cusco, del seminario Internacional los Andes antes de los Inka. El artículo (inédito) de su autoría que presentamos sobre la ciudad incaica de Huánuco es de divulgación de las excavaciones realizadas desde 1962 por un equipo multidisciplinario, bajo la dirección del eminente especialista John V. Murra.

Wanuku Pampa Inka Llaqta. Etnohistoria: una ciudad incaica en movimiento

Efraín Trelles Aréstegui*

Resumen

El autor presenta, desde una perspectiva etnohistórica, la vida en la llaqta incaica de Wanucu Pampa, destacando la diversidad étnica de los habitantes de la ciudad y los cambios sociales, políticos y económicos producidos a partir de la llegada incaica al área, ocupada desde momentos anteriores.

Abstract

The author presents, from a ethnohistoric perspective, the life at the Inca llaqta of Wanucu Pampa, emphasizing the ethnic diversity of its inhabitants and the social, political and economic changes produced by the Inca arrival to the area, which was occupied since previous times.

La multietnicidad de un espacio [1]

Visto a gran escala y desde el Cuzco, el espacio que venimos conociendo se percibe como una v de vaca, cuyo vértice estaría formado por la cuenca del Marañón y del Huallaga, a saber la cordillera central y la oriental. Como hemos visto, la primera era considerablemente más alta que la segunda y mientras aquella se conocía como Guanucopampa, ésta se denominaba Paucarpampa. Así, los dos grandes ríos del Chinchaysuyu daban lugar a dos grandes aperturas o explanadas: en la más alta abundaban los guanacos, en la otra las águilas. Pero la concepción del espacio de ambas trató de ser siempre unitaria, como que tiempo después compartirían muchas fiestas rituales.

La vertiente de Huánuco Pampa corresponde a lo que algunos estudiosos han llamado “Huanuco Huamalino” y otros «reinos de guánuco», cuyos componentes llamaban Wari al lugar sagrado de donde se habían originado hombres y dioses. Allaucaguanuco era una de las tres parcialidades de lo que algunos han llamado reino de Huánuco y otros Imperio Yaro, compuesto también por ichoguanuco y huamali. Allauca e ichoc son parte de un sistema simbólico de orientación, tomando como referencia la salida del sol: así, allauca es la derecha e ichoc la izquierda, o allauca el sur e ichoc el norte. Asimismo, allauca e ichoc han sido asociados simbólicamente y respectivamente con el sol y la luna, el oro y la plata, el varón y la mujer. A su vez huamali estaría asociado al guamani, divinidad tutelar que velaba por la fecundidad y reproducción del ganado.

Precisamente en la actual provincia de Huamalíes se encuentran los espectaculares edificios de Piruro, en la zona de Tantamayo. Allí se aprecian restos de casas de seis pisos con escalera interior y techos de piedra. Dentro de algunas de estas torres famosas hay nichos dispuestos regularmente en cuatro o cinco pisos. Ante esos edificios -a los que los arqueólogos se inclinan por asignar un carácter funerario, que reflejaría la estructura parental de la comunidad- uno no puede menos que recordar a Cieza de León, que aunque no vio ni habló directamente sobre Tantamayo sí destacó la importancia que entre los del reino nativo de Huánuco tenía la creencia en la inmortalidad del alma. Impresionó al cronista la fuerza de esos ritos mortuorios en que los señores eran enterrados en bóvedas, pero no solos sino en compañía de «mugeres biuas de las más hermosas», que parecían prepararse dulcemente para el momento de la muerte y el reencuentro con el finado.

Entre las varias unidades étnicas que habitaron la pampa de los huanacos y la pampa de las águilas hubo amplios vínculos de intercambio y ritual que datan de tiempos inmemoriales y -como veremos más adelante- fueron modificados e institucionalizados bajo el abrigo del Estado Inca. Entre la etnias situadas al medio de ambas cuencas destaca la de los guacrachuco, asentados en la banda oriental del Marañón. Llamados así porque solían utilizar un gorro singular que remataba en un cuerno de venado y eran adoradores del amaru o serpiente, los guacrachuco han dejado algunos restos arqueológicos de importancia en la localidad de Tinyash, actual distrito de Pinra, a seis leguas de Huacaybamba. Según una descripción del presente siglo, desde Tinyash se tiene una vista panorámica imponente, por estar ubicado el sitio precisamente en las cumbres que separan la cordillera oriental de la central. En el cuerpo central de Tinyash se halló una bella estela de dos y medio metros de alto y casi uno de largo, que al parecer representaba una guerrera sosteniendo en una mano una porra y en la otra una cabeza por trofeo.

Información de las visitas coloniales tempranas permite apreciar más en detalle el posible asentamiento de los chupaychu y sus vecinos inmediatos. Los yacha, llevados por el Inca para cuidar las fortalezas de Colpagua, Cacapaza y Cachaypagua, eran individuos altos y bien dispuestos para la guerra. Incluso llegaron a afirmar ante el visitador que antiguamente quienes superaban una talla mínima no pagaban tributo alguno. Se los aprecia asentados al sur del mapa, algo alejados de los fuertes que debían cuidar, pues ellos estaban en zona fronteriza con los carapacho. Precisamente en el siguiente capítulo veremos lo que esta distancia suponía en desplazamientos y control o pérdida de recursos bajo el Tawantinsuyo. También tendremos ocasión de mostrar la interacción entre el Estado y los quero y mitma cusqueños, así como algo de la relación de estos grupos con los chupaychu.

En el extremo oriental del mapa se ubican los panatahua y los payanzo. Esta es la dirección que años más tarde tomarían algunos indios chupaychu forzados por su encomendero a emprender la conquista de la llamada ruparupa. La expedición fue un fracaso y el hecho de que la integración de los panatagua al régimen colonial español tuviera que esperar hasta el siglo XVII ha llevado a pensar en un gran vacío amazónico. Pero evidencia arqueológica y etnológica revela que los panatagua - como en general muchísimos elementos llamados selváticos- desempeñaron un rol fundamental en el desarrollo cultural y social del Pilcomayo. Incluso queda abierta la posibilidad de que el propio término «chupaychu» -que en quechua cuzqueño significaría «acaso mi cola» o «acaso tengo (o soy de) cola»- no sea más que una de las múltiples formas descriptivas con que grupos de distinta cultura, clima y vestimenta han clasificado (a lo largo de la historia) a quienes perciben como diferentes, o han querido diferenciarse de quienes suponían inferiores.

Si, como ha sido señalado, los habitantes de las zonas altas de Huánuco llaman a los moradores de los valles templados «chupaychu» (afirmación o negación de un rabo, quizá originada en la suerte de cola que se asemeja al común taparrabo), bueno es recordar que los habitantes de esos mismos valles cálidos llaman a los moradores de las alturas shucuy, a saber cuy. Así, si se acepta que los habitantes de las alturas pudieran burlarse de esos rabones, que no parecían vivir en casas, ni tener ropa tejida y más bien paraban con su desnudez al fresco, debe admitirse que desde abajo y en contacto con la vida al aire libre, los habitantes de las alturas semejarán conejitos de indias, roedores siempre dispuestos a meterse en su hueco, incapaces de vivir al aire libre como uno. Así, el conflicto entre shucuy y chupaychu, entre «cuyes» y «rabones», solamente demuestra que el prestigio humano es algo muy antiguo y generalizado. Pero también ayuda a entender que por amplio y

variado que hay sido el espacio geográfico en que pretendemos recorrer esta historia, los habitantes de uno y otro extremos del amplio espectro de climas y altitudes no solamente estaban al tanto de la existencia y características de los otros, sino que tenían posición al respecto y no vacilaban en expresarla en forma algo sarcástica. Total, después vendría un mundo dominado por rinrisapas (orejones) y luego dominado por suncasapas (barbudos).

La administración de una provincia del inca [

La publicación de las visitas de Huánuco abrió un primoroso camino hacia la mejor comprensión de la vida provincial en el Tawantinsuyu. La feliz iniciativa de arqueólogos, etnólogos e historiadores seguirá dando fruto. Recientemente Craig Morris y Donald Thompson han publicado los pulcros y contundentes resultados de más de tres lustros de excavación y análisis de la ciudad de Huánuco Pampa: el supuesto Imperio Inca se veía muy distinto desde la periferia que del centro, las instituciones políticas y económicas parecen no haber estado tan separadas ni nítidamente definidas como en otros estados antiguos, la actividad mercantil y el intercambio de mercado fueron menores que en sociedades comparables. En suma, una confirmación arqueológica de la imagen de un imperio redistributivo y una revaloración de la importancia del ceremonial estatal. Pero también una viva y sostenida composición de una ciudad inca, y del conjunto multi-étnico que gravitaba en torno suyo, que será un gusto ver detenidamente.

Lo primero a destacar en este viaje arqueológico es el carácter intrusivo y foráneo de Huánuco Pampa. En otros términos, resulta muy difícil pensar en la inmensa ciudadela como resultado del desarrollo autónomo y nativo del lugar. Más bien queda claro que la construcción de Huánuco Pampa fue fruto de la llegada de elementos ajenos a la tradición local. A pesar de la existencia de ruinas preincaicas en la pampa cercana a la ciudad, más de mil excavaciones en el propio perímetro de la ciudadela no han arrojado evidencia alguna de construcciones anteriores al tiempo del Inca. Queda así claro que no se puede considerar a Huánuco Pampa una Ilaqta imperial de origen yaro, que simplemente habría sido embellecida luego por Tupac Inca. La evidencia arqueológica deja claramente establecido que los Incas construyeron el centro administrativo básicamente en suelo virgen y que es probable que la construcción haya empezado hacia el último cuarto del siglo XV. Algunos edificios a medio construir acrecientan la imagen de que la urbanización de la pampa y la expansión del centro administrativo -de por sí de dimensiones extraordinarias- estaba todavía en marcha cuando llegaron los españoles. También se confirma la idea de un súbito abandono de Huánuco Pampa.

La importancia de este centro administrativo ubicado en el Chinchaysuyu queda claramente expresada, al eco de las ordenanzas del Inca que cita Guaman Poma: «mandamos que ayga otro Cuzco en Quito y otro en Tumi (Pampa) y otro en Guanoco (Pampa) y otro en Hatun Colla y otro en Charcas y la cabeza que fuese el Cuzco y que se juntasen de las provincias a las causas al consejo y fuese ley». ¿Cuáles serían las provincias cuyos recursos y dirigencia debían subordinarse al dictamen del centro administrativo? La vasta muestra de cerámica estudiada sugiere que en torno a Huánuco Pampa gravitaban grupos étnicos de las cuencas del Huallaga y del Marañón, además del callejón de Huaylas: chupaychu, yacha y quero, como también allaucaguanuco, ichocguanuco y huamalés, o conchuco y huayla. En grado diverso, hombres y mujeres de estos y otros linajes acudieron por turnos a la ciudad del Inca, sea llevando maíz, ropa de lana y otros tributos, sea yendo a residir temporalmente ahí y levantar las paredes del Inca, o tejer ropa para el Inca y cocinar comida para

los trabajadores del Inca. El análisis de la cerámica arroja luz sobre el carácter intrusivo y foráneo de la ciudad del Inca. La amplia mayoría de vasijas halladas en Huánuco Pampa imitaba la alfarería cusqueña, la cual mostraba contrastes dramáticos frente a la cerámica local, algo más simple y menos ornamentada. Las alfarerías nativas imitaban el estilo cusqueño solamente en detalles muy menores, observación que permite vislumbrar la continuidad de tradiciones anteriores al Inca.

Uno de los elementos que más impresiona al observador es la dimensión de la solución Inca a la marginalidad económica o a la dependencia de productos originados en territorios lejanos: la respuesta a la necesidad de levantar los recursos financieros en que se apoyaba la expansión del Inca. En efecto, el viajero que llegaba por ejemplo del norte -por el camino real que unía Quito y Cajamarca con Huánuco Pampa-, podía distinguir (ciertamente con más nitidez que le arqueólogo de hoy) largas filas de grandes depósitos asentados en una colina al sur de la ciudad. Estamos sin duda ante una clara indicación de la riqueza del Inca y el alto criterio de seguridad puesto de manifiesto en la posición de los depósitos. Eran edificios circulares y rectangulares - con capacidad para almacenar hasta 14.000 y 23.000 metros cúbicos respectivamente-, con una suerte de ventanas alargadas en lugar de puertas y entradas, donde se ha encontrado multitud de arybalos. Evidencia sólida indica que ahí se almacenaron alimentos, pero una visión somera a los tributos que se llevaban a la ciudad del Inca asegura que el rubro alimentos no era el único activo del Inca a preservar. Es muy probable que algunos depósitos se usaran para almacenar ropa, sandalias, armas. Los arqueólogos han encontrado restos sustanciales de maíz y tubérculos, pero el resto fue consumido, extraído o saqueado, o simplemente destruido por el fuego imprevisto o el más certero transcurso del implacable tiempo.

La arquitectura de Huánuco Pampa fue de dimensiones colosales y de aspecto variado. Una llamada casa del Inca (ubicada al extremo este del complejo) se componía de una decena de estructuras bien dispuestas, con techo a dos aguas y puertas trapezoidales. Los muros de piedra variaban del almohadillado cuidadoso de los aposentos centrales al menos armónico pircado de las construcciones periféricas del complejo. Una kancha en el sector sur de Huánuco Pampa comprendía 19 estructuras cubiertas por una muralla. Restos hallados en otro complejo en el sector este sugieren la imagen viva de varias mujeres conviviendo juntas, tejiendo y fermentando chicha de la buena y produciendo alimentos a gran escala. Por cierto un complejo de la parte oeste deja la impresión de haber sido un conjunto de instalaciones a manera de barracas, donde la gente comía y eventualmente vivía. Pero no se cocinaba ahí y cabe la posibilidad de que esos comensales y potenciales ocupantes hayan sido predominante o completamente varones.

Dicen los arqueólogos que a primera vista la diversidad de complejos impide formarse una idea de conjunto, pero que bien mirado no cabe duda que Huánuco Pampa fue edificado siguiendo un plan preconcebido, en el cual la ciudad crecía en cuatro direcciones a partir de un centro colosal: un ushnu o plaza abierta de 550 metros de largo y 350 de ancho. Cada sector de la ciudad se subdividía a su vez en tres, lo que nos ofrece el plano de una ciudad dividida en 12 sectores radiales. El fino análisis de Huánuco Pampa, hecho por los arqueólogos Morris y Thompson permite comparar la disposición del espacio en la ciudad con la articulación de las huacas y zeques del Cuzco, y aunque no se puede afirmar que la división del espacio estuviera estructuralmente organizada en torno a altares, sí es alta la sospecha que lo que se estaba estructurando en Huánuco Pampa no eran «altares sino grupos sociales. En otros términos el plano de la ciudad de alguna manera reflejaba la posición e interrelación entre los grupos que la ocupaban». [3]

Hay que tener presente que el «pacto colonial» que ligaba a los grupos étnicos del radio de Huánuco Pampa con el Estado cusqueño resultaba de un acuerdo y de unas reglas claramente establecidas. Así, el Estado imperial inca -que necesitaba del trabajo humano para financiar su expansión- tenía que alimentar y mantener a quienes trabajaban para él. Hoy en día esa obligación estatal se paga con un cheque que, a título de sueldo y en el mejor de los casos, cubre apenas las necesidades básicas de una unidad familiar. En tiempo del Tawantinsuyu el Estado no se limitaba a calcular la composición y costo de lo que, hoy, se ha dado en llamar «canasta familiar»: las acllas del Inca ponían en la mesa cantidades de comida y chicha. Pero había más, pues la arqueología de Huánuco Pampa permite sugerir que el «pago» del Inca también podía incluir «la provisión de utensilios y viviendas en ciertos contextos urbanos» o en casos especiales «la provisión de lo que constituía esencialmente una vivienda equipada». Los trabajadores estatales chupaychu y sus vecinos ocuparon esas viviendas, se alimentaron en barracas y muy probablemente cada grupo tuvo su «barrio» en la ciudad. Pero quizá el barrio no se elegía, quizá se asignaba o se obtenía: tanto en base a su posición relativa a otros grupos étnicos del entorno amplio que venimos viendo como a su relación con el Tawantinsuyu. Incluso, si atendemos a Guaman Poma, podríamos inferir que los de Allauca Guanuco podrían haber sido privilegiados en el hospedaje, por ser del linaje con el cual había unido su sangre Tupac Yupanqui. [4]

Hay que cerrar los ojos y abrir el pensamiento para situarse en ese impresionante ushnu de dimensiones casi sobrehumanas -al cual convergían todos los espacios de la ciudad- y adivinar la sombra de múltiples cuadrillas de trabajadores moviendo sogas y piedras. Escuchar el paso de cargadores, sin número ni rostro, intentar acompañar la variada métrica con que iban generando poesía en movimiento al peso diverso de cantidades de maíz, ropa, sandalias, ají, verdes y jugosas quintuchas de coca, cálidas mieles con aromático cuerpo: runas y warmis capaces de rimar cuanto fruto natural o pacientemente elaborado pueda haber tenido sitio en el reino de este mundo. Atisbar los inmensos aretes de funcionarios estatales, cuya minuciosa severidad de burócratas se aplicaba por igual a la cuantificación y taxonomía de hombres y cosas. Sentir a los camayoc contar, con la paciente y efectiva constancia del agua que cae seguido sobre la piedra, los productos entregados al Estado. Contemplarles las manos y el ceño al atar los nudos de la estadística que cifraban los activos del Inca: sea con arreglo a las ataduras, color, largo y textura de una previa tasa o bien tomando como variable independiente el corte de pelo o el color de llautos de sus portadores.

Otrosí digo: no se pida al autor de estas líneas que responda a preguntas -tan de otro mundo y otra disciplina, tan arte de otra dimensión- como la que me ha sugerido una persona en extremo allegada: ¿pero serían, capaz, hormiguitas salvajes trabajando? No lo sé ni me atrevo a provocar algo así como el reflejo del otro lado de la luna. Solamente consta que eran de carne y hueso como nosotros, poseían seso y aspiraciones como nosotros, apetito de variado tipo como nosotros y eran sobre todo y antes que nada -a diferencia de nosotros- la unidad celular cuya actividad y reproducción hacía posible la acumulación de los amplios fondos y rentas con que el Inca financiaba y mantenía la marcha de las cuatro partes del mundo. Hasta aquí llega mi amor, como solemos expresar los peruanos con tono y ánimo de inuendo y significado múltiple.

En verdad, las visiones profundas que sugiere el concebible desfile humano en el ushnu de la ciudadela del Inca resultan casi simples y fáciles de percibir, frente a la contemplación del mismo espacio recorrido probablemente por individuos de externalidad similar, reunidos con ocasión de

algún ceremonial importante. Allí habrán confluído nutridas y festivas cohortes, agrupaciones selectas del multiétnico fresco humano que orbitaba en torno a la ciudad del Inca y tenía en Huánuco Pampa el centro de atracción e interacción que hacía verdadera su integración al Tawantinsuyu. Habrá sido cosa de ver a aquellos allaucaguanucos: casi siempre a la cabeza del rango de participantes e incluso de sangre emparentada con Tupac Yupanqui.

Es imposible delinear el orden de aparición de los plurales personajes y las secuencias de una coreografía -sagrada sin dejar de ser laica, o al revés- de cuya debida ejecución dependían el mundo y las cosas de este mundo. Pero ahí habrán estado estos paisanos remotos de ichocguanuco, los de huamalíes, los guacrachucos: todo o casi todo el elenco múltiple cuyo espacio, apariencia y remoto origen hemos sobrevolado en el primer capítulo. Y claro -siempre al final, siempre al medio, o siempre al comienzo- aquellos chupaychu que desvelan nuestra imaginación. Y deben haber tomado, bailado, comido y bebido en conformidad con la importancia de las fiestas de una programación ceremonial vital para la seguridad y productividad del Estado: en tiempo del Inca los rituales se percibían como engranajes absolutamente necesarios para que el capital humano cumpliera con producir los recursos financieros que el Estado Inca demandaba.

El claro y grato lenguaje de los arqueólogos de Huánuco Pampa nos advierte que en la ciudad del Inca «modos tradicionales de compartir bebida y comida fueron posiblemente usados para cimentar las lealtades y ayudar a motivar la colaboración económica, política y militar». Así, en estas fiestas y bailes ceremoniales, de carácter ritual y participación masiva, se urdía una multiétnica holografía que desafía la capacidad onírica del ciudadano de hoy. ¿Cómo aprehender una parte infinitesimal de la casi inimaginable articulación de planos concretos y singulares que percibe o recorre un individuo o su grupo familiar? Cómo intentar la integración de niveles que hoy día nuestras sociedades se empeñan -casi con aprensión fóbica la eventualidad de contaminar los umbrales de una vida con el contacto o sobreposición de una y otra esfera- en mantener tan separados lo político, religioso, social y ceremonial? Aquellas fiestas y danzas, esas libaciones generosas, «eran los más directos e inmediatos lazos entre el Estado, tal como lo simbolizaba el Inca o su gobernador, y el pueblo -ayudando a establecer la noción que participar del Estado era algo más que cultivar las tierras estatales o ir a pelear a una guerra lejana»[5]

Bien se sabe y se conoce que la manera en que el culto al sol, a Pachacamac y otras divinidades estatales del Tawantinsuyu se impuso «respetando los huaris, jircas y pucullos de los huanucos y chupachos». Se construyeron templos para el sol o inti huasi, adoratorios o paccarinas para las guacas, y chullpas o pucullos para venerar a los muertos. Estos templos contaban con gente, ganado y tierras a su servicio. La grandiosidad del templo del sol en Huánuco Viejo era renombrada a lo largo del Chinchaysuyu. Hasta la ciudadela Inca iban los chupaychu con sus ofrendas: plumas de los antis, conchas coloradas del mar (mullu), ovejas, cebo, cuyes, coca chicha y demás. Para satisfacer el requerimiento de las ofrendas al culto, los chupaychu -en palabras del memorioso Xulca Condor- «tenían chacras e indios que lo; beneficiaban e sembraban, e que todo daban de su voluntad». Más cerca al valle mismo quedaba el templo a Guanacaure. Se piensa que la institución de este adoratorio estuvo asociada con la presencia del poder de Tupac Yupanqui en Paucar Pampa. Fue tarea de los chupaychu dotar a la guaca de alimentos, ropa, oro, plata, servicio personal, vírgenes y demás. En tiempos coloniales tempranos fue objeto de diversas expediciones punitivas o de simple saqueo: hoy guiadas por un ambicioso capitán, mañana por un letrado clérigo.

Así como en el plano del culto a las divinidades había deidades asociadas al Estado central y otras vinculadas al entorno doméstico, las danzas y ceremoniales podían adquirir vaivén, sonido y motivación de carácter local. Hasta cierto punto se mantuvo una sensación de fuero autónomico y una relación de identidad más inmediata y directa, que se manifestaba especialmente en las fiestas ceremoniales. El calendario ritual de fiestas centrales del Inca era mantenido en los cuatros suyos, pero también había ciertas fiestas que eran particulares de una de las cuatro partes del mundo. Una de ellas fue la conocida danza wawku, presentada, en palabras de Guaman Poma, como la «fiesta de los chinchaysuyu, uaco taqui uacon, Guanoc Pampa Paucar Pampa fiesta». Hombres y mujeres participaban, tanto separándose cuanto juntándose. Ellas tocando un pequeño tambor, casi pandereta, y ellos soplando la cabeza y cuernos de un venado. Así iban cantándose invitaciones o reclamando cariño y atención. Y baile y cante usted, hasta que -blandiendo el cuerno del venado y dirigiéndose a ellas- los varones cantaban «chicho, chicho, chicho», esto es, preñada, preñada, preñada. Y la fiesta se prolongaba en artilugios de danza y composición, cuyo eco aún da vida hoy a algunos de esos parajes en que antaño se movieron nuestros personajes. Así, mientras ellas reclamaban por la ausencia de alguien y demandaban saber dónde habían estado los fulanos, ellos respondían: «en Kusi Pata, mi elegida, viendo mujeres; en Huaykay Pata, viendo Llank'ay Pata». Y entonces, con el estribillo de «uauco, uauco, uauco» se cantaba, bailaba y tocaba por igual en la pampa de los

* Efraín Trelles Aréstegui se graduó como Bachiller de la Universidad Católica de Lima. En 1983 optó el grado de Master of Arts con The integration of an andean ethnic group into the early Encomienda system. The case of de Chupaychu in Huánuco, Perú, 1532-1562, en la Universidad de Texas (Austin). Ha sido profesor asistente en esa misma Universidad y en el Post-Grado de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, así como docente de las Escuelas Campesinas de la Confederación Campesina del Perú. El trabajo que presentamos es una miscelánea de dos capítulos de su libro Linajes y futuro, editado por SUR y Otorongo Producciones en 1994, en Lima. En el primero, Trelles cuenta sobre la diversidad étnica del hinterland del futuro Wanuku o Huánuco incaico. En el segundo, muestra la ciudad viviendo.

[1] Reproducción del quinto capítulo de la Sección I (“De hombres, tierras, aguas y otras inquietudes”), de Linajes y futuro, Efraín Trelles Aréstegui, SUR y Otorongo Producciones, 1994, Lima.

[2] Reproducción del primer capítulo de la Sección III (“Servir al Inca y verlo caer”) de Linajes y futuro, op. cit., páginas 85-90.

[3] Ver Huánuco Pampa, de Craig Morris y Donald Thompson, New York, 1985: 57-58 para el ushnu o plaza abierta; 73 para el rol de los altares en la división del espacio cuzqueño.

[4] Estamos glosando el artículo de Craig Morris Huánuco Pampa: nuevas evidencias sobre urbanismo Inca publicado en Lima en el tomo XLIV de la Revista del Museo Nacional.[5]

Morris & Thompson: 91, op. cit.

Subsistencia en la Costa peruana durante el Precerámico tardío y el Período Inicial (3500-900 a.C.)

María Andrea Runcio

Resumen

Durante mucho tiempo se sostuvo que las numerosas poblaciones que habitaban los grandes complejos arquitectónicos del área costera durante los inicios del período Formativo eran sostenidas por una subsistencia basada en la pesca y recolección eficiente de los abundantes recursos marinos que brinda esa área.

Este artículo presenta una crítica a esta postura a través de los trabajos de dos autores que revisan la evidencia propuesta por los defensores de la “hipótesis marítima” y postulan que esas sociedades sólo pudieron desarrollarse con una base agrícola fuerte complementada por los recursos del mar.

Abstract

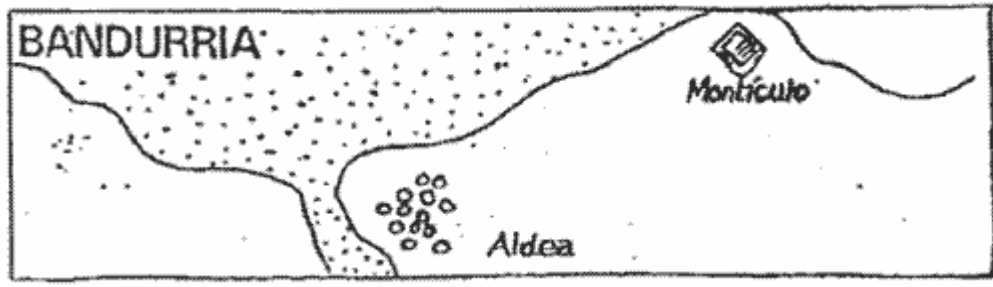
During a long time, it was argued that the numerous populations that inhabited the great architectonic complexes of the seaside area during the beginnings of the Formative Period, were supported by a subsistence based on fishing and efficient gathering of the abundant maritime resources.

A review of this position is showed through the papers of two authors who review the evidence proposed by the “maritime hypothesis” defenders. They postulate that those societies could only develop with a strong agricultural base complemented by maritime resources.

Introducción

El período entre el 3.500 y el 900 a.C., que abarca las últimas fases precerámicas y el comienzo de utilización de la cerámica, es decisivo en la prehistoria de la Costa peruana. Es en este momento cuando comienzan a desarrollarse formas de organización social más complejas. El tamaño, complejidad y calidad arquitectónica de los sitios revela una sociedad sumamente organizada, con un manejo altamente controlado del trabajo. Acompañan el desarrollo de esta arquitectura monumental gran cantidad de textiles de fina calidad, calabazas, madera y huesos grabados y algunos objetos de arcilla cocida. En algunos sitios el tratamiento diferencial de los muertos sugiere algún tipo de estratificación social.

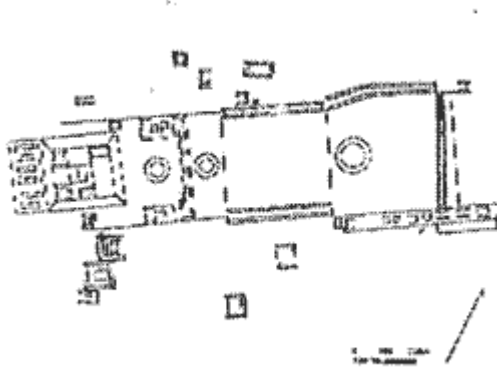
Entre el 3.500 y el 2.500 a.C., aproximadamente, se desarrollan numerosos asentamientos con arquitectura compleja que presentan montículos y plataformas de uso público. El Aspero, Bandurria, Culebras I y Huaca Prieta son complejos de este tipo.



Patrón de asentamiento del sitio Bandurria

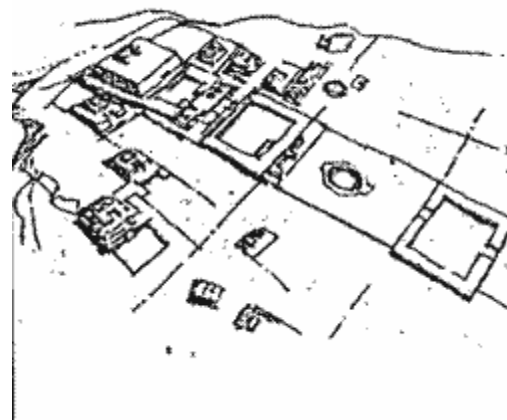
FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams León

En las formas más simples las viviendas se agrupan con independencia del montículo o plataforma que aparecen aislados a cierta distancia. Tal es el caso de Bandurria. Un segundo tipo, más complejo, está representado por Culebras I, en el que las obras de carácter público toman la forma de andenes donde se construyeron cuartos rectangulares hundidos con muros de piedra. La disposición de las obras se complementa con grandes terrazas. Finalmente, el tipo más complejo se presenta en sitios como El Aspero, un ejemplo de urbanismo temprano. El extenso poblado pudo contener entre mil y mil quinientas personas, ocupando un área de 13,2 hectáreas. Sus rasgos característicos son la planificación e integración de los montículos con las áreas de vivienda. El lugar aparece dividido en barrios, hay plazas, grandes andenes alineados y recintos rectangulares con viviendas. La extensión y complejidad del asentamiento indican la existencia de niveles elevados de organización social (Williams León 1981: 384-85).



Patrón de asentamiento de Sechín Alto

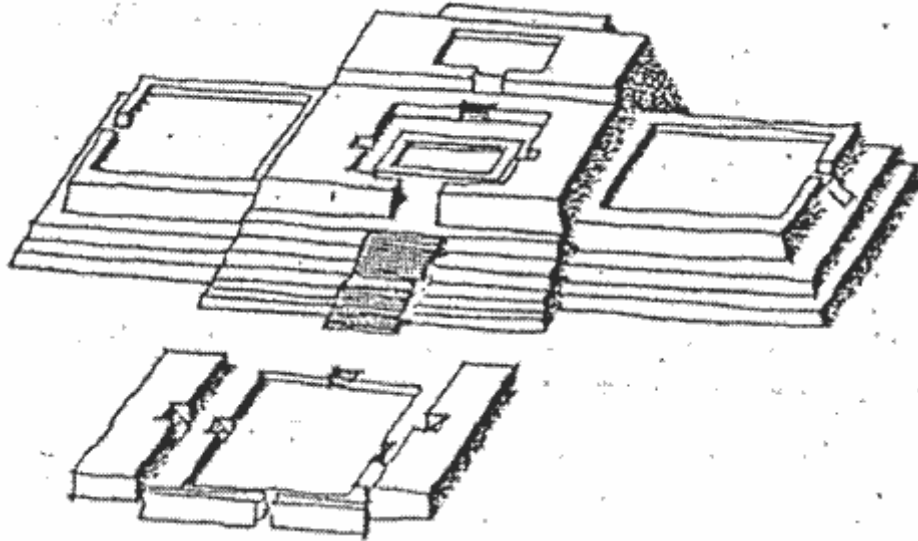
FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams León



Reconstrucción hipotética de Las Haldas

FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams León

Patrón de asentamiento de Sechín Alto. FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams León



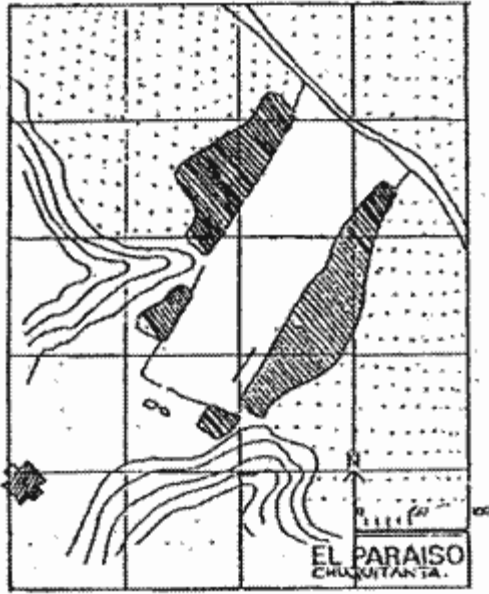
Reconstrucción hipotética del sitio de Garagay
 FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams Leon

Reconstrucción hipotética de Las Haldas

FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams Leon

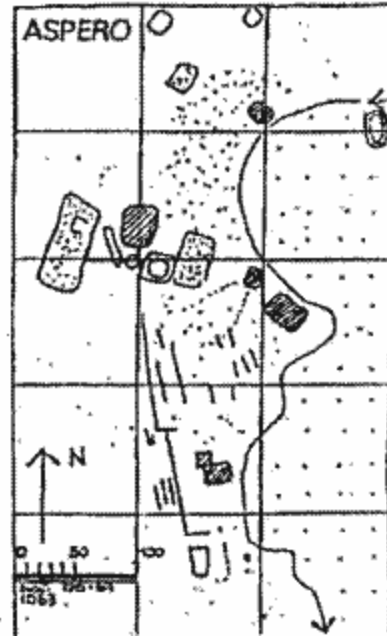
Hacia el 2.000 a.C. se incrementaron notablemente la población costera y los asentamientos [1]. Todas las aldeas tienen planta compleja y arquitectura pública de proporciones. Entre los sitios contemporáneos se destacan Tank Site, Río Seco y Asia, pero sin duda El Paraíso (ubicado en la desembocadura del río Chillón), fue el más grande y complejo de todos. Abarca unas 60 hectáreas y tenía una población aproximada de mil individuos. Comprende catorce montículos y plataformas de entre tres y seis metros de altura que encierran un patio, distribuidos en forma de U con los brazos ocupados por viviendas, el patio libre para el cultivo y un edificio para culto en el fondo de la U. Este patrón temprano en forma de U constituye la base para el posterior desarrollo de los templos característicos del Período Inicial (Williams León 1981: 419)[2].

Desde 1.500 a 500 a.C. constituyen los principales monumentos que dominaron la Costa peruana. Estos complejos se caracterizan por su gran tamaño y la disposición en forma de U de sus plataformas, edificios y plazas. Sitios como Las Haldas (200 ha), Sechín Alto (300 ha), La Florida (10 ha) y Garagay (9 ha), poseen este patrón característico.



Planta del sitio El Paraíso

FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams Leon



Croquis del sitio El Aspero

FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams Leon

Reconstrucción hipotética del sitio de Garagay

FUENTE: Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú, de C. Williams Leon

Si bien existe consenso general respecto de la necesidad de una mano de obra altamente organizada para la construcción del tipo de obras citadas, hay discrepancia en relación al tipo de subsistencia que mantenía a estas primeras sociedades complejas, particularmente durante el Precerámico tardío.

La regla general sostiene que es necesario una base agrícola altamente productiva para el desarrollo de la complejidad. Sin embargo, varios autores (Lanning 1967; Moseley 1972, 1975; Feldman 1978) argumentan que el surgimiento de esos grandes complejos fue sostenido por una subsistencia basada esencialmente en la pesca y recolección eficiente de los abundantes recursos marinos que brinda la costa. Durante varios años se pensó que esta región constituía una excepción a la regla. Sin embargo, más recientemente, autores como Wilson (1981) y Raymond (1981) han criticado el supuesto anterior y mediante diferentes tipos de evidencias sostienen que esas sociedades sólo pudieron desarrollarse con una base agrícola fuerte, complementada con los recursos del mar.

En este trabajo se confrontarán estas ideas sobre la subsistencia en la Costa durante el Precerámico tardío y el Período Inicial. Tomaremos como representante de la "hipótesis marítima" el artículo de Moseley (1972) y evaluaremos las críticas a través de los análisis de Raymond (1981) y Wilson (1981).

Recursos marinos del Océano Pacífico

La corriente de Humboldt es una corriente fría que sube en dirección norte cercana a la costa desde Valparaíso (Chile) hasta Cabo Blanco (Perú). Allí dobla en dirección oeste y se pierde en la Corriente Ecuatorial. Debido a su baja salinidad y temperatura fría, las condiciones son altamente favorables para la producción y retención de oxígeno pudiendo sustentar, de esta manera, una abundante vida animal y vegetal. La corriente indudablemente debió haber provisto una fuente potencial de recursos de extrema importancia para el hombre. Hay al menos 225 especies diferentes de peces y varias especies de aves que se alimentan de ellas. La corriente también trae vertebrados antárticos y subantárticos como pingüinos, leones marinos, elefantes marinos y focas. Además de las aves, peces y mamíferos la corriente provee grandes cantidades de crustáceos y otros invertebrados (mejillones, ostras, cangrejos, erizos de mar). En resumen, los recursos marinos disponibles a lo largo de la costa son peces, aves, sus huevos, mamíferos marinos y crustáceos. La temperatura uniforme de la corriente resulta en una disponibilidad permanente de los recursos que sustenta (Parsons 1970: 292-293-294).

Hay un fenómeno extremadamente importante que trastorna el equilibrio normal de la Corriente de Humboldt: la contracorriente de El Niño. El Niño es una corriente de aguas cálidas que se origina en el Golfo de Guayaquil (Ecuador) y se dirige hacia el sur a lo largo de la costa peruana hasta Paita, durante diciembre. Con la presencia de El Niño la temperatura del agua aumenta varios grados y los peces y aves tropicales migran un poco más hacia el sur. Aproximadamente cada 7 u 8 años la contracorriente se extiende más al sur de lo usual alcanzando Trujillo y sus efectos son más pronunciados. Pero la gran importancia de este fenómeno es que una vez cada 25-40 años, parte de la Contracorriente Ecuatorial se une a El Niño, creando otra muy fuerte que invade la de Humboldt y lleva grandes masas de aguas cálidas hasta Pisco (sur de Perú). De esta forma ocurre un abrupto cambio de temperatura con efectos catastróficos sobre el equilibrio normal de la Corriente de Humboldt. El plancton muere en la superficie o permanece muy abajo en las aguas frías más profundas. Las poblaciones normales de peces mueren o dejan el área causando que cientos de aves marinas se debiliten por la falta de alimento y sucumban a enfermedades pulmonares infecciosas. Además, aquellas que migran se ven obligadas a dejar sus huevos o sus pichones que también mueren (Parsons 1970; Moore 1991).

A menudo, asociado con El Niño, aparece el “aguaje”. Enormes cantidades de plancton mueren debido a un aumento de la temperatura del agua provocando la descomposición de grandes masas de pequeños organismos afectados y la producción de sulfuro de hidrógeno y otros gases nocivos, haciendo el área tóxica para la vida. Aunque tanto el “aguaje” como El Niño no son comunes en la Costa peruana, producen efectos devastadores en la abundancia anual usual de recursos marinos al menos una vez en cada generación humana (Parsons 1970; Wilson 1981).

Recursos terrestres

La Costa peruana puede ser dividida en tres zonas ambientales distintas: el desierto, los valles fluviales y las lomas (Parsons 1970; Feidel 1996).

El desierto se extiende a lo largo de la costa del Océano Pacífico en una faja de 25/40 km de ancho. Está cruzado cada 15 a 50 km por valles fluviales cuyas aguas desembocan en el mar. Es un área árida y desolada bordeada por dunas a lo largo de la playa y colinas bajas hacia el este en la base de

los Andes. Es prácticamente una zona sin lluvias. Normalmente hay una falta completa de vegetación, la existente consiste en cactus y tillanosia. Esta zona nunca ha sido explotada efectivamente por el hombre prehistórico.

Hay alrededor de cuarenta valles fluviales separados unos de otros por fajas áridas de desierto. Los valles varían en tamaño y cantidad de flujo de agua, pero generalmente tienen largos y angostos cuellos con amplias planicies aluviales cerca de la costa. Sólo 10 ó 12 de los ríos constituyen corrientes permanentes y alcanzan el mar durante todo el año. Los otros poseen flujos estacionales restringidos al período entre diciembre y marzo. Cada valle es topográficamente diferente. Algunos tienen un canal angosto y profundo con riberas empinadas y abruptas. Otros poseen márgenes amplias y chatas donde las inundaciones periódicas producen vegetación de monte con arbustos y pequeños árboles. Conejos, zorros y ciervos pueden encontrarse en las márgenes de estos ríos. La zona costera de los valles ha sido siempre el principal nicho para la habitación del hombre en la costa. Las provisiones de agua fresca esenciales para la existencia humana eran rápidamente disponibles. Los estuarios de algunos de los ríos contienen camarones que pueden ser recolectados fácilmente y en momentos de inundaciones algunas especies de peces tienden a congregarse en sus bocas. Madera para la construcción o para carbón puede encontrarse a lo largo de los ríos donde ciertas frutas comestibles, vainas y raíces también pueden ser recolectadas.

En un área de 3 a 5 km. de ancho paralela a la ribera la napa freática está usualmente a 1-3 m. de la superficie. Este hecho es doblemente importante, primero como fuente de agua potable y segundo como la base para el cultivo en mahamaes o pukios donde la superficie de cultivo es excavada un metro o más bajo el nivel del suelo para aprovechar la humedad alimentada por la cercanía de las aguas subterráneas. Con la superficie de cultivo bajada a esa profundidad, el agua subterránea proveía suficiente humedad como para cultivar maíz, porotos, calabazas y algodón sin otro control adicional de la misma.

En elevaciones de entre 250 y 800 metros se forma un espeso banco de neblina debido a la acción de los vientos costeros. Estos bancos de neblina alcanzan su mayor desarrollo entre mayo y octubre. En los cerros, tierra adentro, donde hacen contacto con los bancos de neblina, la condensación de humedad es suficiente para sostener vegetación. Las áreas donde se forma esta vegetación característica son conocidas como lomas. La extensión de la vegetación de las lomas varía de año en año dependiendo de la cantidad de humedad de los bancos de neblina. La vegetación sólo está presente por algunos meses y luego el área se transforma en desierto nuevamente. Esta zona probablemente no constituyó una fuente potencial de recursos confiables año tras año para los habitantes de la costa.

Las dos hipótesis

El argumento principal de la hipótesis marítima sostiene que los recursos marinos proveen alimento abundante, localizado y continuo que sostuvo el desarrollo de las so-ciedades complejas del Precerámico tardío (Lanning 1967; Moseley 1972, 1975; Feldman 1978)

La hipótesis terrestre sostiene que los recursos marinos son poco confiables, poco abundantes y poseen nutrientes insuficientes para mantener las poblaciones costeras. De acuerdo con este punto de vista, los recursos terrestres, en especial los cultivados, deben haber jugado el rol central en el desarrollo de las sociedades complejas del litoral peruano (Raymond 1981; Wilson 1981).

La hipótesis marítima

Moseley sostiene que en un lapso de 1500 años, las sociedades de la costa peruana sufrieron un gran cambio económico. Se reemplazó el modo de vida cazador-recolector por la pesca y la recolección costera, los cuales a su vez fueron reemplazados por el cultivo. Esto ocurrió entre el 3000 y el 1500 a.C. (Moseley 1972: 25).

Moseley analiza estos cambios en el área de Ancón-Chillón (costa central)[3]. Aquí se encuentran cinco complejos de recursos que fueron explotados intensivamente durante el período de cambio económico: el río, el desierto, las lomas, el litoral arenoso y el litoral rocoso. De acuerdo con Moseley (1972: 27-28) de los cinco complejos de recursos las zonas litorales tienen la biomasa más rica y diversa y más fácilmente explotable. En comparación las lomas y los ríos tienen una flora y fauna moderada pero también fácilmente explotable. El desierto posee la biomasa más pobre pero esta zona es de gran potencial cuando puede ser cultivada. Sin embargo los prerrequisitos tecnológicos para el cultivo son considerables. Primero, son necesarias plantas cultivables y éstas no estaban disponibles localmente. Segundo, el cultivo del desierto demanda un sistema de manejo del agua con largos canales de irrigación implicando un gran esfuerzo de trabajo. Por lo tanto, el ambiente económico varía de zonas con recursos abundantes y fácilmente explotables a zonas de gran potencial pero que demandan una tecnología sofisticada y una gran inversión de trabajo.

Este período de rápido cambio económico abarca tres unidades de tiempo arqueológicas: el final del Estadio Lítico (que culmina en el 2500 a.C.), todo el Estadio Precerámico Algodonero (2500-1750 a.C.) y la primera parte del Período Inicial (que comienza en el 1750 a.C.). (Moseley 1972: 28-29).

La evidencia arqueológica que el autor propone para el período de cambio económico acelerado es la siguiente: la fase Encanto es la última del Estadio Lítico. En los sitios Encanto excavados en el área de Ancón-Chillón se observa la presencia de gran cantidad de restos de recursos marinos, algunos restos de camélidos, semillas de plantas provenientes de las lomas y pocas piezas de calabaza, las cuales atestiguan la presencia de plantas cultivadas al final del Estadio Lítico pero, según Moseley (1972: 30) son de importancia secundaria. La gran cantidad de recursos marinos hallados contrasta con la tecnología encontrada, que es indicativa de caza y no de pesca.

El Estadio Precerámico Algodonero está marcado por la introducción del algodón. Los sitios pertenecientes a este Estadio presentan las siguientes características:

- Se observa un crecimiento en el tamaño de los sitios. Al comienzo del Estadio los sitios son pequeños, cubriendo unos pocos cientos de metros cuadrados. Al final del Estadio constituyen grandes asentamientos que cubren varias hectáreas.
- Se pasa de una distribución esporádica de sitios pequeños a lo largo de la costa a grandes asentamientos situados regularmente a aproximadamente 10 km. unos de otros.
- Los sitios de las fases tempranas del Precerámico Algodonero revelan algunos aspectos importantes. Primero, no hubo transferencia de la tecnología cazadora-recolectora de la fase Encanto ni dependencia en recursos de las lomas. Hubo una ruptura completa con los patrones más tempranos de subsistencia. Segundo, dos de los asentamientos muestran patrones de subsistencia altamente especializados, uno manifestando un foco casi exclusivo en recursos del litoral arenoso y el otro en el litoral rocoso. Tercero, el contenido de vegetales de estos sitios tempranos indica un

crecimiento en el número de plantas cultivadas. “Aunque eran de importancia secundaria, la cantidad y tipos de plantas en uso era mucho mayor que aquellas de la fase Encanto” (Moseley 1972: 31).

- En las fases medias y tardías continúan siendo ocupados los mismos sitios de las fases tempranas. Calabaza, algodón, pimientos, guava y lúcuma estaban en amplio uso al final del Estadio, sin embargo, estos recursos eran de importancia secundaria ya que ninguno era adecuado para servir como producto agrícola principal -agrícola staple- (Moseley 1972: 32).

A partir del Período Inicial se observa un cambio en la ubicación de los sitios que dejan la costa para ubicarse en los valles fluviales. Aparecen grandes centros ceremoniales presumiblemente construidos y mantenidos por grandes poblaciones que residían en las vecindades. Continúa el consumo de recursos marinos aunque ahora la agricultura es de gran importancia en la dieta. La mayor confianza en plantas cultivadas se correlaciona con el cambio de la residencia tierra adentro. La agricultura debe haber constituido la única base económica viable para mantener las grandes poblaciones de los valles interiores, desplazando la pesca y recolección marina y constituyéndose en la actividad económica más importante (Moseley 1972: 32-33).

En resumen, el registro arqueológico muestra que los habitantes del área de Ancón Chillón sobrellevaron un rápido cambio en la subsistencia. La caza y recolección fue reemplazada por la pesca y a su vez esta última fue reemplazada por el cultivo. Cada uno de estos cambios fue precedido por un aumento gradual en la dependencia de productos que iban a asumir primacía en el Estadio posterior. Así, la población de Encanto explotó recursos marinos aunque continuaron con la caza y la recolección. De manera similar, las plantas cultivadas fueron importantes en el Estadio Precerámico Algodonero aunque la actividad fundamental era la pesca. Por último, cada cambio en los patrones de subsistencia coincidió con un cambio sustancial en el patrón de asentamiento.

En base a la evidencia presentada analiza los cambios en la subsistencia a partir de lo que él denomina como “logística de subsistencia”, la forma de poner en contacto los recursos con los consumidores (Moseley 1972: 33).

Durante la fase Encanto, tanto las lomas como el litoral proporcionaron los recursos necesarios a la población. Los sitios de esta fase se hallan en puntos equidistantes entre las lomas y el mar para tener los dos complejos de recursos a distancias igualmente accesibles (Moseley 1972: 35).

Al comienzo del Estadio Precerámico Algodonero cesó la explotación de las lomas y adquirieron primacía los recursos marinos. Además se utilizaron plantas silvestres y cultivadas. Los recursos marinos abundantes, localizados y perennes permitieron una forma de vida sedentaria, altas densidades de población y la construcción de grandes asentamientos costeros. Las plantas cultivadas tuvieron mayor importancia en los sitios donde sus habitantes podían dedicarse tanto a la pesca y recolección marina como a la agricultura. Esto fue posible por ejemplo en la desembocadura del río Chillón donde se podían utilizar los dos complejos de recursos [4]. (Moseley 1972: 40).

A partir del Período Inicial, la economía marina siguió manteniéndose aunque parte de la población comenzó a trasladarse tierra adentro. Este cambio se produjo debido al desarrollo de la irrigación por canales y la apertura de tierras desérticas al cultivo. Los habitantes de la costa continuaron residiendo en grandes comunidades sedentarias. La población del interior vivió en pequeñas aldeas

aunque también se desarrollaron grandes centros capaces de mover los bienes de subsistencia hacia esas localidades centralizadas (Moseley 1972: 43).

Para explicar por qué ocurrieron estos cambios en la subsistencia de la Costa peruana, elabora un modelo que propone como causa última del cambio el aumento de población.

Parte de dos supuestos:

- Una población crece hasta alcanzar los límites de su provisión de alimentos.
- Un recurso nuevo debe integrarse a la economía si produce un aumento de población que excede la capacidad de sustento de la economía tradicional.

Es decir, estos dos supuestos implican que un nuevo recurso conducirá a un cambio en la subsistencia siempre y cuando su explotación se vea acompañada por un crecimiento de la población que no pueda ser absorbido por la economía tradicional (Moseley 1972: 47).

Con relación a la evidencia arqueológica sostiene que es evidente que desde la fase Encanto los cazadores-recolectores explotaban recursos marinos. Este hecho puede explicarse suponiendo que un segmento de la población creció y superó la capacidad de sustento de las lomas. Este excedente de población no se dedicó en tiempo completo a la pesca sino que trató de acomodarse al patrón de subsistencia existente. Esto pudo haber tenido dos consecuencias: primero, retardar el crecimiento de una población dedicada exclusivamente a los recursos marinos y segundo, recargar las lomas con un exceso de población. Entonces, si la población en las lomas era excesiva y sus recursos se sobreexplotaban, esto pudo haber conducido al abandono de las lomas y al desarrollo de la pesca a tiempo completo.

Un proceso similar de cambio puede proponerse para la aparición del cultivo intensivo. Cuando el crecimiento de la población superó la capacidad de sustento de los recursos marinos, la agricultura absorbió las necesidades de la población en aumento, en especial gracias al desarrollo de canales de riego que permitieron cultivar el desierto (Moseley 1972: 47).

Varios son los problemas que presenta el trabajo de Moseley. En primer lugar, al mencionar los cinco complejos de recursos disponibles sugiere que el río sólo provee recursos silvestres y que la agricultura por inundación aparece en momentos tardíos. Sin embargo, como lo han reconocido algunos autores (Parsons 1968; Parsons 1970) el cultivo a través del sistema de mahamaes ha sido utilizado desde tiempos tempranos aprovechando la cercanía de la napa freática en la ribera de los ríos.

Otro problema surge al considerar la importancia de los recursos marinos. Tanto para la fase Encanto como para el Estadio Precerámico Algodonero infiere su mayor importancia en base a la cantidad de restos que aparecen, asumiendo que hay una relación directa entre mayor número e importancia económica.

Dos cuestionamientos pueden plantearse. En primer lugar, hay que tomar en consideración la posibilidad de preservación de los restos vegetales en la zona estudiada. La mayor cantidad de recursos marinos que aparecen en los sitios puede deberse a un fenómeno de preservación diferencial y no, como es asumido, a un mayor consumo de los mismos. En segundo lugar, aún si la

cantidad de recursos marinos es mayor, sería necesario calcular el aporte calórico de estos recursos ya que mayor cantidad no implica necesariamente una dieta adecuada para la población.

Ninguna de estas dos cuestiones, que serán retomadas en los análisis de Raymond (1981) y Wilson (1981), parece ser tenidas en cuenta por Moseley al analizar la evidencia.

Finalmente, cuestionamos la “súbita” aparición de la agricultura que se produce cuando la población se traslada tierra adentro y comienza a construir canales de riego durante el Período Inicial.

Si bien Moseley reconoce que en períodos anteriores se practicaba el cultivo, la gran expansión agrícola parece haber ocurrido de repente y sin mayores antecedentes en el área. Consideramos que una actividad de importancia tal como la agricultura no puede surgir de repente sino que conlleva un largo proceso que conduce a ella. El desarrollo y las características particulares de este proceso no son reconocidos por él, que minimiza su importancia en los períodos anteriores en favor de una economía marina.

Por otra parte, sostiene que a partir del Período Inicial la población se traslada tierra adentro y comienzan a aparecer grandes centros ceremoniales presumiblemente construidos y mantenidos por poblaciones de gran tamaño que residían en las vecindades. Sugiere que la agricultura debe haber constituido la única base económica viable para mantener las grandes poblaciones de los valles interiores. Como las poblaciones interiores eran aparentemente más grandes que las costeras pueden considerarse que el cultivo desplazó a la pesca como la actividad económica más significativa (Moseley 1972: 33).

Entre los centros ceremoniales del Período Inicial que se ubican en los valles interiores del área estudiada por Moseley pueden mencionarse La Florida, Garagay y Mina Perdida de 10, 9 y 7 ha respectivamente (Fung Pineda 1988: 90).

Si seguimos el razonamiento de Moseley que sostiene que fue necesaria una gran cantidad de población para construirlos y que esa población sólo podía ser sustentada por una base agrícola fuerte, nos preguntamos por qué un asentamiento de uso ceremonial del Precerámico tardío como El Paraíso (de 60 ha), pudo ser construido y mantenido por una población que basaba su subsistencia en recursos marinos y que presumiblemente debería ser mayor que la de los valles interiores en tanto este asentamiento es mucho más grande que los mencionados en primer lugar.

Esto nos lleva también a replantear el crecimiento demográfico como una causa única del cambio económico. Si bien está más allá de este trabajo evaluar la eficacia de los modelos unicausales o multicausales, sin duda consideramos que el cambio en una actividad básica como la subsistencia debe haber estado influenciado por múltiples variables interrelacionadas, una de las cuales debe haber sido el aumento demográfico aunque no la única o la más importante.

A continuación evaluaremos las críticas hechas por Raymond (1981) y Wilson (1981) a la hipótesis marítima.

La hipótesis terrestre

Como mostramos en la sección anterior el modelo de Moseley (1972) presenta varios problemas. Estos son recogidos y compartidos por autores como Raymond y Wilson.

Si bien Moseley no descarta la importancia del cultivo, sostiene que sitios como El Paraíso, El Aspero o Río Seco del Precerámico tardío, basaron su subsistencia en recursos marinos y que el cultivo como forma de subsistencia principal se dio posteriormente.

El principal cuestionamiento de los defensores de la hipótesis terrestre es que los recursos marinos por sí solos no proveen los valores calóricos y protéicos necesarios y no pueden mantener los numerosos individuos que vivían en esos grandes asentamientos.

Raymond (1981) examina en su trabajo los tres puntos básicos que sustentan la hipótesis marítima.

Estos son:

1. Los contenidos de los basurales de sitios del Precerámico tardío atestiguan la importancia primaria de los recursos marinos.
2. La evidencia de actividad agrícola es insignificante.
3. La distribución de los sitios del Precerámico tardío es indicativa de una base económica marina (la proximidad de los sitios a los recursos marinos y su distancia de la tierra cultivable y otros recursos terrestres es usado para apoyar la idea anterior).

Un presupuesto implícito es que estos sitios y sus contenidos están libres de cualquier sesgo significativo de preservación (Raymond 1981: 807).

En primer término Raymond calculó las calorías y el peso de carne (meat weight) representadas por el total de recursos marinos que aparecieron en los cinco sitios más importantes del Precerámico Algodonero en el área de Ancón-Chillón (Tank Site, Punta Grande, Pampa, Banco Verde, Camino). En base a los cálculos anteriores estimó que durante el final del Precerámico Algodonero, momento en que se desarrolló la arquitectura monumental, los recursos marinos podían sustentar un promedio de 26.3 individuos por año (Raymond 1981: 809).

Por otra parte, estimó el porcentaje de la dieta que proviene de los recursos marinos llegando a la conclusión que los mismos no representan más del 3.3% de la dieta (Raymond 1981: 811).

Los recursos vegetales, teniendo en cuenta los cálculos antes descriptos, deberían aportar más del 95% de la dieta. Si bien los recursos vegetales silvestres ubicados en los valles fluviales constituyen una base rica para la población, el autor reconoce que con los datos existentes no es posible calcular exactamente que especies había, estimar su abundancia relativa y especificar su contribución a la dieta. Sin embargo, sostiene que es improbable que el déficit de calorías haya sido compensado solamente a través de la recolección de plantas silvestres (Raymond 1981: 813).

Entonces, si no había una fuerte confianza en la agricultura, ¿cómo sobrevivían los habitantes del área de Ancón-Chillón? De acuerdo con Raymond (1981: 813), la inferencia que sostiene que la agricultura fue de importancia mínima durante el Precerámico Algodonero está basada en la idea de que no había cultivos básicos o de subsistencia (staple crops) (Moseley 1972: 32).

Esta conclusión descansa en dos supuestos:

- Ninguno de los cultivos existentes podría haber sido un cultivo básico o de subsistencia.
- Durante el Período Inicial el maíz se convirtió en un cultivo básico en la costa peruana.

La noción de que el maíz era un cultivo básico en el antiguo Perú se basa en la creencia común de que cualquier civilización del Nuevo Mundo dependía de este cultivo como principal fuente de calorías. Sin embargo, además del maíz hay otros cultivos básicos presentes en sitios tempranos de la costa peruana. Los tubérculos (batata, achira, jicama, yuca) pueden alcanzar o exceder al maíz en producción calórica por hectárea. Si el cultivo básico durante el Precerámico Algodonero eran los tubérculos, esto ayuda a explicar la baja frecuencia de restos vegetales en los basurales. Si los restos vegetales en general aparecen en mucha menor cantidad en relación a huesos y conchas, los restos de tubérculos aparecen en cantidades mucho menores en tanto son consumidos completamente (Raymond 1981: 814). De acuerdo con el autor (1981: 814) se ha estimado (Engel 1967) que 240 ha en las cercanías de El Paraíso podían ser cultivadas con técnicas de manejo del agua muy simples. Asumiendo que el área de cultivo podía ser extendida usando las zonas de las planicies aluviales a través de una agricultura por inundación, la producción era suficiente para proveer las calorías anuales necesarias a los habitantes de El Paraíso (mil individuos aproximadamente) (Raymond 1981: 815).

Por último, Raymond analiza el patrón de asentamiento de los sitios del Precerámico Tardío, concluyendo, a diferencia de Moseley (1972), que éste refleja una ubicación relacionada con la producción agrícola.

Basado en el presupuesto de que las poblaciones tienden a vivir cerca de sus recursos principales, Moseley (1972) ha interpretado el patrón de asentamiento como evidencia de una economía marina. La mayoría de los sitios tempranos están situados a pocos cientos de metros de la costa y algunos se sitúan incluso a varios kilómetros del valle fluvial más cercano.

Los sitios del Precerámico tardío yacen a lo largo de la faja costera entre el valle de Chicama y el valle de Omas (8^o-13^o Sur).

Raymond argumenta que hay una correspondencia cercana entre las variaciones en el paisaje terrestre y la distribución de los sitios.

La sección de la costa entre el valle de Chicama y el valle de Omas donde los asentamientos han sido encontrados coincide casi exactamente con la parte que no tiene planicie costera. Compuesta de sedimentos aluviales presumiblemente del Terciario, la planicie costera comienza en el límite con Ecuador, alcanza su ancho máximo en Punta Aguja y termina en el valle del Virú. De este valle hasta el valle del Cañete, las estribaciones de los Andes alcanzan la costa. En Cañete la planicie aparece nuevamente y continúa hacia el sur.

Desde el punto de vista del asentamiento humano el aspecto más importante de la planicie costera es su efecto en la hidrología de los diferentes valles fluviales que son la fuente de los sistemas de irrigación. Al sur de Cañete los ríos tienen valles angostos y abruptos con planicies aluviales pobremente desarrolladas. Si la agricultura por inundación era un aspecto económico importante del Precerámico Tardío, es entendible que no haya grandes sitios en esta parte del sur de la costa. Al norte del Virú hay varios valles fluviales con amplias secciones de tierra irrigable. En esta región donde la planicie costera es ancha pero relativamente baja, las planicies aluviales comienzan a ensancharse a lo largo del curso medio de los ríos y las partes mejor irrigadas están a menudo a buena distancia de la costa. Esta evidencia sugiere que los agricultores tempranos debieron asentarse tierra adentro y no cerca de la costa. La única sección del litoral donde puede esperarse

que los agricultores se hayan asentado cerca de la costa es la faja entre Virú y Cañete donde las condiciones orográficas favorecen el desarrollo de grandes planicies aluviales en la boca de los ríos (Raymond 1981: 816-817).

En resumen, puede decirse que la revisión de la evidencia que sustenta la hipótesis marítima no ha soportado el escrutinio. Los contenidos de los basurales, cuando se los examina cuantitativamente, no apoyan la conclusión de que las grandes poblaciones sedentarias eran mantenidas por recursos marinos. Esto sugiere que en la costa del Perú, las conchas y restos óseos debido a que se preservan bien dan una impresión errónea de su importancia en la dieta. Los datos indican que mayor cantidad de población puede ser mantenida por la agricultura que por la explotación de recursos marinos. En relación a las localizaciones de los asentamientos, a primera vista parece que brindan evidencia poderosa a favor de una subsistencia marina. Pero cuando se los examina en relación a la totalidad de la Costa y a la distribución de tierra inundable, el patrón de asentamiento parece favorecer la agricultura (Raymond 1981: 818-819).

Es importante destacar que a pesar de la importancia primordial que asigna Raymond a la producción agrícola, no descarta la pesca y recolección marina como un aporte complementario en la dieta.

Sostiene que mientras que la pesca probablemente nunca fue el aspecto principal esas economías, fue un ingrediente crítico y sin duda significativo en el desarrollo de la civilización costera. Junto con una economía agraria debe haber contribuido con una importante cantidad de recursos ricos en proteínas y otros nutrientes para complementar los recursos vegetales (Raymond 1981:819).

Wilson propone analizar tres conjuntos de datos para evaluar la importancia relativa de la hipótesis marítima y terrestre:

- Estudios ecológicos de los ambientes marino y terrestre.
- Estudios etnográficos en las aldeas de pescadores.
- Estudios arqueológicos de sitios costeros del Precerámico Tardío y del Período Inicial (Wilson 1981).

En primer lugar enfatiza un aspecto del ecosistema costero que ya ha sido descrito en este trabajo. Destaca la importancia de El Niño y el “aguaje” como fenómenos que introducen perturbaciones y destruyen la productividad alta y estable de la Corriente de Humboldt que brinda abundantes recursos a las poblaciones costeras.

Una vez considerado este aspecto del ecosistema costero, que en cierta forma debilita la hipótesis marítima, realiza cálculos de la capacidad de sustento (carrying capacity) de los recursos marinos y de la agricultura de maíz.

Asume la existencia de cultivo de maíz desde el Precerámico tardío en base a la evidencia del mismo en sitios como Las Haldas, Culebras I y Huarmey I y sostiene que a pesar de la existencia de otros cultivos, el maíz constituye el mayor porcentaje de ingreso dietético comparado con cualquier otro cultivo (Wilson 1981: 101).

En función de los cálculos realizados, afirma que la capacidad de sustento de la pesca en el área de Ancón-Chillón es de 400 personas. Este número es mucho menor que el cálculo poblacional mínimo realizado por Moseley (1975) para el área, donde estima alrededor de 2400 habitantes. Es decir que 2000 de los 2400 habitantes sugeridos como población mínima requirieron de otra alternativa de subsistencia diferente al sistema marino. Alrededor del 80% de la población debió confiar en la agricultura para su subsistencia (Wilson 1981: 105).

Resultados similares se obtuvieron en relación a la capacidad de sustento de los bancos de mariscos, concluyendo que no podían sustentar poblaciones considerables (Wilson 1981: 106). La capacidad de sustento de la agricultura temprana de maíz es de 50 personas/km². Usando la estimación de población de Moseley (1975) para Ancón Chillón, las 2000 personas no mantenidas por la economía marítima habrían necesitado 40 km² de tierra cultivable para su subsistencia. Este número representa el 33% de la tierra actualmente en cultivo en el valle del Chillón (Wilson 1981: 107).

Como puede observarse la capacidad de sustento de la agricultura de maíz es mucho mayor que la de los recursos marinos pudiendo alimentar en forma suficiente a la población existente en el área.

Respecto de los datos etnográficos, sostiene que los estudios realizados entre comunidades de pescadores muestran que las comunidades con una subsistencia marina exclusiva no superan a los 12-50 individuos. Si bien estos datos etnográficos por sí solos no necesariamente indican que la adaptación marina prehistórica era limitada, combinada con el análisis antes realizado muestra que la hipótesis marítima es poco sostenible (Wilson 1981: 108).

Finalmente Wilson analiza cuáles podrían haber sido las probables respuestas adaptativas de una economía marítima frente a los períodos de desestabilización productiva causada por El Niño y el “aguaje”. Estas respuestas son:

- Almacenaje de productos marinos
- Cambio temporario a recursos alternativos.
- Migración de la costa.
- Expansión del área de pesca.
- Mecanismos de limitación de la población.
- Desarrollo de una economía mixta marítima-agrícola.

En primer lugar no hay evidencias arqueológicas que indiquen que se hayan desarrollado técnicas de almacenaje de productos marinos. Por otra parte, cualquier otro recurso alternativo a la pesca (aves, bancos de mariscos, etc.) también se ven afectados por los efectos de la corriente y parece improbable que hayan constituido una alternativa adecuada como fuente de alimentos. Del mismo modo también parece improbable que los grupos normalmente adaptados a la pesca año tras año puedan de repente migrar a una zona diferente y adaptarse a nuevas formas de obtención de recursos (Wilson 1981: 113).

Otra posible respuesta adaptativa sería expandir el área de pesca extendiendo el área de la costa usada o a través de embarcaciones que permitan internarse mar adentro hacia las mayores

concentraciones de peces. De acuerdo con Wilson (1981: 114) la presencia de otros grupos adyacentes dificulta el desarrollo de la primera opción y en relación a la segunda no hay evidencia arqueológica que indique que algún tipo de embarcación haya sido utilizada en épocas tempranas.

Entonces, las respuestas adaptativas más probables parecen ser los mecanismos de limitación de la población o el desarrollo de una subsistencia mixta basada principalmente en la agricultura. El sistema agrícola también estaba sujeto a factores limitantes como la cantidad y disponibilidad estacional de agua, la cantidad de tierra cultivable, la salinización, etcétera. Pero estaba claramente mucho menos limitado que el sistema marítimo.

Los grupos marítimos, teniendo en cuenta la capacidad de sustento de los recursos marinos y los efectos de El Niño, debieron haberse mantenido en bajas densidades, a través de mecanismos como el infanticidio, la prolongación de la lactancia, el retraso en la edad del matrimonio, entre otras determinaciones. Si bien estos mecanismos de control de la población no pueden verse directamente en el registro arqueológico, pueden ser inferidos a partir de números bajos de población y pequeños asentamientos ampliamente separados. Estas son las características que presentan los sitios marítimos de la Costa peruana. Si la Corriente de Humboldt brindara siempre altos niveles de productividad, podría esperarse la aparición de sociedades complejas antes de la introducción del cultivo. Sin embargo, la alta productividad continua no es el caso de la Costa. Por lo tanto, la adopción de una subsistencia mixta, basada principalmente en la agricultura y con un apoyo secundario en productos marinos configura el contexto adecuado para el surgimiento de las sociedades complejas en esta región (Wilson 1981: 114).

Como puede observarse, tanto Raymond como Wilson, mediante el análisis de diferentes tipos de datos, proveen evidencia adecuada a favor de una base agrícola como forma de subsistencia de las primeras sociedades complejas.

Creemos además, que la realización de otro tipo de estudios como análisis de dieta e indicadores bioarqueológicos, podrían brindar información complementaria como una vía de análisis independiente para contrastar la hipótesis expuesta.

Conclusiones

Varias son las características, que en términos generales, definen la complejidad social: poblaciones extensas, arquitectura de magnitud, diferenciación social, producción de excedentes y su apropiación por parte de la elite, especialización artesanal, entre otras.

Algunas de ellas están presentes en la Costa peruana en el período estudiado, siendo la arquitectura monumental la más destacada y estudiada. Necesariamente, la existencia de este tipo de construcciones exige la presencia de otras de las características mencionadas: diferenciación social y producción de excedentes apropiados por la elite.

Durante el Precerámico tardío se desarrollaron en la Costa peruana numerosos asentamientos de arquitectura compleja. Estos sitios indican un nivel avanzado de organización social capaz de planificar y coordinar el aporte de trabajo de grupos numerosos de personas. La existencia de un excedente de energía para ser invertido en obras públicas de carácter no utilitario (montículos y plataformas de uso religioso) permite asegurar que hubo una explotación de los recursos alimentarios a niveles superiores a los de subsistencia. En otras palabras, fue necesaria la presencia

de un excedente de recursos administrados por la elite mediante el cual podían ser mantenidos los individuos dedicados a la construcción de estos grandes complejos.

¿Qué tipo de recursos eran los principales? Como se ha visto a lo largo de la exposición, parece que los recursos marinos no son capaces de sostener las grandes poblaciones de estos asentamientos. Su mayor presencia en los basurales de los sitios parece deberse a un fenómeno de preservación diferencial y no a su mayor consumo. Además, la capacidad de sustento de los mismos es mucho menor comparada con la de los productos agrícolas, evidenciándose incapaz de mantener por sí sola a gran cantidad de individuos.

Por otra parte, tampoco existen evidencias confiables de la existencia de almacenaje de productos marinos. Si parte de la población queda excluida de las actividades de subsistencia y debe ser mantenida, parece indispensable la presencia de alguna forma de preservación de los recursos para que puedan ser almacenados. Por el momento no hay evidencia de este tipo de actividad. En sitios como El Paraíso y El Aspero, Fung Pineda (1988), menciona la existencia de pozos o estructuras de almacenaje subterráneos. Como hasta el momento no se ha hallado evidencia de preservación de productos marinos para ser almacenados, parece evidente que esas estructuras conservaran productos agrícolas.

Por lo tanto, con los datos arqueológicos adecuadamente analizados, parece que las primeras sociedades complejas de la Costa no rompen con la regla general: la necesidad de una base agrícola altamente productiva para el desarrollo de la complejidad.

Referencias bibliográficas

- Engel, F. 1967. Le complexe précéramique d'El Paraíso (Perou). *Journal de la Société des Americanists*. LV: 43-96.
- Feidel, S. 1996. *Prehistoria de América*. Crítica. Madrid.
- Feldman, R. 1978. Informe preliminar sobre excavaciones en Aspero, Perú y sus implicaciones teóricas. *Investigación Arqueológica* Nº 2: 20-27.
- Fung Pineda, R. 1988. The Late Preceramic and Initial Period. En *Peruvian Prehistory*. R. Keatinge ed. Cambridge University Press. Cambridge.
- Lanning, E. 1967. *Perú before the Incas*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Moore, J. 1991. Cultural responses to environmental catastrophes: post El Niño subsistence on the prehistoric north coast of Perú. *Latin American Antiquity* 2 (1): 27-47.
- Moseley, E. 1972. Subsistence and demography: an example of interaction from prehistoric Perú. *Southwestern Journal of Anthropology* 28: 25-49.
- Moseley, E. 1975. *The Maritime Foundations of Andean Civilization*. Menlo Park, Calif: Cummings Publishing Company.
- Parsons, J. 1968. The archaeological significance of mahamaes cultivation on the coast of Perú. *American Antiquity* 33: 80-85.
- Parsons, M. 1970. Preceramic subsistence on the peruvian coast. *American Antiquity* 35: 292-304.

Raymond, J. 1981. The maritime foundations of Andean Civilization: a reconsideration of the evidence. *American Antiquity* 46: 806-821.

Shady Solís, R. 1997. *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización peruana*. Fondo Editorial UN.MSM, Lima.

Williams León, C. 1981. Arquitectura y urbanismo en el Antiguo Perú. En *Historia del Perú T VIII*: 373-585. Ed. Mejía Baca. Lima.

Wilson, D. 1981. Of maize and men: a critique of the maritime hypothesis of state origins on the coast of Perú. *American Anthropologist* 83: 93-120.

Notas

[1] Moseley (1975) calcula una población de 2.500 a 5.500 habitantes para el área de Ancón Chillón hacia los 2.000 a.C.

[2] Recientemente la doctora Ruth Shady Solís, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Lima-, ha realizado excavaciones en un importante sitio ubicado en el valle del río Supe. "La Ciudad Sagrada de Caral-Supe" es un asentamiento de gran extensión que fue construido en el Arcaico tardío (3.000/1.500 a.C.). Cubre un área aproximada de 50 hectáreas y está conformado por más de 32 conjuntos arquitectónicos de diversas magnitudes y funciones, que incluyen edificaciones piramidales, templos, sectores residenciales, plazas públicas, almacenes y calles (Shady Solís 1997). Sin duda este asentamiento es de los más destacados del Arcaico tardío y aportará importantes datos a la investigación del proceso civilizatorio de la Costa peruana.

[3] Si bien la evidencia arqueológica a partir de la cual formula su modelo proviene exclusivamente del área de Ancón-Chillón, propone el modelo como generalizable a gran parte de la costa peruana.

[4] Se practicaba una agricultura de inundación (Flood-water farming) en las márgenes de los ríos.



Después de la visita a los Mai Juna: Los pueblos de la selva vistos desde lejos

Ana María Rocchietti

Resumen

En 1998, hicimos una visita a los Mai Juna del río Sucusari, en la Amazonía peruana. Este trabajo explora algunas de las dimensiones de esa experiencia etnográfica. Los Mai Juna comprenden unas trescientas personas con asentamientos dispersos sobre los ríos Napo y Putumayo. Subsisten sobre la base de la horticultura de roza, la caza, la recolección y la pesca. En el “Handbook of South American Indians”, una célebre obra editada por Julian Steward, son descritos como Coto, Orejón o Payagua. La autora sostiene que el “nombre” etnográfico forma parte de la antropología política de la dominación.

Abstract

In 1998, we visited the Mai Juna from the Sucusari River, in Peruvian Amazonian. This report explores some dimensions of that ethnographic experience. The Mai Juna comprise about three hundred persons with dispersed settlements on Napo and Putumayo rivers. They subsist on slash and burn horticulture, hunting, gathering and fishing. In the “Handbook of South American Indians”, a famous book published by Julian Steward, they are described as Coto, Orejón o Payagua. The author asserts that the ethnographic “name” belong to the political anthropology of domination.

Las consideraciones que se exponen a continuación se originaron durante la visita que, en febrero de 1998 hicieramos a la comunidad Mai Juna del río Sucusari, Amazonía Peruana.[1] Ella nos ha permitido no solamente apreciar de cerca la problemática de las poblaciones aborígenes de la selva amazónica sino también revisar algunas características de la experiencia etnográfica.

Los Mai Juna no suman más de trescientas personas con asentamientos en dos afluentes del curso superior del río Napo (Lanayacu y Sucusari) y en un afluente de la margen derecha del río Putumayo (Algodón). Recibieron sus tierras entre 1975 y 1977 por decreto-ley 20653 (Ley de Comunidades Nativas y de promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de la Selva). Subsisten mediante la horticultura de roza, la caza, la recolección y la pesca constituyendo una cultura “libre” en proceso de arrinconamiento (Martínez Zarazola, 1992).

Lo que nos interesa en esta oportunidad es la manera en que los Mai Juna han aparecido en la descripción etnográfica, en un equívoco importante por la discriminación implícita que conlleva y cómo el mismo puede ofrecerse como introducción a un problema político de magnitud: la violencia colonial contemporánea.

Mai Juna, Orejones, Coto

En la obra clásica y monumental llamada Handbook of Southamerican Indians editado por Julian H. Steward, los Mai Junason descritos en el volumen 3 dedicado a las Tribus de la Foresta Tropical

(1963), conectados con otros pueblos a través de la categoría lingüística de Tucano occidentales. Éste estaría dividido en cinco grupos:

1. Coto (Orejón, Payagua) localizados entre la ribera izquierda del Napo y el Algodón.
2. Encabellado (Angutera, Piojé) en el Napo medio y superior y en el Aguarico.
3. Sioní del Putumayo superior.
4. Correguaje del río Ortegaza (Colombia) y
5. Toma (Toma), también sobre el Ortegaza.

Los Coto (Koto, Orejón, Oregón, Orechón, Payagua) serían los mismos, aparentemente que los Tutapischo. El nombre Orejón se deriva de la costumbre que tienen los varones de colocarse grandes discos de corteza en los lóbulos, de tal manera que resultan deformados a la manera de grandes platos. Algunos -muy pocos- hombres Mai Juna todavía hoy los lucen.

El texto de Steward privilegia el nombre Coto sobre las otras denominaciones. Es probable que su información se derivara de las fuentes que cita para resumir las características generales de este pueblo:

- Chantre y Herrera, José 1901 Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español (1637-1767).
- Simson, Alfred. 1886. Travels in the world of Ecuador and exploration of the Putumayo River
- Tessma, Günter. 1930. Die Indianer Nordest – Perú. Handburg.

El autor nos relata que los Coto originalmente vivían entre el Napo y el Putumayo, que fueron llevados a misión en 1682. La primera Misión Coto se estableció en 1721 pero fue abandonada pronto porque los indios temían ser esclavizados. Otra misión intentada en 1729 falló por las epidemias y el maltrato; luego los Coto fueron asentados con otras tribus vecinas en misiones locales, aunque algunos fueron llevados al río Huallaga y ubicados con Aizuari, donde muchos murieron en 1761. Steward señala, finalmente, que la cultura está “casi ida” (Steward, 1963: 737)[2].

Por otra parte, una breve monografía publicada en 1983, nos alerta sobre que los Mai Juna fueron llamados Coto por un supuesto parecido con el mono aullador del mismo nombre (Bellier, 1983: 39). La autora encuentra un trabajo (Hernández [sic] Contribuciones sobre el estudio de los indios de la selva peruana, Madrid.) donde se los caracteriza como “animal racional” transcribiendo lo siguiente:

“Por mi parte añado que estos indios con sus enormes discos de 13 cms. que llevan en las orejas parecen de lejos monos legítimos escuchando y atisbando. Son los Cotos racionales de aquellas selvas si se permite la expresión” (Ibidem: 49)

Y agrega que el término Coto sirve para designar a los Orejones de una manera despectiva según consideran ellos.

Antropología política de la denominación

¿Qué significa el uso del nombre Coto (el que además encabeza el apartado de la descripción etnográfica de los Mai Juna) y la ausencia de la denominación bajo la cual ellos se designan a sí mismos?

En primer lugar, las fuentes consultadas por Steward probablemente no incluían en su espectro designativo a “Mai Juna”; en segundo, la “inscripción” descriptiva los fija con un nombre que los estigmatiza y que ese pueblo rechaza.

Un nombre no sólo “identifica” (es decir, da identidad al objeto que describe) sino que otorga alguna clase de “realidad”. Nombrar etnográficamente es tanto un hecho epistemológico como un hecho político: los Mai Juna ingresaron a la sistemática etnográfica del Handbook dislocándose en su naturaleza política. Sobre esta circunstancia deseamos reflexionar a continuación.

La neutralidad descriptiva del etnógrafo ofrece compacidad a su clasificación porque es en ella que la sociedad estudiada deviene “unitaria” (para reconocerla entre otras, para establecer su tipología organizativa, económica, etc.).

¿De qué se ocupa la etnografía? La etnografía clásica se ocupaba de sociedades (pueblos) con características de “primitividad”:

- Pueblos arrinconados por estar paralelos al desarrollo productivo que el mundo viene concentrando desde el siglo XV por la naturaleza expansiva del capitalismo occidental,
- pueblos “sin historia” o al margen de la historia de Occidente,
- pueblos “simples” o “sin máquinas”,
- pueblos exóticos, contenidos, por cuestiones geopolíticas, dentro de las sociedades nacionales,
- pueblos que solamente pueden ser entendidos desde una oposición binaria: civilizado/primitivo; buen salvaje/mal salvaje; historia/etnografía,
- pueblos que representan sociedades igualitarias, homogéneas, anárquicas dentro de una tipología política, social, económica general de las sociedades.

Un manual de antropología relativamente reciente nos describe a la etnografía como basada en el trabajo de campo y proporcionando la “etnodescripción” de un grupo, de una sociedad o cultura particulares. Durante el trabajo de campo:

“... el etnógrafo recoge datos que luego organiza, describe, analiza e interpreta para construir y presentar la etnodescripción... Tradicionalmente los etnógrafos han convivido con pequeñas comunidades y estudiado el comportamiento local, las creencias, las costumbres, la vida social, las actividades económicas, las políticas y la religión.” (Kottak, 1994: 7)

En 1942, Marcel Griaule comenzó a dictar un curso de Etnografía en la Sorbona cuya publicación se volvió fuente metodológica del trabajo de campo durante mucho tiempo (Griaule, 1969). En ella decía que:

“En la investigación del hecho social -cualquiera sea él- y en el conocimiento de todas las sociedades humanas, se debe poner el mismo ardor de los naturalistas cuando establecen una lista exhaustiva de los insectos y de las plantas. Cada población presenta siempre una faceta original que pueden

aprovechar las distintas ciencias del hombre. No se trata, pues, de hacer algunos breves sondeos en comarcas diversas, al azar de los viajes y de las preferencias, sino de detenerse largamente en todas partes en que haya hombres y observarlos... Algunas de ellas, estudiadas con método y perseverancia, han aportado, últimamente al mundo científico la prueba de que hasta ahora nada sabíamos de ellas y que su sistema de pensamiento está a la altura del pensamiento del mundo antiguo o de los pueblos asiáticos...

Nuestra documentación, aunque considerable, es aun extremadamente fragmentaria, tanto en el espacio como en el tiempo, y de allí las enormes lagunas y ese aspecto de mosaico de elementos dispersos que adquieren las civilizaciones que pensamos conocer... Se trata de establecer los archivos totales de la humanidad... Sólo entonces podrá la sociología proceder a generalizaciones y al establecimiento de leyes.” (Griaule, 1969: 12 y 13)

Una visión más contemporánea nos indica que:

“La actual dificultad está ligada a la quiebra y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1960 y 1970. Después de la revocación de la mirada europea por el movimiento de la negritud y después de la crisis de conciencia de la antropología con respecto a su estatus liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros, ha llegado a ser necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada. Con las comunicaciones expandidas y las influencias interculturales, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, en una pasmosa diversidad de idiomas... Este mundo ambiguo y multívoco hace que cada vez resulte más difícil concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes...” (Clifford, 1995 [1998]: 40)

Así la consistencia del conocimiento etnográfico ha transitado desde la visión externa (y objetivista) de los “primitivos” hasta incluir todas las gentes como objeto etnográfico. Pero aún existen sociedades que transforman a los antropólogos en autores [3] (Geertz, 1996) o en testigos calificados de arbitrarios[4] culturales (entre ellos, la libertad y la igualdad como supuestos principios de la sociedad humana). En América Latina su eje sociológico pasa por una situación que podemos caracterizar como “al margen”, “en el margen” y “desde el margen”.

Al margen de la mayoría de los acontecimientos que desvelan a las sociedades nacionales (envolventes de los pueblos etnográficos de los cuales apenas se informan), en el margen del territorio de las actuales naciones y desde el margen como existencia y como identidad.

El ser social de estos pueblos es analizado desde la igualdad [política y económica], desde la libertad [en la naturaleza, en la ecología], desde la reciprocidad en sus intercambios, desde la racionalidad funcional de sus adaptaciones ecológicas o desde la codificación específica de su cosmovisión.

Para la academia occidental, los pueblos no tienen “Historia”: tienen “Etnografía”. Esta diferencia se funda en que no todos se relacionan con su pasado de la misma manera: aquéllos que convierten el pasado en sucesión de acontecimientos en una narración desacralizada (es decir, sin intervención de los dioses) tienen “Historia”; los que involucran sucesos y dioses, genealogías y mitos y -sobre todo- se despliegan contemporáneamente a los occidentales, se constituyen en pueblos etnográficos. Desde la antropología malinowskiana, éstos últimos se categorizan, ha sido señalado muchas veces, a partir de un lenguaje que se expresa en un genérico presente (presente

etnográfico)[5] reforzando la noción de que ellos no tienen historia porque no tienen historia documental, su contorno se deriva de la oposición entre Europa y su “alteridad”.

Occidente es, desde la época de los descubrimientos geográficos y humanos del siglo XV, una sociedad que podríamos llamar “generalizada”; su expansión va acompañada del interés antropológico por otros pueblos, sea en el sentido de inventario continental de las gentes contenidas por los espacios geopolíticos, sea en el sentido de poder interpretar a través de las costumbres ajenas las propias instituciones occidentales en un esfuerzo del tipo del que hiciera Montagne en los albores del pensamiento antropológico[6].

El supuesto de que existen sociedades etnográficas -y por tanto, sin historia- tiene dos consecuencias que dejan su marca indeleble en su investigación. Por una parte, se sustancializa el carácter mágico de la conciencia social de estos pueblos “primitivos” y, por otro, se especializa la “cuestión social”[7] (en el sentido de fundar una disciplina específica para estudiarla cuando ella compromete poblaciones no occidentales).

En realidad, la historia que no tienen los pueblos sin historia es aquella que es anterior al contacto derivado de la invasión europea. En la Amazonía, la historia penetra abruptamente a partir de la exploración por Orellana de su recién descubierto Amazonas y los primeros en entrar en ellas son los Omaguas (antiguos vecinos del territorio Tucano) que son muertos sin piedad a medida que el jefe español avanza hacia la boca del extenso río en el Atlántico.[8] Los Mai Juna hacen su ingreso en la Historia a través de la experiencia de la esclavitud después de su descubrimiento hacia 1682.

En algún sentido, las culturas son “inconmensurables”, es decir, sería imposible medirlas y compararlas a escala de lo humano universal salvo por las instituciones básicas (parentesco, organización económica y política, etc.): la perduración de estos pueblos antiguos, con sus géneros de vida y sus sistemas de significación (incluidas sus lenguas) coloca a los occidentales ante el gran misterio de la resistencia y autodeterminación de la conservación de la “cultura propia”, en un sistema-mundo donde conservarla es un hecho político de primera magnitud.

La penetración blanca en la Amazonía se realizó y se realiza bajo la forma de la institucionalización de las misiones (católicas y evangelistas) y de la burocracia estatal (las agencias y los funcionarios gubernamentales). Unas y la otra cuestionan la cultura de los pueblos de la selva (no la aceptan, procuran “convertirla”), especialmente a través de los conceptos de arcaísmo e integración. Se trataría por un lado, de religiones y costumbres inaceptables desde el punto de vista moral (o, al menos, religiones y costumbres que no salvan las almas de los indios y que por tanto debieran ser erradicadas, en particular la brujería y el curanderismo); por otro, de formas sociales inviables en el siglo XX y de autonomía inaceptable en términos de soberanía territorial del Estado [peruano, ecuatoriano, colombiano, brasileño], La cuestión social-étnica es considerada, globalmente y tanto por expertos como por los estados, como “problema indígena” y es sobrellevado a través de un enfoque dualista: por un lado la nación, por otro indígenas delimitados, principalmente, por sus características lingüísticas. Los “pueblos” se constituyen en conjuntos de comunidades ribereñas a los ríos amazónicos y, de este modo, lo étnico se transfigura en lo comunitario y dialectal (Díaz Polanco, 1984). En estos ámbitos es preciso tornarlos bilingües (especialmente después de la llamada “integración” política, a fin de satisfacer el conservatismo ecológico y cultural de la selva, salvando de esa manera, al menos, las lenguas) y colocar instituciones transversales que conecten

esos mundos inconmensurables (por dar un ejemplo, la figura del teniente Gobernador nativo entre los Mai Juna que nosotros visitamos).

Las comunidades “arcaicas” debieran integrarse a la Nación en el marco del desarrollo como disciplina (gobierno) económica. Pero atenta contra tal “integración” el carácter de su organización social y su cultura. Existe la idea de que las sociedades “primitivas” sólo funcionan al mínimo de sus capacidades productivas y de que la subproducción es natural en las economías organizadas exclusivamente en base al grupo doméstico y a las relaciones de parentesco entre grupos domésticos (Sahlins, 1972). Esta noción -que forma parte de una concepción etnográfica altamente considerada entre los especialistas- vista desde la perspectiva del eje sociológico del desarrollo económico, termina por fundamentar que las empresas penetren en la región amazónica sobre la base de la sub-utilización de los recursos y de la tierra que harían estas comunidades.

Según Descola, la unidad doméstica es un centro singular y autónomo donde se pone en escena la relación con el ambiente y, en este sentido, la selva no es un universo incontrolado de espontaneidad vegetal sino que es percibida como plantación sobrehumana cuyas reglas son distintas de las que rigen la vida del “huerto” doméstico (Descola, 1986). La sub-utilización económica se constituye en una modalidad para socializar la naturaleza, en una forma específica de “desarrollo”, inconmensurable con la de las empresas buscadoras de madera, de bauxita o industrializadoras del turismo [9].

El horizonte histórico

En una obra, también clásica, Pierre Clastrés (y desde su práctica en la etnografía amazónica), sostenía que nosotros definimos a las “sociedades primitivas” como “sociedades sin...”: sin escritura, sin clases, sin Estado. Pero, en realidad ellas son “sociedades contra...” y que su rechazo está fundado en una elección legítima sobre las relaciones de poder entre sus miembros. Así, estas comunidades “arcaicas” se fundarían sobre la práctica de que ninguno de sus miembros puede doblegar la voluntad de otro y son -precisamente- estas sociedades contra el Estado las que establecen la discontinuidad radical entre el mundo de los salvajes y el del Estado, entre el mundo de la jefatura y el mundo de la maquinaria estatal (Clastrés, 1987):

“... Tal es la concepción tradicional, casi general, de las sociedades primitivas como sociedades sin Estado. La ausencia del Estado marca su incompletitud, el estado embrionario de su existencia, su ahistoricidad, ¿Pero es esto correcto? Está claro que un juicio de este tipo no es, de hecho, más que un prejuicio ideológico porque implica una concepción de la historia como movimiento “necesario” de la humanidad, a través de las figuras de lo social que se engendra y encadenan mecánicamente... ¿Por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de los Salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro, siempre fatal, entre la institución de la jefatura y el ejercicio del poder.” (Clastrés, 1987: 115).

La función de la teoría política no es demostrar únicamente lo que es una práctica política sino lo que significa:

“... el hombre, al ejercer acciones dirigidas a las instituciones políticas, se conecta a sí mismo y a sus intereses con la naturaleza política y por ello, hasta cierto punto, se transforma a partir de ésta.” (Sabine, 1996: 20-21)

En el interior de la selva, las comunidades Mai Juna y otras enfrentan un horizonte de violencia colonial [10] que las fuerza a desenvolverse en direcciones que, como mínimo, son diferentes a las que espontáneamente elegirían.

Si tomamos como referencia al río Napo, vemos que éste, especialmente su curso superior, fue durante mucho tiempo una región de frontera, no apropiado por Perú o Ecuador sino hasta que tuvo lugar el llamado “ciclo del caucho”. No solamente por tratarse de un área cauchera sino también porque este curso era el camino inevitable para entrar a la zona del Putumayo, todo ese territorio se vio invadido por blancos en acciones de apropiación que se anticiparon a la delimitación militar y política. Desde 1880, el curso medio del Napo había sido trabajado como un territorio de captura de indígenas que eran vendidos y llevados al Brasil (especialmente Záparo-Aushiris). De esta manera, el Napo empezó a verse despoblado ya sea porque los indios reaccionaron violentamente, ya sea porque emigraron al área interfluvial. Desde Iquitos quedó planteada la tarea de integrar esta gran área realizando reconocimientos territoriales y designando autoridades en los poblados. El acceso a la mano de obra por medios violentos no necesitaba del control territorial del Estado, en cambio el aumento de la producción cauchera en el medio y bajo Napo obligó a asegurar la soberanía peruana sobre la región en disputa con Ecuador y Colombia (Barclay, 1998: 176-178).

La compulsión sufrida por los indígenas fue y es material, como la pérdida de la tierra, la migración forzada o el conchabo temporal en las empresas, al soportar enfermedades endémicas como la malaria y la tuberculosis y simbólica ya que las comunidades estuvieron y están atravesadas por los más intensos factores de transculturación. El pasaje de miembros de grupos domésticos a trabajadores sin nexos fijos y tradicionales intensifica la pertinencia del análisis etnográfico-político. Lapertinencia puede ser entendida como la capacidad para instalar los acontecimientos “tucano” en su totalidad compleja: la entidad de su sustantividad etnográfica (por ejemplo, el carácter anti-estatal de su política interna, su etnicidad doméstica, sus sistemas de costumbres y creencias, su lengua u otras características), sólo puede ser interpretada en relación con el sistema colonial mismo (en el mundo contemporáneo, demarcado por las empresas trans-nacionales y la acción burocrática del Estado peruano, ecuatoriano, colombiano, brasileño); el sistema colonial en sus vinculaciones trans-nacionales. La etnicidad y su carácter etnográfico están radicalmente atravesados por la “nacionalidad” de los países sudamericanos y por la estructura de clases sociales que ella ha instaurado. Por lo tanto, la nueva violencia colonial -fundada en la capacidad extractiva de los recursos en la Amazonía- requiere una integración nacional que disuelva lo doméstico en el “desarrollo” [11], la economía sub-utilizadora de su ambiente en otra de carácter “minero”, es decir, de intensa apropiación de bienes naturales.

El 21 de agosto de 1961, en la sesión inaugural de los segundos Encuentros Intelectuales de San Pablo, bajo patrocinio de la UNESCO, y con aportes centrados en la temática relativa a los orígenes del Hombre Americano, Alfred Métraux -uno de los más destacados etnógrafos que trabajara en la América del Sur y especialmente entre las poblaciones de la selva-, apeló al salvataje de los pueblos que mueren, de la siguiente manera (la traducción desde el francés es nuestra):

“... En tanto etnógrafo, yo querría que Uds. se asociaran a otro proyecto de la UNESCO - proyecto que no tiene todos los medios necesarios: el salvataje de todas las civilizaciones que mueren. El Brasil puede servir de ejemplo típico de la región del mundo donde las viejas civilizaciones indígenas que vienen desde el fondo de los tiempos desaparecerán bajo nuestros ojos sin que sea posible fijar el recuerdo para las generaciones futuras. Documentos humanos de valor incalculable bajo las formas de instituciones, de tradiciones artísticas se pierden para siempre. Cada tribu que muere lleva con ella una porción de datos científicos que nos permitirían resolver el problema del origen del hombre. El grito de alarma dado por los arqueólogos debe ser lanzado también por los etnógrafos... Qué de secretos se lleva cada Indio que muere en las riberas del Xingú o del río Branco. Las discusiones que seguirán, yo espero, tengan por resultado hacer al público y a las autoridades conscientes de la necesidad de emprender el gran salvataje...” (Instituto de Pré-Historia da Universidade de Sao Paulo, 1964: 26).

Para el etnógrafo, los pueblos de la selva devienen un capital que asume la forma de “datos”, y que debería ser salvado desde esa pertinencia. A mediados de este siglo, los “salvajes” ya tenían que ser aprehendidos con categorías etnográficas que no eran las clásicas (solo concebible si la situación de estas poblaciones fuera de aislamiento total) enfatizando el “salvataje” heurístico sin el cual no podría darse testimonio del origen de la Humanidad.

¿Qué es lo que va desde la confusión Coto/Mai Juna de Julien Steward al “rescate” de Métraux? El mismo continuum de violencia colonial irreconocida.

La situación es que los pueblos de la selva, en su contexto de disolución, en su condena a desaparecer, son una fuerza histórica que -viniendo del pasado- siguen actuando en la organización del presente y lo hacen desde su cultura específica (fragmentos del pasado, fragmentos de la transculturación), como epifenómeno de la violencia colonial que los incluye en una sociedad “dual” consolidada: la nación [peruana, ecuatoriana, colombiana, brasileña]. Allí la sociedad nacional se expresa como régimen político y como filosofía política; allí se combinan dictadura, democracia, personalismo, despotismo y liberalismo, populismo, conservadurismo, etc. Es decir, esa extraña y especial experiencia latinoamericana de la dependencia, de la clientela, del paternalismo y del asistencialismo: tan reales como historia y etnografía.

Conclusiones

En el deslizamiento del nombre de los Mai Juna provocado por el informe de Steward, ellos ingresan políticamente dislocados en la reseña etnográfica sudamericana y, como otros pueblos de la selva, resultan ser salvados en nombre de un hipotético Archivo general de la Humanidad en la apelación de Métraux.

La etnografía (y la experiencia etnográfica, por extensión) resulta ser un conocimiento objetivista, descriptivo y -potencialmente- puede incluir cualquier manifestación social en la etnodescripción. Pero la etnografía más específica es la que se origina en la dicotomía Etnografía/Historia, creada por occidentales para demarcar su “alteridad” cultural. Las propiedades de la vida social de esos pueblos han suscitado imágenes de libertad, igualdad y naturaleza. En ese marco, la transculturación consiste en un ingreso rápido en la desigualdad y en la historia.

Conservar la “cultura propia” no es solamente adherencia a una identidad sino un hecho político de primera magnitud: una forma de conectarse con las instituciones de la autoridad (que desde el

Estado nacional sólo acabará en disolverlos). Su horizonte histórico (y la posibilidad de su antropología política) es el de la lucha sostenida en virtud de ser originariamente sociedades anti-estatales. No se desliza, en el caso de los Mai Juna, solamente el nombre estigmático sobre el hecho político de su perduración y persistencia, sino el carácter de esa lucha.

Es muy probable que los Mai Juna y otros pueblos de la selva no hayan comprendido el sentido de la transformación que inicia la entrada del Conquistador Orellana ni tampoco, quizá, puedan integrarla a un relato unificado.

Es probable que consientan, finalmente, en volverse una meta turística explotada por empresas peruanas o trans-nacionales. Es muy probable que ellos y su paisaje pierdan la autenticidad buscada por los ecologistas y es muy probable que no alcancen jamás la verdadera ciudadanía dentro del país que actualmente los cuenta dentro de su jurisdicción. El hecho es que ellos ilustran la forma en que se despliega, hoy, la cuestión social dentro de la Amazonía: poblaciones inermes ante las empresas y el Estado que deben elegir entre existir en la existencia de su hecho político básico (es decir, prolongarse como “etnográficas”) o integrarse como cultura provisoriamente subordinada al régimen colonial y, luego, desaparecer.

Referencias bibliográficas

Barclay, F. 1998. Sociedad y Economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930. En García Jordán, P. (Ed.) Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX). Pontificia Universidad Católica del Perú. Universitat de Barcelona. Lima: 241-328.

Bellier, I. 1983. Los Orejones; identidad cultural y proceso de aculturación. Amazonía Peruana, vol. V, nº 9, julio: 37-61

Bourdieu, P. 1991. Cosas dichas. Gedisa. Buenos Aires

Castel, R. 1997. La metamorfosis de la cuestión social. Paidós. Buenos Aires.

Clastrés, P. 1987. Investigaciones en Antropología Política. Gedisa. México.

Clifford, J. 1995. Dilemas de la Cultura. Gedisa. Barcelona.

Descola, P. 1996. Le nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar

Díaz Polanco, H. 1984. Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica. Boletín de Antropología Americana. México 10: 45-52.

Geertz, C. 1996. El antropólogo como autor. Paidós. Buenos Aires.

Instituto de PréHistoria da Universidade de Sao Paulo 1964 Origens do Homem Americano. II Encontros Intelectuais de Sao Paulo. Unesco. Editora Anhambi. S. Paulo.

Kottak, C. P. 1994. Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana. Sexta Edición. Mc Graw Hill. Madrid.

Martínez Sarasola, R. 1998. (1992) Nuestros paisanos los indios. Emecé. Buenos Aires.

Sabine, G. H. 1996. Historia de la teoría política. Fondo de Cultura Económica. México.

Sahlins, M. D. 1972. *Stone Age Economics*. Aladine. Chicago.

Steward, J. (Ed.) 1963. *Handbook of Southamerican Indians*. Cooper Square Publishers. N. York.

Steward, J. 1963. *Western Tucanoan Tribes*. *Handbook of Southamerican Indians*. Cooper Square Publishers. N. York: 737-748.

[1] Dicha visita incluyó también estadía entre los Bora (río Nanay) y los Yagua (río Napo), todas en la Provincia de Maynas, en el Perú. Tuvo como marco de desarrollo el Seminario itinerante Los Andes antes de los Inka II, dictado en el Instituto Superior del Profesorado “Dr. Joaquín V. González” de la ciudad de Buenos Aires y cuyo centro de interés eran los pueblos que vivieron antes o al margen de los Inka (la etnia andina más conocida). La misma fue preparada por los miembros del Departamento de Historia y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y la inestimable cooperación de la Federación de Estudiantes de esa Universidad (FEUNAP)

[2] El texto de este famoso antropólogo dice así: “The Western Tucanoan peoples are divided into five groups: The Coto (Orejón, Payagua) on the left bank of the Napo River, below the Algodón River; the Encabellado (Angutera, Piojé) on the middle and upper Napo River; the Sioní of the upper of Putumayo River, the Correguaje with a number of villages on the Orteguaza River in Columbia (lat. 1º N, long. 75º W); and the Tyama Tomao, apparently closely linked with Correguaje on the Orteguaza River.

Coto – The Coto (Koto, Orejón, Orechón, Payagua) are probably the same as the Tutapischo... Payagua is the name most often used for the Coto in early literature (Steward, 1963: 737)

[3] Los antropólogos [etnógrafos] se vuelven autores en la medida en que producen textos sobre los pueblos que estudian y dichos textos -en casos importantes en la historia de la etnografía- inscriben una versión sobre ellos que con el tiempo se transforman en su versión única y perenne, inmortal y fundante de cualquier trabajo de campo posterior. Así, los Melanesios no pueden ser separados de los textos de Malinowski, los Nuer de los de Evans-Pritchard, los samoanos de los de Margaret Mead, los tristes trópicos de Levi Strauss.

[4] Arbitrarios culturales es una expresión de Pierre Bourdieu y designan la configuración básicamente original y autónoma que las sociedades suelen dar a sus códigos y significados, frecuentemente fuera de razón o justificación. (Bourdieu, 1991)

[5] Las etnografías funcionalista y estructuralista, que tan potentes se han mostrado para interpretar lo que sucede en las sociedades “primitivas”, obturan, por método y por convicción, el devenir histórico; una por la radicalidad sincrónica de su enfoque, la otra porque el cambio histórico deviene de la discontinuidad estructural y sólo le importa lo que ocurre en la estructura, no fuera de ella.

[6] La sucesión ideológico-filosófica iluminismo/historicismo romántico que tanta influencia ha tenido en los políticos que construyeron las naciones de América del Sur esboza tanto el interés social por transformar a los “primitivos” como por fundar una Nación en el sentido de síntesis de tradición (raíces que justifican a la Nación como nuevo orden social y jurídico). Según Feinmann,

iluminismo e historicismo no serían opuestos: “... El optimismo iluminista en el poder organizativo-social de la Razón, respondía a las necesidades revolucionarias de la burguesía metropolitana en su lucha por la conquista del poder político. El historicismo, por su parte, es la filosofía que responde a una necesidad más fundante del orden burgués, como que es su verdadera condición de posibilidad: la expansión colonial... En resumen, si el iluminismo utiliza una razón trascendente es porque con él Europa trabaja sobre sí misma. Pero cuando el sistema burgués, ya afianzado en el centro definitivamente, vuelve a requerir la expansión colonial con tanta intensidad como en los tiempos de la acumulación primitiva, se hace necesario inmanentizar esa razón de la trascendente y hacer de ella el sentido de la historia.” (Feinmann, 1996: 106-107)

[7] La “cuestión social” es una aporía fundamental que expresa el hecho por el que la sociedad [occidental, industrial] experimenta el enigma de su cohesión y trata de conjurar el riesgo de su fractura. Se bautizó, lingüísticamente, por primera vez en la década de 1830, a partir de la toma de conciencia sobre las condiciones de vida de las poblaciones que eran a la vez agentes y víctimas de la revolución industrial. Se convirtió en el lugar que, desde la perspectiva de lo que debía ser investigado y manejado políticamente, podían ocupar en la sociedad industrial moderna las franjas más desocializadas de los trabajadores y la respuesta fue el conjunto de dispositivos para promover su integración (Cfr. Castel, 1997: 17-20). Las teorías contemporáneas sobre el desarrollo y la integración de la población marginal se inscriben en esta tradición sociológica completando la dialéctica de lo igual y lo diferente y de sus transformaciones históricas.

[8] La historia de Orellana es arquetípica: sale del Cusco como subordinado de Gonzalo Pizarro (hermano de Francisco, el conquistador). Llegado el ejército a Ecuador y comisionado para explorar el terreno del hoy Amazonas, traiciona a su jefe y avanza por la cuenca hasta la desembocadura del majestuoso río, donde construye un navío y regresa a España. Orellana tiene, por entonces, treinta años.

[9] Los Mai Juna del Sucusari tienen un pleito con la empresa Explorama, de turismo, que trabaja en su vecindad,

[10] Entiendo por sistema colonial la dominación de una mayoría por una minoría racial y culturalmente extranjera. En el devenir del proceso histórico que va desde el descubrimiento y colonización de la Amazonía por los blancos, la mayoría indígena se volvió minoría demográfica aunque la presencia y circulación de blancos en sus dominios es todavía pequeña y los mestizos no constituyen un grupo de población visible en el mundo de los ríos, ya que tienen la posibilidad de morar en la ciudad como si fueran blancos (racial y culturalmente).

[11] Los peruanos y los ecuatorianos se disputan a la Provincia de Maynas y este hecho estatal-político ha derivado en argumentos locales (con centro en Iquitos, la ciudad más importante de la región) sobre su “peruanidad” (Cfr. Barletti, 1995). Esto implica una acción directa sobre los pueblos de la selva para que definan sus lealtades nacionales. Simétricamente, los jefes Mai Juna y Yagua que conocimos expresan que el Estado los abandona, que no los asiste mientras su gente muere por malaria y falta de alimento.

Las comunidades de Amazonía ante el mundo occidental:

Huitoto, Yagua y Mai Juna frente al estado-nación peruano pasado y presente

Ernesto Olmedo

Resumen

La selva perteneciente a la Amazonía Peruana se encuentra entre dos frentes: existe un interés en institucionalizarla e incorporarla al territorio nacional aunque también esta región es un lugar “vacío” que será transformado en pos del progreso, entendido como una gestión por parte del Estado hacia el espacio interior.

Las comunidades Huitoto, Yagua y Mai Juna asumieron la conquista, al hombre blanco y también la violencia que trae engendrado esto y aprendieron a convivir con la transculturación. Este proceso de “conquista inacabada” que padecen los indígenas de la selva debería institucionalizarse efectivamente para que las sociedades dominantes de los países desarrollados y las nacionales dependientes puedan convivir con los “otros”.

Abstract

The Peruvian Amazonian forest is between two fronts: there exists interests for institutionalising and incorporating it to the national territory although this region is also an “empty” place that will be transformed in pursuit of the progress, which is understood as a management developed by the State for the inner space.

The Huitoto, Yagua and Mai Juna communities assumed the conquest, the white man and also the violence that this brings and learnt to life together with the transculturation. This process of “unfinished conquest” that is suffered by the indigenous of the forest should be effectively institutionalised in order that the dominant societies of the developed countries and the dependant national societies can live together with the “others”.

Una de las maneras, por cierto de corte etnocéntrico, de evaluar el trayecto histórico de la selva y su presente, podría desprenderse de la incidencia de la civilización occidental sobre los pueblos nativos de ésta. La presencia del hombre blanco se traduce en una marca sobre la sociedad “exótica” que, abrupta o paulatinamente, ha ido desfigurando la cosmovisión de los indios.

Continuando en esta perspectiva, se piensa que en el interior de la selva, las comunidades Mai Juna, entre otras, enfrentan un horizonte colonial (Rocchetti 1999: 34). O ¿por qué no aseverar que se trata de un proceso de “conquista inacabada”? La selva sigue siendo el espacio de la “rapiña”, unas veces anárquica, descontrolada, fulminante; otras, aparece organizada y planificada cuando permite descomprimir las exigidas economías regionales y alivia el malestar social de aquellos países sudamericanos que comparten la cuenca amazónica. Tal es el caso de países como Brasil, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Venezuela, entre otros.

Más allá de haber cambiado las “formas” que permiten la comprensión del proceso histórico del contacto (a saber: etapa de la conquista, colonización, colonización interior en épocas posteriores a la independencia, etc.) se reitera el mismo proceso de penetración extractiva y despojo del nativo y su medio.

Podría agregarse que en el presente, mientras no se demarca mediante la propiedad individual jurídicamente legitimada, otro de los logros del mundo occidental, Amazonía constituye la “tierra de nadie”, incluso, como se ha venido expresando de manera insistente e intencional, como un “lugar vacío” [1] donde cualquier intervención externa estaría justificada.

Es en función de lo dicho anteriormente que se propone en este estudio analizar en qué medida la expresión “espacio vacío” se fue materializando y de qué manera subsiste justificando cualquier avanzada, sea ésta de particulares o del propio Estado Nacional, sobre las comunidades de la selva. De acuerdo a lo anterior, se puede inferir que: Huitoto, Yagua y Mai Juna, continúan receptando del Estado peruano definiciones y acciones que constituyen una política “oscilante” que va desde una penetración incisiva a la desprotección y abandono completos, de acuerdo a sus intereses económicos y político-militares, generando una gran tensión que altera de manera progresiva y definitiva el modo de vida nativo. Este informe se nutre de una experiencia etnográfica realizada en las comunidades Huitoto, Yagua y Mai Juna de la Amazonía Peruana, de las discusiones en los talleres del Seminario Itinerante de Posgrado: “Los Andes ante de los Inka II”, de información bibliográfica y periodística.

Amazonía y las tradiciones vivientes. Su historia. “Las Tierras Vacías”

Se debe reconocer aquí que una de las causales en la imposibilidad de “dar a conocer” la historia de Huitoto, Yagua y Mai Juna es de tipo heurístico ya que en gran medida se conoce su pasado a través de crónicas, relatos y relaciones de los conquistadores y evangelizadores del Nuevo Mundo. Estos documentos escritos, están llenos de lagunas e infinidad de silencios.

En este caso se tomará la periodización y principales acontecimientos establecidos por Jesús San Román [2]. En su libro *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*, San Román advierte que su trabajo es extensivo para todos los pueblos nativos que viven en los límites de la Amazonía Peruana. Se denota en su texto la historia de la penetración del hombre blanco, sus instituciones y formaciones –en particular el sistema capitalista-, etc.

Esta circunstancia que, por cierto ha sido observada en el trabajo de campo que se ha realizado en el lugar en febrero de 1999, vuelve más complejo el análisis y la interpretación de los fenómenos. Por ello, se ha considerado sugerente tomar una línea de estudio que se aboque a la determinación del grado en que cada uno de estos pueblos se encuentra “transculturado”. Aquí se considera a la transculturación no sólo como la desaparición de las significaciones culturales ancestrales sino como una nueva dimensión que se va construyendo entre aquello que pertenece a la tradición cultural y lo que proviene de una situación de imposición y tragedia social que los pueblos vienen padeciendo por la presencia avasalladora del hombre blanco.

Este paisaje social en particular, ha sido profundamente alterado dando lugar a expresiones socioculturales sesgadas y por ende difícil de desentrañar en la búsqueda de lo “propio” y lo “impuesto”.

San Román establece seis períodos en la historia de la Amazonía Peruana:

Período indígena (hasta 1542); período misional (1542-1769); período de nacimiento del capitalismo (1769-1880); período del caucho (1880-1914); período de recesión (1914-1943); período de integración de la selva a la vida nacional (1943-1970) y período del petróleo y de la coca (1970-1990)

En función de esta referencia cronológica se irá describiendo cada uno de los momentos que han atravesado los pueblos nativos de Amazonía.

Amazonía y las tradiciones vivientes Amazonía y las tradiciones vivientes

Las fuentes en base a las cuales San Román escribe sobre el período anterior al ingreso de los europeos a la región (1542) son los relatos de los misioneros.

El autor afirma que el río Napo, sus afluentes o alrededores, estaba habitado, en su mayoría por grupos tribales que pertenecían a la nación de los Encabellados, debido al aseo y cuidado con que mantenían sus cabellos (San Román 1994: 21). Dentro de esta denominación estarían comprendidos otros grupos tales como: Avisiras, Cofanes y Payaguas. Respecto a estos últimos se puede decir que constituyeron el grupo antecesor de los Mai Juna, cuyo nombre etnográfico es “Orejones” por sus orejas deformadas con discos de madera balsa; también fueron denominados “cotos” del nombre del mono aullador al cual supuestamente se asemejan (Bellier 1983: 39).

En cambio, sobre las riberas del río Amazonas, afluentes y alrededores se distinguían entre otros los indios: Yameos, Iquitos, Semigaes, Záparas, Cocamas, Caumaris, Pevas, Cabachis, Mayorunas y Zavas. Presumiblemente estos últimos serían los actuales indios yagua. Sin embargo, San Román lo presenta de manera especulativa (San Román 1994: 24).

La historia de los Huitoto en tierras peruanas, en cambio, es bastante reciente. Originariamente su asentamiento estaba comprendido en territorios colombianos pero debido al fenómeno del caucho fueron trasladados a tierras peruanas hacia fines del siglo XIX y principios del XX. A su vez, se produjo una notable “dispersión cultural” de este grupo debido al efecto de las exacciones de los caucheros de la Casa Arana, empresa dedicada a la explotación del caucho, y a las deportaciones de mano de obra indígena por los capataces y sucesores de la empresa. Los Huitoto habrían experimentado un traslado a mediados del siglo XIX (ETSA 1996: 193).

Para este período, San Román anota algunas características sobre los diferentes grupos étnicos organizados en tribus donde ha tenido gran importancia la línea de parentesco y la familia extensa. Además de estos lazos, la cohesión tribal e intertribal se lograba a través de la guerra y las fiestas. Se trata de sociedades igualitarias, sin clases y cuyas diferenciaciones estaban determinadas por la edad y el sexo. A su vez, se localizaban en pequeños grupos dispersos de vida seminómada y su estructura económica identificaba a cazadores, pescadores, recolectores y agricultores cuyo comportamiento era de tipo “colectivista” (San Román, 1994). En relación a la subsistencia podría agregarse que Amazonía cuenta con dos subregiones de tamaño y potencial diferenciado: por un lado, se encuentra la “vasta tierra firme” donde los recursos se hallan dispersos pero continuamente disponibles; por otro, la “estrecha llanura de inundación o várzea”, en donde alternan la escasez y la abundancia, según suba o baje el río (Meggers 1976: 17). La misma autora afirma:

“...Los pueblos se consideran a sí mismos como parte de la naturaleza, ni superiores ni inferiores a las demás criaturas (aunque con frecuencia se sienten superiores a otros grupos humanos)...” (Ibidem: 14).

El momento del Contacto

San Román ubica el período misional entre los años 1542 y 1769. Éste se inicia con el arribo de los primeros grupos de conquistadores europeos, en particular el que acompaña a Francisco de Orellana, en busca de tesoros de la “tierra mítica”. Esta empresa, de carácter militar, dejó el saldo de innumerables abusos, vejaciones y muertes y no siempre fue exitosa ya que la mayoría de los grupos nativos opusieron resistencia. Se sumarán luego a las expediciones de los conquistadores que viajaban hacia el interior de la selva, miembros de distintas órdenes religiosas tales como jesuitas y franciscanos. Con la expulsión de los jesuitas en el año 1769 por la Corona de España se cierra el período.

Al igual que la mayoría de las misiones y reducciones, las que se asentaron en el espacio amazónico, pretendían:

Llegar a los nativos creando nuevas necesidades de consumo entre ellos. El traslado de los indios desde el interior de la selva hacia las riberas de los ríos principales; la reunión de los grupos en pueblos y caseríos a veces con tribus enemigas; la imposición de la familia de tipo nuclear en reemplazo de la tradicional familia extensa; una economía productiva sedentaria y de previsión: ganadería y agricultura relegando las prácticas de caza y pesca. La misma constituía una economía dirigida, de subsistencia que incluía el comercio. La educación, lejos de ser impartida a través de la línea de descendencia, estaba a cargo del sacerdote. El preceptor ensañaba el catecismo en el marco de una educación religiosa y cívico-moral donde estaba instaurado el método de premios y castigos (San Román 1994).

Junto a los efectos de la acción misionera se podrían enumerar otros y de igual manera inferir que, al igual de lo que ya se ha advertido en los párrafos anteriores respecto de la existencia actual de “un proceso inacabado de conquista” en Amazonía Peruana, la experiencia etnográfica realizada ha permitido constatar que la “evangelización” también continúa. Es cierto que se han sofisticado los métodos, dejando de lado, en la mayoría de las veces, la brutalidad de las formas de imposición del credo cristiano de la época denominada de conquista y colonización. Sin embargo, no todos los métodos tradicionales han desaparecido y aún hoy se siguen “suponiendo” y generando necesidades y carencias donde no las hay y se continúan proscribiendo las prácticas tradicionales, por cierto enormemente alteradas, en favor de un “credo” “totalitario”, expresión esta última, ligada a la imposibilidad que tienen los grupos religiosos y misioneros de asumir la “tolerancia” y la “diversidad” de los nativos en pos de la transculturación.

En la actualidad existen, junto a las de procedencia católica, numerosas expresiones religiosas foráneas que tensionan el área y se disputan los “fieles”. Las expresiones religiosas aparecen también mezcladas. Tal es el caso, por ejemplo, del movimiento mesiánico de La orden Cruzada Católica Apostólica y Evangélica constituida de elementos católicos, protestantes y de religiones autóctonas (Ríos Zañurto 1995).

San Román identifica al período comprendido entre 1769 y 1880 como el período del nacimiento del capitalismo. En éste ubica la explotación de los indios por parte de los comerciantes bajo el

ropaje de “servicios comerciales” y “beneficios a la civilización”. Sería ésta la época del surgimiento del “regatón” y del “patrón”. Es importante agregar que en esta etapa se ensayaron algunos proyectos de colonización sobre la selva.

En relación a este momento de la periodización de San Román, se considera, por una parte, que el proceso capitalista, lejos de “nacer en vísperas de la expulsión de los jesuitas”, evidencia alguna de sus prácticas en la Amazonía Peruana, en el mismo momento en que los conquistadores se internan en la selva por los ríos principales y sus afluentes. Ellos se movilizaban bajo el afán de riqueza y poder y de esta forma iban dejando su huella en el territorio. Se podría hablar, por cierto, de una expresión de mercantilismo basado en la búsqueda y adquisición de los metales donde algunos recursos amazónicos y los mismos indios se convertían en un valor de cambio. A su vez, los misioneros bajo el afán de evangelizar y proteger a los indios de las cacerías humanas también basaron su proyecto en la autosubsistencia y el comercio y su expulsión tiene como uno de sus antecedentes fundamentales la competencia con los intereses de encomenderos, comuneros, etc. de la región.

Por otra parte, se considera de importancia destacar la creciente, aunque tenue al principio, acción del Estado Nacional peruano sobre la selva. Se piensa que un proceso relevante que se inicia entre los años 1769-1880 estaría constituido por el surgimiento y el fortalecimiento del Estado Nacional peruano. Al igual que lo dicho sobre la necesidad de entender a los pueblos de la selva considerando el efecto de la espada y la cruz, también se puede comprender su desenvolvimiento histórico bajo la expresa referencia sobre las acciones del Estado que, aún continúan “surcando” aquel paisaje social. La relación entre el Estado y los grupos de la selva se ha definido como una “tensión irresoluble”, en donde el primero se mueve de manera “pendular” de acercamiento y abandono completo en función de sus intereses.

Las comunidades nativas frente al Estado, intereses y potencial de la selva. “Las tierras aún siguen vacías”

Al igual que la mayoría de los estados latinoamericanos, el Estado peruano recorrió un prolongado camino hasta su institucionalización definitiva desde el momento de la independencia en 1821. En ese largo trayecto se destaca aquel interés sobre la selva que comienza a advertirse desde mediados del siglo XIX, momento en que Perú, Ecuador, Bolivia pretendían la “nacionalización de la Amazonía” (García Jordán 1998). Comenta la autora citada que este hecho no era otra cosa que el incremento del interés por afirmar la soberanía territorial frente a los países vecinos: aprobación de leyes relativas a la navegación de los ríos, la colonización del territorio, la reducción de los indígenas, la explotación de los recursos económicos y el envío de misioneros; esto último como instrumento efectivo de “peruanización”, “ecuatorización” o “bolivianización” que los gobiernos republicanos encuentran debido a los vacíos jurídicos en el ordenamiento internacional.

Comienza a advertirse en esta época la puesta en marcha de proyectos de inmigración destinada a inmigrantes europeos o, en su defecto, pensados para reclutar población de otras partes del territorio peruano. Cualquiera de las dos propuestas de colonización había fracasado o no tuvieron la significación que se encontrará en la época del caucho que se inaugura en el año 1880.

Lo dicho anteriormente formaría parte de las acciones del Estado Nacional sobre la selva que eran continuamente ratificadas y “justificadas” bajo la idea de un espacio de “tierras vacías” heredadas de la conquista que debían ser pobladas, para cimentar el progreso de la Nación.

La época del caucho

Esta etapa, que para San Román se extiende desde 1880 hasta 1914, ha sido definida como un boom, debido a la rápida propagación de la producción o extracción, generalmente por capitales ingleses y norteamericanos, y a su breve duración. Amazonía pasó de ser una zona casi desconocida a parte importante en los negocios mundiales (San Román 1994). Mientras duró el boom cauchero se reinstaló la “cacería” de indios aptos para la extracción del caucho, junto a una infinidad de formas de sumisión y esclavitud.

Resta agregar que este fenómeno movilizó a los poderes ejecutivos y legislativos de los países que contaban con el producto en son de la “defensa” de la soberanía de un territorio donde anteriormente la presencia estatal había sido escasa o nula (García Jordán 1998).

Los indios Huitoto frente al ciclo del caucho

Con el ciclo del caucho “ingresa” a la historia de la Amazonía Peruana el grupo Huitoto. No se trata simplemente de la mención historiográfica del “escándalo de la Compañía Arana” que comprometió a altos funcionarios y que, en cierta forma se convirtió en un episodio impune ya que la compañía quedó libre de responsabilidades, sino también de haber significado un traslado compulsivo de miembros de este grupo por decisión de los empleados de la firma que los habían recibido “en calidad de indemnización por parte de la firma”, luego de haberse hecho públicas las denuncias por el maltrato a los indios. Los mismos se fueron asentando en las riberas de los ríos principales que atraviesan el oriente peruano, formando parte de haciendas.

En la Casa Arana se estaban cometiendo infinidad de ilícitos en contra de los grupos nativos apostados sobre el río Putumayo. Mediante la acción de algunos periódicos limeños se dio a conocer la situación en que se hallaban los Huitoto, entre otros. El hecho no vinculó solamente a los capitales locales del Perú; Julio C. Arana, asentado en la zona del Putumayo desde 1896, habiéndose consolidado como “señor absoluto de la zona” buscó el respaldo de la corona británica mediante la conformación de la empresa “Peruvian Amazon Rubber Co”, cuya sede social se hallaba en Londres (García Jordán 1998: 16).

La autora citada, señala el año 1907 como el del comienzo de una sobre explotación del caucho debido a una baja conceptual en la cotización; esto hizo que indios Huitoto, en su mayoría, perecieran en gran número, lo cual trajo aparejado una denuncia de los periódicos de Iquitos y publicaciones inglesas (Ibid.:16).

Luego del período de éxito del caucho que sufrirá la competencia de las plantaciones caucheras en el sudeste asiático (Indonesia, Malasia, entre otras) que ofrecía mejores precios se dio paso a la explotación de algunos productos de la selva que no modificaron en nada la explotación de los nativos. Estos últimos eran generalmente quienes se internaban en el monte en busca de recursos bajo la presión de algún patrón que lo pretendía.

Las actividades extractivas luego de la caída del caucho

Al período que sucede al boom cauchero, San Román lo denomina de recesión (1914-1943). En él se buscará la extracción de: maderas finas, leche caspi, barbasco o cube, cueros, pieles, petróleo. A su vez, se promovió la explotación de las tierras con el objeto de obtener café, tabaco y algodón.

Lo anteriormente expuesto fundamenta aún más la idea de “una conquista inacabada” en Amazonía Peruana ya que ésta, espacio extractivo, ha sufrido la variación de los recursos que se han perseguido en ella, no así la política de obtener la riqueza a costa de la depredación ecológica y el sometimiento de los nativos.

Otro de los hechos importantes de esta época es que muchos de los inmigrantes (de Europa, de Asia y África) junto a los migrantes provenientes de otras jurisdicciones, que habían arribado a la selva en el período del caucho, quedaron librados a su suerte debido a la caída en la demanda de este producto en Amazonía. Los mismos se fueron asentando en las orillas de los ríos principales. En este sentido agrega San Román:

“los ‘colonos ribereños’ abrirán chacras, criarán animales, se dedicarán también a la caza y pesca; a su vez, la relación entre el patrón y los indios estará caracterizada por la dominación y explotación bajo fuertes signos paternalistas; la mano de obra del primero, formará parte de un modelo de familia extensa donde el mismo aparecerá rodeado de hijos, entenados, ahijados, servidumbre o cholos. En esta práctica se advierte el germen de los futuros “caseríos” (San Román 1994).

A lo anterior es importante agregar que en el seno de la clase política, concretamente dentro de las filas del partido civilista, ante la imposibilidad de que los inmigrantes europeos se asentasen en las tierras peruanas preconizarán, a comienzos del siglo XX, que era necesario hacer lo posible para que el indio, dirigiéndose en particular a los indígenas de la sierra, bajara a la costa y se le transformara en el “bracero barato” que requería la modernización; incluso queriendo hacer efectivo lo anterior, el civilismo instituyó en los años veinte la legalidad de la “conscripción vial” que efectivizaba el reclutamiento obligatorio de indígenas para trabajos de construcción y reparación de caminos, carreteras y rutas amparando legalmente abusos e irregularidades (Luna 1998: 75-77).

Otro momento del proceso histórico de la selva que cita San Román es el de integración de ésta a la vida nacional (1943-1970). Esta mención se basa en la construcción, por parte del Estado, de carreteras tendientes a vincular la selva a los otros espacios económicos peruanos como son la sierra y la costa. El autor da cuenta sobre el traspaso de la relación directa entre el patrón y los nativos a una de tipo indirecta de sujeciones comerciales donde participaba también el poblador ribereño. Algunos intermediarios habían aparecido en la selva anteriormente tales como el regatón; junto a éstos se harán presentes los chinganeros y rematistas.

Los primeros serían comerciantes que venden al contado, a crédito o trocan y se han convertido en “acreedores” dentro del caserío. Los últimos, relativamente recientes acechan los botes con productos, compran a bajo costo su cargamento y lo revenden a un precio mucho más alto.

Para esta época si bien la ocupación de las riberas principales o de la zona aledaña a las carreteras será espontánea, se advierte una mayor planificación en la colonización dirigida en parte por las consecuencias de la ocupación espontánea.

La colonización respondía a la estrategia promovida desde el Estado con el afán de reunir mano de obra necesaria en alguna de las empresas extractivas o como una forma de descomprimir la

complicada situación social. Para Carlos Junquera y otros especialistas lo que se encuentra en el trasfondo de esta cuestión es un problema social, económico y político de carácter secular producto de que la carencia entre los países de la cuenca amazónica de una reforma agraria (Junquera 1995).

También se notará en esta etapa un incremento de la presencia militar, asistencia técnica y crediticia para los productores que se dirigían a la selva y la creación de algunas escuelas normales.

En la década de 1950 el gobierno nacional, bajo el lema de “asimilar a los salvajes” propició la presencia de Preceptores encargados de enseñar el alfabeto castellano y cuestionar a su vez las prácticas medicinales tradicionales, el chamanismo, etc. perdiéndose de esta forma las manifestaciones propias de cada comunidad.

Es también en esta época en que el Estado sellará un acuerdo con el Instituto Lingüístico de Verano que se dedicará a la investigación de lenguas, datos antropológicos, recopilación de leyendas, canciones, enseñanza del idioma a los indígenas y la traducción de obras a las lenguas indígenas (San Román 1994). Esto último es interesante rescatarlo porque significó la puesta en práctica de acciones apoyadas en la política indigenista nacional que veía en los pueblos nativos el fiel reflejo del atraso y solamente “incorporándolos” al mundo occidental el país se encarrilaría en la marcha hacia el desarrollo. Este hecho aporta un nuevo elemento para la reflexión acerca de los límites entre el campo del saber y la política; esto es, la contribución de la ciencia antropológica al colonialismo imperialista primero y al colonialismo de corte nacional luego. Esto último se relaciona con la huella de los misioneros del I.L.V. que además de haberse propuesto conocer al “otro” sugería e incorporaba elementos exóticos a las culturas originarias “satisfaciendo” o “creando” necesidades y por ende dando lugar a una mayor dependencia hacia el mundo blanco.

Tanto los miembros del Instituto Lingüístico de Verano, como los maestros que han sido formados por ellos, han participado de una experiencia escolar enmarcada en un modelo asimilacionista y civilizatorio (Trapnell 1996: 167).

Para concluir con esta descripción histórica de los pueblos de la selva peruana se citará nuevamente a San Román quien identifica al lapso de tiempo que transcurre entre 1970 y 1990 como el período del petróleo y de la coca (1970-1990).

Será en estas dos décadas, y de manera especial por la creciente presencia de la coca, que se transformó a una considerable masa de nativos en “asalariados eventuales” y en agricultores independientes, incorporándolos a la economía de mercado (Ríos Zañurto 1995: 174).

Se identifican aquí los mismos mecanismos de acción e intereses y justificación de las acciones sobre Amazonía. Posiblemente, para un futuro, se encuentre en la selva amazónica el “nuevo enemigo” contra el cual el Estado Nacional, tutelado por el poder norteamericano, encuentre un objetivo a ser derribado. En la región amazónica, por citar un ejemplo, cada día se hace más fuerte la idea de una eventual penetración militar (¿panamericana?) en tierras colombianas para “actuar” frente al narcotráfico y la guerrilla. Podría presumirse que se trata de una nueva estrategia geopolítica para la medición de fuerzas o, de hecho, de una nueva imposición militar norteamericana.

Se piensa que permanece de manera implícita a propuestas como éstas la idea de “espacio vacío”: se quiere combatir el narcotráfico pero a su vez erradicar la guerrilla, ambas estrategias responden, mediante el Plan Colombia, a una pérdida de influencia política y económica de Estados Unidos en

la región (Gambetta 2000), y cualquiera de las declaraciones al respecto ha omitido referirse al trágico efecto de las acciones militares sobre los pueblos que habitan la selva [3].

En igual sentido, se ha identificado dicha omisión cuando se trata de reuniones de “consenso” y acuerdo. Tal es el caso del Pacto Amazónico firmado en 1978 por Bolivia, Perú, Brasil, Colombia, Venezuela, Surinam, Ecuador y Guyana. En el mismo aparece mencionada la presencia de aborígenes en la cuenca del Amazonas que deben ser preservadas pero el Pacto apunta a la defensa de ‘otros intereses’.

El Pacto Amazónico se firma ante los peligros de una posible “internacionalización del área” (Abinzano 1993: 35). Los países firmantes se propusieron integración de la Amazonía a las economías nacionales, compartiendo experiencias de desarrollo y preservando el medio ambiente; creación de un sistema de información único; preservación de las sociedades aborígenes; realización de campañas sanitarias; realización de investigaciones científicas en diferentes campos y distribución equitativa de los beneficios del desarrollo (ibid.:35).

La defensa de Amazonía en este caso está fijada por el potencial económico de la misma en el presente y el futuro. Por otra parte se incorpora a la problemática una dificultad de magnitud ya que históricamente se ha comprobado en América Latina que ha existido una enorme brecha entre las declaraciones y leyes y los hechos.

Los “límites” de la Amazonía Peruana: entre el territorio y la autoridad

Más allá de los innumerables conflictos que el Perú ha sostenido con Colombia y Ecuador por las cuestiones de los límites territoriales, es importante considerar algunos puntos que afectan de manera directa a los grupos tribales:

En primer lugar, los conflictos de límites toman fuerza en un momento especial del desenvolvimiento de los países latinoamericanos; esto es, la formación y consolidación de los Estados. La delimitación territorial frente a los países contribuía a externalizar el poder estatal, uno de los “atributos necesarios de la estatidad” (Oszlak 1978). Esto provocó la fragmentación y disgregación de algunos grupos nativos ya que debían acomodarse a la “nueva” nación con límites jurídicos signados, pero a veces difusos, lo cual habría contribuido al establecimiento de los conflictos interestatales. De esta forma algunas parcialidades quedaron segregadas por las fronteras nacionales. Esta empresa se producía de manera compulsiva implicando la muerte de quienes se resistían.

Un claro ejemplo de lo anterior se había vislumbrado con motivo del escándalo de la Casa Arana. Allí también hubo una movilización de tropas colombianas y peruanas que además del traslado, penalidades y la obligación de realizar diversos trabajos por parte de los indios Huitoto hubo agresión armada hacia ellos; así como en el conflicto del Perú con Ecuador hubo una masacre de los indios por considerarlos “sospechosos” de colaboración con el enemigo externo (San Román 1994).

Otro aspecto importante es que la estructura política del Estado implicaba también el reconocimiento exclusivo y excluyente de una sola unidad política. Por lo tanto, las acciones de éste tendieron a desmovilizar cualquier disputa incluyendo la supresión de otras manifestaciones políticas y culturales como la de distintos pueblos indios. Esto se advierte actualmente en la tímida y muchas veces inexistente “concesión” en la política del Estado para con los nativos de la selva de

hacer uso de un conjunto de facultades tales como las decisiones políticas, económicas, culturales y territoriales de los grupos nativos. Por lo tanto, la autogestión es todavía una ilusión.

Huitotos, Yaguas y Mai Juna en un presente de tensión y conflictos.

Esta última parte se refiere a la situación que viven hoy los indios Huitoto, Yagua y Mai Juna y por extensión todas las comunidades de la selva. En este punto sí se suscribe la perspectiva totalizante que se ha venido cuestionando desde diferentes perspectivas de la antropología por ser de características etnocéntricas.

Tal postura se fundamenta en el efecto que padecen todas -y sin excepción- las tradiciones vivientes por el capitalismo cuyo perfil actual es de tendencia neoliberal y excluyente de manera creciente. Por otra parte, el Estado, como expresión política y agente de penetración capitalista, continúa actuando bajo la idea -un tanto obsoleta pero que ha acompañado en la mayor parte del presente siglo al indigenismo- de la pertinencia de una política “para los indios” y de la necesidad de superación de los “arcaísmos” y “las tradiciones” (en todo el sentido de la expresión) para adquirir un crecimiento económico estable que permita la modernización. De esta manera continúa vigente la vieja idea de la necesidad de superar el atraso mediante la erradicación de su expresión más cabal, esto es, el conjunto de pueblos nativos. Esta circunstancia, aún de suma presencia en el interior de la sociedad nacional, y aún existente entre los intereses transnacionales está vaciando a Amazonía: así como asistimos a un proceso creciente de devastación ecológica va en aumento la desertización cultural.

Los pueblos nativos en el presente

La información que se presenta a continuación ha sido lograda en su mayor parte mediante la experiencia etnográfica realizada en las comunidades Huitoto, Yagua y Mai Juna en febrero de 1999. En la descripción realizada se ha hecho especial hincapié en los aspectos de la cultura material emparentados con la tecnología de estos grupos y ha permitido localizar en qué medida se refleja el choque entre la tradición nativa junto a la proveniente de la tradición occidental. Se había mencionado anteriormente que, fruto de la transculturación los elementos de la cultura blanca eran cada vez más numerosos y que esto generaba, a su vez, una mayor dependencia entre los indios. Por otra parte, un elemento que agudiza cada vez más esta situación es la imposibilidad creciente del intercambio sin la presencia de dinero.

Huitoto

La comunidad Huitoto visitada se encuentra en la quebrada del Negourco, en el Alto Napo. La misma cuenta actualmente con 400 integrantes. Su presencia en aquella zona es relativamente reciente, debido al traslado de capataces y empleados de la Casa Arana que se dirigían con “mano de obra” desde el Putumayo constituyendo haciendas en las riberas principales.

Esta comunidad en particular proviene de Caquetá, la Chorrera en la cuenca del Putumayo (Colombia). Uno de los empleados de la empresa Arana fue indemnizado por el despido con veinte familias Huitoto que éste trasladó hasta el Alto Napo donde instaló una plantación.

Entre los Huitoto se procuró la obtención de datos concerniente a las actividades laborales y productivas que permiten la obtención de alimentos por parte de los miembros de la comunidad.

Tal como se ha advertido existe entre ellos una coexistencia de herramientas y técnicas entre: los instrumentos tradicionales heredados de los antepasados y que se encuentran en uso; aquellos que han sido incorporados desde la cultura no nativa; existe, a su vez, un tercer tipo de herramientas que permanecen en el recuerdo de los Huitoto que han sido utilizadas para la caza y pesca pero que hoy se encuentran en desuso

Entre estos últimos es de especial importancia la técnica de pesca consistente en el envenenamiento de las aguas mediante el barbasco. Junto a éste los Huitoto recuerdan, el uso de la pucuna y la macana para la cacería en el monte. La primera consistía en una especie de madera ahuecada que contenía en su interior un dardo envenenado que se expulsaba mediante un fuerte soplo. La macana es similar a un machete, hecho de una madera denominada guango. Con el afán de “materializar” el recuerdo de sus prácticas tradicionales una Organización No Gubernamental extranjera ha colocado sobre el frente del caserío de la comunidad Yagua del Urcomiraño un monumento que refleja a uno de ellos cazando con la pucuna. Lo anterior, por cierto, es algo totalmente exótico a la forma tradicional en que estos grupos resignifican sus prácticas, esto es, pura y exclusivamente mediante la memoria colectiva que es transmitida mediante la tradición oral. Esto último les valió a los pueblos ágrafos el calificativo de “sociedades sin historia”.

Entre los Huitoto, en cambio, el monumento que una ONG ha colocado y que procura “ordenar” territorialmente, junto con una pequeña plazoleta, la comunidad mediante pautas diferentes de asentamiento, se describe más contemplativo. Al igual que el encontrado entre los Yagua, éste también se ubica de espaldas al caserío y mirando hacia el río.

Siguiendo con la enumeración de elementos para la pesca que utilizan los Huitoto, también se encuentran las redes que son compradas cuando escasea el hilo. Éstas son de hilo de nylon y se tejen utilizando una aguja de madera denominada cumanceba. El tiempo que les lleva confeccionar este tipo de redes es aproximadamente de veinte a treinta días dependiendo del tamaño de la red y de la agilidad del tejedor. Junto a las redes son comunes las tarrafas, red trampa yarrastradora.

Se debe remarcar en particular para la caza el uso de la retrocarga. Las armas de fuego han sido introducidas entre los Huitoto en la época de los patronos caucheros y de explotación del palo rosa. El patrón le entregaba un arma a cada uno. En la actualidad, deben trabajar muy duro para conseguirla. Generalmente se la compra de manera individual al comerciante y, si el dinero no alcanza, se compra usada a otro miembro de la comunidad.

Acompañan en el listado los instrumentos de caza tales como: la balista y trampas de madera. Las armas citadas anteriormente, resultan útiles para cazar en el monte.

Para la agricultura, los Huitoto utilizan el machete y el hacha. Estos instrumentos se encuentran entre los nativos de Amazonía desde la época de los misioneros que las entregaban a modo de regalos con el objeto de acercarse a los grupos nativos.

El arroz y el maíz se cosechan de manera individual y se venden a los regatones (comerciantes), acopiadores o se lleva y se vende en la ciudad.

El trabajo de roza y quema se hace mediante la “minga” o ayuda mutua la cual sería una especie de trabajo en conjunto con algunos miembros de la comunidad

La obtención de créditos, lanchas, etc. dependería de la gestión del jefe de la tribu frente a las autoridades civiles. En el seno del grupo las jefaturas duran dos años aproximadamente y la permanencia del jefe depende mucho del desempeño del mismo. En caso de que estos, luego de haber sido elegidos, se desprendan de la voluntad de la tribu o manifiestan prácticas condenables por la misma, deben dejar su lugar y son castigados con el destierro. Esto recuerda lo expuesto por Pierre Clastrés sobre el poder en las sociedades primitivas:

“aquellos que llamamos líderes están desprovistos de todo poder, la jefatura se instituye exteriormente al ejercicio del poder político (...) En realidad, que el jefe salvaje no detente el poder no significa que no sirva para nada: por el contrario, ha sido investido por la sociedad con un número de tareas y en este sentido se podría ver en él a una especie de funcionario (no remunerado) de la sociedad...” (Clastrés 1987:112-113).

En la comunidad Huitoto existen miembros que realizan estudios en Lima referidos a la “formación en dirigencia popular”. El dirigente popular demuestra sus cualidades incentivando para el trabajo, formando pequeñas y medianas microempresas para sortear las necesidades de la comunidad. Otro de los objetivos es que éste se prepare para formar a los miembros de la comunidad.

Yaguas

La comunidad Yagua visitada está situada en la Quebrada del Urcomiraño en el Napo Medio y cuenta en este momento con un total de 360 integrantes.

Entre los Yagua, se buscaban los elementos referentes a la cultura material hacienda especial hincapié no tanto en los artefactos de uso sino en la materia prima con que éstos son confeccionados o adquiridos.

En primer lugar se registró el material con que se fabrican las viviendas. Previamente se dirá que las mismas están dispuestas de forma circular en derredor de un espacio abierto y desmontado donde se ubica una cancha de fútbol.

Una amplia variedad de maderas extraídas del monte es utilizada en la construcción de las casas. Se identifican, según la descripción de un informante Yagua las siguientes: muenas, topiyes, memocaso, tamishi (especie de sogá), caimiliña para la puerta, ahorcón de muena negra para las columnas. El techo posee un travesaño de shapaha y es de girapai que, previo a su instalación, se entreteje. El piso está hecho a base de pona y guacraponas y la vivienda está sostenida por pilotes de topiyeatravesados por guamanjamán. Este tipo de “vivienda elevada”, común a muchas de las comunidades de la selva se las denomina palafito.

En el interior de la vivienda, se hallan bancos utilizados como asientos y provenientes de cumala, una madera que se extrae del monte y se corta con la motosierra. La mesa, contigua a los bancos, es de tornillo caspe, un árbol alto. Las uniones entre maderas se realizan a base de clavos metálicos que se compran en el distrito de Mazán; el precio de éstos es de cuatro soles y los nativos sólo los pueden adquirir con dinero.

Otros objetos compuestos de metal se identificaron en artículos tales como: hachas, palas y cuchillos; todos estos, instrumentos utilizados para sacar la hierba y cultivar. Al cuchillo lo utilizan para abrir y limpiar el pescado, cortar y pelar la yuca y el plátano.

Junto a estos elementos se encuentran flechas, utilizadas para cazar peces como: el boquichico, el chucunari, el fajad, el snambano y la palometa. A los anzuelos, en el caso de la pesca, los acompaña un hilo plástico y una varilla de madera (caña) y se le coloca el pijaio de carnada.

La retrocarga es el arma de fuego más utilizada en la caza. El informante Yagua advertía que él utiliza una que le prestan sus amigos. De no ser posible esto último, se utiliza la pucuna para cazar animales chicos como el tocón, el guapo o el pichaco.

En la cocina, los objetos metálicos que utilizan son: ollas, baldes, platos y tazones. A estos productos “alóctonos” se los puede adquirir entre otras, bajo la forma de intercambio por las shicras (bolsos tejidos con fibras naturales) que ellos confeccionan.

En cuanto a la cerámica, y siguiendo en el ámbito de la vivienda, se utilizan para la cocina: ollas pequeñas de greda, tinajas grandes. Estos recipientes se elaboran manualmente, dejando secar la greda y quemándolos mediante la candela (especie de horno preparado sobre la tierra).

Las fibras vegetales son utilizadas mayormente en los tejidos. Entre otras se pudo identificar el tamishe que se utiliza en la confección de canastos para la cocina.

La “shicra” (bolsa) es otro de los tejidos que se realizan luego de un proceso que incluye la extracción, la selección y el teñido de las fibras. La tejeduría la realizan tanto los hombres como las mujeres.

Entre los objetos de plástico, también adquiridos en la sociedad blanca, se identificaron palanganas y baldes utilizados en la cocina.

Se advierte entre los Yagua una división sexual del trabajo. Todas las tareas del hogar las realiza la esposa; la participación del marido podría delimitarse en general fuera del hogar: trayendo leña, agua, plátano, guineo (plátano pequeño), etc. La caza en el monte también es una actividad que le compete al hombre.

En la chacra, por ejemplo, el hombre trabaja solo, sin la ayuda de la mujer. Claro que esta primera clasificación es también relativa. Excepción de ello lo constituye entre otras el “control del fuego” por parte del esposo en el recinto de la cocina de la vivienda o la confección de los tejidos que las realizan tantos hombres como mujeres.

Como se ha observado el universo artefactual de los Yagua es de índole variado, al igual que la materia prima de composición de éstos.

En la incorporación de objetos de uso cotidiano en las comunidades de la selva peruana ha tenido gran incidencia la presencia de misioneros protestantes y los pertenecientes al Instituto Lingüístico de Verano. Se considera que la acción de éstos puede ser definida también como la “avanzada indirecta” del Estado [4] que le había confiado por intermedio del Ministerio de Educación la investigación y educación de los nativos de la selva.

También se ha advertido de parte del Estado un proceso de “electoralización” que hace de cada Yagua mayor de edad un potencial elector. Se ha localizado en las viviendas la presencia de murales con las fotos de los candidatos electorales. A su vez, el número de miembros de cada comunidad

incide en el interés que ésta despierta para la clase política. Los Huitoto, por ejemplo, reciben mayor el “apoyo” que los Yagua y Mai Juna por ser la comunidad más numerosa en condiciones electorales.

Mai Juna

El grupo Mai Juna que se ha visitado se ubica en la Quebrada del Sucusari.

Este asentamiento Mai Juna permanece aislado una parte del año debido a la baja de las aguas. Como en las anteriores comunidades descritas, el río y la quebrada constituyen la única vía de comunicación con el mundo exterior.

En la comunidad el informante era quien estaba a cargo de la regencia religiosa del grupo y también era artesano. En este caso la entrevista realizada apuntó a los objetos que éste confecciona para intercambiar o vender. Por otra parte, se pudo obtener información acerca del modo de preparación de las artesanías y la materia prima que las componen.

Entre las artesanías se pueden citar:

Shicra (Taleguera en Mai Juna): se toma un tronco de chambira; se saca, se cocina la fibra y se pone al sol. Posteriormente se tiñe con achote (árbol) o rifari (hoja). Luego se teje colocándose en la trama.

Collares: algunos son rosarios. Se utilizan semillas de achira (Chaquira en Mai Juna); guairuro rojo, negro con rojo, puro rojo. También se cuenta el trigo, guayos de la pona; mandíbulas de pirañas. Se incluyen además los caracoles como el congonpe que se utiliza además en los niños recién nacidos para curar el ombligo y los colmillos de majaz y de guangana: “cerdo grande que se come”.

Pucunas: se utilizan para matar toda especie de aves y animales. Se le coloca el ampire que es un veneno.

Estatuillas zoomorfas: son representaciones de animales hechas a base de raíces. Se les da forma mediante el machete, la lija o en su defecto la piel del pez rayo, el serrucho y botellas quebradas y luego se pintan de diversos colores extraídos de diferentes hierbas.

Huingos: especie de recipientes decorados.

Macana: arma utilizada por los antepasados. Consta de una de hoja madera plana. Se confecciona a base de pona del monte.

Pulseras y brazaletes.

Tejidos de chambira. Hoja de palmera extraída del monte.

Capinurí: palo con resina con utilidad medicinal en caso de hernias, quebraduras. Muy útil en los masajes para lisiados.

Junto a los objetos antes citados se confeccionan maracas: son de huingo; quenás: algunas son hechas de plástico.

El informante Mai Juna, comentó además que la madera la extrae del monte. Las semillas provienen del cultivo que él mismo realiza. Obtiene también los colmillos y mandíbulas mediante la caza y la pesca. Para las labores artesanales dedica tres días y otros dos para buscar el alimento de su familia.

Algunas veces, logra intercambiar con los miembros de su comunidad, sus productos por ropa, anzuelos, soguillas. Otras veces los vende. Respecto a esto último, precisó acerca del valor en dinero de sus artesanías que son adquiridas mayormente entre noviembre y febrero por turistas norteamericanos.

Según Irene Bellier y Chaumeill son generalmente los regatones o comerciantes de paso quienes adquieren las artesanías de los Mai Juna.

Al igual que lo acontecido con los Yagua, los miembros del Instituto Lingüístico de Verano han influido de gran manera en el seno esta comunidad. Ha sido significativa su marca en la explotación territorial.

A su vez, la disponibilidad de maderas del monte [5] se ha visto alterada por la exigencia de los patrones del Napo lo que ha obligado a los Mai Juna a dedicarse cada vez más a la producción agrícola (Bellier y Chaumeill s/r).

Conclusiones

La selva perteneciente a la Amazonía Peruana se encuentra entre dos frentes: por un lado se halla un claro interés por institucionalizarla, incorporarla definitivamente al territorio nacional. Por otro, se reitera la expresión que justifica cualquier acción: Amazonía un lugar vacío a ser transformado por el “progreso”. Este último entendido como interés transnacional o como interés y gestión del Estado hacia el espacio interior.

Ambos movimientos sobre la selva son receptados por Huitoto, Yagua y Mai Juna al recibir por parte del Estado definiciones y acciones, fruto de una política oscilante o pendular que va desde una penetración incisiva a la desprotección y abandono completos.

Ejemplo de la presencia del Estado han sido: las acciones militares de control de las fronteras exteriores, los misioneros fundando reducciones, los maestros provenientes de escuelas normales, los miembros del Instituto Lingüístico de Verano, los planes de colonización, las obras públicas (particularmente el tendido de largas carreteras para comunicar la selva con Lima), los programas de formación de líderes de las comunidades, la legislación y expropiación de tierras, apoyo y facilitación de operaciones de empresas de capitales internacionales, etc.

El Estado se ha mostrado ausente frente a: respeto por la identidad étnica, la autogestión y la posibilidad de que los pueblos indios tomen decisiones sobre sus tierras, sus formas de organización; la posibilidad de lograr la interculturalidad hacia el interior de la nación. A su vez, ha abandonado su deber de “velar por los ciudadanos peruanos de la selva”: entre los nativos de Amazonía Peruana, son escasos los recursos sanitarios, los apoyos crediticios para el desarrollo, los programas sociales, las garantías constitucionales, etc.

Esta situación en desventaja para los nativos continúa justificándose mediante la materialización de los proyectos modernizadores que, a su vez, se han ido reescribiendo mientras se aplicaban sobre el conjunto social.

Huitoto, Yagua y Mai Juna han asumido la conquista, al hombre blanco, la violencia sobre el colectivo social. Han aprendido a convivir con la tragedia que los transcultura. Sus prácticas y artefactos culturales denotan los efectos del choque cultural. Lo más importante sería, en última instancia, que

el mundo occidental o como afirma la Declaración de Barbados: las sociedades dominantes de los países desarrollados y las sociedades nacionales dependientes, se descentren de sí mismas y puedan coexistir con lo "Otro". Sólo deteniendo el proceso de "conquista inacabada" que padecen los nativos de la selva se estaría en camino de la institucionalización efectiva –no ficticia- de la diversidad cultural

Por último, resta hacer una especial mención y agradecimiento a las comunidades de Amazonía Peruana: Huitoto de la Quebrada del Negrouroco, Yagua de la Quebrada del Urcomiraño y Mai Juna de la Quebrada del Sucusari Alto Napo por su grata recepción y valiosísima información brindada. También se agradece por sus charlas y conferencias a: Miembros del Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (AIDSEP e ISP "LORETO"), Padre Joaquín García (CETA), José Díaz Heredia (UNAP) y Augusto y Shuliza (UNAP). Por último, se agradece también al Seminario "Los Andes antes de los Inka II" dependiente del Instituto Superior del Profesorado Joaquín V. González, Buenos Aires en la persona de la Lic. Ana María Rocchietti, quien dictara el Seminario.

[1]Esta afirmación al igual que otras tales como: a) Amazonía es una "Tierra Fértil; b) La selva es "homogénea"; c) Amazonía como el "pulmón del mundo"; d) Amazonía es un "espacio libre para la solución de conflictos periféricos"; e) el indio es un "retraso al desarrollo" ; constituyen las grandes falacias tejidas sobre el mundo amazónico. (Información vertida por el Padre Joaquín García, dos de febrero de 1999 en el Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana, Iquitos, Perú).

[2] Ha sido de considerable importancia el aporte del sacerdote agustino español por su dedicación al estudio de las poblaciones amazónicas. San Román (1933-1982) comenzó desde finales de los años 60' a investigar los aspectos socio-económicos de los ríos Amazonas y Napo y a participar activamente en Iquitos siendo el cofundador del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP) y miembro activo del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía Peruana (CETA).

[3] Lo que aparece de manera contundente frente a la ofensiva impulsada por Estados Unidos más que una muestra de sensibilidad de parte del resto de los países de la Cuenca frente a los pueblos de Amazonía sería una "contraofensiva" militar impulsada desde los Estados que comparten la región y que es liderada por Brasil. Se trata del Sistema de Vigilancia Amazónica que procura controlar mediante aviones, radares y satélites el espacio aéreo de la región (Bilbao 2000).

[4] Para esta época y, en el marco de lo que Bonfil Batalla ha dado en llamar "indigenismo integracionista", descrito anteriormente, lo fundamental era la sustitución de la cultura india cuyo proceso de aculturación debía estar orientado científicamente. Entre otras cosas, cuando no eran desplazados de sus territorios por algún propósito "moderno" (represas, extracción petrolífera) se reclutaba a los jóvenes de las comunidades y aldeas indias con el afán de educarlos a la manera occidental para que en su regreso a sus sociedades introdujesen e impulsasen las ideas de progreso, modernización y desarrollo (Bonfil Batalla, 1987).

[5] La deforestación de la selva crece de manera abrupta. Sin ir más lejos, el empresario brasilero Cecilio do Rego Almeida ha comprado siete millones de hectáreas en Amazonía, conteniendo en su interior un cuantioso espacio ecológico que incluye grupos de indios tales como los Xipaia. En

relación a la Amazonía Peruana, do Reigo Almeida ha adquirido una extensa cantidad de hectáreas que se extienden entre los ríos Marañón y Ucayali, en las proximidades de la ciudad de Iquitos (Sánchez, 1999:28-42).



Los cuerpos dóciles de la Amazonía Peruana

Pluralismo étnico y programas de planificación familiar en el Perú

Sofía Egaña

Resumen

El artículo propone una reflexión sobre la problemática del pluralismo étnico en relación a programas de desarrollo vinculados con la planificación familiar. Para tal fin, se considera el Programa de Planificación Familiar del Ministerio de Salud de la República del Perú (Proyecto año 2000) en comunidades étnicas (Bora, Ocaina y Witoto) de la Amazonía Peruana y se analizan las políticas del Estado en relación a su implementación.

Abstract

The report proposes a reflection about the problem of ethnic pluralism in relation with development programs connected with familiar planning. For this, the Familiar Planning Program from the Ministry of Health of Peru Republic (Project 2000) at ethnic communities (Bora, Ocaina y Witoto) from Peruvian Amazonian is considered and State politics related with its fulfilment are analysed.

El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber.

Foucault. "Vigilar y Castigar".

Introducción

La percepción de las diferencias categorizadas -en primera instancia- como étnicas y las políticas del Estado que la tienen por objeto, se han instalado como temas medulares en el proceso de desarrollo de las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Su resolución ilustra la forma en que se desplegó y despliega hoy la presencia histórica, económico-política y cultural de América Latina en un mundo globalizado. Desde este horizonte, proponemos una reflexión sobre la problemática del pluralismo étnico en relación a programas de desarrollo vinculados con la planificación familiar. La misma, de carácter exploratorio, apunta a visualizar, sobre la plataforma de un caso puntual, posibles dimensiones de análisis para futuros ejes de discusión. Concretamente, actuará como disparador el caso de la implementación del Programa de Planificación Familiar del Ministerio de Salud de la República del Perú (Proyecto año 2000) en comunidades étnicas (Bora, Ocaina y Witoto) de la Amazonía Peruana. Las mismas se asientan sobre las riberas de dos afluentes del Amazonas,

los ríos Ampiyacu y Yaguasyacu (Distrito de Pevas, Pcia. Mariscal Ramón Castilla, Dto. Loreto, Perú)[1].

El carácter pluriétnico del Estado Latinoamericano: de obstáculo a condición de posibilidad.

A la fecha, la mera enunciación de que los Estados modernos latinoamericanos son producto de complejos procesos históricos que involucraron y actualizan en la contemporaneidad grupos sociales en asimetría es casi una obviedad. Aún más, es sobre esta base que los mismos participan de la llamada globalización volviéndose crecientemente "multiculturales". García Canclini, quien sostiene una precisa argumentación al respecto, no duda en plantear que la multiculturalidad es tema indisociable de los movimientos globalizadores. En este sentido, define a la globalización como

"... un proceso de fraccionamiento articulado del mundo y recomposición de sus pedazos. (...)... no es un simple proceso de homogeneización, sino de reordenamiento de las diferencias y desigualdades sin suprimirlas..." (García Canclini, 1995:13).

A modo de bumerán, es esta misma globalización la que vuelve más evidente la constitución híbrida de las identidades étnicas y nacionales, la interdependencia asimétrica, desigual, pero insoslayable en medio de la cual se moviliza cada grupo. De hecho, la persistencia de diferencias étnicas, regionales y nacionales entre y dentro los países latinoamericanos parece ser inherente al "ser" latinoamericano. La etnicidad entonces está radicalmente atravesada por la "nacionalidad" de los países sudamericanos y por la estructura de clases sociales que ella ha instaurado (Rocchietti, 1999; García Canclini, op. cit.; Herrera, 1985).

Desde este reconocimiento, se tiende a admitir que la heterogeneidad de América Latina, puede articularse parcialmente pero no diluirse, gracias a la modernización, en algún estilo de globalización uniforme. Suena alentador, por qué no decirlo, observar aunque más no sea a nivel de la enunciación, que a diferencia de las ideas directrices de principios del Siglo XX tendientes a construir un orden político, social y simbólico homogéneo (Funes y Ansaldi, 2000; Mayer, 1979) hoy se comience a pensar que la heterogeneidad multicultural no es un obstáculo a eliminar, sino un dato básico en cualquier programa de desarrollo e integración (García Canclini, op.cit.:166).

Dado que esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente divisivas, la forma en que las sociedades pluriétnicas se enfrentan a la cuestión del pluralismo étnico se ha convertido en uno de los asuntos políticos más importantes en numerosos estados modernos (Stavenhagen, 1989:11). Minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto a temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículum educativo, las reivindicaciones territoriales, la política patrimonial, etc. Encontrar respuestas moralmente defendibles y políticamente viables a dichas cuestiones constituye el principal desafío al que se enfrentan las democracias en la actualidad (Kymlicka, 1995:13). Es en dicho contexto que se insertan tanto los denominados Programas de Desarrollo gerenciados por organismos financieros multinacionales como su contrapropuesta desde los agentes nativos, el Etnodesarrollo.

Como adelantáramos, las distintas etnias o naciones que conviven dentro de una estructura estatal determinada suelen estar colocadas en un sistema jerárquico de estratificación en donde los grupos étnicos se relacionan entre sí en forma asimétrica de acuerdo a su magnitud, poder o estatus. En los estados pluriétnicos las características étnicas tienden a jugar un papel diferente del que tienen las variables usuales en cualquier sistema socioeconómico de estratificación. (Stavenhagen, 1989:11).

Aquí, el sistema de relaciones estratificadas entrecruza, hace coincidir o traslada las relativas al modelo de dominación/subordinación capitalista de clases económicas (terratenientes/campesinos; empresarios/trabajadores) con las distinciones étnicas lingüísticas, culturales, religiosas o biopoblacionales. Está claro que esto no ocurre accidentalmente sino que es el resultado de una historia colonial y postcolonial concreta. Para Stavenhagen (1989, 1995), el modelo de estratificación étnica que encontramos actualmente en Latinoamérica, constituye la expresión de relaciones estructurales que denomina "colonialismo interno". Entiende que el concepto constituye una herramienta útil para el análisis de las relaciones étnicas asimétricas en una serie de Estados postcoloniales del Tercer Mundo en los que la explotación étnica, regional y de clase está muy estrechamente ligadas dentro de un modelo persistente.

La mirada histórica

Remitiéndonos al plano del acontecimiento, las tradiciones indígenas latinoamericanas fueron subsumidas asimétricamente dentro de una declarada uniformidad cultural. De hecho, el concepto sociopolítico de Nación efectivizado, implicó la configuración de un ser nacional que desde la cultura pública se define como "blanco" o "europeo": entidad homogénea y uniforme. Desde esta civilización los nativos fueron negados o sobredimensionados, pero siempre excluidos del mundo real (Egaña, 2000; Podgorni, 1988; Juliano, 1992).

Partiendo de esta plataforma, el discurso institucional emitido desde los dispositivos estatales, como Ministerios de Educación y Cultura, de Economía, de Salud (currículas escolares, políticas culturales y económicas, etc.) formó -y forma- parte de esta tensión política que subyace a la hegemonía de la cultura "blanca" sobre las minorías étnicas. Así:

"Cada Estado-Nación moderno arregló las tradiciones diversas y dispersas de etnias y regiones para que pudieran ser expuestas armónicamente en las vitrinas de los museos nacionales y en los libros de texto que siguen siendo idénticos para todas las zonas del país" (García Canclini, 1995:96).

Tradicionalmente entonces, desde el siglo XIX se ha transferido y abogado por el relato de un pasado no indio, intencionalmente no-histórico para el imaginario nacional. No obstante, en la actualidad se evidencian nuevos posicionamientos que se hacen eco de reflexiones surgidas en el ámbito de las propias comunidades nativas (indigenismo de participación, autodesarrollo) (Egaña, 2000).

En la Amazonía Peruana, el capítulo obligado de "conquistas y primeras exploraciones europeas" se inicia en 1532. A diez años de la llegada de Pizarro a tierras peruanas, éste ya había organizado la famosa expedición que culmina Francisco de Orellana el 12 de Febrero de 1542, al descubrir el Amazonas. En menos de un siglo la "historia" habría de incorporarse a prácticamente toda la extensión que nos ocupa. En ese lapso hicieron sus comienzos las misiones religiosas (jesuitas y franciscanas) y se fundaron varios centros poblados. Más cercano a nuestro tiempo, otro evento, aunque breve, marcó de forma indeleble a los pueblos de la selva: la explotación Cauchera (1880-1914). La misma trajo aparejado un sistema de trabajo esclavista y genocida. Por otra parte, involucró un importante flujo migratorio de peruanos de la Costa, Sierra y Selva Alta, brasileños, europeos y asiáticos (Dourojeanni, 1990:50). Por ejemplo, testimonios acerca de la historia reciente de los pobladores de las riveras del Ampiyacu y Yaguasyacu, refieren al traslado, por parte del patrón Carlos Loaiza de miembros de las comunidades Bora, Witoto, Resígaros y Ocaina, entre otras, desde la cabecera del Río Yaguasyacu en Colombia hasta su asentamiento actual en Perú [2].

Hoy, la penetración blanca en la Amazonía continúa realizándose bajo la forma de misiones (católicas y evangelistas) y de burocracia estatal (las agencias y los funcionarios gubernamentales). Ambas instituciones, apelando a conceptos como arcaísmo e integración cuestionan la cultura de los pueblos de la selva (no la aceptan, procuran convertirla). Se trataría, por un lado, de religiones y costumbres inaceptables desde el punto de vista moral; por otro, de formas sociales inviables en el siglo XX y de autonomía inaceptable en términos de soberanía territorial del Estado (Rocchietti, 1999:33).

La Constitución Peruana de 1993: estado e integración

Del total de su población Perú cuenta con un 33,9 % de población indígena campesina (IWGIA, 1999). La misma se entronca con todas sus especificidades, en la problemática cultural, social y económica del resto de América Latina. Sus organizaciones políticas e ideológicas, encaran similares reclamos. La Declaración de San José sobre el Etnocidio y el Etnodesarrollo, emitida en una reunión convocada por la UNESCO y FLACSO en 1981 vale como ejemplo sistematizador. Sus líneas de acción estratégicas son:

- Recuperación de los bienes expropiados por el proceso social a las comunidades (tierra, agua, tecnologías, creencias, costumbres etc.).
- El fortalecimiento o creación de formas organizativas que posibiliten el control cultural y permitan el ejercicio de su soberanía, por el enriquecimiento de una cultura autónoma (la organización del trabajo familiar, los mecanismos de endoculturación, las formas de trabajo colectivo o cooperativo, el gobierno tradicional etc.).
- La provisión y aumento de recursos ajenos que puedan incorporarse al control social del grupo y que tiendan a ampliar la cultura propia.
- La capacitación de núcleos dirigentes tanto en el terreno político como en el cultural y económico.
- La reivindicación de la lengua autóctona como medio de comunicación social legítimo y la posibilidad de su utilización y ejercicio real en situaciones interétnicas.
- La recuperación y preservación de la memoria histórica étnica, tanto como elemento de identidad e identificación de los pueblos y comunidades como de la nación en su conjunto (el dominio y control propios del patrimonio cultural de los pueblos indios dentro de una política cultural nacional).
- La reconstitución del grupo étnico, superando la fragmentación política administrativa impuesta por la dominación social (Declaración de San José, 1982).

Por su parte, la Constitución peruana de 1993, en el numeral 19 del segundo artículo del capítulo 1, sobre los derechos fundamentales de las personas, afirma que "toda persona tiene derecho a su identidad étnica y cultural" y que "el Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación". En el artículo 17 del Capítulo 2 (De los derechos Sociales y Económicos) el Estado "fomenta la educación bilingüe e intercultural" y "preserva las diversas manifestaciones culturales y lingüísticas del país" y además "promueve la integración nacional".

Según observa Martínez (1995), no se trata de un Estado que se reconoce plurinacional: la identidad étnica y cultural es un derecho de las personas, el Estado reconoce y protege una pluralidad que refiere a la Nación. Aquí, al parecer, se habla de un deseo de que esta pluralidad pueda desarrollarse según sus propios dinamismos y lógica. No obstante, el rol activo del Estado se pone de manifiesto a la hora de plantear la integración como tarea a su cargo. Lo que resulta como actitud de fondo parece ser la de abandonar la idea de un Estado que pretenda crear una nacionalidad homogeneizando la nación. Aunque no reconoce derechos colectivos que pudieran fundar nacionalidades diversas parece querer recoger la complejidad de una nación diferenciada, y asumir en ella una tarea activa de integración. Y Martínez deja abiertos interrogantes: ¿De qué tipo de integración puede tratarse, si ya no es la homogeneización del Estado típicamente moderno?. ¿Cuál es el camino que la legislación peruana parece haber emprendido con la aprobación de esta constitución, en la que más adelante se hablará del respeto a la diversidad económica y de formas de propiedad, y se reconocerá jurisdicción especial para la administración de la justicia a las autoridades de comunidades campesinas y nativas? (Martínez, 1995:84).

Globalmente y tanto por expertos como por los estados, la cuestión social-étnica es considerada como "problema indígena" y es sobrellevado a través de un enfoque dualista: por un lado la nación, por otro los indígenas delimitados, principalmente, por sus características lingüísticas. Desde allí que sea imperioso tornarlos bilingües y colocar instituciones transversales (Rocchetti, 1999:33). Por ej., en las poblaciones visitadas, la figura del Presidente de la Comunidad: representante oficial frente a organismos gubernamentales; función que lo distingue del Curaca.

Plantear una integración nacional de lo diferente como tal exige explorar vías de interpretación del problema que escapen a una opción entre lo particular (yuxtaposición de lo diferente, tolerancia marginadora) y lo universal (uniformidad en base a lengua, cultura o modos de organización). Intentos en esta dirección son formulados, entre otros, por: Luis Villoro (1993), Darcy Riveiro (1992), Kymlicka (1995) y Mayer (1979) .

Transitando la integración: Programas de Desarrollo

Como adelantamos, los planes de modernización e integración que se están llevando a cabo en Latinoamérica prestan cierta atención -si bien no gratuitamente- al papel a veces positivo de las diversidades culturales en el crecimiento económico y en las estrategias populares de subsistencia. Se acepta que la solidaridad étnica puede contribuir a la cohesión social, y que las técnicas de producción y los hábitos de consumo tradicionales sirven como base de formas alternativas de desarrollo. Incluso en algunas sociedades obtienen consenso políticas multiculturales que reconocen modos diversos de organización económica y representación política. Por ejemplo, la legislación que garantiza la autonomía de los indígenas en la costa Atlántica Nicaragüense y las reformas jurídicas sobre cuestiones étnicas que actualmente se gestionan en México son indicios de un pasaje parcial de indigenismo paternalista a modalidades más autogestivas. Sin embargo, esos ensayos de reformulación no se cumplen sin resistencias. Las culturas indígenas siguen siendo vistas por algunos grupos como residuos anacrónicos o simples supervivencias de interés folclórico y turístico. Por otra parte, muchos grupos indígenas se niegan a integrarse, ni siquiera en sociedades pluralistas, porque consideran que las etnias son "naciones en potencia", unidades políticas enteramente autónomas (Stavenhagen, 1995 y Slavsky, 1992).

Estos conflictos se intensifican en tanto la política económica neoliberal profundiza la pobreza y la marginación de los indígenas y mestizos, agrava la migración y el desarraigo, los enfrentamientos por tierras y por el poder político. Los conflictos interculturales y el racismo crecen en muchas fronteras nacionales y en todas las grandes ciudades del continente. Nunca ha sido tan necesario como ahora elaborar políticas educativas, comunicacionales y de regulación de las relaciones laborales que fomenten la convivencia democrática interétnicas. En algunos países, como Perú y Colombia, el deterioro de las condiciones económicas campesinas y urbanas es uno de los principales soportes de los movimientos guerrilleros, de las alianzas entre luchas campesinas y narcotraficantes, y de otras explosiones de desintegración social (García Canclini, 1995:168-169).

En la última década, el Banco Mundial ha decidido condicionar los créditos a los grandes proyectos de desarrollo en el Tercer Mundo exigiendo dispositivos que aseguren el bienestar de los pueblos tribales. Se ha presionado a fin de que los gobiernos locales aprueben leyes que protejan las culturas y las comunidades indígenas. Aquí debemos señalar que el apoyo del Banco no se fija en las características con que los indígenas se autodefinen sino que parte del concepto de que no puede haber desarrollo desde condiciones de extrema pobreza y que en el Perú una alta proporción de pobres son indígenas.

Desafortunadamente, no obstante la emergencia de nuevos escenarios de concertación, persiste una incompatibilidad entre el modelo oficial de desarrollo y las particularidades del modelo indígena (Stavenhagen, 1989:22). En Perú, el Banco Mundial busca aplicar la "Directriz Operativa Concerniente a los Pueblos Indígenas" (1991) y dentro de este marco viene apoyando programas oficiales destinados a la población indígena, bien sea desde el PROMUDEH (Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano, cuya Secretaría para Comunidades es financiada por el Banco) o desde diferentes programas como el PETT (Titulación de Tierras), FONCODES (que destina \$ 150 millones anuales desde 1996 a proyectos de infraestructura y productivos), MECEP (con una línea de \$ 146 millones anuales desde 1994 para mejoramiento de la calidad de la educación primaria), Rehabilitación de Caminos Rurales (\$ 90 millones anuales desde 1995) y PRONAMACH (\$ 55 millones desde 1997 para Manejos de Recursos naturales) (IWGIA, 1999).

Tal vez el hecho más destacado dentro de este nuevo panorama es la consulta global efectuada por el gobierno peruano a las comunidades indígenas en sendos encuentros en las zonas andinas y amazónicas. Esta consulta, propiciada nuevamente por el Banco Mundial, ha girado alrededor del tema del desarrollo. Para el año 1999 existía el compromiso oficial de sentar en las mesas de negociaciones al gobierno, las empresas y los representantes indígenas para debatir la propuesta indígena para la regulación de operaciones petroleras en territorios indígenas.

Disciplinando los cuerpos:

Programas de Planificación Familiar en la Amazonía Peruana

Durante el mes de febrero del 2000 en el marco del trabajo de campo etnográfico (fase exploratoria) del I Seminario Internacional de Antropología Política (1) se interactuó con las comunidades nativas Nueva Esperanza (etnia Ocaina), Nuevo Brillo, Ancón Colonia, Nuevo Perú (etnia Bora), Portizango, El Estirón, Pucaurquillo (etnia Witoto) y en la comunidad mestiza de Huantar. Las mismas se asientan sobre las riberas de dos afluentes del Amazonas, los ríos Ampiyacu y Yaguasyacu (Distrito de Pevas, Pcia. Mariscal Ramón Castilla, Dto. Loreto, Perú). Recibieron sus tierras entre 1975 y 1977 por

decreto-ley 20653 (Ley de Comunidades Nativas y de promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva). Subsisten mediante la horticultura de roza, la caza, la recolección y la pesca.

Este contexto permitió realizar una aproximación a la problemática de las poblaciones aborígenes de la selva amazónica desde su configuración y posicionamiento en el entramado nacional. Se visualizaron -en el caso de que sean disociables- tensiones de naturaleza étnica, política económica y de género que refieren, desde su particularidad, a las consideración planteadas en los apartados anteriores.

En esta oportunidad, nos interesa hacer referencia a los testimonios relativos a la implementación del Programa de Planificación Familiar del Ministerio de Salud (Gobierno Regional de Loreto, Dirección Regional de Loreto). Cabe destacar que lo enunciado al respecto fue producto, en primera instancia, de la propia jerarquización de los miembros de las comunidades (mujeres y curacas). Vale decir, su explicitación no fue previamente direccionada o pauta dentro de los intereses del grupo del Seminario. Desde estos términos el abordaje de la temática fue "demandado" a los antropólogos. Esto implica, necesariamente, inscribirla en el horizonte de lo considerado relevante de transferir para los mismos sujetos.

Uno de los fenómenos fundamentales del Siglo XIX fue aquel mediante el cual el poder se hizo cargo de la vida en una suerte de estatalización de lo biológico (Foucault, 1980:171), Objetos de saber y objetivos de control de esta bio-política son la natalidad y la mortalidad, la tasa de reproducción, la fecundidad y la longevidad de la población. De allí que la preparación de esquemas de intervención en los fenómenos de la natalidad globalmente considerada, no sea un evento novedoso ni carente de implicancias económicas y políticas.

Programáticamente, las estrategias políticas sobre Planificación Familiar en Perú responden a los lineamientos macro de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS). Dichos programas resumen su meta en el eslogan Salud para Todos y se sostienen en el reconocimiento de las desigualdades que persisten en el acceso a los servicios y a la tecnología de la salud para los pueblos indígenas. Los documentos elaborados en estos ámbitos plantean cuestiones éticas y legales relativas a la salud indígena. A modo de ejemplo, en 1993 el Consejo Directivo de la OPS, sobre la base de un documento de trabajo elaborado en Winnipeg, aprobó un plan de acción gobernado por los siguientes principios:

- respeto a la autodeterminación de los pueblos indígenas
- abordaje de la salud desde un enfoque integral.
- participación sistemática de los pueblos indígenas
- reciprocidad y responsabilidad compartida en las acciones de salud.

A nivel nacional, en Perú, el Programa de Salud Reproductiva se digita desde el Ministerio de Salud y sus direcciones regionales. La correspondiente a la zona de asentamiento de las comunidades visitadas es la de Loreto. El programa implica -para la zona campesina- la partida de "campañas" esporádicas de Técnicos y Promotores en Salud desde Iquitos (centro urbano más importante de la región) hacia los poblados del interior de la Selva. Según informante (obstetriz del Hospital Regional de Iquitos) las mismas tienen como objetivo "informar, asesorar y aplicar los medios de control de

natalidad a toda la población". A nivel textual, uno de los folletos informativos define al programa sobre la base de los siguientes términos:

PLANIFICAR LA FAMILIA ES RESPONSABILIDAD DE LA PAREJA

¿QUÉ ES LA PLANIFICACIÓN FAMILIAR

- Es tener hijos que puedan mantener (educar, vestir, alimentar, etc.).
- Es pensar en la salud de la madre. Cada embarazo hace que la mamá se desgaste.
- Es por ello que no debe tener muchos hijos y debe haber entre 02 y 03 años de diferencia entre cada hijo.
- Es lograr que la pareja pueda disfrutar plenamente su vida sexual.

PLANIFICANDO NUESTRA FAMILIA PODEMOS VIVIR MEJOR

En este punto nos interesa desplegar y poner en consideración la articulación del diseño y aplicación de algunos puntos del Programa con los testimonios relevados. Confrontaremos entonces los ideales de aplicación derivados de la reglamentación -Ley General de Salud Nº 26842, Promulgada el 15 de Julio de 1997[3] - en relación a la situación percibida por los sujetos y transferida a nosotros [4].

1.- Información y asesoramiento sobre métodos anticonceptivos, su efectividad, contraindicaciones, ventajas y desventajas, así como su correcta utilización en cada caso particular [Título I, Artículo 5to. y 6to.]

En la Dirección Regional de Salud Loreto (Iquitos) se obtuvieron los folletos informativos. Refieren uno a cada método anticonceptivo en particular (condón, píldora, inyectable, y quirúrgico) y otro general sumando los naturales y la lactancia. Contienen gráficas descriptivas y están escritos en castellano. Los informantes no refirieron su utilización en las campañas. Se relevaron denuncias en relación a la mala información y/o actitudes que compelen a la aplicación de uno de los métodos (Método definitivo Ligadura Bilateral de Trompas).

2.- Estudios y controles, previos a la prescripción del método anticonceptivo elegido y de seguimiento según lo requiera cada método. [Título I, Artículo Nº 2.]

En los casos de mujeres intervenidas quirúrgicamente, se expresó ausencia de estudios pre-operatorios y "abandono" post-operatorio. Según informante sanitario (Obstetrix del Hospital Regional de Iquitos) la normativa para los casos de intervención quirúrgica contempla 2 entrevistas con el paciente y solo pueden ser intervenidas mujeres mayores de 25 años y con 2 o 3 hijos vivos. Los testimonios directos de mujeres intervenidas se ajustan a esta normativa. En cuanto a los métodos que implican medicamentos se manifestó una distribución discontinuada. Las mujeres de Huanter rechazan el método de las pastillas y/o ampollas porque "hay que tomarlos muy seguido". Cabe destacar que en el contexto de pobreza en el que desenvuelven estas poblaciones el estado de salud de las pacientes es precario en casi la totalidad de los casos.

3.- Provisión de los recursos necesarios y en caso de ser requerido, la realización de la práctica médica correspondiente al método anticonceptivo elegido en buenas condiciones higiénicas y sanitarias [Título II, Artículo N° 102].

Los testimonios de mujeres operadas alegan que los medicamentos no son recibidos en tiempo y forma. En relación a las condiciones sanitarias e higiénicas de las intervenciones quirúrgicas se denunciaron: hacinamiento de las pacientes y falta de comodidades mínimas como camillas.

4.- Desenvolvimiento integral de las actividades en el marco del Código de Ética de las Asociaciones de Salud.

Se denunciaron comportamientos corruptos por parte de los sanitarios intervinientes en términos de una supuesta obligatoriedad de la intervención quirúrgica en relación a un cupo a cubrir por el sanitario.

5.- Información acerca de que el preservativo es por el momento el único método anticonceptivo que al mismo tiempo previene de la infección por VIH y el resto de las enfermedades de transmisión sexual, por lo que es recomendable su uso simultáneo con otros métodos [Título I, Artículo N° 6.].

No se explicitaron referencias a este tema en ninguna de las comunidades.

Conclusiones

Las apreciaciones respecto a la política estatal peruana sobre planificación familiar formuladas a partir de nuestra visita a las comunidades étnicas Bora, Witoto y Ocaina de la Amazonía permiten visualizar futuras dimensiones de análisis:

1.- A nivel macro; la actualización de una política de Estado que lejos de reconocer las diferencias las asimila en términos uniformistas. La opción por lo universal vinculado a lo estatal obtura el reconocimiento de la dialéctica metrópolis-periferia, campo-ciudad y, principalmente, cuerpos étnicos mayoritarios- cuerpos étnicos minoritarios, entre otras. La desigualdad se oculta jerarquizando uno de los marcos posibles de legitimación: el estatal. Los agentes gubernamentales argumentan que al otorgar derechos y oportunidades iguales a todos sus ciudadanos, están respetando las especificidades culturales de las etnias particulares.

2.- A nivel de supuestos rectores de la acción; la estigmatización de las comunidades como minorías subdesarrolladas carentes de herramientas para sostener una reproducción responsable. En ningún momento se hace referencia o se permite la posibilidad de discutir los métodos tradicionales (basados en preparados con plantas selváticas) que las comunidades disponen para controlar su la tasa de natalidad.

3.- A nivel de género: si bien desde el discurso textual (en el caso de un folleto), se concibe a la planificación familiar como responsabilidad de la pareja, el destinatario clave del programa es, indudablemente, el cuerpo femenino. Por ejemplo; la vasectomía (como método definitivo masculino) en ningún momento fue considerado en el horizonte de discusión ni por parte de los sanitarios ni por parte de los informantes. Cabe destacar que esta direccionalidad se despliega en el contexto de la dinámica interna de comunidades en donde, en primera instancia, el espacio real femenino de toma de decisiones está constreñido. Los testimonios refieren a que las mujeres

acuden al consejo o directamente remiten la decisión a los hombres: su compañero o el curaca de la comunidad.

Las posibilidades de un futuro histórico para los cuerpos de la selva son precarias si las tendencias sociales, económicas y políticas continúan con el ritmo y la dirección que tienen actualmente. Todo esto argumenta a favor de que no se trata de "integrar" al indígena a la vida social de la nación, ya que este término presupone que es necesario "integrar" a alguien que está "afuera" (Mayer, 1979). El objetivo de una nueva acción positiva implica modificar los términos y las condiciones de la forma como los nativos se hallan hoy incorporados a los sistemas nacionales. Una política que aspire a modificar los términos de incorporación debería establecer la apertura a reivindicaciones legítimas de grupos actuales compuestos de hombres, mujeres y niños del siglo XXI quienes son conscientes de su situación desventajosa y que saben lo que quieren e incluso ejercitan varias formas de lograr sus reivindicaciones (Mayer, op.cit.:101). Coincidimos con Martínez (1995) en cuanto a que más que contenidos culturales universales, interesa buscar un suelo común para el intercambio. Lo decisivo es establecer las condiciones de posibilidad del entendimiento como tal, reconociendo a los que son diferentes como auténticos interlocutores.

Agradecimientos

A las mujeres de las comunidades visitadas por brindar sus vivencias y enriquecernos en el diálogo. A Julissa Rondón Campana, Augusto Cárdenas Greffa y Eduardo, de la Federación de Estudiantes de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (FEUNAP) por su dedicación. A los miembros del Departamento de Historia y Ciencias de la Educación de la dicha Universidad. Al Instituto Superior del Profesorado "J. V. González" (Arg.). Al Centro de Investigaciones Precolombinas (Arg.). A los compañeros de trabajo, en la Selva y en Argentina, por sostener el proyecto con solidaridad y compromiso.

Referencias Bibliográficas

Cardoso de Oliveira, R. 1992. Etnicidad y Estructura social. Ed. Ciesas. México.

Dourojeanni, M.J. 1990. Amazonia, ¿Qué hacer?. Ed. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Lima. Perú.

Egaña, S. 2000. Política cultural y resignificación del pasado regional: el caso de los museos Etnográfico e Histórico de la ciudad de Santa Fe. En: Revista de la Escuela de Antropología, Nº 4. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.

Foucault, M. 1980. Genealogía del Racismo. Ed. Altamira.

Funes, P. y W. Ansaldi. 2000. Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana. En: <http://catedras.fsoc.uba.ar>.

García Canclini, N. 1995. Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Ed. Grijalbo.

IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). 1999. El mundo Indígena 1998-1999. Copenhague. Ed. IWGIA.

Juliano, D. 1992. Estrategias de elaboración de la Identidad. En: Etnicidad e Identidad. CEAL.

Martínez, A.T. 1995. Igualdad de derechos e interculturalidad.

Podgorny, I. 1998. El presente excluido. Ed. Allen & Unwn. EEUU.

Rocchietti, A. M. 1999. Después de la visita a los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos. En: Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas Nº 2. CIP. Buenos Aires. Argentina.

Slavsky, L. 1988. Indigenismo, etnodesarrollo y autonomía. En: Rev. Antropología. Nº4. Bs. As. Argentina.

Stavenhagen, R. 1989. Comunidades Étnicas en Estados Modernos. En: América Indígena. Vol. XLIX, Nº 1.

Stavenhagen, R. 1995. Etnocidio o Etnodesarrollo: el nuevo desafío. En: Trabajo de Campo, Año 1, Nº1. Rev. de la Cátedra de Antropología. Escuela de Comunicación Social, Facultad de Cs. Política y RR.II. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.

Villoro, L. 1993. Aproximaciones a una ética de la cultura. En. Olivé L. (comp) Ética y diversidad cultural. México.

Mayer, E. 1979. Consideraciones sobre lo indígena. En: Perú: Identidad Nacional. Ed. CEPED, Centro de Estudios para el desarrollo y la Participación. Lima.

[1] La visita a dichas comunidades, en febrero de 2000, tuvo como marco de desarrollo el I

Seminario Internacional de Antropología Política. Seminario Académico Internacional. Secretaría de Educación. Dirección de Educación Superior Gob. de la Ciudad de Buenos Aires. Instituto Superior del Profesorado "J. V. González". Centro de Investigaciones Precolombinas (Argentina). Facultad de Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (Perú). La misma fue preparada por los miembros del Departamento de Historia y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y la inestimable cooperación de la Federación de Estudiantes de esa Universidad (FEUNAP).

[2] Pablo Andrade. Registro efectuado el día 18 de Febrero del 2000:

"... en aquél tiempo, no me acuerdo la fecha, empezó el conflicto de Perú con Colombia. Había un patrón que estaba en ese tiempo allá. Trabajaban con el patrón Carlos Loaiza. Cuando había eso, trasladaron a nuestros paisanos. Ahí venían los Witoto, Boras, Resígaros. (...). Nosotros no existíamos, nuestros padres. ¿Cómo se llamaba el sitio?. Bueno, la cabecera de este río. (...). El patrón los traía por etnia. Por acá Bora, por acá Witoto. Antes el matrimonio era un poco... no se daba en aquél tiempo... un Bora no se casaba con un Witoto. Entonces por eso el patrón los separaba a todos".

[3] Ley General de Salud N° 26842, Promulgada el 15 de Julio de 1997.

titulo i: de los derechos, deberes y responsabilidades concernientes a salud individual

artículo nº 2. Toda persona tiene derecho a exigir que los bienes destinados a la atención de su salud correspondan a las características y atributos indicados en su presentación y a todas aquellas que se acreditaron para su autorización. Así mismo, tiene derecho a exigir que los servicios que se le prestan para la atención de su salud cumplan con los estándares, de calidad aceptados en los procedimientos y prácticas institucionales y profesionales.

artículo 5° Toda persona tiene derecho a ser debida y oportunamente informada por la Autoridad de Salud sobre medidas y prácticas de higiene, dieta adecuada, salud mental, salud reproductiva, enfermedades transmisibles, enfermedades crónico degenerativas, diagnóstico precoz de enfermedades y demás acciones conducentes a la promoción de estilos de vida saludable. Tiene derecho a recibir información sobre los riesgos que ocasiona el tabaquismo, el alcoholismo, la drogadicción, la violencia y los accidentes. Así mismo, tiene derecho a exigir a la Autoridad de Salud a que se le brinde, sin expresión de causa, información en materia de salud, con arreglo a lo que establece la presente ley.

Artículo 6° Toda persona tiene el derecho a elegir libremente el método anticonceptivo de su preferencia, incluyendo los naturales, y a recibir, con carácter previo a la prescripción o aplicación de cualquier método anticonceptivo, información adecuada sobre los métodos disponibles, sus riesgos, contraindicaciones, precauciones, advertencias y efectos físicos, fisiológicos o psicológicos que su uso o aplicación puede ocasionar. Para la aplicación de cualquier método anticonceptivo se requiere del consentimiento previo del paciente. En caso de métodos definitivos, la declaración del consentimiento debe constar en documento escrito.

Titulo ii. de los deberes, restricciones y responsabilidades en consideracion a la salud de terceros.
Capitulo vii. de la higiene y seguridad en los ambientes de trabajo.

artículo 102° Las condiciones higiénicas y sanitarias de todo centro de trabajo deben ser uniformes y acordes con la naturaleza de la actividad que se realiza sin distinción de rango o categoría, edad o sexo.

[4] Transcripción testimonio Curaca Comunidad Nuevo Brillo (Etnia Bora). Registro efectuado el día 18 de Febrero del 2000:

"... por una parte está bien y por otra parte creo que también no. Pues que, de acuerdo, si todo esto se mete en todas partes, pues no va a haber más niños. También hay muchas que las han dejado con infecciones. Dicen, yendo a la religión, que lo que Dios ha hecho, no hay porqué malograr un ser humano. Yo creo que hay muchas que se meten, para nosotros, sin pensar. Sin analizar cuál es el fin. A veces quedan mal y la comunidad va a dejar de tener niños. Han recibido muy poca atención. Se han retirado. Las han abandonado. Por eso les digo; de ahí nacen algunas infecciones. No saben cuidarse, entonces las dejaron. Inválidas".

Pregunta: ¿A cuántas mujeres han operado?.

"A casi todas, la mayoría. Yo creo que las han obligado. También a los sanitarios de cada comunidad les dan algo por cada mujer. Ese es el interés del sanitario. Tener que obligarlas pues, sin preparar, sin explicar".

Transcripción entrevista con Delisia Gutierrez de Huantar (poblado mestizo). Registro efectuado el día 21 de Febrero del 2000:

"... me operé hace tres años, en Iquitos porque por suerte tengo allí mi padre y nunca más me volví a sentir bien. Me desmayo, tengo pérdidas... Nos vinieron a rogar que nos operáramos".



Marca Andina. Apuntes de viaje”

María Elena Lucero*

Resumen

La exposición “Marca Andina. Apuntes de Viaje”, trabajo reciente de María Elena Lucero, representa la recuperación consciente del legado simbólico de las culturas andinas y del Amazonas, proponiendo un recorrido por diferentes formas visuales. Es también el resultado de una experiencia interdisciplinaria junto a antropólogos e historiadores con el fin indagar sobre los aspectos socioculturales de esas regiones.

Abstract

The exhibition “Andean Mark. Notes of the Travel”, recent work developed by María Elena Lucero, represents the conscious recovery of the symbolic legacy of the Andean and Amazonian cultures, proposing a journey for different visual forms. It is also the result of an interdisciplinary experience with anthropologists and historians for inquiring about the socio-cultural aspects of those regions.

“Marca Andina. Apuntes de viaje” plantea un recorrido por diferentes formas visuales que remiten a la cultura Andina y del Amzonas, a raíz de un viaje llevado a cabo en febrero del año 2001 junto a antropólogos e historiadores a fin de indagar sobre aspectos socioculturales de estas regiones y en pos de un trabajo final interdisciplinario, que ha tomado cuerpo en investigaciones escritas (hoy, en el Centro de Investigaciones Precolombinas).

Podría decirse que a partir de ciertas impresiones registradas durante el viaje, que han funcionado como estímulos sensoriales, nace la necesidad de plasmar en imágenes un mundo de riqueza extraordinaria como lo constituye la cultura del Perú prehispánico y actual. También es posible entrever nexos conceptuales entre las pinturas y ciertos símbolos ancestrales.

Los dos acrílicos sobre telas, “Lobotomía made in Lima” y “Báculo I” aluden en el primer caso a cierta pérdida de los sentidos y al vaciamiento visible a partir de la penetración cultural, corporeizada en una imagen que recuerda los contornos de las artesanías peruanas (pico y curvaturas) pero que aparece ahuecada y recubierta por configuraciones intestinales; “Báculo I” es el símbolo del cetro del poder del antiguo Inca y se erige como un cono de piedra rasurado en su parte extrema y surcado por formas longuilineas, apoyado en una superficie plateada como una mesa de operaciones. Hay dos Báculos, el primero recién descrito, y el segundo trabajado en vinilo coloreado con un objeto incrustado (el báculo) debajo de la lámina plástica y con surcos que aluden a los terrenos angostos en los que los antiguos indígenas cultivaban.

Entre los cuadros objetuales, “Sacrificio” muestra el interior de un cuerpo mutilado y seccionado, con volúmenes que representan órganos sobresalientes de la superficie, con referencia a los rituales

anteriores a la etapa hispánica. Cabe destacar que tras la visita a sitios como el Complejo Arqueológico “El Brujo”, y observar tanto sus pinturas murales como las tumbas donde enterraban a los individuos sacrificados, la sensación de estar frente a una “cultura de la muerte” es inevitable, motivo que subyace en esta obra plástica. En “Catacumbas” –también con un objeto aprisionado– se despliegan una serie de huesos pequeños con ritmos curvilíneos que señalan ordenamientos prolijos y simétricos hallados en la fosas de los conventos de la actual Lima. Durante el viaje, en las Catacumbas visitadas se encontraban los restos de casi 25.000 cadáveres perfectamente acomodados que podríamos definir como una estetización de la muerte.

“Semillas I y II” nos relatan parte de la exuberancia y plenitud (formas en explosión) que caracterizan la naturaleza de la zona amazónica y a su vez con reminiscencias a úteros y matrices, el origen y el nacimiento latentes. En el desplazamiento por el Río Nanay, brazo del Amazonas, se observa permanentemente un paisaje frondoso y gigantesco. Naturaleza virgen, espesa y salvaje.

“Trompas-bisturí-costura” plasma una problemática de las comunidades indígenas que hoy viven allí: las mujeres son operadas a veces en forma compulsiva en pos de la “planificación familiar” corriendo en algunos casos serios riesgos de salud, según lo han relatado los mismos huitotos. Blancas trompas de Falopio se hallan coronando un plano color carne que remata en tres grandes costuras que no se cicatrizan; cuerpos que no vuelven a ser los mismos, femineidad avasallada...

En “Comunidades”, con una evidente reminiscencia a los tajos del artista Lucio Fontana[1], aparecen figuras que refieren a semillas u hongos, manifestando un conglomerado de cuerpos que, amaniatados por un vinilo amarillo, parecen a punto de escapar por dicha abertura; densidad, asfixia, salida.

Por último “Machucones”, objeto realizado en plástico con pátinas doradas, resume desde una tónica kitsch, un símbolo de la cultura Andina: el corazón o cerebro “machucado”, extraído de algún cuerpo para ser ofrecido a las deidades; vísceras u órganos sacralizados y bañados en oro falso...

El leiv motiv de “Marca Andina. Apuntes de viaje” está centrado en la elaboración de temáticas con una carga social específica -en cuanto al paisaje cultural y natural- a partir de códigos estéticos cercanos a lo industrial y decorativo como el vinilo o el acrílico. El desafío implicaba transmitir desde un idioma plástico ligado a una materialidad casi fría, un imaginario social cuya circulación de significados conlleva una densidad cultural de alto impacto. Es también, una propuesta que intenta confrontar lenguajes diferentes para insertarse en la producción artística contemporánea.

* Licenciada Nacional en Bellas Artes (especialidad pintura). Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario. Artista plástica (participación en Salones de Arte, exposiciones individuales y colectivas desde 1987 hasta la actualidad). Ha realizado Seminarios de Doctorado en la Universidad Nacional de Rosario, investigando cruces entre la Antropología y el Arte contemporáneo. En febrero de 2001 es invitada a participar del Seminario “Los Andes antes de los Inka II: Pueblos de la Selva”, coordinado por la Lic. Ana María Rocchietti.

[1] Lucio Fontana nace en Rosario en 1899 y muere en 1968. Fue pintor y escultor. Sus obras abstractas se caracterizaron por fuertes contrastes de colores. En 1947 redacta el “Primer Manifiesto del Espacialismo”. Sus célebres tajos y perforaciones en las telas cuestionaron la idea convencional de espacialidad en la obra, en la cual el gesto mismo es el que otorga la forma. Ha realizado intervenciones y ambientaciones, participando en eventos tales como la XXIX Bial de Venecia o la Documenta Kassel.



Dos mundos contrapuestos

*María Fernanda Santa Cruz **

Resumen

El trabajo que se presenta a continuación es una breve síntesis del contexto europeo previo a su llegada a América, como así también de la región andina, centro de grandes culturas preincaicas.

Cuando los españoles llegaron al Perú se encontraron con una civilización que había absorbido a esas culturas estableciendo un vasto imperio, el Estado Inca, cuya organización social, administrativa y política aún admira a arqueólogos e historiadores.

El trato prodigado a los verdaderos dueños de estas tierras, dio origen a un gran debate entre los religiosos y filósofos de aquel tiempo, que empujaron a la instauración de nuevas leyes a este respecto. El choque fue cruento para ellos, ya que, en él perdieron el eje que regía sus vidas y a veces la vida misma.

El choque y la “absorción” de una cultura impuesta por hombres con una fuerte mentalidad religiosa conforman una historia de sangre y muerte. Pero a pesar de ello, sus monumentos, su arte y magnificencia perduran, de forma tal que su impronta aún permanece y nos subyuga.

Abstract

This report presents a brief synthesis of the European context previous to its arrival to America and also of the Andean region, focus of great pre-Inca cultures.

When the Spaniards arrived to Peru they met a civilisation that had absorbed those cultures settling a vast empire, the Inca State, whose social, administrative and political organization still admire to archaeologists and historians.

The treat given to the real owners of these lands, produced a great debate between religious men and philosophers of those times who propelled the instauration of new laws. The shock was cruel for them because they lost the axis of their lives and sometimes the life itself.

The shock and the “absorption” of a culture imposed by men with a strong religious mentality, make a bloody and mortal history. But, in spite of it, their monuments, art and magnificence last, so that its trace still remains and fascinate us.

Introducción

Cabría preguntarse cómo un Imperio como el incaico fue rápidamente subyugado por los conquistadores españoles.

Una de las razones que facilitó la tarea de los conquistadores, fue sin duda la lucha interna que mantenían los hijos de Huayna Capac, Huascar que reinaba en Cuzco y Atahualpa en Quito, al momento de su llegada (1531).

Pero antes de continuar analizando el cambio de vida que debió sufrir este pueblo a partir de la llegada de los europeos comenzaremos por determinar cuál era la situación del mundo en el siglo XV, en el que dos pequeños reinos, hallándose uno de ellos inmerso desde hacía años en una guerra por reconquistar su territorio, llegaron a tomar posesión de las tierras americanas.

En relación directa a este último punto, trataremos en este capítulo la forma en que se legitimó dicha conquista, para luego ver de qué forma los españoles utilizaron las formas económicas existentes en el Imperio incaico en beneficio propio, así como los pasos previos a la conformación del Virreinato del Perú.

El mundo en 1492

Es interés de muchos historiadores como Pierre Chaunu, el preguntarse porqué España y Portugal fueron los precursores de la aventura oceánica que los condujo al Nuevo Mundo y no las civilizaciones asiáticas.

Malinowsky determina que la civilización China, era una civilización cerrada, una civilización de puertas hacia adentro, con un fuerte arraigo tradicionalista, no interesada en aventuras ultramarinas. En tanto que Japón se hallaba envuelto en guerras civiles y la India bajo el dominio parcial de los musulmanes.

Por otro lado el Imperio Otomano se había apoderado en 1453 de Bizancio, la antigua capital del Imperio Romano de Oriente a la que llamaron Constantinopla. Desde allí habían avanzado ocupando los Balcanes y más tarde Grecia. Ya hacia finales del siglo XV se habían extendido a lo largo de todo el Mediterráneo.

De esta manera los turcos eran los dueños de las rutas comerciales que llevaban a oriente, desde donde provenían las especias, los colorantes, las piedras preciosas, el coral y la seda.

El poder otomano resultó perjudicial en la economía de Europa.

Hacia el siglo XV Europa emergía de un siglo anterior crítico, signado por la disminución de la población debido a la peste negra que había assolado su territorio y a la caída del comercio y la agricultura, que conformaban la base de su economía.

El poderío feudal dio paso a los Estados monárquicos fuertes y centralistas, que comienzan a perfilarse en este siglo, apoyados por el surgimiento de un nuevo estamento social, la burguesía, dueña del comercio y la banca.

El siglo XV significaría también, un resurgir de la cultura y las artes helénicas y latina, etapa conocida en la historia como la era del Renacimiento y cuyo principal exponente fue Italia.

Con el impulso renacentista llegó un renacer de las ciencias y el anonimato tan mentado durante el medioevo, perdió terreno frente al individualismo, indispensable para el progreso y la técnica.

Ante la supremacía del Imperio Otomano en el Mar Mediterráneo, el eje económico paso de éste al Atlántico. Y con este cambio de ejes, a la hegemonía indiscutida en este siglo de la Península Ibérica.

Las razones de este poderío son varias; una de ellas radica en la guerra de los Cien Años, mantenida entre Francia e Inglaterra y que si bien culmina en este siglo, deja a ambos reinos imposibilitados de tomar la delantera en materia de expansión ultramarina. Por otro lado, el impulso que de manos del Príncipe Enrique (llamado el Navegante), se le dio a la navegación portuguesa, así como la unificación del reino de España, llevada a cabo a través del matrimonio de Isabel, heredera de Castilla y Fernando, heredero de Aragón. Ocupado el trono, ambos pusieron todo el empeño en reconquistar su territorio en manos de los moros. En enero de 1492, con la toma de Granada, último bastión musulmán, la reconquista era un hecho. Quedaba ahora la unificación religiosa, completada con la expulsión de los judíos.

En este contexto, España inicia su aventura más allá de las tierras hasta entonces conocidas. La finalidad de esta empresa que era netamente comercial, se basaba en la búsqueda de otra ruta que los llevara hacia las costas asiáticas.

En octubre de 1492, Cristóbal Colón llegaba a las costas americanas y al comprobarse algún tiempo después que estas eran tierras de las que no se tenía conocimiento, era de suma importancia para los españoles la posesión de las mismas ante la amenaza de Portugal, gobernado por Juan II.

Los Reyes Católicos se dirigieron al Papa, que según el derecho medieval tenía el poder de otorgar tierras no poseídas por ningún príncipe cristiano.

Los portugueses habían logrado por este medio los derechos sobre las factorías establecidas en la costa africana.

En realidad como bien establece Richard Konetzke (Konetzke,R.1991:21) los viajes exploratorios del siglo XIV y XV respondían a las formas jurídicas de la época, considerándose lícito apropiarse de territorios no cristianos, ya que no debemos olvidar que la conciencia jurídica del hombre medieval estaba inspirada en la religión. Como cristianos no sólo se consideraban con derecho natural a la posesión de tierras en manos de infieles o paganos, sino que se veían en la misión de convertir a estos seres a la "única y verdadera fe".

Es por esto que rápidamente la diplomacia española logró obtener del Papa Alejandro VI una serie de bulas. La primera fue la Inter Caetera o Bula de Demarcación (1493) la cual establecía claramente los dominios de ambos reinos ibéricos por medio de una línea imaginaria que unía los dos polos y pasaba por un punto situado a 100 leguas al oeste de las islas Azores y de Cabo Verde. Al oeste de esta línea todas las tierras descubiertas pertenecían a España.

Esta bula de demarcación no contentó al rey de Portugal y los reyes Católicos se vieron obligados a firmar un nuevo tratado en 1494, el llamado Tratado de Tordesillas. En el mismo la línea imaginaria que unía ambos polos se desplazada hacia el oeste 370 leguas de las islas anteriormente nombradas. Esta nueva demarcación permitió a los portugueses el derecho a ocupar las costas brasileñas.

La realidad de la apropiación de estas tierras vista desde el presente, no es otra cosa que el triunfo del más fuerte sobre el más débil, del triunfo de la avaricia y la codicia sumada a la búsqueda

incesante por destruir todo aquello que formaba parte de la cultura de estos pueblos, una posición eurocentrista y que se halla ligada a la dominación y explotación.

Sin embargo, hacia el siglo XVI la forma de apropiación sobre tierras, mares y ríos de América, así como el trato dado a los indígenas fue ampliamente criticado de la mano de un sacerdote dominico, Juan Bartolomé de las Casas y otros.

Criticaban este sistema recurriendo, nos dice Richard Konetzke (Konetzke,R. 1991:25) a la tesis de la escolástica medieval y especialmente a la de Tomás de Aquino, con el fin de establecer el comportamiento de los europeos con los hombres del Nuevo Mundo. Según Tomás de Aquino la formación de estados surgía de la razón natural y por ello consideraban legítimo el poder estatal de los príncipes paganos. También el derecho de propiedad se funda en el orden natural, por tanto no se debía desposeer a los indígenas de su autoridad y sus posesiones. La escolástica española tampoco consideraba válidas las bulas papales para instaurar el dominio colonial español.

A estas posturas adhirieron los franceses, ingleses y holandeses, no por bondad repentina sino porque no deseaban que se les cerrase las puertas a las riquezas del Nuevo Mundo.

El mundo incaico

Nos dice el arqueólogo Henri Lehmann (Lehmann,H. 1997:96) que a pesar de existir escasas crónicas acerca de las culturas preincaicas, estas fueron muchas y sirvieron a los Incas de trampolín para la construcción de su Imperio.

En el cuadro siguiente trataremos de reflejar la cronología de las culturas preincaicas más importantes:

ETAPAS CRONOLOGICAS PERU COSTA

ETAPA CRONOLOGICA	PERU COSTA	PERU COSTA	PERU COSTA	PERU REGIONES
1521 / 1532 d.C	NORTE INCA DE LA COSTA	CENTRAL INCA	SUR INCA	ANDINAS INCA
1450 d.C	CHIMU EPIGONAL	CHANCAY CHANCAY	ICA TARDIO ICA MEDIO	CAJAMARCA
1200 d.C	TIAHUANACO	ANCON TARDIO	PACHECO	EPIGONAL TIAHUANACO CLASICO
1000 d.C	DE LA COSTA MOCHICA B	LIMA ANTIGUO	NAZCA B	PUCARA
	MOCHICA A		NAZCA A	TIAHUANACO
200 a.C	GALLINAZO SALINAR		NECROPOLIS	ANTIGUO RECUAY A y B
				CHIRIPA
800 a.C	CUPISNIQUE	BLANCO SOBRE ROJO	CAVERNAS	CHANAPATA CHAVIN
3000 a.C	HUACA PRIETA	ANCON ANTIGUO		
		ASPERO		
		CHILCA		
3000 a.C (vestigios más antiguos de ocupación)	SAN PEDRO CHICAMA			

Fuente: Lehmann Henri, 1994 Culturas Precolombinas (11/12

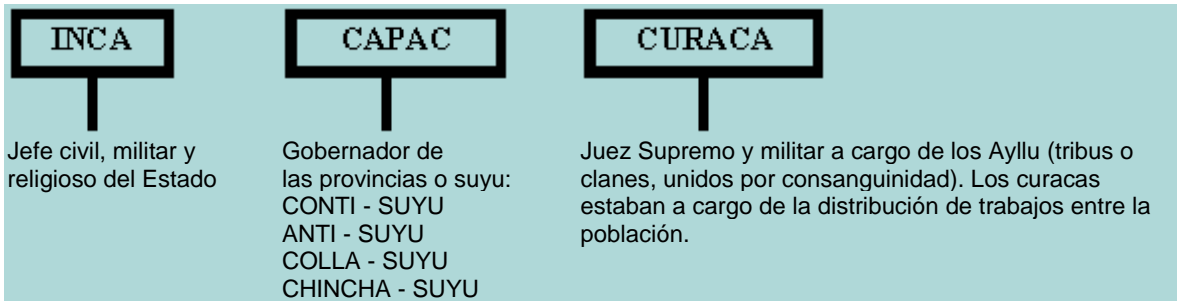
La conquista de territorios por parte de los incas comenzó hacia 1445. En primer lugar ocuparon el Tiahuanaco y la región del lago Titicaca, las demás conquistas son posteriores.

Su máximo apogeo se da hacia mediados del siglo XV y hasta la llegada de los españoles.

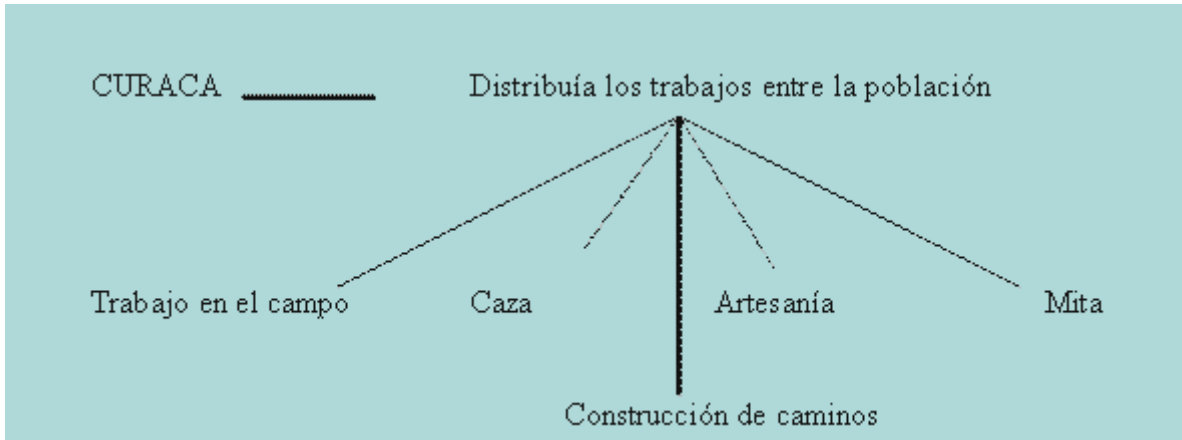
Cabe recordar que entre los incas no existía la propiedad privada sobre los medios de producción y en su origen la palabra inca era sólo el título dado al soberano.

Veremos ahora como estaba conformado su sistema administrativo, económico y social.

ADMINISTRACIÓN



Sistema económico



Sociedad

Como toda sociedad que alcanza un gran desarrollo, el poder se ve centralizado y se establecen jerarquías económicas y sociales:

Jerarquía mayor Inca

Nobleza incaica = Orejones: cortesanos del Inca

Curacas: jefes locales con funciones políticas exentos de todo trabajo.

Yanaconas = los yanacanos eran individuos que dependían directamente del Inca.

Les estaban destinadas las funciones religiosas, civiles y militares.

Dentro de este grupo se hallaban los denominados canaris que conformaban la guardia personal del Inca, los aqlla, mujeres dedicadas al culto del sol y a actividades dentro de los talleres textiles.

Otros yanacanos poseían funciones administrativas o eran empleados en las tierras dependientes del Inca o se los utilizaba como guardias en los almacenes, lugar donde se guardaba el excedente de las cosechas, o bien como mensajeros, pastores o artesanos (Bennassar Bartolomé, 1986:26).

Comunidad o Pueblo = de donde surgía el material humano que con su trabajo mantenía verdaderamente al Estado.

La comunidad debía:

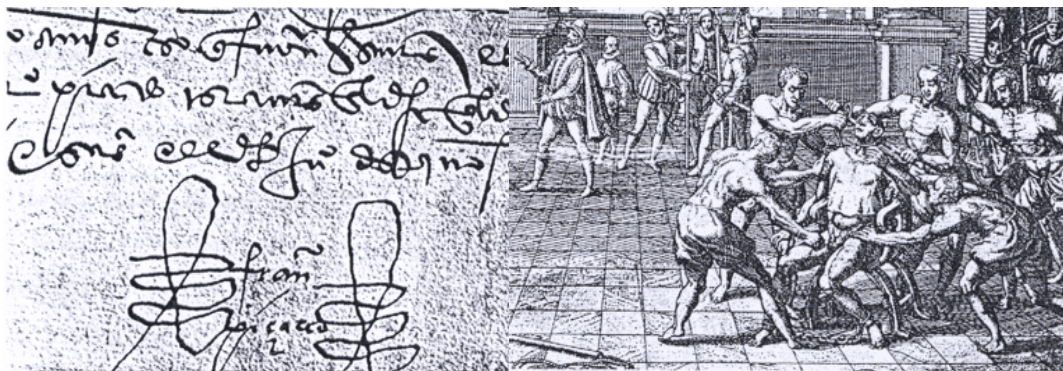
- Conformar las filas del ejército en tiempos de guerra.
- Mita
- Fabricar paños.
- Orfebrería del oro y la plata.
- Cultivar el suelo, el cual era dividido en 3 secciones
 - o 1ra. Sección El producto obtenido estaba destinado al culto del Sol.
 - o 2da. Sección Destinado al Inca y su familia
 - o 3ra. Sección Pasaba a la comunidad

Debemos aclarar en este punto que aquellos que se dedicaban a la orfebrería, alfarería o a la actividad textil se los exceptuaba del ejército y del cultivo del suelo. (Lehmann Henri, 1994: 119).

La Colonización

La forma en que los españoles conquistaron América siguió los parámetros de la reconquista. Así como los territorios reconquistados de manos de los moros fueron redistribuidos por la corona, así tomaron y distribuyeron el suelo americano. Esto dejó a los indígenas sin derecho alguno sobre los que antes les había pertenecido.

Muchos fueron los españoles que cruzaron los océanos ávidos de tierras y riqueza, para lo cual era necesario lograr el completo dominio del indígena.



Firma de Pizarro en un acta notarial conservada en Lima (Archivo del Estado)

Fuente: La América Precolombina, Tomo XII en los grandes imperios y civilizaciones Ajusticiamiento de Atahualpa. Grabado de 1617. Biblioteca Nacional de Lima. Fuente: La América Precolombina, Tomo XII en los grandes imperios y civilizaciones

Movidos por la sed de oro, plata y suelo, el avance fue implacable. Además de la expropiación de territorios, los indígenas fueron despojados de su religión, que conformaba el centro de sus vidas, el porqué y el para qué de su existencia.

Los españoles fundaban ciudades a su paso y rápidamente se establecían en ellas órdenes religiosas que tenían a su cargo introducir a los nativos a la nueva fe.

La pérdida de la identidad los debilitó y la colonización se llevó a cabo desde una visión eurocentrista con el mismo éxito que tiempo atrás había tenido la conquista de México.

Pizarro llegó a Cajamarca en noviembre de 1532 y Atahualpa salió a su encuentro. Sin embargo, le habían tendido una trampa y Atahualpa fue tomado prisionero. Pero fue este un encarcelamiento con ciertas libertades, ya que el Inca mantenía contacto con su pueblo e incluso dio orden de matar a su hermano Huascar con el cual mantenía una dura lucha por el poder. La orden impartida por Atahualpa fue aprovechada por los conquistadores españoles, que lo procesaron y ejecutaron. Corría el año 1533 y el Imperio ya no poseía soberano, pero los curacas levantaron sus armas contra los europeos. Entre estos existían problemas de orden interno, originados en la rivalidad entre Pizarro y Diego de Almagro.

Pizarro ante la situación que se le presentaba decidió reinstaurar en el trono a un soberano Inca. El elegido fue otro de los hijos de Huayna Capac que tomó el nombre de Manco Capac II. Pero el nuevo Inca no fue de gran ayuda para los españoles, que pronto vieron disiparse sus ilusiones de que el nuevo soberano mantuviera a los indígenas bajo el poder español.

Por el contrario hacia 1535, el mismo Inca se puso al frente de una insurrección que amenazó con la expulsión de los españoles de esta región de Sudamérica. Pero pese a su conocimiento del territorio y su superioridad numérica, los incas no pudieron obtener la victoria frente a las armas de fuego de los europeos. Aunque esto de ningún modo terminó con sus ansias de libertad y las rebeliones continuaron aún después de la muerte de Manco Capac II. Después llegarían las luchas entre los diferentes países de Europa por posesionarse de las ricas tierras americanas y los indígenas terminarían siendo simples campesinos explotados.

La administración

La Corona española debía organizar administrativamente las "Indias Occidentales" y rápidamente creó los virreinos de Nueva España (1527) y el del Perú (1543).

El Virreinato de Nueva España abarcaba México, América Central y las islas caribeñas. El Virreinato del Perú abarcaba el actual territorio sudamericano. El límite entre ambos era Panamá.

Los virreinos estaban divididos en Audiencias que conformaban los órganos judiciales y administrativos en las colonias españolas en América. Mediante ellas los reyes españoles ejercían la gobernación de estos territorios.

Su función consistía en asesorar al virrey, intervenir en su gestión e incluso destituirlos, además de resolver en cuestiones civiles y criminales.

Se verá aquí sólo lo relativo al Virreinato del Perú. Este estaba dividido en 4 audiencias y una gobernación. Las de Nueva Granada (1549), la de Quito (1563), la de Lima (1543), la de Charcas (1559) y la Gobernación de Chile (1563).

Las Audiencias representaban el poder de la Corona, como ya se dijo, en tanto que los Arzobispos y los Obispos representaban al poder eclesiástico.

Dentro del Virreinato del Perú eran arzobispados los de Santa Fe de Bogotá, Lima y La Plata, en tanto que eran obispados los de Santa Marta, Cartagena, Popayán, Panamá, Quito, Trujillo, Cuzco, Huamanga, Arequipa, La Paz, Santa Cruz, Asunción, Tucumán, Santiago de Chile, Concepción y Buenos Aires.

Las Audiencias a su vez estaban divididas en provincias y al frente de cada una de ellas había un gobernador.

Audiencia de Nueva Granada (1538)

Dividida en las provincias de Santa Marta, Cartagena y la provincia del mismo nombre.

Las ciudades más destacadas dentro de la administración de su territorio fueron Santa Fe de Bogotá (sede de la Audiencia y el arzobispo), San Miguel, Tocayma, Las Palmas, Mérida, Ciudad de los Reyes, Tamalameque, Cartagena, Santa Cruz de Mopox.

Audiencia de Quito (1563)

Dividida en las provincias de Popayán, San Sebastián de La Plata, importante por su riqueza minera, la provincia de Quito y las de Igualsongo y Pacamoros.

Las ciudades más destacadas dentro de la administración de su territorio fueron Popayán, Timaná, Málaga, Santa Fe de Antioquía (rica en oro), San Francisco de Quito, Zamora, La Zarza, San Miguel de Piura, Santiago de Guayaquil y Valladolid.

Audiencia de Lima (1542)

La ciudad de Lima era residencia de la Audiencia y era sede del virrey. El Callao era su puerto y uno de los principales del Perú

Las ciudades más destacadas dentro de la administración de su territorio fueron: Trujillo, Miraflores, San Juan de la Frontera, Santiago de los Valles, el Cuzco, asiento otrora Imperio de los Incas y Arequipa.

Audiencia de Charcas (1563)

Administraba un territorio que abarcaba desde el sur de Cuzco hasta Chile y el Río de la Plata.

Estaba dividida en las provincias de Charcas y Tucumán y las ciudades más destacadas dentro de la administración de su territorio fueron: La Paz, Oropesa, Potosí (rica por sus minas de plata), Santa Cruz de la Sierra, Santiago del Estero y San Miguel de Tucumán.

La Gobernación de Chile (1563)

Conformada por las provincias de Santiago, Cuyo y La Imperial, dentro del territorio de estas provincias se hallaban las ciudades de Santiago, Mendoza, San Juan de la Frontera, Villanueva de los Infantes, La Imperial, Villa Rica, Valdivia y Osorno.

Respecto a las Provincias del Río de la Plata, al ser una región apartada y al hallarse tan cerca de las posesiones de la Corona Portuguesa fueron centro de varias controversias entre ambas Coronas.

Al principio las tierras del Plata no presentaron interés alguno para la Corona española ya que no poseían riquezas en oro y plata, facilitando el desarrollo del contrabando. Recién cuando los lusitanos comenzaron a avanzar sobre la Banda Oriental los españoles tomaron conciencia de la posibilidad de perder estas tierras, a lo que se sumó el problema económico que el contrabando acarreaba a la corona, por lo cual España se vio obligada a crear el Virreinato del Río de la Plata en 1776. Esto trajo como consecuencia una pérdida en la importancia que antes poseía la región del Potosí y del Tucumán.

Cabe aclarar que en cada una de las ciudades nombradas había una minoría de españoles que ocupaban los cargos políticos (funcionarios de la Corona), eran encomenderos y desempeñaban el comercio y una mayoría de indios tributarios de la corona.

La Encomienda y la Mita

Con la llegada de los españoles, los indígenas debieron tributar a la Corona Española, a través de la encomienda o de la mita. En el primer caso debían cultivar la tierra y en el segundo eran explotados en la minas de oro y plata.

A veces se ha creado una falsa idea de que los indios no ofrecieron resistencia a los conquistadores. Muchas fueron las rebeliones que se levantaron frente al sistema colonial.

Las relaciones entre dominados y dominadores se establecieron desde muy temprano bajo el marco de la encomienda. A través de ésta la Corona entregaba o encomendaba un cierto número de indios a un español, que se convertía así en encomendero, y que debía hacerse cargo de su instrucción religiosa y su protección. Pero en realidad, los indios encomendados tenían poco contacto con el hombre blanco, en este sistema eran los jefes indios los intermediarios entre el encomendero y los encomendados.

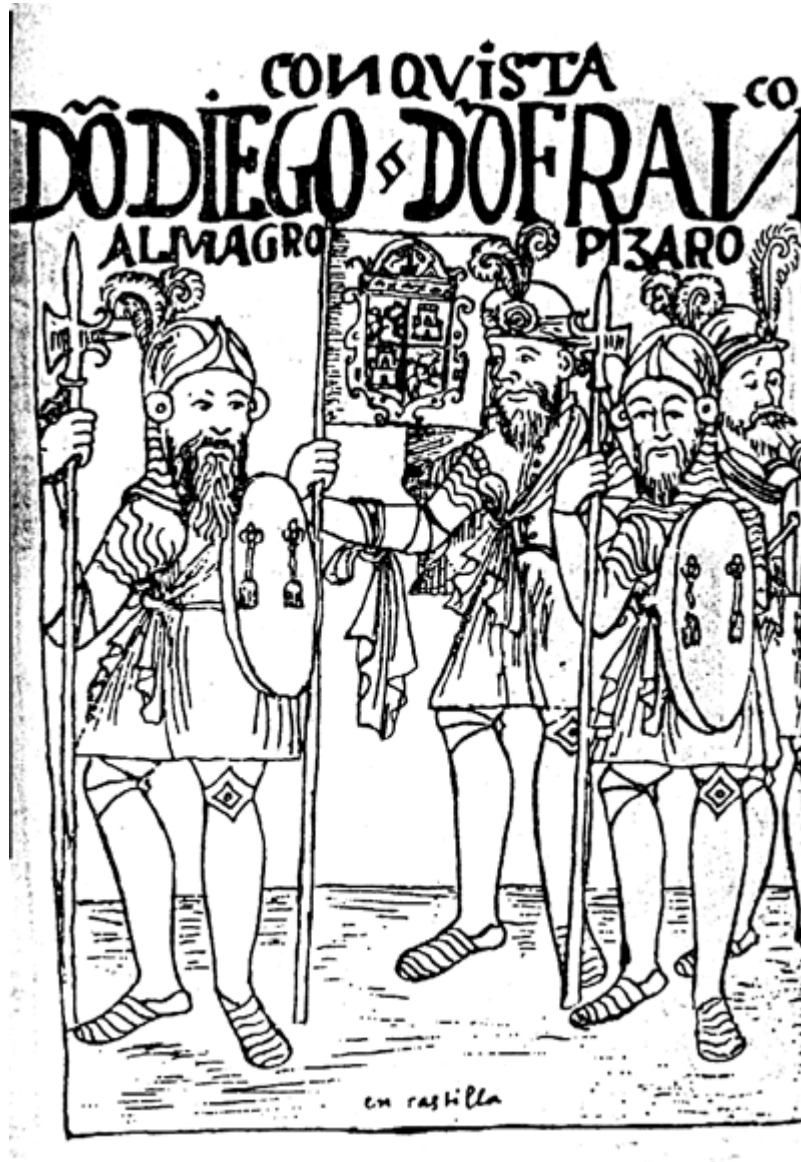
Luego apareció el tributo en metálico que dio origen a la aparición de los corregidores de indios, que ejercían poder sobre los jefes indios, para lo cual gobernaban una comarca rural, administraban justicia y recibían el tributo y se procuraban la mano de obra esclava para las minas, las ciudades y las estancias coloniales.



Fig. 16. La Encomienda.

La encomienda. Fuente: Konetzke, R. 1991. América Latina (II. La época colonial).

Siglo XXI. México.



Diego de Almagro y Francisco Pizarro. Fuente: Konetzke, R. 1991. América Latina (II. La época colonial). Siglo XXI. México.

La nueva situación se había vuelto caótica para los indios, que buscaban denodadamente escapar del tributo y del trabajo forzado en las minas.

Lo que vivían y presenciaban les era desconocido y provocó en ellos el deseo de huir de cualquier forma, por eso muchos de los que quedaron atrapados en este sistema inhumano se suicidaron, en tanto que otros encontraron la muerte sin buscarla en las enfermedades traídas por los conquistadores para las cuales no tenían defensas.

Aparecieron así las reducciones de indios, fundadas por distintas órdenes religiosas. Los primeros en establecerse fueron los dominicos, quienes iniciaron una campaña contra el sistema de

encomienda. El debate se trasladó a la Corte de Castilla, que finalmente promulgó las Leyes de Burgos (1512).

En el Archivo de Indias existe gran cantidad de correspondencia a propósito de la aplicación o no de estas leyes (Bennassar Bartolomé, 1986: 70).

Estas primeras leyes dieron paso a otras que finalmente prohibirían la encomienda y otros sistemas de explotación, fueron estas las “Leyes Nuevas”.

Las “Leyes Nuevas” tendían a hacer de los indios directos vasallos de la Corona.

El resultado fue la sublevación de los colonos del Perú, el asesinato del virrey Nuñez de Vela y el intento de Gonzalo Pizarro de crear un reino independiente. En 1545, Carlos V decidió revocar la ley 35. La encomienda persistía (Bennassar Bartolomé, 1986:70).

Dentro de la existencia de las misiones, la de mayor trascendencia por su organización, fueron las reducciones jesuitas, donde los indios cultivaban para su subsistencia y el tributo era menor.

A medida que los jesuitas iban adquiriendo poder se volvían políticamente más peligrosos para la Corona, eso llevó a su expulsión definitiva en 1767.

La otra forma de trabajo a la que se vio sometido el indígena, menos nocivo que la encomienda si se tiene en cuenta que estaba en manos de los corregidores (agentes del rey), sometido a un mayor control y acompañado por un magro salario, fue el repartimiento. No por ello menos cruel y origen también de miles de abusos.

El repartimiento era utilizado en las minas, además de servirse de una institución incaica, la mita.

Por aquel entonces, los propietarios de minas en Potosí, estimaban necesitar 4.500 trabajadores obligatorios para extraer la plata de la célebre montaña. Dada la dureza de este trabajo, el virrey consideró que cada semana de trabajo debía ir seguida de dos semanas de descanso. Había pues que disponer de 13.500 indios para poder organizar la rotación con tres equipos (Bennassar Bartolomé, 1986: 103).

Los indios que eran elegidos contaban entre 18 a 50 años y su servicio en las minas debía durar un año. Pero debido a la dureza del trabajo y la crueldad con que eran tratados, la muerte era moneda corriente en las minas del Perú.

Estas formas de explotación provocaron la disminución de la población indígena e hizo necesario la incorporación de otro grupo étnico, los negros provenientes de África cuyo traslado significó el inicio de otro intercambio económico, el comercio de esclavos.

Recordemos que los españoles no poseían factorías en la costa africana para aprovisionarse de esclavos, lo que los obligó a comerciar la trata con Portugal.

Los negros que llegaron al Nuevo Mundo eran trasladados a lo largo de 6 u 8 semanas a través del océano y a pesar de tener carácter de mercancía, muchos de ellos morían en la travesía.

Como se sabe existían accesos legales para la entrada de esclavos, pero al igual que lo sucedido con los metales preciosos, rápidamente apareció el contrabando de esclavos.

La mayor cantidad de este nuevo grupo étnico que se incorpora será destinado a la zona del Caribe, donde la disminución de la población indígena había alcanzado niveles altísimos.

De alguna manera hemos presentado aquí a los grupos étnicos principales del escenario colonial. Los blancos, los indios y los negros. Pero a partir de la fusión de estos tres aparecerán nuevos grupos étnicos (mestizos, mulatos, zambos) que conformarán la América colonial y dejarán su huella a lo largo de toda la América hispana.

Hoy quinientos siglos después vemos en la conformación de nuestras sociedades los componentes políticos, económicos y sociales que comenzaron a conformarse por allá, en tiempos de la colonia.

El Arte

Para terminar realizaré una pequeña reseña sobre las características más sobresalientes del arte, tanto en el arte prehispánico como en el que se desarrolló bajo el dominio de la Corona.

Las culturas preincaicas y la incaica misma nos legaron importantes estructuras arquitectónicas y restos cerámicos.

En la zona de la costa, debemos diferenciar el arte de la costa norte conocido genéricamente como Chimú, del de la costa sur.

En realidad, al arte de la costa norte se lo conoce con este nombre, por ser esta, la denominación de la cultura que dominaba esta región en el momento de la expansión incaica.

Pero el análisis comparativo de los objetos y el uso del método estratigráfico han demostrado la existencia de culturas anteriores (Lehmann Henri, 1994: 99).



Vaso de madera del período clásico. (Madrid, Museo Arqueológico Nacional. Fuente: La América Precolombina, Tomo XII en los grandes imperios y civilizaciones.



Guerrero Inca representado en un recipiente de madera. (Madrid, Museo de América). Fuente: La América Precolombina, Tomo XII en los grandes imperios y civilizaciones

Los valles más importantes de la costa norte son Virú, Moche, Chimbote y Lambayeque.

Las principales construcciones mochicas son la Huaca del Sol y la Huaca de la Luna, en Moche, una pirámide de 23 m de altura y 103 m de base (Lehmann Henri, 1994: 100).

La alfarería en estas culturas podría haber estado a cargo de las mujeres y conforman verdaderas obras de arte, empleando en forma simultánea la pintura y el relieve.

En sus vasijas, cuya mayoría presenta el asa en forma de estribo, se representan guerreros, prisioneros, músicos, animales etc. (Lehmann Henri, 1994:101)

A los mochicas le siguieron los chimúes, cuyos edificios eran construidos en adobe y las lluvias aunque escasas, los han destruido en gran parte.

Trabajaban el oro, la plata, el bronce y el cobre, con la técnica del repujado y en la cerámica se respetan los lineamientos mochicas.

Los valles de Pisco y Nazca corresponden a la costa sur. La alfarería y los tejidos de Nazca poseen una calidad extrema.

En la alfarería los colores empleados son el rojo, el amarillo, el negro, el blanco, el marrón y el violeta y en ellos las representaciones son muy variadas (Lehmann Henri, 1994:108).

El oro era el único metal que se trabajaba en Nazca con la técnica del martilleo.

De los sitios arqueológicos del altiplano, debemos destacar el centro ceremonial de Tiahuanaco, próximo al lago Titicaca.

Los monumentos de Tiahuanaco son más antiguos que los de los incas.

Sus ruinas, que se ubican a unos 24 km al sur del lago Titicaca, constan de cuatro grupos de edificios. Se destacan la pirámide escalonada, el palacio, una construcción semisubterránea y el Kalasasaya, del que forma parte la Puerta del Sol.

Cuando los incas se establecieron, las demás culturas existentes a lo largo del territorio andino habían alcanzado su máximo apogeo y fueron subyugados y luego incorporados al Estado Inca.

Durante el período del Imperio los incas no se destacaron por las esculturas en piedra, tan distribuidas dentro de las culturas andinas, ni en la cerámica, donde las ánforas de base cónica y asas laterales (aríbalo incaico) son las más difundidas. Su superioridad se da en la arquitectura. Machu Pichu, en el valle de Urubamba, es un exponente de ello (Lehmann Henri, 1994:111/112)

Durante el período hispánico, de igual manera que la corona fue moldeando la economía, la administración y hasta las tradiciones de acuerdo con su propia idiosincrasia, así también modificó su arte y su arquitectura.

Pero todo ello irá corolado de la originalidad y la cosmovisión de los pueblos prehispánicos.

Los indígenas fueron los encargados de llevar adelante las obras de arquitectura durante la etapa a la que estamos haciendo referencia.

La arquitectura que sobresalió durante la colonia fue sin duda la religiosa, así como los ornamentos de este tipo, pues eran una forma de acercar al indígena al cristianismo.

Como dijimos la construcción estuvo a cargo de los indios, que además debían abonar un tributo en especie que consistía en materiales aptos para la edificación y el material más abundante sin duda en estas tierras fue la madera.

Es por ello que la mayoría de las figuras religiosas que datan de la época colonial están realizadas en este material, sobre las cuales se realizaba un delicado trabajo de tallado (especialmente los indios de las reducciones lograron legarnos objetos de real calidad dentro de este marco).

Tanto la arquitectura como el arte en general en esta etapa, muestran el estilo imperante en los siglos XVII y XVIII, el barroco. Un estilo visualmente recargado y con alto predominio del dorado. Ejemplo de ello son las iglesias de la ciudad de Salta (Argentina), la iglesia de Taxco (México), la iglesia del Convento de la Enseñanza (México), la Catedral de Lima (Perú), entre otros.

Con respecto al trazado de las ciudades este es el mismo que imperaba en las ciudades españolas. La plaza ubicada en el cruce de los ejes Norte - Sur y Este - Oeste, a su alrededor se edificaban los principales edificios, el ayuntamiento, la catedral y las casas de los vecinos más importantes.

La forma de las ciudades fundadas por españoles en el Nuevo Mundo conforma lo que se denomina estilo o aspecto de damero.

Pero a pesar del transplante natural del español a estos territorios, cada obra imponente o no, lleva el sello del hombre americano, que siempre dejó en ellas impresa su huella.

Referencias bibliográficas

Assadourian C., Beato G. Chiaramonte J., 1986. Argentina: de la Conquista a la Independencia. Hyspamerica. Buenos Aires.

Bennassar Bartolomé, 1986. La América española y la América portuguesa (Siglos XVI - XVIII). Sarpe. Madrid.

Chaunu Pierre, 1990. Historia de América Latina. Eudeba. Buenos Aires.

Conlazo Daniel, 1993. América La Mal Llamada. Ayllu SRL. Buenos Aires.

Konetzke, R. 1991. América Latina. II La época colonial. Siglo XXI. México.

Lehmann Henri, 1994. Las Culturas Precolombinas. Eudeba. Buenos Aires.

Luna Félix, 1995. El mundo del descubrimiento en Historia Integral de la Argentina. Tomo 1. Ed. Planeta. Buenos Aires.

Luna Félix, 1998. La cultura en tiempos de la Colonia. De. Planeta. Bs.As.

* Profesora de Historia. Instituto Superior del Profesorado "Joaquin V. González". Buenos Aires, Argentina



Educación Intercultural Bilingüe en la Amazonía Peruana: políticas culturales de un Estado Nacional en crisis, en el marco de la globalización*

Irene Beatriz Scaletzky

Resumen

El Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe se desarrolla en la Amazonía Peruana desde 1988 como parte de un emprendimiento educativo nacional, similar al de otros países de la región y al de países como Alemania. La educación intercultural es una propuesta socio-cultural que intenta abarcar la diversidad étnica de la sociedad. Parte de concepciones antropológicas sobre el carácter multiétnico y pluricultural de las “sociedades nacionales”. Su objetivo principal es contribuir en la construcción de sociedades dialógicas en las que los hombres puedan interactuar democráticamente.

Su puesta en práctica deja entrever la profundización de la fragmentación de las sociedades americanas y la “crisis existencial” de los Estados Nacionales producto del proceso de globalización.

Las políticas culturales del Estado Nacional Peruano se materializan en este contexto de ruptura/continuidad: la interculturalidad se constituye como una renovación ante el etnocidio; la institucionalización de la interculturalidad materializada en los acuerdos político-económicos globalizados enrarece esa renovación y pone en peligro áreas y pueblos considerados como “reserva” de la humanidad.

Abstract

The Bilingual Cross-Cultural Education Project is developed in the Peruvian Amazonian since 1988 as part of a national educative undertaking, similar to those of other countries in the region and to countries as Germany. The cross-cultural is a socio-cultural proposal that attempts to embrace the ethnic diversity of the society. It parts from anthropologic conceptions about the multiethnic and pluricultural character of the “national societies”.

Its main objective is to contribute to the construction of societies in dialogue in which men can interact in democracy.

Its performance permits to glimpse the deepness of the American societies fragmentation and the “existential crisis” of the states as a consequence of the globalisation process.

The Peruvian National State cultural politics materialize themselves in this context of rupture/continuity: cross-culturality constitutes itself as a renewal against ethnocide; the institutionalisation of the materialized cross-culturality in the globalise political and economical agreements rarefies that renewal and threatens areas and towns considered as human “reservation”.

Introducción

Los programas educativos que integran el Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe se están desarrollando en la Amazonía Peruana desde aproximadamente diez años. Su creación y puesta en marcha son el resultado de un proceso histórico singular caracterizado por los cambios producidos al interior de la sociedad peruana, latinoamericana y mundial.

El análisis de sus características denota una complejidad desbordante, más aun si se pretende cernir la cuestión a una única variable interpretativa. Y esto es así porque el tan mentado proyecto educativo involucra diversos aspectos de la realidad social, económica, política, cultural, educativa e ideológica.

El fracaso de los modelos culturales homogeneizadores aplicados tanto en el Perú como en el resto de los países latinoamericanos ha generado una búsqueda de alternativas que pudieran hacer frente a las diversas problemáticas puestas de relevancia a partir de una concepción multicultural de la sociedad. Las desigualdades estructurales que caracterizan a la sociedad peruana y latinoamericana, afectan principalmente a las comunidades indígenas de la región, provocando una presión aun mayor en la elaboración y aplicación de las nuevas políticas educativas.

El presente ensayo pretende profundizar en las múltiples dimensiones que integran la problemática educativa, considerándola como un fenómeno constitutivo de la cultura, entendida ésta como producción simbólica. Intenta establecer relaciones con lo político y lo identitario, concibiendo a ambas dimensiones como construcciones históricas concretas. Pone el énfasis en las políticas culturales que desarrolla el Estado Nacional como parte de un modelo integral cuya continuidad depende del éxito de su aplicación y de su articulación con los lineamientos del poder globalizado [1].

El análisis y la comprensión de estos proyectos educativos orientados hacia las comunidades indígenas de América Latina, son clave en la construcción de una nueva sociedad dialógica, entendiendo la importancia del rol que le compete a las políticas educativas en la producción de discursos diferenciadores que contrarresten la desigualdad estructural

La Educación Bilingüe Intercultural (E.B.I.)

El Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural en la Amazonía Peruana se inició, como en el resto del Perú y otros países de la región, en la década de 1980 aunque sus antecedentes pueden rastrearse hasta las primeras décadas del siglo XX. En el año 1988, gracias al acuerdo firmado por el Instituto Superior Pedagógico “Loreto” y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), se puso en marcha el “Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana” (PFMB).

Unos años después se crearon el “Programa Marco de Formación Profesional Tecnológica y Pedagógica en Perú” (FORTE-PE) por Convenio PER/B7-3011/95/004 firmado entre la República del Perú y la Unión Europea, y el “Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los países Andinos” (PROEIB Andes) constituido por instituciones y organizaciones de Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador y Perú en colaboración con la República Federal de Alemania. Cabe mencionar que durante estos años se han constituido distintas instancias estatales que dan cumplimiento a

disposiciones oficiales sobre currículo, capacitación, elaboración de materiales escolares, seminarios de debate, etc.

Si bien excede el marco del presente trabajo realizar un análisis pormenorizado de los diferentes programas de educación intercultural que se llevan a cabo en el Perú, es de suma importancia detenernos en las características más significativas de los proyectos educativos que se aplican en la región amazónica.

El “Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana” presenta la particularidad de haberse gestado a partir de una búsqueda compartida entre los profesionales del Instituto Superior Pedagógico Loreto y la Confederación de poblaciones indígenas, respecto de la necesidad de “diseñar una propuesta educativa que respondiese a las necesidades y demandas de los pueblos indígenas amazónicos” [2]. En el programa participan los siguientes pueblos indígenas pertenecientes a la selva baja y selva alta: Ashaninka, Achuar, Awajun, Bóóraá, Chapara, Kandozi, Kukama – Kukamiria, Kichwa, Nomatsiguenga, Shipibo, Shawi, Shiwilu, Tikuna, Huitoto y Wampis [3].

Dentro de los objetivos de dicho Programa podemos destacar: la formación de maestros indígenas, la capacitación continua en colaboración con el Ministerio de Educación, el fortalecimiento del Instituto Pedagógico y la elaboración de material específico; todo ello enmarcado en una concepción intercultural de la sociedad peruana, aspecto clave que analizaremos más adelante. Además, se planifican distintas estrategias, como por ejemplo: la formación inicial para maestros con ciclos escolarizados en Iquitos (ciudad capital de la provincia de Maynas y del departamento de Loreto), y ciclos no escolarizados en las comunidades indígenas; la profesionalización de maestros que están desempeñando tareas educativas pero no poseen título pedagógico, subdividido también en ciclos escolarizados y no escolarizados; y la capacitación y actualización docente permanente [4].

Las actividades que se desarrollan en el ámbito del Programa integran el sistema nacional que dirige el Ministerio de Educación del Perú, y recibe la colaboración de dos ONG de origen europeo: la institución italiana de cooperación internacional Terra Nuova y la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

Luis Enrique López, en su trabajo presentado con motivo del seminario-taller “Educación e Interculturalidad en América Latina” realizado en la ciudad de Cuzco en agosto de 1995, desarrolla algunos de los logros alcanzados a través de la aplicación de los programas educativos interculturales. Menciona: el uso de la lengua materna (L1) que “contribuye al desarrollo de las competencias lingüísticas de los educandos” generando una mejoría en su rendimiento; “un mayor nivel de participación en el desarrollo del proceso educativo” y un mayor grado de fluidez en la relación con el maestro; aumento de participación de asociaciones indígenas en instituciones educativas vinculadas a proyectos de EBI; y el aumento de la relación entre las comunidades en general y las familias en particular respecto de la escolarización [5]. Juan Carlos Godenzzi Alegre, Director Nacional de Educación Bilingüe Intercultural del Perú, especifica los logros de la EBI en cuanto a la elaboración de materiales escolares y documentos de trabajo para el docente en las áreas de estudio y el avance en la “normalización de lenguas indígenas, en especial de aquellas lenguas de la Amazonía que cuentan con mayor número de hablantes” [6].

Sin ánimo de ahondar en el debate que desde hace ya varias décadas se viene dando en el ámbito educativo respecto de la “educación formal” y su relación con los paradigmas moderno y posmoderno, creemos necesario plantear algunas cuestiones relevantes. En primer lugar, ya nadie discute sobre la caducidad teórico-práctica de los modelos pedagógicos clásicos diseñados principalmente en el siglo XIX y puestos unilateralmente en práctica en nuestro continente. Dicho modelo fundacional de la educación en Latinoamérica, concebía lo educativo como una pieza clave en la concreción del proyecto nacional, asimilando lo educativo con “progreso”, “orden”, “bienestar”, “nación” y “unidad en el Estado”. Nuestros pedagogos decimonónicos, comprometidos con la ideología liberal de la época, ayudaron a diseñar y construir las bases de los Estados Nacionales, articulando políticas educativas homogeneizadoras que posibilitaron la organización de sistemas educativos fuertemente centralizados. “La creencia en el Progreso como dirección indefectible del devenir histórico fue el motor de todas las corrientes del pensamiento de la sociedad moderna” (Puiggrós, 1995)[7].

En segundo lugar, aquella relación modeladora del “ser nacional” ha negado y/o anulado la diversidad cultural característica de nuestros países. Las políticas culturales puestas en práctica por los Estados Nacionales sostuvieron la materialización del etnocidio.

La problemática educativa en nuestras sociedades caracterizadas por ser multiétnicas y pluriculturales, nos sitúa frente al desafío de transparentar discursos que posibiliten el diálogo real y permanente entre las diferentes culturas. Estamos frente al debate de la interculturalidad.

Interculturalidad, identidad cultural y sociedades dialógicas

El concepto de interculturalidad es asumido por los científicos sociales desde dos ángulos diferentes no contrapuestos sino posibles de integración. Para Lucy Trapnell (2000), “La noción de interculturalidad ha sido básicamente abordada desde dos niveles: a partir de la descripción de una realidad marcada por el conflicto y las relaciones asimétricas del poder, en la cual interaccionan personas procedentes de diversas tradiciones culturales, o de la alusión a un paradigma o situación meta. Los criterios con los que se define el nivel paradigmático difieren. Mientras algunos prefieren circunscribirse a la afirmación de las identidades culturales en un proceso de construcción de sociedades democráticas, y por ende abiertas al diálogo, otros también incorporan la noción de equidad (a nivel social, económico, político, cultural) entre actores sociales procedentes de distintos universos culturales”[8]. De una u otra manera, la interculturalidad trasciende el campo de lo meramente educativo para ubicarnos ante las múltiples dimensiones de lo socio-cultural y lo político.

En la actualidad Latinoamérica está integrada por una población indígena cercana a los cincuenta millones de personas. “La presencia indígena no es uniforme en todas las subregiones ni en todos los actuales Estados latinoamericanos. En unos países, como Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Guayana Francesa, Venezuela y Paraguay la población indígena actual no supera el 5% de la población total (...) en Guatemala y Bolivia la población indígena constituye cerca del 60% (...) en el Perú y Ecuador (...) de 25 a 35%”[9]. En el caso específico de la Amazonía peruana, según el Ministerio de Educación del Departamento de Loreto, hay aproximadamente 40 pueblos indígenas integrados por más de 300.000 personas agrupadas en 16 familias lingüísticas. Estas cifras son elocuentes: “la cuestión indígena” es algo más que un mero formulismo académico o una retórica romántica.

Estamos frente a la existencia de sociedades multiétnicas y pluriculturales, lo que nos pone ante un uso de la “interculturalidad” que, como dijimos más arriba, penetra las dimensiones de lo cultural, lo social, lo económico y lo político.

Acordamos con Díaz-Polanco (1995) que lo étnico involucra “formas específicas de relación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, hábitos, visiones del mundo, lengua, tradición histórica, etcétera”; es decir que lo étnico refiere a las “variables formas en que se articula y estructuran concretamente tales elementos de orden sociocultural”[10]. Los procesos identitarios de los grupos étnicos son fenómenos de construcción permanente, es decir que se encuentran atravesados por lo histórico. Por consiguiente lo étnico de las sociedades multiétnicas se vincula directamente con los procesos históricos de las sociedades nacionales en las que se hallan inmersos. Desde esta perspectiva, el rol de la educación y especialmente de la escuela, ha sido clave en la conformación de las identidades de los grupos étnicos.

Si la educación intercultural nos refiere a la construcción de sociedades dialógicas, es porque se parte de la existencia de modelos cristalizados y hegemónicos de sociedades pretendidamente homogéneas principalmente en lo cultural. No se trata de una “novedad” del nuevo milenio. El sustrato multiétnico y pluricultural de las sociedades latinoamericanas ha sido negado y silenciado por los proyectos de organización nacional que las elites criollas de los incipientes Estados Nacionales supieron construir. El que en la actualidad dichos Estados cuenten con aproximadamente 50 millones de indígenas nos habla de un fenómeno de “resistencia cultural”.

La “resistencia cultural” indígena es uno de los componentes más significativos que caracteriza los procesos identitarios de los grupos étnicos. Las políticas culturales de corte asimilacionista pretendieron callar las voces de la diversidad a partir de la identificación con la cultura hegemónica. Y es en este sentido que la escuela, siguiendo las directrices de las políticas educativas en los distintos momentos históricos, jugó uno de los papeles más destacados.

La dimensión política de lo educativo

Si hay consenso entre los investigadores del campo social respecto al papel desempeñado por la educación escolar en la construcción del poder hegemónico del Estado Nacional en los países de América Latina, hallamos cierto “descuido” u “omisión” en los análisis sobre la relación entre lo educativo y lo político, en lo que respecta a los nuevos proyectos de educación intercultural.

Se nos presenta una cantidad de interrogantes respecto de la situación planteada: ¿a qué proyecto político responde la educación intercultural?, ¿es la educación intercultural un nuevo paradigma educativo?, ¿por qué una educación intercultural “para indígenas”?, ¿en qué medida la EBI es un avance respecto de los modelos educativos vigentes?. Estos cuestionamientos respecto de la propuesta educativa intercultural tienen de base el convencimiento de la trascendencia del debate educativo, cultural y político para nuestras sociedades.

En los países de América Latina hay sobrada experiencia en la elaboración de proyectos educativos, reformas curriculares, leyes para el ordenamiento del sistema escolar, cambios en las tendencias de las políticas educativas, etc. Todos ellos tenían algo en común: auto-constituirse en el modelo o proyecto por antonomasia. Cada una de estas experiencias fue sostenida por los gobiernos de turno,

fueran éstos elegidos democráticamente o no, como propuesta definitiva en cuanto a dar respuesta a las demandas sociales y convertirse en la clave del progreso históricamente anhelado.

Los estudios comparativos que los especialistas en ciencias de la educación realizan sobre la aplicación de estas reformas en los diferentes países del continente, muestran que además de compartir este singular camino de la “reforma” y la “contrarreforma” sistemática en la educación, los currículos desarrollados en cada caso sostienen la continuidad del modelo educativo y socio-cultural hegemónico, cuyo objeto principal es el de dar sentido a la sociedad en la nación, desestimando cualquier diferencia cultural que posibilite la constitución de La Sociedad Nacional soñada.

Desde fines de los años setenta, las sociedades latinoamericanas han desarrollado diversos y dispares movimientos tendientes a encontrar espacios alternativos para la realización de estos debates, con la mira puesta en la democratización de los espacios políticos. Los pueblos indígenas han sido verdaderos protagonistas en esta lucha: su “resistencia cultural” ha posibilitado el establecimiento de disposiciones legales en organismos internacionales en donde se reconoce su condición sociocultural y sus derechos como pueblos. El Convenio 169 de la OIT firmado en 1989 que revisa el Convenio 107 de 1957, conjuntamente con el proyecto de Declaración de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas y la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos de Barcelona de 1996, han fomentado la inclusión de modificaciones en los textos constitucionales de países como Argentina, Bolivia, Brasil, México, Colombia, Ecuador, Perú y otros que han atravesado procesos de reformas constitucionales en los años 90.

Sin embargo, este proceso de cambio es todavía bastante superficial. Ana Teresa Martínez (1995) plantea que la reforma constitucional peruana de 1993 si bien incluye artículos sobre la diversidad étnica, no modifica sustancialmente el modelo hegemónico del Estado Nacional. “En un primer análisis podemos observar que no se trata de un Estado que se reconoce plurinacional: más bien porque la identidad étnica y cultural es un derecho de las personas, el estado reconoce y protege una pluralidad que refiere a la Nación” [11]. El Estado peruano, como sucede también en el resto de los países latinoamericanos, no renuncia a su rol central de ser garante de la Nación, entendida como un conjunto integral unívoco constituido en el Estado Nacional. La pluriculturalidad peruana, boliviana, colombiana, etc., deberá encontrar cauces de realización de la diversidad que no pongan en riesgo lo conseguido en cuanto a unidad nacional.

Aunque estas reformas a nivel nacional e internacional den muestra de los cambios que estamos viviendo al interior de nuestras sociedades, no se observa un quiebre en el concepto integracionista de la sociedad nacional. “La gobernabilidad de las identidades es tanto un problema desde afuera como desde adentro de la realización de las identidades. Desde afuera por el Estado, en un doble movimiento de rodeo (reconocimiento, diálogo político, consensos de paz, etc.), desde adentro por la naturaleza que se va dando una identidad (exaltación, abandono, negación)” [12].

La interculturalidad y la crisis del Estado Nacional

Al igual que en los restantes países latinoamericanos, Perú se encuentra actualmente atravesando una profunda crisis de representatividad política. Los cambios que comienzan a operarse, insistimos, no alteran la estructura organizacional de la sociedad y del estado. En este contexto de crisis política y social se está llevando adelante el proyecto de educación intercultural

bilingüe que afecta a los pueblos indígenas; proyecto con el cual se busca vehicular la democratización de la sociedad. Nuevamente estamos frente a la utilización de la educación escolar como instrumento de cambio socio-político que continua haciendo uso de los conceptos de progreso individual y social.

Consideramos que el debate acerca de la escuela como institución central educativa cuyo principal objetivo parece seguir siendo el de construir una sociedad democrática, aunque en este caso refiere a cierta concepción antropológica de la diversidad, es de crucial importancia para el establecimiento de verdaderas alternativas culturales, sociales y políticas.

Para López (1995) “uno de los más grandes desafíos tanto para la educación intercultural bilingüe como para la educación contemporánea en general es el relacionado con la necesidad de construir una oferta educativa de igual calidad y con iguales oportunidades de acceso, permanencia y de aprendizaje significativo para todos, pero política y culturalmente sensible a las diferencias; es decir, andamos a la caza de una escuela equitativa e igualitaria pero diferente y diversificada”[13]. Sin embargo la propuesta de EBI no está formulada para toda la sociedad peruana y latinoamericana.

Y es entonces cuando vuelven a surgir los cuestionamientos sobre esta propuesta educativa en cuanto a su aplicación exclusiva en sociedades indígenas. Y más aún, no se comprende realmente qué diferencia existe entre la interculturalidad para indígenas y la interculturalidad para el resto de la sociedad. A nuestro modesto entender, esta no es una problemática menor sino todo lo contrario. Esta parcialización del proyecto educativo es una clara evidencia de los peligros que debemos enfrentar.

Sin ánimo de incurrir en un pesimismo fundamentalista sobre el presente y futuro de nuestras sociedades, creemos necesario abandonar por completo conductas exitistas que nos impidan observar la realidad, y que nos aparten del camino del análisis crítico respecto de las políticas educativas que están aplicando los Estados Nacionales.

La “problemática de la alteridad” devenida en interculturalidad presenta imbricaciones complejas que refieren a lo “axiológico”, lo “praxeológico” y lo “epistémico” (Todorov 1987; 195). Tenemos que destacar que se han producido modificaciones significativas respecto de las relaciones entre sujetos sociales diferentes, pero ellas no alcanzan para justificar la existencia de una sociedad dialógica porque la práctica cultural mantiene los esquemas fragmentados de la sociedad basados en juicios de valor negativos y etnocéntricos aunque en la actualidad podamos hablar de un mayor conocimiento de esa diversidad cultural.

Pretender resolver el “problema de la alteridad” enunciando e inclusive legislando a favor del respeto de las diferencias, no resuelve el problema central ni en la Amazonía, ni en el Perú, ni en ningún otro de los países de Latinoamérica, es decir, no acerca soluciones a las desigualdades perpetradas en nombre de las diferencias. “La gestación de la problemática étnico-nacional tiene una gran profundidad histórica”[14].

Las sociedades indígenas que habitan la Amazonía peruana son víctimas de un proceso de dominación producido al interior de la sociedad peruana, agregando una dimensión particular a la problemática analizada: la dimensión espacial. Cómo acortar estas distancias y qué rol puede cumplir la educación bilingüe intercultural en ello, plantea una problemática que exige una profundización del debate.

La importancia de la “cuestión indígena” ha sido abordada desde distintos ángulos. Sintetizando, podemos mencionar como elementos relevantes que caracterizan dicha problemática: la ubicación espacial de las comunidades indígenas en relación con posiciones geopolíticas de importancia y en cuanto al uso de los recursos naturales; la utilización de lo étnico como fundamento de la tradición histórica; la oposición de organizaciones indígenas al poder central y hacia los sectores dominantes locales y regionales; la pertenencia a los sectores más relegados de la sociedad que patentiza la desigualdad socioeconómica y la discriminación de las que son víctimas.[15]

La inserción en el mundo globalizado

En una coyuntura marcada por la continuidad de los conflictos socioculturales, políticos y económicos, donde el Estado Nacional mantiene su estructura de poder hegemónico, se hace difícil visualizar a la educación bilingüe intercultural como generadora de la transformación buscada.

Más aun, si contextualizamos este proceso histórico, debemos hacer referencia a la globalización. “En su sentido más general “globalización” refiere al flujo de mercancías, inversión, producción y tecnología entre naciones”[16].

Desde que América Latina ha adoptado las políticas de la globalización, se ha dado un proceso de progresivo deterioro de su economía en cuanto a la capacidad de producción y los términos del intercambio internacional. La modernización tecnológica incentivada por las grandes empresas extranjeras que operan en nuestros países produjo la acentuación de las desigualdades económicas, una contracción del mercado laboral y una fuerte caída de las condiciones sociales de vida.

El Estado Nacional ha reducido drásticamente su capacidad económica, y con ello se potenciaron los conflictos sociales en distintos sectores de la sociedad. Sin embargo, y a pesar de la insistencia de los grandes medios de comunicación y de los teóricos mundialistas respecto de su debilidad y/o certificado de defunción, el Estado mantiene casi intacto su poder coercitivo y de reproducción sociocultural.

Nuevamente aparece el discurso de la modernización, del progreso y del cambio necesario que llevarán mágicamente a las sociedades “atrasadas” hacia un porvenir de felicidad, bienestar y equidad. América Latina, dicen, necesita de estas transformaciones para posicionarse positivamente en el mercado internacional.

¿Qué posibilidades de inserción tienen en este contexto globalizado, las sociedades indígenas que habitan en nuestros países? ¿Qué reconversión deben sufrir para salir del “atraso” en el que se encuentran y participar de los beneficios del mundo actual? Dar respuesta a estos interrogantes es en sí mismo un acto creativo.

En el Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001 del Banco Mundial, que tiene como eje el análisis de la pobreza mundial y los lineamientos de la institución para llevar adelante su reducción, se dice:

“La pobreza es consecuencia de procesos económicos, políticos y sociales que están relacionados entre sí y con frecuencia se refuerzan mutuamente, lo que agrava todavía más las privaciones que sufren los pobres. Los exiguos activos con que cuentan, la falta de acceso a los mercados y la escasez de oportunidades de empleo les impiden salir de su situación de pobreza material. Por esta razón,

la creación de oportunidades –mediante la adopción de medidas que estimulen el crecimiento económico, consigan unos mercados más atentos a las necesidades de la población pobre e incrementen sus activos- es un factor clave para el alivio de la pobreza”[17]

Posteriormente, establece una “estrategia para el alivio de la pobreza”, basada en “la adopción de medidas en tres esferas: oportunidad, empoderamiento y seguridad”[18]. Efectuar inversiones nacionales acordes al mercado, que generen mayores y equitativas oportunidades, articular medidas políticas y sociales integrales que permitan la participación de los sectores pobres en el gobierno y su mejor posicionamiento para establecer negociaciones que devengan en beneficios sociales, reducir la vulnerabilidad de dichos sectores frente a las crisis económicas, los desastres ambientales, las enfermedades, etc.[19]

Además, el Informe resalta la importancia de la educación como herramienta de re-posicionamiento y mejoras comparativas de los sectores socialmente empobrecidos, frente a los nuevos desafíos de la globalización. En este aspecto otorga un papel trascendente a la participación de las ONG en el financiamiento de las políticas educativas nacionales como forma de optimizar las inversiones.

¿Qué tipos de inversiones financian las ONG? ¿Cómo se establecen estas prioridades? ¿Quién o quiénes determinan las obras a realizar?

La experiencia vivida en la región amazónica peruana nos ha permitido observar las diferencias entre los distintos programas educativos según el tipo de financiamiento que éstos posean. Un ejemplo de ello es el Centro de Capacitación Docente ubicado en Zungarococha que recibe dinero a través del Programa FORTE-PE y la AECI, cuya infraestructura dista mucho de las formas de vida que los indígenas seleccionados para participar en el programa tienen en sus comunidades. Esta situación no hace más que sumar una nueva problemática a las ya mencionadas, por los procesos de cambios de estos indígenas y las dificultades de reinserción en sus comunidades una vez finalizado el ciclo escolar.

Este ejemplo nos pone otra vez frente al conflicto de quiénes deben decidir sobre las políticas que afectan directamente a las comunidades indígenas, y por añadidura, si es que solamente estos grupos sociales son los que deben recibir una educación intercultural.

Como si la cuestión educativa y cultural no fuera lo suficientemente compleja, debemos considerar el tema del financiamiento externo como otro factor generador de “diferencias” al interior de las comunidades indígenas.

Por otra parte, creemos necesario transparentar el discurso del “empoderamiento” planteado por los organismos internacionales para los sectores pobres de nuestras sociedades en las que están incluidos los indígenas. ¿Qué alternativas reales de mejoramiento se presentan para estos sectores? ¿Qué posibilidades de negociación equitativa tienen frente al Estado y los grupos empresariales nacionales y extranjeros? ¿Es la escuela para indígenas la herramienta que permitirá alcanzar el “empoderamiento”? ¿Es el proyecto de EBI el cambio que las sociedades indígenas requieren?

Conclusiones

Hablar de sociedades indígenas en Latinoamérica es referir a desigualdades históricas producto de los intereses de los distintos sectores que ejercieron y ejercen el poder. Hablar de sociedades

indígenas en Latinoamérica es dar cuenta de esas desigualdades y de la “resistencia cultural” en la que han convertido su supervivencia. Hablar de sociedades indígenas en Latinoamérica es desarmar el discurso de la homogeneidad de la nación y del poder del Estado Nacional.

El papel de la educación formal en el proceso histórico de América Latina presenta imbricaciones con lo social, lo económico, lo político, lo ideológico y lo cultural. La ruptura que pretende instalarse en este modelo de interrelaciones dimensionales, no logra echar raíces, demostrando una y otra vez la continuidad del esquema de dominación.

Que la interculturalidad de las sociedades multiétnicas y pluriculturales intenta transformarse en un contra-modelo de referencia histórico, es un aliciente para el presente cernido por un cielo de fragmentación y postergación.

Sin embargo, creemos que los peligros a los que este proyecto educativo se enfrentan en cuanto a constituirse en un nuevo discurso que permita aportar en la constitución de “verdaderas sociedades dialógicas”, obligan a sincerar y ahondar las investigaciones, los debates y las comunicaciones entre los diversos campos de las disciplinas sociales.

Escuchar los reclamos de los pueblos indígenas y transformar esa voz en actos que se materialicen en políticas interculturales, es un esfuerzo que debemos realizar entre todos los sectores de las sociedades nacionales latinoamericanas.

El lugar que le compete a la educación formal en esta búsqueda deberá construirse desde nuevas perspectivas que le posibiliten desligarse de su historia de homogeneidad nacional y etnocidio.

Referencias bibliográficas

Banco Mundial. 2001. informe sobre el desarrollo mundial 2000/2001. Lucha contra la pobreza. Ediciones mundi-prensa. Madrid.

Díaz Polanco, H. 1995. Etnia, clase y cuestión nacional. En: Díaz Polanco, H. Etnia y nación en América Latina. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Díaz Polanco, H. 1995. Introducción. los pueblos indios en los estados nacionales. En: Díaz Polanco, H. ob.cit.

Geertz, C. 2000. La interpretación de las culturas. Gedisa. Barcelona.

Godenzzi Alegre, J. C. 2001. La educación intercultural bilingüe de los pueblos indígenas en el Perú. Ponencia presentada en la primera feria hemisférica de educación indígena. Mimeo. Lima.

López, L. E. y Kuper, W. 2000. La educación intercultural bilingüe en América Latina. En: La práctica de la educación bilingüe intercultural y sus retos. Materiales de referencia para docentes de los institutos superiores pedagógicos ebi. Serie bibliográfica ebi nº 2. Programa FORTE-PE. Perú.

López, L. E. 1995. No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación. En: Godenzzi Alegre, J. C. (Comp.). Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía. Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”. Perú.

Martínez, A. T. 1995. Igualdad de derechos e interculturalidad. En: Godenzzi Alegre, J. C. (Comp.). ob. cit

Petras, J. 1999. Globalización. En: Revista Herramienta, Número especial, Buenos Aires. pp. 15-42.

Programa de formación de maestros bilingües de la amazonía peruana. 2000. Iquitos-Perú.

Puiggrós, A. 1995. Modernidad, posmodernidad y educación en américa latina. En: Alba, A. de (Comp.). Posmodernidad y educación. Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa. México.

Rocchietti, A. M., 2000. La especificidad latinoamericana: cultura e ideología en la cuestión social latinoamericana. Revista memoria latinoamericana nº 4. Universidad Nacional de Río Cuarto. Córdoba.

Todorov, T., 1987. La conquista de américa. La cuestión del otro. Siglo xxi. México.

Trapnell, Lucy, 2000. "identidad e interculturalidad en los procesos de reforma curricular de educación primaria: una propuesta de y para los pueblos indígenas amazónicos" en: interculturalidad. Materiales de referencia para docentes de los institutos superiores pedagógicos ebi. Serie bibliográfica ebi nº 1. Programa forte-pe. Perú.

[1] Este trabajo es resultado de la investigación llevada a cabo en el marco del Seminario "Los Andes antes de Inka II: Pueblos de la Selva", sobre la cuestión social en América Latina. Estudios históricos y culturales para el siglo XXI, que desde el año 1995 dicta la Lic. Ana María Rocchietti en el Instituto Superior del Profesorado "Dr. Joaquín V. González", dependiente del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en convenio con la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana y con el Centro de Investigaciones Precolombinas. Destinado a estudiantes de grado y de pos-grado, tiene como objetivo entender la historia y sociedad latinoamericanas desde el mundo precolombino y su perduración cultural a lo largo de los siglos en la formación social actual de Perú, Bolivia y Argentina. Como parte del Seminario, en febrero de 1998, 1999, 2000 y 2001, realizamos viajes de estudio a la Amazonía Peruana, donde tuvimos la oportunidad de acceder a la realidad de las comunidades indígenas ribereñas.

[2] Trapnell, Lucy A, 2000. "Identidad e interculturalidad en los procesos de reforma curricular de educación primaria: una propuesta de y para los pueblos indígenas amazónicos", en: Interculturalidad. Materiales de referencia para docentes de los Institutos Superiores Pedagógicos EBI. Serie Bibliográfica EBI Nº 1. Programa FORTE-PE. Perú. (pág. 70)

[3] Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana. 2000. Iquitos-Perú.

[4] Ibidem

[5] López, Luis Enrique, 1995. "No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación", en: Godenzzi Alegre, Juan Carlos (comp.). Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas". Perú.

[6] Godenzzi Alegre, Juan Carlos, 2001. "La Educación intercultural bilingüe de los pueblos indígenas en el Perú". Ponencia presentada en la Primera Feria Hemisférica de Educación Indígena. Mimeo. Lima.

[7] Puiggrós, Adriana, 1995. "Modernidad, posmodernidad y educación en América Latina", en: Alba, Alicia de (comp.). Posmodernidad y educación. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México.

[8] Ibidem, pág. 71

[9] López, L.E. y Kuper, W., 2000. "La Educación Intercultural Bilingüe en América Latina", en: La Práctica de la Educación Bilingüe Intercultural y sus retos. Materiales de referencia para docentes de los Institutos Superiores Pedagógicos EBI. Serie Bibliográfica EBI N° 2. Programa FORTE-PE. Perú. (pág.38)

[10] Díaz-Polanco, Héctor, 1995. "Etnia, clase y cuestión nacional", en: Díaz-Polanco, H. Etnia y Nación en América Latina. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México. (Pp.61-62)

[11] Martínez, Ana Teresa, 1995. "Igualdad de derechos e interculturalidad", en: Godenzzi Alegre, J. C. (comp.), ob cit. Pág.83

[12] Rocchietti, Ana María, 2000. La especificidad latinoamericana: cultura e ideología en la cuestión social latinoamericana. Revista Memoria Latinoamericana N° 4. Universidad Nacional de Río Cuarto. Córdoba

[13] López, L. E., 1995. Ob.cit. pág.25

[14] Díaz-Polanco, Héctor, 1995. "Introducción. Los pueblos indios en los Estados nacionales", en: Díaz-Polanco, H. Ob.cit. pág.15

[15] Ibidem, pág.14

[16] Petras, James, 1999. Globalización. Revista Herramienta. Número especial. Buenos Aires. Pp.15-42.

[17] Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001. Lucha contra la Pobreza. Ediciones Mundi-Prensa. Madrid. Pág.1

[18] Ibidem, pág.6

[19] Ibidem, pp. 6-7



Conferencias

Sobre el origen del Estado andino

*Jorge Flores Ochoa**

Resumen

Todos coinciden en que la organización estatal va unida al desarrollo urbano aún cuando no quiera decir que sea necesariamente correlativo. Cuando se habla del Estado, se habla de una estructura política formal, con especialistas a tiempo completos y una división muy clara entre ciudad y campo. Existen algunos aspectos concretos que individualizan el proceso andino: el escaso tiempo en el que se produjeron los cambios, el tránsito de la caza a la recolección fue muy rápido, la ganadería precedió al cultivo. Esto otorga singularidad al desarrollo. El autor examina las hipótesis y la información empírica disponible para estimar las causas y el momento del origen del Estado.

Abstract

Everybody agrees with the idea that the state organization goes with urban development even though this doesn't mean that they are necessarily correlative. When we speak about the state, we speak about a formal political structure with full-time specialists and a very distinct division between city and country. There are some concrete aspects that individualize the Andean process: the brief time in which the changes were produced, the passage from hunting to gathering was very fast, herding preceded to the crop. This gives singularity to the development. The author examines the hypothesis and the available empirical information to estimate the causes and the moment of the origin of the state.

Bueno, desafortunadamente no hay diapositivas para mostrar el origen del Estado [1]. Siempre discuto con los arqueólogos. Les digo: "¿Qué excavan ustedes? No excavan estructuras sociales ni estructuras políticas ni religión, excavan y luego se inventan interpretaciones en base a objetos. Así que siempre andamos discutiendo sobre eso y especialmente en qué momento aparece el Estado. Y aquí me veo yo, en un problema grave: el origen del Estado Wari que es un poco nebuloso para mí, pero Barreda me ha obligado, al proponerme hablar ante ustedes, a revisar algunas cosas escritas y hay algunos aspectos interesantes que vale la pena puntualizar. Siguiendo más o menos todas las generalidades sobre el origen del Estado en las que todos coinciden que la organización estatal va generalmente unida a desarrollo urbano, que el desarrollo urbano es imprescindible para la aparición de la forma estatal, lo cual no quiere decir que esto sea necesariamente correlativo.

La estructura política es una cosa y Estado es otra cosa bien diferente. Cuando estamos hablando de Estado, creo que estamos hablando de una estructura política más formal, con especialistas a tiempo completo, con toda una burocracia que ayuda a organizar el Estado y por supuesto, una división muy clara entre ciudad y campo. ¿Cómo se llega a eso? Es aquí donde encontramos toda la gama de propuestas que se han estado utilizando durante mucho tiempo. Pero en los Andes hay algunas pequeñas diferencias que a veces nos gusta enfatizar, y subrayarlas. Y eso creo que es algo que no es aceptado por muchas otras personas que tratan más bien de encuadrar el desarrollo

andino dentro de las generalidades pensadas para el Viejo Mundo. Y un poco a esto quisiera referirme, a algunos aspectos concretos para mostrarles las diferencias que son un tanto individualizadoras del desarrollo andino.

Una, es el breve tiempo en que se producen todos los cambios. A los Andes llegan, más o menos, los migrantes asiáticos hace unos 15.000 años, no hay más antigüedad hasta el momento. Por lo menos lo más viejo que se encuentra en los Andes es 10.000 años, concedemos 2.000 años más para dudas. Pero en poco tiempo, los 8.000 años, más o menos, ya están apareciendo las primeras formas de lugares, pequeños asentamientos.

Moseley es un arqueólogo muy discutido pero que a mi me agrada. Él sostiene que las primeras formas humanas, las primeras aldeas aparecen en la costa central gracias a la utilización de los recursos marítimos porque el mar era muy rico hasta que vinieron los que lo convirtieron en harina de pescado [2]. Era un mar, riquísimo, así es que el mar proporcionaba recursos aparentemente inagotables, que permitieron que la gente que los utilizaba pudiera disponer de comida en abundancia y luego comenzar a construir las primeras formas aldeanas: Chuquitanta (Paraíso), Encanto, todas muy cerca de Lima, de la actual ciudad de Lima. Son asentamientos pre-cerámicos, ya tienen algo de cultivo pero están cultivando plantas que las llaman industriales, están cultivando algodón, están cultivando lagenarias que son elementos que les sirven para fabricar redes con sus flotadores para sacar más recursos del mar. Pero es interesante que ya en esta misma época construyen plataformas y pirámides de 300 metros de largo por unos 30 de alto, una actividad realmente extraordinaria por las horas de trabajo y la cantidad de gente dedicada a eso, o sea que, como dice Moseley, los cimientos de la civilización andina serían marítimos, no estarían basados en la agricultura como ocurre en el resto del mundo [3].

En segundo lugar, el tránsito de caza-recolección a cultivo es muy rápido. En otros lugares del mundo esto demanda casi 8.000 años y aquí se produce en unos 3.000 (un proceso precoz).

Y en tercer lugar, en casi todo el mundo el cultivo precede a la ganadería. Los datos que tenemos para los Andes Centrales es que la ganadería precede al cultivo. Primero logran controlarse los rebaños, aparecen las poblaciones de pastores y muy poco después aparece la agricultura.

O sea que tenemos tres diferencias hasta el momento muy saltantes que nos dan pie para asegurar esta singularidad del desarrollo. Y como decimos, la velocidad con que se inventa cerámica, tejido, metalurgia y todo lo demás, porque es evidente que no hay influencias externas.

Meggors y Evans, un par de arqueólogos norteamericanos que no aceptan esto, como solución han planteado que la cerámica viene por influencia japonesa, bueno imagínense qué complejo sería eso. Hablan de cerámica que fue traída por pescadores que perdieron el rumbo y desembarcaron en la zona de Ecuador y de ahí vendría la cerámica. Las pruebas que muestran no son muy convincentes y creo que esta teoría ya ha perdido prestigio. Así es que lo que sí es evidente, es que la cerámica más antigua viene de la zona de Ecuador. Eso, sí es cierto pero que venga desde Japón, parece que no.

Entonces tenemos estas cosas un poco diferentes que nos hace pensar que el desarrollo posterior siguió caminos no muy diferentes pero con características que no son muy comunes. De Chavín no hay evidencias muy seguras de una organización estatal. Chavín tiene una extensión bastante grande. Se encuentran elementos Chavín en la costa, en la sierra central, al norte hacia la zona de

Cajamarca, es en el norte del Perú casi límite con Ecuador y aquí en el Cusco, donde se trata de ligar con Chavín un desarrollo llamado Chanapata y Marcavalle pero esto es un poco forzado, en todo caso si hubo influencias Chavín es por proceso de difusión de determinados elementos culturales.

La discusión más fuerte comienza en el Horizonte Medio, que tanto les interesa a ustedes, sobre el cual realmente tenemos muy, muy poco que decir.

El haberme puesto Barreda en esta presentación, me ha hecho pensar algunos trabajos. Y lo que sale de los trabajos de Isbell, sobre todo de Isbell (con su grupo de alumnos), que ha trabajado con Horizonte Medio en la zona de Ayacucho y en la costa central del Perú, es la importancia que ellos dan al urbanismo. Surgimiento de ciudad lo relaciona con aparición de formas estatales. En parte deducción, en parte uso de datos con mucho cuidado que pueden ser discutidos en ambas direcciones. Por ejemplo, uno de los sostenedores de la aparición del Estado en el Horizonte Medio es Lumbreras. Pero él justifica esto, en base a la teoría que cuando surge la ciudad aparece el Estado y Wari es una ciudad. Y ahí comienzan los argumentos a mostrar en qué situaciones la ciudad de Wari puede ser ya reflejo de una organización estatal.

En primer lugar la dimensión, hablan de 2.000 hectáreas de superficie que tendría Wari, Wari-Ayacucho. Luego, la planificación de la ciudad. Ustedes., que ahora han visto Pikillaqta, habrán podido apreciar que es una ciudad que no ha sido planificada sino programada previamente para después hacer en la realidad una ciudad que ha ido creciendo por un proceso "natural" de desarrollo, o sea que estamos en presencia de un elemento que implica un poder de dirección y de decisión, ese poder solamente puede ser político. Cuando uno está en condiciones de ordenar y que se cumpla lo que se dispone, estamos viendo un poder político capaz de ejercer coerción, de ejercer presión a fin de lograr que los objetivos, los acuerdos que se propongan se tengan que realizar. Y en ese sentido verán que Pikillaqta está muy bien planificada aunque todavía no podemos nosotros entender plenamente las funciones de sus diversas partes. En Wari ocurre algo igual, una ciudad planificada con muros de 12 metros de altura, callejones con 300 metros de largo, habitaciones cerradas, pero donde la excavación arqueológica no ha sido consistente. Así que mucho viene de presunción. Pongamos, un arqueólogo ayacuchano, González Carré, supone (porque no tiene la evidencia, no tiene los datos de excavación) que la división de Wari en sectores debe estar relacionado con actividades artesanales de los ceramistas, de los que trabajan con turquesa, de los que trabajan con metal, de los que lo hacen con tejido. Entonces, llega a la conclusión que la fuerza económica de Wari Ayacucho está basada en un comercio de la producción de los artesanos que residían en Wari. Y que esta producción artesanal es lo que permitió contar con ingresos para que se estructurara un Estado. Y que esta gente de Ayacucho eran comerciantes que se dirigían a todos los lugares llevando esta producción artesanal. Y él dice que Ayacucho está en un centro de tránsito entre el norte y el sur y el este y oeste y esa zona de confluencia estratégica permitió el desarrollo de Wari ayacuchano y por consiguiente un desarrollo estatal. Y que las caravanas de llamas se convierten en un elemento muy importante para este comercio. Aquí comenzamos a ver una de las primeras dificultades. Este comercio, si era una ciudad de artesanos, este comercio tuvo que estar a cargo de comerciantes a tiempo completo. O fue un comercio dirigido como se sostiene después que existió en el Estado Inka, es decir, un comercio estatal, controlado, dirigido en beneficio del Estado. Si era un comercio de comerciantes a tiempo completo, ¿cómo se produce el cambio tan violento con lo Inka, donde no hay comerciantes? Y eso conduce un poco al Estado Inka para ver las diferencias que había entre el Estado Inka y este Estado ayacuchano que se propone. Si era un

comercio dirigido tenía que haber un Estado muy fuerte. Si era un Estado... si era un comercio dirigido cómo se explica la aparición de un centro como Pikillaqta, que solamente estaría en función de los comerciantes, creo que no, eso implica más bien una presencia estatal.

Tal vez la explicación más aceptable sea no ver Wari como una cosa aislada sino necesariamente como una derivación de Tiwanaku que es algo que por lo general opinan las personas que están hablando de Wari.

Tratándose de arqueólogos peruanos, esto es comprensible porque ustedes ya habrán percibido que Perú está dividido en muchas naciones y cada nación tiene su propia ideología y trata de hacer su propia historia. Entonces Wari Ayacucho es el símbolo de etnia que desciende de los Wari, y así que ellos quieren hacer el Gran Estado Wari, todo es Wari, no a Tiwanaku y no a lo Inka, como aquí en el Cusco es todo Inka ¿no?

Los arqueólogos ayacuchanos enfatizan mucho este aspecto de autonomía del desarrollo de Wari, cuando uno los lee, Tiwanaku no existe, ni una pequeña referencia. Ustedes han visto en los slides la gran influencia que hay de Nasca en Tiwanaku. Las últimas etapas de Nasca que se llaman: Chakupampa, Atarco, eso ya es casi Wari, perdón casi Tiwanaku, es nítido.

El personaje de la Portada del Sol se repite en las vasijas Wari, en vasos Wari con pequeñas modificaciones y con algunos símbolos más fácilmente distinguibles. Por ejemplo, hay unos vasos ayacuchanos de este personaje y los báculos que agarra terminan en mazorcas de maíz, de papas y en ajíes. Así que no hay duda de que está agarrando plantas pero la forma externa es muy clara, es fácil de entenderlo, si nosotros comparamos por ejemplo con la iconografía católica: un Cristo lo reconocemos en cualquier sitio. Desde ese Cristo famoso de Dalí, visto de una perspectiva maravillosa hasta un Cristo bizantino. Sabemos que son cristos, entonces, algo similar está ocurriendo aquí, es un personaje religioso que se está representando. Reproduciendo lo de Tiwanaku con variaciones locales, innovaciones, cambios por el tiempo, pero es lo mismo, y eso no podemos ignorar que viene de Tiwanaku.

Viendo esta posibilidad surge la teoría de Dorothy Menzel; Arqueóloga, alumna de Rowe, cuando la enunció fue casi lapidada. Tenía la opinión de que Tiwanaku más que un gran centro estatal era lo que ella llama predicadores o evangelizadores, que fueron en toda dirección pregonando una religión y que llegaron a la zona de Ayacucho y ahí encontraron, parece, recepción y comenzaron a tener mayor aceptación. Entonces, Tiwanaku en ese sentido fue una expansión religiosa antes que una expansión estatal. Y como digo, cuando Dorothy Menzel formuló esto, por los años '60, recibió ataques despiadados pero con el tiempo la idea se ha ido asentando y al haber pocas evidencias de lo que sería una expansión estatal tiwanaku, hoy en día, cada vez se acepta más que fue una expansión religiosa.

Pero un buen ejemplo que usan para esto es lo que sucedió en el África al sur del Sahara.. Toda esa África es musulmana, pero ellos jamás fueron conquistados por musulmanes. Fueron religiosos que se infiltraron ahí, y cambiaron toda su cultura y la convirtieron en musulmana. Entonces, toda la costa occidental de África, todo lo que está debajo del Sahara es musulmana pero se tienen evidencias escritas de esto. Felizmente hay evidencias de cómo se fueron yendo los misioneros musulmanes a predicar, instalar y cambiaron toda la cultura, por eso, cuando llegaron los europeos, vieron que tenían universidades, tenían bancos, tenían Estado con clases sociales, con funcionarios,

tenían escritura. Todo lo cual es bien diferente a negros semi-desnudos correteados por Tarzán. Es la idea de siempre que tenemos de África. Así que muy bien pudo haberse desarrollado esto. Así que Wari en gran parte, también, sería receptor de un movimiento religioso, y si hubo un Estado, debió tener características más bien burocráticas. De un centro religioso a su vez que se expandió a ciertos lugares y que esta gente trabajó como intermediarios de la religión que viniendo de Tiwanaku logró expandirse.

Verán que hay poco que decir, en términos concretos sobre el Estado Wari, hay Estado Wari, tiene que haber un desarrollo que muestra la estructura política. Pero las características de esa estructura política son difíciles de precisar, es difícil decir cuáles eran esas características realmente.

Mientras Wari Ayacucho no sea investigado completamente, Pikillaqta no sea estudiado más detenidamente (porque las excavaciones que se han hecho ustedes verán que son pequeñas cosas), será problemático avanzar. Los edificios de planta circular que no sé si los han visto, están digamos hacia el lado norte, hacia el Cusco, originalmente eran tenidos por depósitos, se suponía que eran depósitos en los cuales se juntaban vestidos, productos agrícolas. Esto, después era trasladado a Wari Ayacucho. Pero las instalaciones han mostrado que son viviendas, ahí vivía gente. Así que esa idea de depósitos, hoy en día, ya no existe pero es gracias a las pocas excavaciones que se han hecho ahí. Los demás sectores de Pikillaqta que no han sido excavados no sabemos qué tipo de evidencia puedan traer y hasta el momento seguimos insistiendo que Pikillaqta no fue ocupado porque en su superficie no hay evidencias de ocupación porque todo está muy abajo, hay que excavar bastante. Sólo excavaciones exhaustivas creo que podrán darnos más evidencias sobre cómo pudo haber sido el Estado Wari.

La otra argumentación para sostener la existencia de un poder político fuerte, centralizado, es la extensión que tiene Wari. Realmente, es una extensión bastante grande. Se han encontrado evidencias Wari en Cajamarca que está muy al norte, y luego en la costa sur Moquewa, Tacna, Arica, incluso un poco más al sur, también, hay influencias Wari. En el valle de Moquewa, como les indiqué la otra noche, donde hay un proyecto, se sabe que hay mucho Wari. En la costa central, también hay evidencia de Wari, en Huancavelica y Apurímac hay evidencia Wari y en Cusco, también, podemos sostener como hacía unos treinta años que hay evidencia Wari. Pikillaqta es netamente Wari, eso era tenido por Inka dentro de la ideología local de que todo lo que hay aquí es Inka. De esta manera esa extensión territorial de Wari sin pruebas de un control político fuerte, centralizado, capaz de ejercer control sobre una sola zona grande, tenemos que recurrir mucho a la teoría política, a la antropología política para seguir sosteniendo estos puntos.

Aquí me gustaría hablar comparativamente de la estructura política Inka, para verlo un poco en contraste con lo poco que conocemos, con las generalidades que tenemos de las estructuras políticas. Tal vez el que más ha trabajado para aclarar cómo era la estructura del Estado Inka sea John Murra, creo que él ha llegado a proponer un modelo que desde que fue formulado en los años '60 hasta hoy no encuentra objeciones serias sobre la explicación que él dio sobre el Estado Inka. Incluso arqueólogos, etnohistoriadores que estaban de parte de Luis Lumbreras, que sostenían que el origen del Estado era producto de una lucha de clases y dentro de un marxismo muy ortodoxo, están aceptando las ideas de Murra y reitero, no hay críticas que estén debilitando la propuesta que él hace. Lo que él encuentra son unos aspectos de aparente singularidad: uno, en la sociedad Inka no había mercados, no había moneda, no había comerciantes. Y eso es importante para ver una

organización estatal, porque toda organización estatal para existir como tal requiere lo que, hoy en día, llamamos impuestos, porque el Estado vive de los impuestos que cobra y justamente un Estado se vuelve fuerte cuando logra recibir los impuestos con más facilidad. No había dinero, entonces, ¿cómo se pagaba el impuesto? Porque si no hay dinero significa que el impuesto se tiene que dar en bienes pero toda la evidencia de los documentos muestra que no había impuestos en especies. La propuesta es esta: un Estado que cobre el impuesto en forma de trabajo, energía y aquí vamos a ver algunas cosas que son sintomáticas.

Hay algunas palabras que son claves aquí: minka es compromiso. La palabra se sigue usando hasta hoy, sobretodo en el sistema de fiestas religiosas. Minka significa pedir algo regalando algo que crea la obligación de devolver. Uno no se puede negar si es que ha sido minkado. Esto es parte de la ideología que existe hoy día en los Andes y en los documentos escritos cuando le preguntan a un cacique si él está obligado a trabajar para el Inka dice: “sí, cuando me lo pida”. Tiene que pedirselo, si no se lo pide no hay obligación. La minka envuelve un conjunto de relaciones en las cuales el que minka tiene que ser generoso. Yo no puedo minkar a una persona con nada, si lo minko para algo, previamente, debo hacer un regalo, aceptar el regalo significa aceptar el pedido.

Esta es la reciprocidad más clara y más nítida es la reciprocidad balanceada: yo hago esto y tú haces lo mismo por mí, de la misma manera, en la misma forma, según la circunstancia. Pongamos, el ayni entre iguales, yo no puedo tener ayni con una persona superior o inferior, tienen que ser iguales. El ayni es una relación simétrica totalmente: doy y recibo lo mismo. Por ejemplo, hoy en día una persona necesita cosechar sus papas, hace un ayni con sus parientes, sus amigos, todos ellos van a trabajar en su chacra, por supuesto que reciben un gran convite, comida, bebida y la faena agrícola termina en una gran fiesta, una borrachera. Pero si él vino a trabajar en mi chacra para cosechar papas, yo no le puedo devolver el ayni que he recibido con una siembra de papas, tiene que ser en cosecha de papas. Igual, igual, no hay posibilidad de transferencias, por ejemplo: techado de casas, se hace con ayni pero nadie techa casas todos los días ni todos los años, entonces yo puedo techar mi casa este año y recibo el ayni de mis amigos y uno de ellos va a techar su casa dentro de diez años, estoy obligado después de diez a devolver el ayni que él me dio.

En el ayni y la minka el festejo es importante, ambos terminan en una gran fiesta, por eso los cronistas españoles decían que la minka era desorden, que acaba en borrachera de todos, ellos no entendían el mecanismo, veían la parte final y eso es cierto: termina en gran borrachera, pero tiene que ser así, si no no es un buen ayni ni una buena minka. Todos tienen que comer bien y emborracharse bien. No sé si ustedes saben que ocupamos uno de los primeros puestos en consumo de alcohol, pero el porcentaje de alcohólicos es bajísimo porque se toma ceremonialmente, cuando uno toma sólo, ese ya está terminado porque beber es siempre en grupo, asunto colectivo, asunto social.

Las estadísticas muestran eso pero no la manera como se consume bebida, lo que les pasaba a los españoles que veían borrachera, la veían pero no entendían el proceso dentro de toda la fiesta. Entonces aquí tenemos una reciprocidad.

Pregunta: ¿Todavía se mantiene la minka?

Sí, sí minka y ayni se mantienen.

El ayni estaba presente dentro de todas las actividades. Y el Cusco está rodeado de una serie de urbanizaciones que son hechas por gente que está migrando a la ciudad y casi todos hacen sus casas con ayni. En el nuevo contexto urbano, esto se formaliza un poco de otras maneras, se elige una junta directiva y la junta directiva, más o menos ordena el ayni, por eso es que los barrios, estos barrios tan diferentes casi todos en su mayoría, están organizados en base a procedencia, gentes que vienen de los mismos sitios y que mantienen cierta cohesión local, esto no es 100% por supuesto, pero podemos decir que hay barrios con gente que viene de Urcos, hay barrios con gente de Cotabamba, incluso son parientes, entonces, el primero que se instala trae a los otros, hay una tendencia muy fuerte al vínculo de concentrarse así; de esta manera, reproducen las fiestas, reproducen las celebraciones del pueblo y esto ocurre en definitiva y así es como se hace.

Pregunta: ¿El ayni se da con los compadres?

Primero con los parientes consanguíneos, después con los parientes afines y después con los parientes políticos. El compadrazgo es muy fuerte aquí. No sé si ustedes lo mantienen.

Es una de las formas de cohesionar los grupos. Eso funciona en todo contexto, en todo contexto.

Pregunta: Para nosotros "compadre" es el padrino de bautismo, ¿aquí es igual?

Sí. El principio es ese, pero después puedo nombrar padrino de la puerta de mi casa, puedo nombrar padrino del techo de mi casa, puedo nombrar padrino de las camisetas del club de fútbol...

Por ejemplo los comerciantes, los pastores de la Puna comienzan a ir a los valles, van con el hijo pequeño. El hijo pequeño se relaciona con el hijo pequeño del agricultor y entre los dos van creando una relación amistosa y con el tiempo comienzan a llamarse compadres, aunque no hayan pasado por ninguna ceremonia de compadrazgo, pero es la manera de facilitar la relación social y de hacerla familiar. No es una relación fría, entre extraños, es una relación entre personas que se conocen.

Entonces el ayni y la minka siguen funcionando. El ayni funciona a nivel de unidades domésticas, unidades comunales.

Una palabra bien difícil de traducir porque significa un montón de cosas desde un "arma contundente" hasta "relaciones de parentesco, de vecindad y de residencia" en base al ayni.

Aquí la familia es todo reciprocidad, aquí, en los parientes de la comunidad sigue existiendo la reciprocidad con los amigos, vecinos, sigue existiendo reciprocidad. Cuando deja de existir la reciprocidad es otro mundo, son personas con las que no se tiene relaciones, o sea que, estos se llaman ayni, estos se llaman ayllus y esto sigue. Son ayni, pero todo con el que no puede establecer alguna reciprocidad en base a relaciones antiguas viene a ser ayni y viene a ser persona con la que establecer ayni.

Hemos visto que aquí funciona ayni. Aquí tenemos entonces un Estado de tributos que existe porque puede recoger tributos, pero tributo solamente en forma de trabajo, no productos. De ahí viene esa frase de Garcilaso de la Vega que dice: "Hasta los más pobres tenían que tributar".

El Estado, entonces, recolecta el trabajo de toda esta gente pero ¿para qué? En primer lugar para hacer producir las tierras que pertenecían al Inka, decir Inka es decir Estado. Aquí están las tierras de la iglesia, de los nobles, de los curas o sea los gobernantes regionales, de los dioses regionales,

en fin de todos los que tienen que ver con el Estado, de toda la burocracia y esta gente trabaja esas tierras pero trabajan cuando el Inka o el sacerdote se los pide, entonces, ellos trabajan allí, y trabajan en un ambiente de fiesta que es lo que dicen todos los documentos: que era una fiesta, que había música, había bebida en cantidad, había comida y cultivar la tierra terminaba en una fiesta. La gente iba a cultivar la tierra pero tenía una gran fiesta y regresaban todos contentos.

Los productos que obtenían de estas tierras del Inka les eran devueltos en parte en estos agasajos y en parte en todo lo que construía el Inka. Entonces hacían caminos, edificios y la gente concurría a esos trabajos y a esas actividades de acuerdo a una institución que se denomina mita. Mita significa trabajo en turno, fue totalmente deformado por los españoles y se convirtió en trabajo forzado. La mita es trabajo que uno se ve obligado a realizar como consecuencia de la minka.

La mita tenía variedad de formas. Había mitas que se hacían por tres días por ejemplo: la gente de este lugar iba tres días a sembrar, luego regresaba a su casa y luego en la época de la cosecha iba por otros tres días a cosechar lo que había sembrado, entonces era la mita de la cosecha. Había otras mitas que eran más duraderas que podían ser de uno o dos años, entrar al servicio del Inka por ese lapso mientras tanto el Inka tenía que mantenerlo. Y también había mitas que eran una sola vez por vida, por ejemplo ir a las minas de oro y plata.

Esa mita era una sola vez en la vida de cada uno. Los españoles la exigen cada año. Ese es el caso de la cantidad de gente que murió por ejemplo en Potosí.

Estas mitas era lo que hacía producir estas tierras y estas tierras y estos productos eran revertidos en todas las obras que realizara el Inka, por ejemplo, algo muy importante era el tejido (Murra ha escrito un artículo muy bueno sobre el tema). Los rebaños del Inka cuidados por poblaciones que están haciendo su mita, producían la fibra y almacenaban la fibra, luego la gente, varones y mujeres iban por mita a convertir esa fibra en hilos y luego esos hilos eran por mita transformados en tejidos y estos tejidos eran los que estaban en los grandes almacenes estatales, inmensos almacenes por la cantidad de tejidos. Los españoles son muy claros en esto de decir: qué admiración de tanto tejido que alguno de ellos, todavía dice que cuando peleaban entre Pizarro y Almagro quemaron uno de esos almacenes en la zona central y ardió como diez días. Estos tejidos eran usados como parte de este sistema y era uno de los objetos simbólicos de mayor importancia. El tejido valía mucho más que cualquier otro producto. Cuando las tropas del Inka salían en campaña, todos recibían tejidos, llamémosle desde los generales hasta los soldados, todos tenían su cuota de tejidos, era lo que recibían como recompensa, por eso había que tener tanto tejido.

Cuando los Inkas iban en plan de conquista hacían regalos, llegaban al pueblo o lugar que no dominaban y querían conquistar, les ofrecían regalos, tejidos, y si los otros aceptaban estaban entrando en la relación de subordinación al Inka, porque aceptar un regalo significa convertirse en súbdito de quien da el regalo, así que los Inkas manejaban bien este mecanismo de reciprocidad y redistribución para ir asimilando a los pueblos. No aceptar el regalo significaba decir: "yo soy tu enemigo, no quiero tu regalo, no acepto tu autoridad", entonces los Inkas entraban con todo el poder que tenían de romper cabezas a someter a los rebeldes. Así que la idea de regalo también tenemos que verla dentro de ese contexto.

Eso que he tratado resumir muestra por qué no hay mercado, por qué no hay dinero, por qué no hay tributo en especies y cómo el Estado se estructura en base a relaciones de reciprocidad y

relaciones de redistribución, para lo cual no se necesita dinero ni se necesita mercados, porque todo esto viene a ser parte complementaria del Estado, donde interviene lo que llamamos el control vertical de los pisos ecológicos, que hace innecesario los mercados.

En conclusión: un Estado un poco diferente, pero no tan diferente porque hay similitudes en muchos lugares del mundo. Y hay estados que manejan situaciones similares.

No sé si esto da una idea un poco de la estructura política estatal Inka. No sé si hay algunas preguntas....

Pregunta: En el museo Garcilaso había una bandeja con monedas y yo no tengo muy presente si eran de los Inkas o no.

No, son de la colonia.

Actualmente se valoriza, entre los pastores y los agricultores hacer trueque y la mercadería se cambia por mercadería pero se usan precios que reciben el nombre de unaprecio. Son dos palabras, castellano y quechua, unai significa antiguo, lo de antes y precio es precio. Entonces, por ejemplo, cambiamos carne por maíz, las mazorcas de maíz se cotizan supongamos a un sol pero la pierna de carnero cuesta cinco soles pero ellos no usan estos precios actuales sino el unaprecio en el cual el maíz y la pierna de carnero valen igual. Están usando la referencia monetaria pero el dinero no está entrando para nada. No significa que esta gente no conozca el dinero ni sepa el valor del dinero, sólo que en sus transacciones es más cómodo hacerlo así o sea que el trueque sigue. La mayor parte del intercambio es así pero no hay dinero por eso la palabra que hoy en día usamos para dinero incluso en español es plata. Si no tengo plata, si tengo plata y todo eso es dinero, no es plata. En cambio hay otra palabra que es ranti que hoy en día se usa para comprar pero que su traducción en el siglo XVI es equivalencia, lo que es equivalente, qué cosa es igual a qué cosa.

E.M.: Usted habló de marxismo ortodoxo, se refiere a la escuela stalinista seguramente o a los resultados o deformaciones de la escuela stalinista. Me interesaría saber qué relación puede establecer entre el modelo que propone Murra y los modos de producción desarrollados por Marx en los Grundrisse, particularmente, el modo de producción asiático.

Flores: Acerca del Estado Inka, dice Lumbreras: "El problema de la aparición del Estado está íntimamente en relación con la lucha de clases, única forma de entenderlo coherentemente. Un Estado aparece como resultado de la lucha de clases por el poder. La clase triunfante se impone sobre las demás mediante la instauración del aparato político adecuado a sus necesidades de dominación".

Así que a eso es lo que llamo un marxismo muy de utilería: como está en el texto, así tiene que ser en la realidad. Estamos hablando de los años '70, poco ya ha pasado un tiempo y ha cambiado mucho. Ahora, usted sabe la gran división que hubo entre los que usaron el marxismo para explicar el origen del Estado, realmente así, muy ortodoxo y luego los que comenzaron a utilizar los escritos de Marx que no habían sido divulgados previamente. Como las formaciones en el modo asiático de producción. Todos ellos comenzaron a plantear nuevas propuestas y todo lo que después ha venido, también, a ampliar con propuestas como las de Stewart que usando el marxismo aceptan otras posibilidades y hoy en día, creo que es por donde están viniendo la mayor parte de aportes más

sólidos. Creo que son los discípulos lejanos o cercanos de Stewart los que están trabajando con más fuerza en esto.

E.M.: Le hago esta pregunta porque me da la impresión de que Murra hace una investigación empírica cuyos resultados avalarían la multilinealidad del desarrollo histórico propuesta por Marx en esos escritos y que podría asimilarse, con todos los recaudos del caso, al modo de producción asiático que Marx menciona no sólo para el Oriente sino para Perú y México.

Flores: No debemos olvidar que Murra tuvo una formación marxista. Y de ahí es, tal vez, la cercanía que hay ahora entre Lumbreras y Murra.

E.M.: No conocía la cercanía pero la frase que usted leyó de Lumbreras, se da de patadas con la investigación de Murra, porque justamente lo que surge en este tipo de Estado no son clases sociales sino lo que Palerm llama las clases no patrimoniales sino funcionales...

Flores: Esto es antes, pero después han tenido mucha cercanía y han desarrollado incluso un seminario que durante medio año recorrió todo el Altiplano peruano-boliviano y el norte chileno para hacer un trabajo en conjunto de arqueólogos, etnólogos, etnohistoriadores, en el terreno. Y eso creo que fue lo que comenzó a establecer la cercanía. Yo no digo que piensen igual...

E.M.: claro, eso significa que Lumbreras se está acercando a lo que escribió Murra...]

Flores: Eso es...

E.M.: ...o Murra cambió de opinión.

Flores: No, es Lumbreras aceptando esta...

E.M.: He leído cosas en diversas épocas de Lumbreras que no son exactamente las mismas...]

Flores: Estoy hablando del Lumbreras más antiguo y no sé si conoce el trabajo de Waldemar Espinoza, él publicó un libro, "Los modos de producción el imperio de los Inkas"

E.M: Es una polémica...

Flores: Tiene como doce artículos donde todos se dicen marxistas pero cada uno plantea una cosa diferente. Dice: los inkas era estado feudal, estado esclavista, estado comunista, feudal temprano y..., entonces, son pues la discrepancia que había entre ellos mismos.

E.M.: Ese tipo opiniones fue lo que llevó a Marx a decir que él no era marxista.

Flores: Sí, que él no era marxista.

[El doctor Flores Ochoa dictó la conferencia de pie, apoyado en la jamba de una puerta. Notablemente más alto que la media andina (debe medir 1,85 metros), se golpeó con el dintel. Este hecho risueño generó su último comentario]

De acuerdo a la altura sobre el nivel del mar, es más pequeño el cuerpo. A más altura más pequeño el cuerpo, entonces la gente que vive a 4.000 metros es mucho más pequeña, porque es una forma de adaptarse al medio. Consumir menos energía para mantener el calor, exponer menor superficie al frío medioambiental y luego el tercero, es que el corazón trabaja menos porque tiene que irrigar menos distancia, así que la población de altura tiene promedio de un metro con 55, más o menos.

Los que estamos muy por encima somos producto del mestizaje; en mi caso es la presencia de un “gen Ochoa”, tal vez vasco, ¿no? [Risas]

Bien, gracias.

* La que ponemos a consideración del lector es la segunda conferencia que el doctor Flores Ochoa dictó en Cusco, el 6 de febrero de 1996, en el marco de la actividad desarrollada por el Seminario Internacional Los Andes antes de los Inka. La desgravación no ha sido corregida por el autor. Los errores y omisiones son exclusiva responsabilidad de los editores.

[1] Flores hace referencia a la conferencia previa del doctor Luis Barreda Murillo, que versaba sobre la cosmovisión andina en la iconografía, y que estuvo ampliamente documentada con la proyección de numerosos slides.

[2] Chimbote, en la costa norte peruana, es considerado el mayor exportador mundial de harina de pescado (N del E)

[3] María Andrea Runcio cuestiona la “hipótesis marítima” de Moseley, apelando a las más recientes argumentaciones de Raymond y Wilson (ver, en este número de Anti Subsistencia en la costa peruana durante el Precerámico tardío y el Período Inicial).



Arqueoastronomía en Tiwanaku

*Pedro Parodi**

Resumen

Esta es una conferencia pronunciada por el autor, experto en arqueoastronomía, el 24 de enero de 1996. Cuando es el solsticio de diciembre, el sol amanece en el Illimani y cuando es el solsticio de junio, amanece en el Murmurara y en ambos equinoccios en el centro; es decir que el valle tiene una orientación astronómica muy precisa. Estas grandes montañas tienen que ver con la cosmovisión aymara aún vigente. La cuenca del lago Titicaca juega un papel ecológico muy importante y la gente que vivió en sus cercanías construyó un Estado con una cantidad de habitantes muy grande. Sus comienzos – pese a grandes discusiones – se produjeron cerca del año 0. La pampa alrededor del lago es una gran superficie plana, allí se desplegó una agricultura de camellones o sukakollos, de gran aprovechamiento de la agricultura de trilla. Tienen unos mil años de existencia y todavía los flujos de agua funcionan. El autor pasa revista a las condiciones astronómicas del altiplano y las características derivadas de ellas que poseen los monumentos arqueológicos del sitio Tiawanaku.

Abstract

This is a lecture pronounced by the author, an archaeoastronomy expert, in January 24 1996. In December solstice, the sun rises on the Illimani and in June solstice the sun rises in the Mururata and in both equinoxes the sun rises in the centre. This means that the valley has a precise astronomical orientation. The big mountains are related with the still present aymara cosmovision. The lake Titicaca basin plays a very important ecological role and people who lived nearby built up a state with a great amount of inhabitants. Its origins – although deep discussions – were produced at the beginning of the era. The pampa around the lake is a great flat surface where sukakollos agriculture was developed. They are about one thousand years of existence and the water flows still work. The author reviews the astronomical conditions of the high plateau and the features derived from them that the archaeological monuments of Tiawanaco have.

Parodi: Si pudiéramos ir al extremo del valle hay dos montañas muy importantes: Illimani que domina La Paz y Mururata que quiere decir decapitado porque dice la leyenda que el Mururata era más alto que el Illimani y éste, celoso, le pidió al Sol que le bajara la cresta, entonces quedó así, como si le hubieran cortado la cabeza.

Cuando es el solsticio de diciembre el sol amanece en el Illimani y cuando es el solsticio de junio, amanece en el Mururata y en ambos equinoccios en el centro, es decir que el valle tiene una orientación astronómica muy precisa e incluso estas grandes montañas tienen mucho que ver con la cosmovisión aymara todavía vigente.

La cuenca del lago Titikaka juega un gran papel ecológico y lo jugó en el pasado. Obviamente de acá se proveyeron de una serie muy importante de cosas, pesca, etc., porque esto llegó a ser un Estado muy importante con una cantidad de habitantes muy grande que se puede estimar entre 50000 y 100000 sólo para Tiwanaku como perímetro urbano, es decir, los más optimistas dan 100000, nos parece un poco exagerado pero 50000 ya igualmente sería importante porque estamos hablando más o menos del año 600 de la era para esa población antes de la expansión. Es decir, Tiwanaku tiene un período Formativo que ustedes, habrán estudiado pero hay un Tiwanaku propiamente dicho a partir del año 0. Van a encontrar idealizaciones que dicen que Tiwanaku comienza en el año -1500, no hay nada de Tiwanaku en el -1500, tampoco hay nada en el -200, es decir, hay un alfarería urbana pero nada especial. Tiwanaku sería lo que los viejos arqueólogos llaman el período I, II y III, eso sería el verdadero Tiwanaku, las prospectivas últimas que se han hecho demuestran que nada de lo que hay antes del año 100, digamos -100 tienen nada que ver.

.....

Parodi: nosotros estábamos haciendo un trabajo en la Isla del Sol y en otra área, esta área en particular que empezó con un proyecto donde está vinculada la Universidad de Chicago. Se llama WILA JAWIRA, jawira es río y wila es una especie de río derivado, vale decir río que se mueve hacia otro lado; es desviar las aguas y utilizarlas y ellos están trabajando hace ya unos años. Ahora está muy abandonado el proyecto por otras razones, políticas. Este proyecto está tratando de reconstruir lo que se llama los sukakollus. Toda esa economía que introdujo la conquista española y, sobre todo, agravada ahora por la entrada de ganado directamente de tipo muy destructor para la tierra y sobre todo para la ecología andina como puede ser la oveja, la cabra que no es del área. Los camélidos no destruyen pero la oveja arranca el pasto entonces acá han traído muchísimo ganado también vacuno que les llevó muchos años ir adaptándolo a la altura, esta economía introducida es destructora e ineficaz.

Esta “pampa” está alrededor del lago, le llaman “pampa” a lo que en Bolivia puede ser una “pampa”, una gran superficie plana. Estos son sukakollus antiguos que están en vías de reconstrucción. Es un sistema que los españoles llamaban camellones, es un sistema de cultivo muy ecológico y de gran aprovechamiento pero esta economía basada en la agricultura de trilla, es decir, plantar y tener que hacer trilla, golpear, rinde poco, usar arado es muy malo para esta zona porque tiene una ecología muy particular: grandes nevados, la cadena de la cordillera oriental, sierra intermedia, la pampa y el lago. La agricultura introducida por España, es una agricultura de un enorme esfuerzo con un rendimiento bajísimo en el área, es decir, porque es muy malo para poder trabajar en este tipo de terreno. Pero es la agricultura que fue impuesta: fue impuesto el buey y una serie de factores que se siguen transmitiendo.

Estos son sukakollus antiguos: están muy deteriorados pero se conservan, hay que pensar que tienen 1000 años más o menos, todavía los flujos de agua funcionan.

Miguel: ¿No se llamaban chinampas?

Parodi: Chinampas en México. Camellones, chinampas es un sistema de riego igual. Estas son las reconstrucciones que hizo el proyecto Wila Jawira con dificultad porque cuando se siembra entra el ganado y la invade pero está funcionando. Este proyecto lo inició un norteamericano, Alan Kolata, llegó a hacer unas pocas hectáreas y esto está al lado de Tiwanaku, son todos camellones. Cuando

ustedes estén en las ruinas, aquí está el río Tiwanaku y la Sierra Norte puede bajar a ir a ver esos sukakollus, no sé si en este momentos estarán plantados, no tengo idea como los conservan. Este es uno que empezamos a reconstruir nosotros con una comunidad indígena con un sistema mucho más precolombino y está andando, dan papas, verduras, trigo a 4000, esto es 3900 m.

Lo que quiero que comprendan a grandes rasgos es que esto era un enorme sistema que funcionaba de una forma muy organizada porque haber construido algo como el Kalasasaya requiere un esfuerzo humano muy grande y había una gran convicción en las personas que estaban ahí para llevar adelante esta obra. Una de las cosas que llama mucho la atención de toda la cultura Tiwanaku es que no hay aspectos guerreros ni aún en el sùmmum de lo expansivo que llega a la costa peruana, el norte peruano, a lo que fue el reino Chimú, llega a todos los valles de Bolivia, al norte de Argentina, a la Puna de Atacama pero nunca hay una conquista, es decir, todavía hay enclaves aymara cerca de Lima que son residuos de aquella expansión.

.....En los años '60 más o menos fue el auge de la reconstrucción, es una reconstrucción que tiene puntos a favor y puntos en contra. Por el lado de los puntos a favor, el hecho de haber preservado la ruina, lo que quedó hasta ahí se preservó, se formó un organismo que es el CIAT (Centro de Investigaciones Arqueológicas Tiwanaku) y aunque preservó lo que quedaba, también tuvo problemas porque la reconstrucción no fue rigurosa, fue un tanto improvisada en algunos aspectos y eso ha hecho que no se tomaran en cuenta una serie de parámetros en la discusión de la reconstrucción. Faltaban algunos interlocutores a quienes no se convocó, gente que tenía mucho conocimiento de determinados aspectos de Tiwanaku que no fueron consultados. Entonces se reconstruyó pensando en un sistema templario. Eso invalidó algunas cosas, se movieron cosas que no debían haberse movido y lamentablemente eso conspiró contra las investigaciones de otro tipo.

Posnansky era un investigador del cual no van a oír hablar ahora en Bolivia porque ha quedado como una mala palabra por un mal concepto al respecto de lo que es la investigación. Posnansky era un ingeniero y como todos los ingenieros estaba dedicado a conseguir la mayor precisión en toda la información. Era ingeniero naval, formado en la escuela de la marina alemana, que tenía una escuela muy rígida pero hay que agradecer ciertas cosas de esa escuela porque eso hizo que cuando Posnansky midió ángulos, hizo placas y planos, lo hizo con una precisión muy grande. Él se iba a Inglaterra a ver si podía conseguir una cinta métrica de acero de temple perfecto que no la modificara la temperatura. Esos planos para nosotros fueron valiosísimos. Él estudió arqueología a raíz de Tiwanaku, no era arqueólogo pero se quedó tan impactado con este lugar que estuvo treinta y pico de años trabajando ahí. Fundó la Sociedad Arqueológica de Bolivia y le dio a Tiwanaku una especie de conocimiento mundial, fue el primero que presentó trabajos sobre Tiwanaku fuera de los relatos de viajeros. Hay algunas cosas muy interesantes que uno rescata de esos trabajos, hechos con tanta precisión. Sin Posnansky no nos hubiera quedado nada, prácticamente con la ruina tal como está hubiera sido muy difícil entender algunas cosas. Él también hizo un museo, hay uno en la ciudad de La Paz que ahora está muy desvalijado, lamentablemente pero el museo está, e hizo uno al lado de las ruinas que fue reconstruido hace pocos años, muy modernizado pero también lo que se ganó en confort aparentemente se perdió en piezas.

Este es un tema de arqueología americana aquí, en México, en Brasil, en Colombia, en Ecuador, en Chile. Las mejores piezas de Tiwanaku están en Berlín, en Francia, en Estados Unidos, esa es otra

realidad que siempre viene paralela a la nuestra pero al margen de eso, otra cosa que Posnansky entrevió fueron algunos hechos de la astronomía del Kalasasaya. A tal grado se interesó en un asunto que no era su tema, que fue al observatorio de Potsdam (Alemania), por ese entonces tal vez, junto con el de, París los dos más prestigiosos que había en el mundo y trajo a un astrónomo que se llamaba Müller para que observara. En esa época (hay que colocarse en la época porque ahora son fáciles algunas cosas para nosotros que nos sentamos en una computadora y podemos poner el “cielo” en Tiwanaku con sus coordenadas con una facilidad asombrosa), ellos que se manejaban con libros que se llamaban de efemérides, con largas ecuaciones astronómicas hechas por cálculo, lo cual, hace que algunos piensen que un tipo como Keppler que sin ver el cielo nunca podía calcular la trayectoria de la luna de uno de los planetas, es asombroso, tal vez sea una de las más grandes hazañas de un humano.

Esta gente se manejaba así, entonces hicieron una serie de cálculos respecto de la variación de la inclinación de la elíptica. Aquí entramos en un tema complejo. Ustedes saben que nuestro planeta tiene un eje que respecto del Ecuador celeste, no de nuestro Ecuador sino del Ecuador del cielo llamémosle así. El Ecuador celeste está inclinado en determinados grados que hacen que la llegada de la luz solar no sea exactamente igual para determinadas épocas del año, a eso se agrega que la tierra está girando sobre ese eje inclinado a 23° que se transportan en un globo terráqueo lo que llamamos los trópicos, es decir, los trópicos de Cáncer y de Capricornio que están a esa latitud exacta que es hasta donde el movimiento aparente del sol, digo aparente porque hay que pensar que estamos hablando de una astronomía de personas que creían que el sol era el que se movía, es decir, dejando problemas de fe, el hecho real es que ellos veían que el sol describía en el horizonte movimientos.

Este fenómeno de ver que el sol no sale en el mismo sitio era observado por todos los pueblos del mundo. Esta astronomía de Tiwanaku es exactamente igual; si ustedes leen algo sobre astronomía caldea o de Mesopotamia, está hecha sexagesimal, también por 60 la cuenta que nos quedó a nosotros en un reloj que cuenta 60', un círculo de 360° dividido, todo eso nos quedó de aquellos astrónomos caldeos de 3000 y pico de años a.C. es esta misma astronomía absolutamente igual no es una cosa misteriosa.

De las palabras más embromadas, la más embromada sería solsticio, equinoccio es muy sencilla porque equi es igual y noccio es sombra, y eso pasa en el momento en que el sol incide sobre la Tierra justo sobre el Ecuador celeste en su marcha aparente. Cuando el sol coincide con el Ecuador celeste todos nuestros valores son lo que nosotros llamamos equinoccio porque hay la misma cantidad de luz que de sombra. Supongamos que los tiwanacotas o cualquier pueblo antiguo del mundo hubiera podido precisar, pensemos en una cosa mágica que sería la luz y la sombra miden igual porque eso se podría medir estuviera saliendo el sol ahí, acá pero al otro día ya sale acá, y al otro día acá y al otro día acá hasta que llega un momento que parecería que él ya no sigue avanzando sale en el mismo lugar varios días, otra vez sale en el mismo lugar, otra vez y después empieza a regresar a salir de nuevo para acá. Esos días que el sol va a ese extremo sobre el horizonte, el italiano o derivado del latín es solstiquio, stiquio es quieto como si estuviera paralizado entonces el sol que venía en el equinoccio pasa como tiro por eso hay un sólo día perfecto para ver el equinoccio, al otro ya se corrió, se corrió y se corrió sobre la pared del Kalasasaya. Hasta se puede precisar con una cinta cuanto se mueve el sol cada día, es muy fácil. Llega un momento en que ya no sigue su marcha sobre el horizonte empieza a regresar, tal es así que los sacerdotes decían “QUE EL SOL

VUELVA", es decir, era necesario que esa estación pasara, ya al volver sobre su marcha otra vez un día pasa por ese lugar donde es igual la luz que la sombra, el tiempo de luz que de sombra, vamos a suponer 12 horas de luz, 12 de noche eso es medible entonces luego sigue hasta un momento que ya no sigue más, ahí otra vez, varios días está en otro punto, está otra vez solstiquio quieto, solsticio. Vamos a suponer que miramos el sol amanecer, este es el frente del Kalasasaya para cuando estén ahí lo van a poder ver, hay un pilar muy grande que está sobre el extremo derecho, es decir, si me pongo como ustedes, estoy en el eje del lugar, es así prácticamente un rectángulo acá en el extremo muy al ladito del Akapana, aquí hay un pilar grandote de piedra bien gruesa (por eso lo llaman machones porque son bien pesados y por eso no se los llevaron, ya que todo lo demás sí se lo llevaron). Acá hay una escalinata central que ahora está reconstruida con un arco y acá hay otro de esos pilares bien importantes. Desde este ángulo si un observador está acá, parado acá, ve que el día 21 de diciembre, que es ese solsticio, el sol aparece en ese pilar, al día siguiente todavía parece que siguiera ahí por eso que decíamos que es como que llega, se queda y después recién vuelve pero es muy notable como avanza, si esto fue el 21 de diciembre, el día 21 de marzo el sol pasa por esa arcada se ve el amanecer después sigue avanzando y el día 21 de junio llega a amanecer en este pilar y luego vuelve, es decir, junio, julio, agosto, 23 de setiembre otra vez es un equinoccio, también, son los cambios de nuestras estaciones. Esa observación hecha durante los amaneceres es muy difícil de hacer en Tiwanaku porque no es muy diáfano el horizonte, hay mucha bruma hace frío, la helada provoca que se levante como un vapor (incluso se ve en las filmaciones). Teniendo mucha paciencia se puede hacer, se registra. Los tiwanacotas hicieron cosas muy interesantes; obviamente que todos estos marcadores como los llamamos en astronomía, primero deben haber sido de madera, es decir, los fueron corriendo y corrigiendo la precisión, después probablemente de asperón, de la piedra colorada que era la que estaba cerca. Ustedes van a ver que todas las ruinas de asperón están como si las hubieran lavado, están todas muy deterioradas como si la piedra estuviera picada porque no aguanta mucho la intemperie. El frío extremo y el sol del día es lo que uno experimenta: a la madrugada 10° bajo cero, empieza a sacarse ropa a medida que avanza el día, a las dos de la tarde está sin nada porque hace mucho calor. Todo eso lo padece la piedra todo el tiempo, así que se deteriora. Por eso, cuando ya está más avanzada la civilización (como es en el Clásico), la necesidad de hacer que esos marcadores no se arruinen y la búsqueda una piedra de otro tipo, de una piedra volcánica de una gran dureza que es la andesita que aguantó perfectamente estos 1000 años y si no nos va mal aguantará otros 1000 años más. Así que ellos reemplazaron entonces esas grandes piedras de asperón por las de andesita.

Ponce Sanginés (que sería el dueño del sitio), hace otra cronología pero esto sería antes del Clásico. Para mí hay Tiwanaku I, II, y III y no hay todos los que él llama I y II; no existe, III tampoco, recién hay IV y V, a lo sumo III, IV, y V lo otro es una fantasía, como dicen en Brasil "fantasía do estado mayor", nunca se ha encontrado ni una pieza de cerámica, no hay nada que diga que esto es de Tiwanaku II, entonces no sé por qué llamarlo II es más fácil -como habían hecho los primeros investigadores-, el mismo Bennett... yo no soy de la escuela pero ellos decían tres períodos [los tres períodos de Parodi se iniciarían a principios de nuestra era, y coincidirían con los Tiwanaku III, IV y V de Ponce].

Esta astronomía de ver los amaneceres es del primer período del gran Kalasasaya, esa construcción enorme que en este caso estaría representada por las paredes exteriores. En el período clásico que fue cuando ellos vieron que esa piedra se deterioraba y empezaron a traer la andesita y a trabajar

sobre la andesita, ellos comprendieron que todo lo que se pudiera medir en los amaneceres se podía medir también en las puestas mucho más fácilmente porque la puesta del sol siempre es muy diáfana. Esto que estamos viendo sería la astronomía del primer período y después hicieron esta pared la famosa pared balconera que es la clave de todo el asunto que permitió medir el movimiento del sol por las puestas..

El llamado "pequeño Kalasasaya" se encontró muy destruido y la reconstrucción de paredes que hizo Ponce no tiene nada que ver con la realidad, al contrario, molesta para ver los amaneceres pero él no tenía la menor idea de lo que era esto e hizo una reconstrucción así, que no es absolutamente usable y yo se lo he dicho a él y a toda la Academia de Ciencias de Bolivia, lo que pasa es que nunca se habían puesto a pensar en el asunto desde otro ángulo. Ahora se encuentran con que tendrían que reconstruir un montón de cosas.

Esto es como encontró la ruina Posnansky en 1904, para que vean lo que había, la gran piedra del solsticio, esa, se conservaba "porque era terrible". La escalinata, que estaba bastante bien, acá ya había pasado la expedición Crequi -una expedición que levantó la escalinata y la rompieron toda- estaba mejor antes de los Crequi. Posnansky sacó fotos antes que ellos. Esta es la pared, como la encontró Posnansky, la que llamamos balconera, toda de andesita, tenía un sistema de encajes; toda la Puerta del Sol rota, como estaba, él la hizo restaurar y poner derecha, todo eso se lo debemos a Posnansky. Era muy respetuoso, sacaba fotos antes de mover nada. Muchas de esas fotos me las regaló el hijo de Posnansky que ahora es un señor mayor y es ingeniero agrónomo, vive en Bolivia y tiene cerca de 80 años, fue quien me regaló las fotos porque muy poca gente se dedicó a seguir la obra de su padre, entonces él estaba muy contento con lo que yo hacía y yo hablé mucho y busqué muchos manuscritos del padre, me prestó todo para que pudiera ver notas de medidas reales.

Estas son...la pared balconera como van a ver ustedes, son piedras muy grandes de 20 toneladas, la del medio pesa 4 toneladas, así y todo para la construcción de la iglesia que está en el pueblo se trataron de llevar una pero quedó a medio camino, los indios ya no la quisieron mover más.

[Las piedras] de andesita no es que terminaran en esta forma. Es una pena, la única que Posnansky había encontrado entera, se decía que la habían llevado a una exposición en Europa y ahora nadie sabe dónde fue a parar y no se puede ver más, lo que pasa es que es una piedra de una importancia total; imaginen el machón, ese cuadrado tan grosso, pero la del medio ven que parece que estuviera rota, no está rota, la piedra era así, tenía una talla así porque alguien tallaba una piedra arriba que tenía una abertura, un cuadrado tallado de lado a lado. Es impresionante, Posnansky tomó la fotografía de la cual tengo fotocopia pero están las medidas que eran su obsesión, están los milímetros, todo, todo, entonces sirve todo. Arriba de todas esas piedras había..., a ver si lo puedo graficar porque no lo van a ver, esto es fácil, imagínense que yo arriba de la piedra tengo una con un agujero, esto es piedra pero está enclavada esta parte central o tengo una pared, si yo tengo en un punto donde ella está y el sol sale allá, va a haber un sólo momento, es como cuando uno ve en el vano de una puerta con respecto a aquello llega un momento en que se hace una línea. Esas piedras estaban hechas con tal perfección que su diagonal marca exactamente la salida del sol en los solsticios desde el punto de observación, ese ángulo tiene exactamente los grados que tiene el amanecer del ángulo intersolsticial en las dos piedras y todas tenían e, incluso, Posnansky tenía una foto con un chico parado porque él lo puso para graficar y llevarlo en una comunicación a un congreso. Él siempre iba a los congresos y hablaba sobre Tiwanaku y llevaba todo su material,

fotografías grandes en blanco y negro, para la época fantástica, algunas son no creíbles de la calidad. Entonces lo importante de ese mirador es que hay un sólo momento exacto, un sólo día del año el sol pasa en esa diagonal de la ranura; al día siguiente ya no pasa porque ese método es utilizado para tener una mayor precisión en el solsticio, que hay días que el sol parece que estuviera en el mismo lugar, entonces con ese sistema de hacer largo el machón y una diagonal muy perfecta, sólo un día se ve el resplandor. Esos cabezales estaban en las piedras por eso algunas todavía conservan un poco de la forma, todo eso desapareció porque era estéticamente muy lindo.

Rita: ¿Entonces ellos acá trataron de ubicar los solsticios y los equinoccios?

Parodi: Exacto porque eso les permitía llevar...

Rita: ¿qué solsticio? ¿El de verano?

Parodi: Los dos, ambos, uno en cada extremo, entonces eso les permitía tener para la cosmovisión andina tanto de Tiwanaku como va a ser la del mundo posterior andino, el hecho de poder controlar el espacio permite también el control del tiempo y viceversa porque no hay una diferenciación entre espacio y tiempo, es la misma palabra para ambas cosas, es decir Pacha es Universo, Espacio, Tiempo. Entonces si los Inka pensaban ya con un grado posterior y otro tipo de desarrollo organizativo que si ellos podían controlar todo el espacio enorme del Tawantinsuyu, también tenían la posibilidad de controlar el tiempo, de allí esa concepción tan compleja que tiene el tiempo para los Inka donde el futuro y el presente coexisten y el pasado puede estar después del futuro, cosa que para el concepto lineal de la medición del tiempo de Occidente es inconcebible pero para el mundo andino es absolutamente sencillo.

Si ustedes, le preguntan a un indio... si yo te pregunto a vos ¿dónde está tu futuro? ¿Dónde pensás que está si tuvieras que representarlo?

Javier: Adelante.

Parodi: Claro, un indio jamás va a decir eso, lo único que hay adelante de uno es el pasado, el futuro está atrás, no se ve, entonces nosotros vemos todo nuestro pasado, el de nuestra historia. Pero aparte es tridimensional y aparte casi un espiral, entonces aproximarse a la concepción andina del tiempo y el espacio es complicado para la visión occidental. Por eso esa obsesión de establecer cada día que pasaba porque no es solamente saber que ese día es el solsticio, ese día era el solsticio y tenían el dibujo de todas las constelaciones que estaban en el cielo para tener mayor precisión porque estaban ese día pero esas constelaciones tenían significado, era variable porque iba moviéndose el espacio. Entonces la inserción de esa persona, el sacerdote y los acólitos en el mundo no era en este espacio bidimensional sino en la tridimensión. Si nosotros salimos ahora a la calle y le preguntamos a cualquier persona al azar cuántas estrellas del cielo conoce, que nombre diez, es difícil encontrar a alguien que sepa el nombre de diez estrellas, cualquier indio de la alta puna sabe prácticamente los nombres, han relevado indios que saben doscientos nombres... de estrellas... esa es Tala, Chaca, le dan el nombre en quechua o en aymara pero saben qué es, cuándo aparece, cuándo se pone, en qué mes está y qué quiere decir porque era parte de la inserción del hombre en ese cosmos. Es la única posible, es decir lo otro, esa separación que hacen los occidentales del otro mundo de quedar en linealidad del mundo plano hace un divorcio. Los mayas, que son absolutamente contemporáneos a Tiwanaku en todo, llegan a un extremo de la medición del espacio y el tiempo que resulta hoy día asombroso, medir cualquier cosa que quieran saber de los

mayas por ejemplo los ciclos de Venus con precisión de más o menos 4 decimales se pueden calcular hoy, es decir, se tardó siglos en llegar a esa precisión, hace poco que medimos con instrumentos lo que los mayas hicieron prácticamente a simple vista. Lo que los arqueólogos llaman la obsesión por medir el tiempo no es una obsesión por medir el tiempo, es una obsesión por entender el cosmos, qué significa que tales estrellas estén hoy ahí en el cielo, mañana están otras y así sucesivamente y tratar de entender ese cosmos porque está ligado a acontecimientos, es decir, determinada estrella significa que hay lluvia, cuando hay tales estrellas y el sol en tal lado llueve o pasa tal cosa, y hay granizo y en tal época no hay granizo. Todo eso sirve también a un lado práctico, se aplicaba a la agricultura, a la ganadería, al apareamiento de los animales, todo eso está marcado prácticamente por el tiempo pero ese lado práctico responde a un piso más importante que es místico y está vinculado a la religiosidad y si uno quita eso es imposible el soporte, no se entiende nada, todo el esfuerzo de haber acarreado todos esos bloques carece de significado, no es el hecho de saber de qué lado salía el sol porque no hubiera sido relevante, el hecho pasa por otro lado.

Monserrat: Se supone que eso estaba a cargo de especialistas...

Parodi: Obviamente, todos eran especialistas, el tipo que trabajaba en la cantera era un especialista en sacar piedras, el que transportaba era especialista, el que tallaba era especialista, el astrónomo era especialista, seguramente tiene que ser así porque no hay otra manera, lo han demostrado, no porque haya quedado una prueba de esto en Tiwanaku pero es igual al desenvolvimiento de todas las sociedades antiguas. Para llegar a estos niveles debe haber especialización. Gente que sepa... para hacer cerámica con ese nivel de pintura hay que ser un ceramista, yo no lo puedo hacer, seguro que no, a pesar de los años transcurridos, la educación, yo no lo puedo hacer, si empiezo y me enseñan y trabajo mucho puede ser que llegue, no sé si a ese nivel, seguramente que no.

El tema de la astronomía obviamente fue muy inducido por los estudios de los pueblos mexicanos donde la astronomía tiene un papel tan relevante. Era imposible que los pueblos sudamericanos siendo más o menos contemporáneos no tuvieran conocimiento, si no igual por lo menos parecido.

Esto es un 21 de junio, es el solsticio de invierno, el amanecer del día del solsticio de invierno las comunidades indígenas celebran lo que es para ellos el primer día del año. Es el primer día para el pueblo aymara, es el primer día el amanecer del 21 de junio celebrar el primer día del año pero eso es por una reforma calendárica posterior porque según está claramente expuesto en la Puerta del Sol en la época del Clásico seguramente el año comenzaba en un equinoccio muy probablemente en septiembre no creo que en marzo, podría ser cualquiera de los dos porque es simétrico pero es más probable que sea septiembre pensando en la cosmovisión andina. Después hubo una reforma religiosa y se modificó a octubre, eso ya en el Inkanato, Pachacutec lo llevó al 31 de octubre porque es el día que el sol pasa por el cenit del Cusco, no ya los solsticios sino el día que el sol está perpendicular, no hace sombra porque los Inka buscaban otras referencias *laxis mundi*, otro tipo de concepto por eso iban a hacer una capital en Quito subiendo hacia el Ecuador. Esto es interesante y cuando estén ahí se van a acordar, aquí la cantidad de mojones que quedaron en la pared del oeste, esto es como si estuviéramos fuera del Kalasasaya mirando la pared del oeste pero de atrás para poder hacer la prueba esta, aquí van a ver las piedras que en la foto de Posnansky estaban paradas, son estas, vean la forma ahí que todavía conservan, esas son unas señales que pusimos nosotros, y esto aquí... bueno, como es muy complejo se los voy a hacer en el aire. Supongamos que

esta fuera la pared del oeste, esta pared tiene once piedras, en realidad hay diez y una que se perdió pero está el espacio exacto, y los espacios se pueden medir con perfección, de esas 11 piedras nunca fue lo que se usó para rebatir que pudieran servir para contar nada porque no da nada con once piedras. Pero la cuestión parece pasar por otro lado porque está en la Puerta del Sol la demostración porque lo más probable, en realidad, es que hubiera dos grandes estatuas para marcar ambos solsticios en los extremos de la pared balconera, probablemente, estatuas importantes porque todo el mundo antiguo representó los solsticios con figuras humanas, generalmente un trompetero, entonces hay que hilar la vieja astronomía con Tiwanaku. En la Puerta del Sol, también, el solsticio está dibujado con un señor con una trompeta que tiene una cabeza trofeo en la mano y marca el solsticio, entonces, si uno piensa que faltan los dos extremos y son 13 las piedras ya se hace absolutamente sencillo porque cada uno de esos pilares son 15 días calendario, es decir, tenemos uno acá y otro allá en el extremo para los dos solsticios. Supongamos que el faltante para completar los 13 sea el de la puesta de diciembre, entonces saltamos uno y dejémoslo 15 días, tendríamos si éste fuera diciembre... enero, febrero y marzo. Si en el medio hay dos de 15 días marzo, abril, mayo y junio en el otro extremo y en el medio hay dos de 15 días y esto está representado en la Puerta del Sol con la figura de 15 figuras de cada lado porque es un mes de 15 días, de dos quincenas. Entendida esta cuestión y luego excavando un poco en el Kalasasaya se ve que continuaba la construcción pero ahí pusieron una escalerita porque no pensaban que... lo primero que se deben haber llevado fueron las estatuas que seguramente eran de metal valioso o aunque fuera de piedra tallada, también, lo primero que debe haber desaparecido como desaparecieron todos los coronamientos que permitían ver el paso del sol en el día preciso. Este es un instrumento que pusimos dentro del Kalasasaya para ver la puesta, es un caño pluvial muy alto que hay que conseguirlo en Tiwanaku porque la ruina es alta desde abajo, reemplazaría a la estatua o el objeto que fuere puesto en el ángulo correspondiente al solsticio. No hay ningún misterio, la astronomía es precisa, son $294,5^\circ$ de la puesta del sol, es decir, contamos un ángulo de 360° y la puesta está exactamente ahí el 21 de junio. Lo que hicimos fue poner un instrumento vinculado a la cámara para poder filmar con mucha precisión la puesta del sol para ese día utilizando como marcador la columna puesta en el lugar exacto de la medida donde hubiera estado el otro pilar, es decir, esta medida es exactamente igual a la medida que corresponda. Esto está copiado en VHS pero en fílmico se ve muy bien. Acá está el pilón central que está en nuestro eje y este sería el ángulo intersolsticial perfecto. Esto es lo que enviamos como prueba, es una lástima que cuando se hizo la reconstrucción no se consideró, debería rectificarse y poner algo, marcar y que la gente pudiera ir y verlo.

Esto es lo que queda de la Puerta del Sol, ahora ensamblada de nuevo y lo que para ustedes es interesante ver -y que ahí se ve muy bien- son estas figuritas, hay tres filas de figuritas, en realidad las figuras terminadas son 5 de cada lado; el friso evidentemente debió ser un friso que se repetía muchas veces y nunca se terminó. Pero las 5 de cada lado de la figura central están con un grado de terminación muy perfecto. Son más o menos de este tamaño, acá ya tienen una ampliación considerable y son distintas las 3 filas, son seres, aves, esta es la segunda fila que tiene como una máscara de un ave, la primera tiene una corona y la tercera ahora la van a ver... tiene todo una gran simbología, representaciones de aves, peces o pumas que juega todo un papel importante.

Aquí está el personaje que llamamos de los solsticios, acá en la derecha termina, abajo hay una greca, debajo de esta figura está la figura central, las tres filas y abajo hay una greca que termina simétrica y acá va a volver a reproducirse pero nunca se terminó, es decir, con esta figura que

termina con la imagen de un sol. Arriba hay un personaje que está como tocando un instrumento como una especie de trompa, acá tienen la mano, colgando una cabeza trofeo porque los enemigos del sol siempre quieren darle captura al sol y tratar de derribarlo. En casi toda la cosmovisión andina eso aparece repetido muchas veces, entonces, el trompetero significaría "que el sol vuelva". Si pasamos una vez la greca van a ver qué hace un meandro, se llama el meandro de la greca, hay soles que están por abajo y otros que están por encima.

Como verán tienen distintas representaciones, este tiene aves y alrededor nada, otro tiene una especie de corona con un pez, este por ejemplo tiene cuatro peces hacia arriba y acá al llegar al otro extremo se repite la misma situación pero esta vez el trompetista mira para allá, es lo mismo que hace el sol en la pared.

Supongamos que este sol es el 21 de junio, el equinoccio que el sol está quieto acá, si seguimos por encima, este está en el de las de abajo, es lo mismo pero para ser realista sería conveniente hacerlo como corresponde. Supongamos que este va con detención en las de arriba entonces este sería diciembre por lo tanto el primer sol en el cual se va a detener es en enero. Ahora miramos el de abajo sería febrero, en el medio de la Puerta justo grabado estaría marzo, si este fuera marzo después viene abril que estaría acá, este sería... ahora ¿por qué salteamos mayo? habría que hacerlo en un papel para que no se confundan.

Hacemos la greca y tenemos que contar primero los famosos 13 pilares, siempre hay que remitirse a eso, supongamos que este el 21 de diciembre, enero, febrero, marzo, abril, mayo y 21 de junio para pasar para acá tenemos que hacer la misma cuenta julio, agosto, septiembre que está graficado uno arriba del otro, son los dos únicos que están uno encima del otro; después sería octubre, noviembre, diciembre y así sucesivamente, lo que pasa es que acá es 15 días y 15 son igual a 30, entonces, esto que está graficando con las piedras es el paso del sol cada 15 días, porque la quincena es muy importante considerarla.

Lo notable de la Puerta del Sol es cómo se las ingeniaron para buscarle a esto una representación gráfica, es decir, que pudiera ser entendible para ellos. Primero obviamente marcaron los dos solsticios por eso ahora esta piedra no está ni esta tampoco: son las que están reemplazadas por el caño, entonces, si este es el equinoccio que está en el centro, este sería septiembre y este marzo. Si septiembre fue el principio del año sería la figura grande sino sería marzo porque hay pueblos antiguos cuyo principio de año fue el 21/03 el equinoccio de marzo. Pero sería muy raro para el hemisferio sur que fuera marzo porque siempre celebramos la primavera y tiene mucho que ver la estación que viene, justamente es la plantación de la papa, son cosas muy importantes para esta zona, septiembre, entonces suponemos que septiembre es la figura central que muchos dicen que es Viracocha.

Entonces yo sé que tengo un sol por mes que representar como está acá, es decir, no hace falta poner los 15 días. Sólo en la greca representaron un sol por mes que sería junio, este es diciembre, pusieron arriba los de ida del sol: DICIEMBRE, ENERO, FEBRERO y MARZO. MARZO quedó abajo por la importancia enorme que tendría el primer día del año, después seguimos igual: ABRIL... DICIEMBRE, ENERO, FEBRERO, MARZO... ABRIL estaría arriba de la greca y después contaron por abajo ingeniosamente los de la vuelta del sol, los hicieron debajo para separar bien porque si no estarían todos en continuidad, entonces, tendríamos JUNIO, JULIO acá como nos quedó una faltante de abajo AGOSTO, SEPTIEMBRE OCTUBRE, NOVIEMBRE y DICIEMBRE: de nuevo el solsticio y así

sucesivamente. Uno los ve seguido los 11 y el representativo principal pero si uno observa la greca entonces te das cuenta cuales son los de una marcha o de la otra, es decir, es fácil, lo que parece muy interesante es cómo resolver en algo plano un hecho que debe haber sido muy elaborado como tesis. Es más, hay un investigador que piensa que la greca puede representarse en tres dimensiones, tendríamos una representación igual a la del zodíaco, cada sol de esos sería un representante del paso del sol en un mes. Pienso que las distintas representaciones de los soles que algunos tienen peces otros una aureola, si lo miran bien no son iguales, creo que hay una representación muy difícil que no hemos podido entender del todo pero algunas cosas sí se entienden. Debe haber algo vinculado a la característica de cada mes. Sabemos que en diciembre seguro llueve mucho, enero, también quien sabe la representación de enero esté vinculada o a la lluvia o a algo que tenga que ver con otra función pero no ha sido determinado. Si estiráramos la greca podría ser como especie de zodíaco, cada uno de esos solcitos podrían ser una representación.

Les digo que vean con atención Pumapunku porque es algo que parece que no hubiera nada y es mucho lo que hay y muy interesante, sobre todo el trabajo de haber arrastrado semejante material no es poco y lo otro que surge son montones de interrogantes. Por ejemplo las piedras más grandes de la pared balconera de Kalasasaya pesan cerca de los 40000 kilos. Para transportar esas piedras se necesita una balsa de características bastantes notables para el año 500 de nuestra era y eran casi 100 Km. por el lago navegando.

[Alguien pregunta si las balsas están hechas de totora]

Parodi: No, no son de totora, se usaba madera balsa, traían enormes árboles de madera balsa que había en las yungas cerca de La Paz, en Coroico. Esa zona ahora está talada totalmente, fue talada y reemplazada por cultivo productivo y coca en un 90% pero en esa época había palo balsa, todavía en el Beni hay mucho.

Un proyecto que tenemos es hacer una reconstrucción de una balsa y transportar un bloque y demostrar, en la práctica, de lo que todavía podría haber dudas al respecto. Lo más difícil de establecer es como hicieron los últimos kilómetros desde el lago hasta Tiwanaku que son más o menos 15. Pero si se contaba con una mano de obra tan grande, tampoco es imposible, hay que pensar en eso y que no importaría tanto el tiempo, observando el régimen del lago es muy fácil cargar la piedra sobre la balsa porque el lago sube una vez en el año y baja. Si uno espera que la balsa baje se descarga la piedra y cuando el agua sube se lleva la balsa. Los tiempos no son los nuestros, se disponía de todo el tiempo del Universo; hacerlo en tres años o en veinticinco era igual, lo importante es que estuviera hecho. Hay que tener en cuenta que son otras concepciones y que nos cuesta ponernos en esos planes mentalmente, es decir que daría igual tardar más o menos supongo, estamos hablando de una cultura que se desarrolla en casi 1000 años...

Miguel: La lengua aymara es originaria...

Parodi: Si, muy probablemente el aymara sea un remanente de lo que se hablaría en Tiwanaku...

Beba: En relación al nombre de Tiwanaku, el origen del nombre..

Parodi: Este lugar no se llamaba Tiwanaku: se llamaba Taipi Kala. Kala es piedra en aymara y en quechua y Taipi es la piedra del medio porque todos los lugares fundacionales en todo el mundo antiguo decían que era el centro del mundo. Así como uno dice Qosqo quiere decir el ombligo del

mundo, el ombligo es lo que está en el medio, en el centro, Persépolis es el centro del mundo, la Isla de Pascua se llama Tepitotejenua que quiere decir la isla del centro del mundo. Todos los mapas antiguos están hechos como con un dibujo de cruz que se une en un punto que es la ciudad del centro mundo.

Beba: Todas las culturas son chauvinistas.

Parodi: No, era el centro de ese mundo, una cosa importante de toda la cosmovisión es saber que todo lo que está relacionado con los puntos cardinales y las secciones intermedias de los puntos cardinales el cenit y el nadir. Entender el mundo andino sin eso es imposible, absolutamente inaccesible, hay que saber que todo está dirigido a los cuatro puntos más el cenit y el nadir y el punto de unión de todas las cosas es ese lugar, entonces son cuatro, cinco, seis y el séptimo en el centro ó cuatro y una cinco, seis y siete, es decir algunos dicen que el quinto, otros que es el séptimo porque si contás cuatro, cinco, seis y siete.... Pero como todo pasa por acá parecería que el quinto punto, para los mayas también, el quinto punto es el centro, entonces eso está en toda la cosmovisión por eso aparecen esos ordenamientos es en esta forma que tiene que ver con muchas reformas religiosas acontecidas a lo largo del tiempo pero siempre en las concepciones cada rumbo tiene un color asociado a animales, a estaciones, notas musicales y astros. Esto es alucinantemente igual para muchos lugares muy separados en el mundo.

En la casa de un amigo mío, antropólogo, en Bolivia en La Paz, tenemos en una pared todos los dibujitos hechos de la concepción de los colores rumbos para todos los pueblos que hemos podido conseguir a lo largo de años. Ahora con el fax es facilísimo porque hacemos los dibujitos, ya sabemos que quiere decir negro, azul, todo un código, le mando un fax PUEBLO SUÑI tal lado, fuente tal y él me manda. Ya tenemos acumulados más de cuatrocientas representaciones simbólicas comprobadas para la península malaya, Sumatra, todo el sudeste asiático, todo México, todo el mundo andino, China, y se puede seguir la traslación de cómo fue cambiando la orientación. Es decir, la adjudicación de los dioses, los colores de los animales con un ritmo absolutamente coherente a medida que se hacía la difusión del sistema, es un sistema universal, está en todas partes incluso vinculado a las notas musicales y a los astros.

Es un tema interesante y me apasiona, en todo el mundo antiguo es pentatónica la escala...

Javier: La escala china...

Parodi: La escala, es mucho después el agregado pero es por lo mismo que los planetas...

Javier: ¿Y no son simétricas tampoco las escalas?

Parodi: Es lo mismo porque cuando se agregaron los dos planetas, es decir, Tierra, Luna, Marte, Júpiter y Venus son las cinco notas, después se le agregan Mercurio, en algunos casos Urano mucho más adelante y se empiezan a dividir a su vez.

Javier: Me llama la atención que no sea simétricas las notas

Parodi: Porque no nacieron como notas; es una concepción occidental pensar que las notas están adjudicadas por el sonido, el sonido es algo, es increíble pero es todo dentro del mismo sistema de entendimiento, es decir, se hicieron por medidas, yo te doy una cantidad de tubos y le establecés, por medida, agujeros y como sonó quedó institucionalizado. Después eso se llamó de una

determinada manera y se pasó a un sistema musical aceptando que esa nota era tal pero en origen no importaba el ruido que hacía sino la medida a la cual estaba establecido en la escala y esa medida respondía de nuevo a un sistema de grados y de un ordenamiento que coincide en todo este sistema de color, rumbo, grados. Esto es a escala de una rosa dividida en grados, entonces es lo mismo y tal planeta tenía tal sonido. Supongamos que ahora nosotros lo identificamos por un SI pero ahora es un SI, en ese momento era tal sonido que estaba adjudicado a tal planeta como una asociación que es mística totalmente. Muchísimo después se estableció toda la teoría musical y ésta empezó a valorar los sonidos por SI, no a qué o cuánto representaban. La música es una abstracción pero para esa gente no era abstracta tenía representaciones muy precisas y totalmente ubicables en el espacio, en el tiempo, en todo. Hoy día eso debe resultar difícil de comprobar porque no quedan tantos pueblos aislados que mantengan sistemas musicales tan primitivos. Los trabajos más interesantes a este nivel son de principio de este siglo, pueblos aislados de África, Nueva Guinea, alguno del Amazonas pero ya no hay pueblos que no hayan tenido contacto sobre todo con los medios de comunicación, con la música, les llegó todo y eso a tergiversado los sistemas.

E.M.: Vos tenés una posición distinta de la de Ponce Sanginés sobre el origen de Tiwanaku.

Parodi: Sí.

E.M.: ¿Por qué no nos contás?

Parodi: No sé cuál será verdaderamente la posición de Ponce Sanginés sobre Tiwanaku y no sé si tiene una.

E.M.: La que está escrita habla de Tiwanaku Aldeano I, II y luego Tiwanaku Urbano III, IV y V...

Parodi: Como que es todo formación en el sitio a largo plazo...

E.M.: ... es endógeno.

Parodi: No, pienso que todos estos... no por Tiwanaku en particular (es una opinión personal totalmente), creo que va a ser más fácil de probar [mi posición] que lo que ellos intentaron probar y no lograron, y es que casi todos estos lugares de tan alta cultura obedecen a un encadenamiento de difusión de otros centros de donde se fueron transmitiendo. La idea base sería la siguiente: no puede ser que no haya una cerámica identificada para cocinar, ni siquiera ese grado [bajo] de evolución de una cultura como para no poder fabricar ni un utensilio muy básico y a los 100 años en el sitio están establecidos determinados patrones de orientación que son de muy alta cultura. El lapso no da para un salto evolutivo tan grande sin contacto con otra cultura o con gente que haya tenido conocimientos tales como para poder transmitirlos y hacer el salto. Es decir, eso no vale sólo para Tiwanaku, vale para todos los lugares donde uno no puede evidenciar los escalones. En la costa del Ecuador pasa lo mismo: en determinados lugares, en un estrato uno encuentra apenas unos anzuelitos y son pueblos de pescadores y en el otro una cerámica incisa de una calidad que deja helado a cualquiera. Entonces la conclusión, mi posición frente a la arqueología es que hay que pensar cada estrato, no se puede aceptar nada que no esté demostrado, nada a priori. Hay que ir y ver en el sitio y estudiarlo, porque no puede ser que un pueblo de pescadores produzca en catorce años o en cincuenta y cinco una cerámica de un desarrollo técnico impresionante si no llegó una comunicación.

Pretender que eso se hizo así, es una especie de negación de las posibilidades de lo que verdaderamente somos las personas, no tenemos esas capacidades de evolución, de desarrollo técnico-cultural. Lo que pasa siempre es que la gente que ha participado de la teoría de la convergencia, que todas las grandes creaciones de la humanidad, supongamos un pueblo en el sudeste de Asia y otro en México viviendo paralelamente, los partidarios de la convergencia de la cultura piensa que a determinado desarrollo la posibilidad de crear determinados elementos culturales independientemente uno del otro, es decir por su propia creación y el otro también, es decir por un desarrollo de ese tipo. Nunca han podido demostrar en ningún sólo caso la legión de investigadores que adhieren a esta teoría, nunca han podido encontrar un sólo ejemplo de convergencia en el desarrollo de la humanidad porque ellos siempre han planteado que los que piensan en la difusión demuestran la difusión, nunca se han planteado en demostrar la convergencia. La difusión sería lo que nosotros hemos denominada en la Argentina la teoría genética de la cultura, es decir, para que haya un hijo debe haber un padre y una madre, para que aparezca este aparato tienen que haber habido uno anterior, un desarrollo creativo que permita llegar a este aparato y así sucesivamente. ...Esto es absolutamente discutible, una discusión muy permanente y ahora muy vigente, a pesar de mi posición personal, creo que cualquier creación humana llevada a cabo durante todo el desarrollo de la humanidad es única. Cada invento del hombre ha sido uno y se ha generado una sólo vez y en un sólo lugar. Si un tipo inventó la cerámica de tal tipo, uno, hoy después fue modificado, cambió, pero el desarrollo es siempre único. Esto lleva a una discusión muy compleja para la gente que piensa de la otra forma porque son inconciliables. Nosotros pensamos que en América hubo influencias muy notables de muchas partes no sólo una migración por el Bering, ese cuento chino imposible de mostrar con cifras que daban 30000 años hasta hace poco. Ahora ya son insostenibles porque encuentran en California 70000, en Brasil 150000, ya no tienen manera de arreglar este rompecabezas. Entonces el tema se niega y no se discute en ningún congreso, en ningún lado se puede hablar, salvo en Europa donde este tema está un poco más abierto pero en América no se lo puede tratar. Por eso no hay desarrollo del estudio de la astronomía en ningún campo en América, es un tema tabú, nosotros quisimos hacer un curso para postgraduados en la UBA, para arqueólogos y antropólogos que pudieran tener una base por lo menos para estudiar orientaciones de edificios y cuando están haciendo prospección de un lugar importante por lo menos tener todas las coordenadas para tener la conciencia de que esos pueblos tenían un grado importante de conocimiento astronómico. Ese tema no se permite porque aboga mucho por la difusión, es un tema que no se genera en un lugar por generación espontánea sobre todo si vos contás que usás los sistemas matemáticos que el otro pueblo o la música. La música es un arte de altísima abstracción, es uno en un millón que dos personas escriban treinta notas en sucesión iguales, una posibilidad casi remota de convergencia. Este es otro tema del cual no se puede hablar porque se ve en la música, la escuela alemana ya había demostrado y creo que en forma absolutamente muy fehaciente que la música se llevó a cabo en el planeta por difusión de los instrumentos...

* Transcribimos la desgrabación de una conferencia pronunciada por el licenciado Pedro Parodi para los participantes del Seminario Los Andes antes de los Inka, dictada el 24 de enero de 1996. Parodi ha trabajado desde 1981 recurrentemente en Tiwanaku, especializándose en Arqueoastronomía. La

desgrabación ofrece la dificultad de hacer referencia a un video que hacía parte de la conferencia. Así y todo, transcribimos aquello que nos ha parecido relevante. La otra dificultad es el lenguaje coloquial. La puntuación y corrección formal es obra nuestra. El texto no ha sido revisado ni corregido por el autor.

Los autores del artículo "Tiwanaku del Titikaka" (María Victoria Fernández y Eduardo Martedí) dieron autorización para publicar esta conferencia en forma separada del artículo



Sobre "Arqueología prehispánica en los Andes Bolivianos"*

Javier Escalante Moscoso

Resumen

Por debajo de la arquitectura monumental de Tiawanaku se encuentran evidencias del período aldeano pero ellas sólo aparecen en el mismo sitio de Tiawanaku y ésta sería una característica de la singularidad de esta cultura. Se han hecho numerosos hallazgos: cimentaciones habitacionales, viviendas asociadas a talleres de cerámica, kollkas o depósitos. El autor explica, en su conferencia, las alternativas de crecimiento urbano de este sitio arqueológico y los elementos de continuidad-ruptura que estima identificar en él.

Abstract

Beneath the monumental architecture of Tiawanaco there is evidence of the Aldean Period but they only appear at the very site of Tiawanaco and this would be a characteristic of the singularity of this culture. Numerous discoveries have been made: habitational grounds, dwellings associated with ceramic workshops, kollkas or storehouses. The author explains, in his lecture, the alternatives of urban growth of this archaeological site and the continuity-rupture elements he identifies on it.

E.M.: Autor, de varios trabajos, ¿su último libro es "Arquitectura Prehispánica"?

J.E.M.: No. En realidad el último es un libro relacionado también con el desarrollo de la arquitectura. "De la caverna a la metrópoli" es el título, un poco viendo el aspecto de la planificación urbana, además de lo que es el mundo andino.

E.M.: Bueno, en primer lugar le quiero agradecer que haya aceptado esta entrevista un poco compulsiva que le he propuesto. La primera pregunta que le quiero hacer seguramente no es de su especialidad, aunque es genérica y permite la opinión de todo arqueólogo. Se trata de lo siguiente: las variantes aloctonistas o difusionistas impugnan la hipótesis de desarrollo continuo en el valle de Tiwanaku...

J.E.M.: En realidad no hay una impugnación. Si bien Tiwanaku tiene un desarrollo bastante característico, bastante propio vamos a tener influencias de otras culturas. Vamos a tener influencias fuertes de Wancarani y de Chiripa, así también como la cultura Pukara. Tiwanaku va a tener un momento de hegemonía que va absorber a estas culturas y gran parte del conocimiento, gran parte del desarrollo de estas anteriores culturas va a pasar a Tiwanaku. Van a ser, diríamos, relevadas en Tiwanaku, van a ser magnificadas especialmente en lo que se refiere a la arquitectura. No solamente la arquitectura, la metalistería, vamos a tener el trabajo en piedra, lo que es la escultura, ese desarrollo que tiene de la estilización y se va a dar en Wancarani primero y posteriormente ese estilo va a pasar a Tiwanaku; por lo tanto, si bien hay una influencia externa a Tiwanaku, tiene un desarrollo propio que lo justifica.

E.M.: Quizás convenga precisarle la pregunta. En la arqueología boliviana se ha hecho paradigmática la periodización de Carlos Ponce Sanginés, que habla de un Tiwanaku aldeano, un Tiwanaku urbano y un Tiwanaku expansivo. El mismo Ponce, en la entrevista que le hice hoy día a la tarde temprano, aceptó que hay pocas evidencias del momento de enlace de Tiwanaku I a Tiwanaku III y ese es un

sólido argumento para el difusionismo que no se refiere básicamente a la cuestión de los rasgos culturales, de las influencias de otras culturas sino, centralmente dice que la llamada revolución urbana aparece sin antecedentes en el valle de Tiwanaku, es decir que sería el producto de una migración. En ese sentido le pregunto su opinión: Tiwanaku I, Tiwanaku II y su continuidad con Tiwanaku urbano.

J.E.M.: Si bien hay un cambio bastante drástico para la época clásica, que denominamos de Tiwanaku, vemos también los antecedentes primarios de esta evolución. Primero, debajo justamente de la arquitectura de carácter monumental encontramos evidencias, restos, de lo que habría sido el período aldeano. Están las edificaciones, las evidencias de las construcciones y, asociadas a la cerámica de este período, el período I. Lo que va a influir en este cambio sobre todo, creo que es el cambio de la tecnología, especialmente el cambio tecnológico agrícola, la iniciación de nuevas formas de cultivo, como son los camellones, los sukakollus, las takanas y las cochas o cotas, van a generar esta revolución urbana en el período clásico, además de las influencias culturales que vienen de otros desarrollos paralelos en el altiplano. Ahora, es verdad que de este período de Tiwanaku aldeano no encontramos evidencias en otro lugar, solamente en el mismo sector de Tiwanaku. O sea no vemos un Tiwanaku aldeano, un Tiwanaku de esta primera época en otros sectores; al parecer es muy puntual el desarrollo de Tiwanaku en esta fase. No podríamos tampoco asegurar, afirmar, una migración. Primero que esto está refrendado por la lingüística. La toponimia, en el valle de Tiwanaku, prácticamente al 100% es aymara, no hay ningún otro indicio toponímico que nos indique una migración ajena al grupo aymara.

E.M.: Alan Kolata registró para Lukurmata asentamientos residenciales para el Tiwanaku III, IV y V ¿qué opinión le merecen esas afirmaciones para ese lugar?

J.E.M.: Bueno, en realidad me parece bastante acertado, en cierta forma, esta forma de ver, de periodizar este sitio, Lukurmata, y esto se ve en la evolución misma de la arquitectura. Las piedras que antes tenían un corte recto en la base en Tiwanaku, necesitaban la nivelación de pisos y, para esto se necesitaba mayor trabajo. En Lukurmata vemos un desarrollo más avanzado en la construcción del sustento. Las bases de estas piedras, que son en realidad el sustento de los templetos son cóncavas, entonces el manejo ha sido más fácil. Prácticamente, con movimiento y cuñas se ha logrado nivelar estas piedras que vienen a ser la base. Entonces vemos un progreso.

Por otra parte, en lo que viene a ser la arquitectura, la parte habitacional, hay muy poco que decir, porque este aspecto no cambió. La vivienda prácticamente se mantiene con la misma característica diríamos desde el período I hasta la actualidad. No ha habido un cambio sustancial en lo que es la edificación. Ahora, toda la cerámica, todos los restos arqueológicos asociados a este asentamiento, pertenecen justamente a éste período clásico de Tiwanaku, corresponde a la época III o IV.

E.M.: Dígame ¿existe en el valle de Tiwanaku, (es decir, en la zona aledaña, en las famosas 420 hectáreas de las que habla Ponce) antecedentes arquitectónicos previos a Tiwanaku III? Y, en segundo lugar, si existen ¿son similares a los reconocidos en Lukurmata?

J.E.M.: Bueno, hemos realizado hace unos 3 años trabajos en toda la parte perimetral del área cívico - ceremonial de Tiwanaku. Hemos realizado numerosos hallazgos. Una serie de cimentaciones habitacionales, viviendas que están asociadas a talleres de cerámica, así como también las kolkas o depósitos. En el sector de Lakaraña, por ejemplo, encontramos - en la época III y IV de Tiwanaku -

bastante material pero, en realidad, nunca se han hecho trabajos a un nivel inferior, solamente hemos llegado hasta este nivel. Nos encontramos con algunos problemas. El nivel de la capa freática es muy alto en el valle de Tiwanaku por la cercanía del lago Titikaka, prácticamente a 1,5 metros ya empieza a brotar el agua. En varias ocasiones hemos tratado de hacer sondeos a mayor profundidad. Hemos llegado hasta unos 3 m. de profundidad en el área cívico-ceremonial de Tiwanaku y hemos seguido encontrando material. Prácticamente trabajamos con el agua a la cintura, sacando el barro, y seguía saliendo material arqueológico, especialmente cerámica incisa y trabajos en piedra pulida. Hemos encontrado una serie de botones muy bien realizados en ésta época. Sin embargo, todavía no hay una precisión. Estamos hablando de más de 600 hectáreas que habría ocupado el perímetro urbano de Tiwanaku. Justamente, en la apertura de la nueva carretera (actualmente se están haciendo los trabajos de la nueva carretera internacional), hicimos una prospección y pozos de sondeo - más o menos 200 - en éste sector perimetral del área arqueológica y en la mayoría de ellos encontramos evidencias de asentamientos urbanos, restos habitacionales, muy similares a Lukurmata. Como le digo, esta parte que corresponde a las viviendas, arquitectónicamente no tiene ninguna diferencia, bien puede ser del período aldeano como incluso viviendas actuales, que no han cambiado en su estructura. El material asociado sí corresponde al período clásico de Tiwanaku III y IV.

E.M.: Bien, la impugnación al desarrollo endógeno critica particularmente al período aldeano, especialmente a Tiwanaku II. Recientemente Albarracín y Mathews afirman que, en el valle de Tiwanaku, no se han encontrado indicios de cerámica correspondiente a Tiwanaku I y II es decir, fuera de las 16 hectáreas megalíticas. Quisiera preguntarle; ¿qué opinión le merece esta constatación de Albarracín y Mathews? y, en segundo lugar, ¿qué elementos de continuidad, de continuidad-ruptura, relacionan o diferencian Tiwanaku aldeano y urbano en el terreno de la arquitectura?

J.E.M.: Bueno, dando respuesta al primer planteamiento de Mathews y Albarracín. Ellos hacen una cronología de carácter vertical pero simplemente en base a una prospección, a una prospección superficial, no realizan excavaciones arqueológicas. Naturalmente va a ser muy difícil establecer una periodización y, mucho más todavía encontrar un Tiwanaku de la época I o II, incluso III, mediante una prospección superficial. No hicieron trabajos de excavación, de sondeo que sustenten sus afirmaciones; incluso encuentran 3 o 4 puntas de flecha y en base a eso van a armar cronologías, diríamos de precerámico. Entonces, no hay un estudio con profundidad. Creo que es un estudio que no está completo. Yo me atrevería a definir como una falta de, diríamos, de conocimiento del área, porque no podemos hacer un planteamiento, dar una cronología de esa naturaleza, en base simplemente a una prospección superficial, a un reconocimiento del terreno.

En cuanto a la segunda pregunta, los cambios sí son sustanciales en la arquitectura. Durante el primer período solo encontramos evidencias de restos de vivienda, trabajos especialmente en cimentación, restos de adobe que hemos encontrado a unos dos metros de profundidad en el sector de Lakaraña, incluso con algunos fragmentos de dibujos murales asociado siempre a lo que es la cerámica incisa del período I de Tiwanaku. En lo que concierne a lo que son las estructuras habitacionales, no va a haber ningún cambio. Eso sí, ya durante el período clásico vamos a ver la aparición de las estructuras monumentales de los templos muy emparentados con el estilo arquitectónico de Chiripa. En Chiripa se da el inicio de lo que son los templos semi-subterráneos con cabezas clavadas, del tipo del manejo de la escultura asociada a las estructuras con el estilo Paajano,

que llamamos de dos caras, y más tarde ya vemos una evolución en el manejo de la piedra: la piedra se vuelve modular, ya no es una piedra cortada de distintas dimensiones sino que vamos a tener sistemas de cortes más precisos y modulares, además la aparición de lo que es el cemento, el cemento crudo. En Puma Punku ya vamos a ver estructuras construídas en base a lo que es el cemento crudo o el mortero bastardo.

E.M.: Ya que menciona la cuestión, ¿en qué lugar y en qué momento histórico aparece la técnica onstructiva de piedra pulida y de engarce sin mortero que va a ser desarrollada por los Inka?.

J.E.M.: Yo creo que esta evidencia la vemos durante el período clásico de Tiwanaku, vale decir, a principios de nuestra era. A partir del año 100 se inicia esta técnica del trabajo en piedra. Generalmente la piedra que se va a usar en un principio es la arenisca, el asperón rojo, una piedra de carácter sedimentario que es abundante en la zona. Encontramos las canteras, y todavía se encuentran miles de bloques que están a medio cortar en estas serranías.

E.M.: ¿Es en la sierra sur?

J.E.M.: La sierra sur. Incluso ahí encontramos una serie de cavernas, cuevas con pintura rupestre del formativo inferior y a partir del período clásico encontramos este trabajo en piedra y más adelante, más o menos a partir del año 500 el trabajo que corresponde a la piedra andesita, muchos de los templos se van a revestir nuevamente con este tipo de piedra que es la andesita.

E.M.: ¿Me dice que Puma Punku fue construido con cemento?

J.E.M.: Sí, se utiliza....

E.M.: ¿Puma Punku es la primera construcción megalítica del valle?

J.E.M.: No. La primera es el Templete semi-subterráneo, es la más antigua. Ahí solamente es piedra con piedra sin ningún tipo de argamasa. Después está la construcción del Kalasasaya con el mismo estilo constructivo utilizando los pilares estructurales en piedra y el relleno en base a sillería de la misma piedra, arenisca. Posteriormente vamos a tener la construcción de la pirámide de Akapana que tiene en un principio las similitudes estructurales tanto del Templete como del Kalasasaya. Al parecer esta estructura ha llevado mucho tiempo en su construcción porque cada plataforma tiene un estilo diferente, un tratamiento muy distinto en el manejo de la piedra; no solamente cada plataforma sino incluso cada lado de esta estructura nos muestra distintas técnicas, distintos estilos en el tratamiento, en el trabajo de la piedra y ya posteriormente vendría a ser el cúlmine de la arquitectura de Tiwanaku la pirámide de Puma Punku.

E.M.: ¿Puma Punku está al final...

J.E.M.: Al final.

E.M.: ...de todo el período? Llama la atención que aparentemente la mayor cantidad de pedrería, de lítica, sea asperón.

J.E.M.: Sí, es la que tenían más a mano, la piedra que abundaba que estaba justamente, más cerca. En cambio las canteras de andesita estaban más alejadas, era una piedra además, más dura, más difícil de trabajar. Se traía de Kajapía, de la montaña del Kajapía, que corresponde al área fronteriza con el actual territorio del Perú.

E.M.: ¿Eso es en Copacabana?

J.E.M.: La sierra de Copacabana, Desagüadero.

E.M.: Yo tenía la idea, discúlpeme que le insista en esto, que justamente por el tipo de material que se había utilizado en Puma Punku - lo he leído en varios lugares - Puma Punku era la primera construcción.

J.E.M.: No, al contrario, es la última, porque ahí ya se utilizan las piedras modulares, los bloques que son cortados en una misma dimensión y la utilización del cemento crudo. Hay incluso elementos más sofisticados, hacen por ejemplo cimentaciones antisísmicas en base a piedras planas que se colocan sobre la nivelación del terreno, se colocan las piedras y sobre estas piedras planas se acomodan los bloques sillares o sustentadores de cada plataforma.

E.M.: La técnica de las grapas es propia de Puma Punku o se...

J.E.M.: No, ya encontramos las grapas en el templo del mismo Kalasasaya. Ya existen los indicios en las cámaras subterráneas que tiene a cada lado del templo (siete habitaciones casi subterráneas). Ya las encontramos también en la pirámide de Akapana. Canales que recientemente se excavaron mostraron gran cantidad de grapas y muchas de ellas todavía están in situ. Pero estas grapas prácticamente son de un solo tipo, en forma de i latina mayúscula, en cambio en la pirámide de Puma Punku ya vamos a ver una diversidad enorme de grapas, tenemos anillos, tenemos en forma de i, tenemos grapas cuadradas, se diversifica.

E.M.: ¿Y el material de relleno de las grapas es el mismo en todos los casos?

J.E.M.: Cobre. Cobre arsenical.

E.M.: Cobre arsenical ¿No llegaron a hacerlas de bronce?

J.E.M.: No, generalmente es el cobre arsenical que se vaciaba en el mismo lugar; eso lo notamos especialmente en los canales que tienen un cierto declive, entonces ha sido vaciado en el molde y podemos ver en la inclinación el espesor cómo se ha ido nivelando a un lado mayor espesor y a otro lado, menor.

E.M.: Se ha afirmado que Tiwanaku fue una ciudad con 50 o 100 mil habitantes. Primera pregunta: ¿dónde vivían? Y la segunda: ¿qué evidencia empírica, sobre todo desde el punto de vista de la arquitectura o de la construcción hay al respecto?

J.E.M.: Tal vez nos estamos quedando cortos con esta dimensión de número de habitantes. Le decía hace un momento que hicimos excavaciones del área perimetral del sitio. Allí encontramos gran cantidad de restos habitacionales. Prácticamente está lleno de restos habitacionales, a una profundidad de 80 cms. más o menos están los cimientos de las viviendas. Entonces, hay una concentración bastante fuerte. Otro indicador son los campos de cultivo: el valle de Pampa Koani, Wilajawira, son inmensos. Kolata hizo un cálculo: si llegáramos a poner en funcionamiento toda esta área de sukakollus tranquilamente podríamos abastecer, no solamente a estos 100 mil sino llegar hasta varios millones de habitantes. Ahora, naturalmente, gran parte de esta producción era para el intercambio con otras regiones, con otros pisos ecológicos. La extensión de campos elevados (camellones) como de takanas y cotas es impresionante en todo el valle. Nos está hablando

de una población bastante grande. El mismo sitio de Tiwanaku está ubicado estratégicamente; obedece a la necesidad de tener variedad en la producción. Tenemos los cerros donde se da un cierto tipo de producción en variedades de papas; los valles que circundan los cerros, vamos a tener las cotas o cochas que son lagunas artificiales que deben servir para la agricultura o para el pastoreo, y está, aledaño al lago Titikaka, el sistema de camellones. Entonces, vamos a tener la combinación de tres tipos de agricultura y con los recursos que va a generar el lago Titikaka.

E.M.: ¿Wilajawira es estrictamente valle de Tiwanaku?

J.E.M.: Wilajawira está a continuación de Pampa Koani, hacia el lado de Lukurmata. Ahí vamos a ver construcciones de represas, canales, incluso hasta un río...un río artificial de grandes proporciones que servía para alimentar justamente todos estos sembradíos. Es impresionante ver una fotografía aérea de estos campos que se extienden por varios kilómetros cuadrados.

E.M.: Y en el sector de construcciones megalíticas, es decir dónde está el centro cívico-ceremonial y en sus alrededores ¿hay evidencias de sukakollus, takanas?

J.E.M.: No, en este sector no, las takanas, los sukakollus están más próximos al lago Titikaka.

E.M.: ¿Hacia la serranía norte?

J.E.M.: No solamente, también hacia el valle de Guaqui.

E.M.: ¿En Guaqui?

J.E.M.: Guaqui está...

E.M.: Para el oeste.

J.E.M.: ... prácticamente, circundando todo el sudeste del lago Titikaka.

E.M.: He leído que hay 200 hectáreas cultivadas hacia el sudoeste de Tiwanaku.

J.E.M.: Sí, se han hecho algunos trabajos a nivel de experimentación, aprovechando las aguas del río Tiwanaku, justamente lo que llamamos la agroarqueología, tratar de rescatar este sistema agrícola de Tiwanaku y que nos ha dado muy buen resultado.

E.M.: Eso está al norte de...

J.E.M.: Al oeste de Tiwanaku tenemos grandes campos y hacia el norte también.

E.M.: Ahora, ¿esos camellones son prehistóricos?

J.E.M.: No, esos son de hace unos cuatro o cinco años, son nuevos. Los campesinos están trabajando en ese tipo de agricultura. Los resultados son óptimos, se ha multiplicado la producción agrícola y todo eso corresponde a áreas nuevas. En el mismo sitio de Tiwanaku no encontramos evidencias prehistóricas.

E.M.: ¿Por qué son circulares los depósitos?

J.E.M.: Bueno esto lo voy a tratar de explicar en gráficos [dibuja sobre un papel plantas circulares, cuadrangulares y rectangulares] Si hacemos un depósito triangular, de lado pongamos 2 metros, tenemos un perímetro igual a 6 pero, vamos a tener aproximadamente la capacidad de 3 metros

cúbicos, más exactamente, 2,83 metros cúbicos que vamos a poder llenar. Si nuestro depósito es cuadrado, tomemos por ejemplo 1,5 metros de lado, igual vamos a tener un perímetro de 6 metros, pero vamos a tener aquí 2,25 de superficie. Si hacemos un hexágono, de un metro de lado, nuestro perímetro va a aumentar prácticamente a 6 metros y si con eso mismo hacemos el círculo vamos a tener 3,4 cantidad para almacenar. Todo esto incluso nos ayuda a deducir por qué las viviendas de Tiwanaku son cuadradas. Exagerando, si tengo una vivienda cuadrada, vamos a poner 10 metros de lado $10 \times 10 = 100$ metros cuadrados para cubrir. Voy a tener aquí un perímetro de 40 metros si lo multiplico por 3 metros de altura como parte cubierta, bueno, tendría alrededor de 120 metros cuadrados de material, adobes, tapias, piedras lo que utilicemos, pero si hacemos una construcción rectangular y exageramos un poco la nota le pongo 100 metros de lado $\times 1$ voy a tener igual los 100 metros cuadrados a cubrir pero mi perímetro va a ser $100 + 100 = 200$, 202×3 va a ser 606 metros de material que necesito para cubrir la misma cantidad con 120 que antes.

E.M.: Esa es la razón por la cual se han

J.E.M.: No, yo saco estas deducciones en base justamente a este estudio, diríamos como arquitecto.

E.M.: Bueno, le agradezco muchísimo la atención.

* Javier Escalante Moscoso es Arquitecto y licenciado en Arqueología de la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, de la cual es docente. Ha realizado numerosos trabajos de prospección y excavación, particularmente en el área de Tiwanaku. Autor de "Arquitectura Prehispánica en los Andes bolivianos", actualmente es Jefe de investigaciones arqueológicas de Copacabana. Aceptó entrevistarse con Eduardo Martedí el 1 de marzo de 1996. La desgrabación no ha sido revisada ni corregida por el autor. Eventuales errores u omisiones son de nuestra exclusiva responsabilidad.

Los autores del artículo "Tiwanaku del Titikaka" (María Victoria Fernández y Eduardo Martedí) dieron autorización para publicar esta entrevista en forma separada del artículo



Sección Párrafos seleccionados

Mariátegui, J. C. 1987. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Amauta. Lima.

“Las fases fundamentales de este capítulo en que nuestra economía, convaleciente de la crisis post-bélica se organiza lentamente sobre bases menos pingües, pero más sólidas que las del guano y del salitre, pueden ser concretadas esquemáticamente en los siguientes hechos:1º- La aparición de la industria moderna. El establecimiento de fábricas, usinas, transportes, etc., que transforman, sobre todo, la vida de la costa [...] 2º- La función del capital financiero [...] 3º- El acortamiento de las distancias y el aumento del tráfico entre el Perú y Estados Unidos y Europa [...] 4º- La gradual superación del poder británico por poder norteamericano [...] 5º- El desenvolvimiento de una clase capitalista, dentro de la cual cesa de prevalecer como antes la antigua aristocracia [...] 6º- La ilusión del caucho. En los años de su apogeo el país cree haber encontrado El Dorado en la montaña, que adquiere temporalmente un valor extraordinario en la economía y, sobre todo, en la imaginación del país [...] 7º- Las sobreutilidades del período europeo. El alza de los productos peruanos causa un rápido crecimiento de la fortuna privada nacional [...] 8º- La política de los empréstitos. El restablecimiento del crédito peruano en el extranjero ha conducido nuevamente al Estado a recurrir a los préstamos para la ejecución de su programa de obras públicas [...] Me parece que estos son los principales aspectos de la evolución económica del Perú en el período que comienza con nuestra postguerra (Mariátegui, 1987:25-28).

“Tres influencias se suceden en el proceso de la instrucción en la república: la influencia o, mejor, la herencia española, la influencia francesa y la influencia norteamericana. Pero sólo la española logra en su tiempo un dominio completo. Las otras dos se insertan mediocrementemente en el cuadro español, sin alterar demasiado sus líneas fundamentales.

La historia de la instrucción pública en el Perú se divide así en los tres períodos que se señalan estas tres influencias. Los límites de cada período no son muy precisos. Pero en el Perú éste es un defecto común a casi todos los fenómenos y a casi todas las cosas. Hasta en los hombres rara vez se observa un contorno neto, un perfil categórico. Todo aparece siempre un poco borroso, un poco confuso [...]

La herencia española no era exclusivamente una herencia psicológica e intelectual. Era ante todo, una herencia económica y social. El privilegio de la educación persistía por la simple razón de que persistía el privilegio de la riqueza y de la casta. El concepto aristocrático y literario de la educación correspondía absolutamente a un régimen y a una economía feudal. La revolución del independencia no había liquidado en el Perú este régimen y esta economía. No podía, por ende, haber cancelado sus ideas peculiares sobre la enseñanza” (Mariátegui, 1987: 105 y 107-108).

“Materia primaria de unidad de toda literatura es el idioma. La literatura española, como la italiana y la francesa, comienzan con los primeros cantos y relatos escritos en esas lenguas. Sólo a partir de la producción de obras propiamente artísticas, de méritos perdurables, en español, italiano y

francés, aparecen respectivamente las literaturas española, italiana y francesa. La diferenciación de estas lenguas del latín no estaba aún acabada, y del latín se derivaban directamente todas ellas, consideradas por mucho tiempo como lenguaje popular. Pero la literatura nacional de dichos pueblos latinos nace, históricamente, con el idioma nacional, que es el primer elemento de demarcación de los confines generales de una literatura” (Mariátegui, 1987:233-234).

Baudin, L. 1978 (8ª edición). “El Imperio socialista de los Incas”. Universo. Lima.

“En resumen, coexistía una triple propiedad inmobiliaria, siendo la tercera la menos importante:

1º Propiedad nacional) del Estado): edificios públicos; tierras, pastos, selvas en países poco boscosos, plantaciones de coca, minas.

2º Propiedad colectiva (de las comunidades), sea con explotación común (tierras de cañada, bosques en países muy boscosos), sea con explotación familiar (tierras cultivables).

3º Propiedad privada: casa, cerco y tierras provenientes de donaciones” (Baudin, 1978:203-204).

“El quipo no es ni un procedimiento de cálculo ni un modo de escritura; es un memento de cifras. Se compone de un cordón grueso, del cual cuelgan hilos que forman una franja; estos hilos son de colores diferentes según la naturaleza del objeto a que se aplican; por ejemplo, amarillos para el oro, rojos para el ejército, blancos para la paz; los colores, en número limitado, tienen un sentido diferente según el sentido general del quipo”[...] (Baudin, 1978:253).

“Era un principio absoluto el que todo tributo consistía en servicios personales; no se establecía ningún gravamen sobre los bienes de propiedad del contribuyente, sobre los productos del tupu o sobre los vestidos fabricados por el indio con la lana de sus llamas. El principal tributo consistía en el cultivo de las tierras del sol y del inca; su rendimiento no era jamás constante, ya que tenía la característica de cargas todos los riesgos a cuenta del beneficiario”[...] (Baudin, 1978:351-352).

Métraux, A. 1997. Los Incas. Fondo de Cultura Económica. Santiago. Chile.

“Los magos, cuyas funciones se confundían con las de los sacerdotes o curanderos, se reclutaban entre los individuos que, heridos por algún rayo, eran por este hecho los escogidos de Illapa, el dios del trueno. Predecían el porvenir, cuidaban de los enfermos y dirigían las ceremonias privadas. Eran también consultados para desenmascarar un ladrón o para castigarlo con hechizos”. (Métraux, 1997:89)

“Durante los diez meses que duró el cautiverio de Atahualpa en Cajamarca, los conquistadores tuvieron a menudo ocasión de notar las reglas de etiqueta que observaban las mujeres y los cortesanos que le permanecieron fieles. Aunque caído y humillado, Atahualpa no inspiraba sino un respeto vecino del temor. El cacique de Huaylas, que le había pedido permiso para ausentarse, al regresar después de la fecha fijada por el emperador estaba tan exaltado, al momento de comparecer ante él, ‘que se puso a temblar al grado de no poderse tener en pie’. Atahualpa, al darse cuenta de ello ‘levantó la cabeza, le sonrió y le hizo señal de que se fuera” (Métraux, 1997: 93)

“Todo lo que el Inca tocaba se convertía en tabú. Pedro Pizarro dice haber visto cofres ‘que contenían todo lo que Atahualpa había tocado con sus manos y los vestidos que había usado y desechado. Allí estaban las pequeñas esteras que eran puestas a sus pies cuando comía, los huesos de los animales y de las aves que había roído y tenido en sus manos, las espigas de maíz que había utilizado, en breve, todo lo que él había tocado’. Cuando Pizarro preguntó porqué guardaban todas esas cosas, alguien le respondió ‘que era para ser quemado, porque cada año era necesario quemar todo lo que tocaban estos señores hijos del Sol, y que las cenizas debían ser esparcidas al viento porque ninguna persona las debía tocar. Había un noble entre esos indios que guardaba todas esas cosas que las mujeres recogían” (Métraux, 1997: 94)

“El Inca, personaje sagrado y semidivino en vida, se convertía en un dios al morir, en igualdad casi con las deidades más grandes del imperio: el Creador, el Sol, el Rayo y la Luna. Cada vez que las estatuas y los símbolos de los dioses celestes se exhibían en la gran plaza de Cuzco, se llevaban también en sus palanquines las momias de los Incas y se les asentaba en escabeles dispuestos en derredor de la plaza en un orden preciso, porque los soberanos de Hanan-Cuzco, o Cuzco el alto, eran separados de los Hurin-Cuzco, o Cuzco el bajo. Cada momia estaba rodeada por sacerdotes y sirvientes y por mujeres encargadas de ahuyentar las moscas”. (Métraux, 1997:103)

“Seducir a una virgen del Sol era igualmente considerado como un atentado contra la majestad del Inca. Cuando Pizarro y sus compañeros llegaron a Cajas vieron, cerca de un ‘edificio habitado por quinientas mujeres ocupadas en nada que no fuera hilar y preparar un vino de maíz’, los cadáveres de individuos colgados de los pies. Al preguntar cuál había sido el crimen cometido por esos desgraciados, se les explicó que ‘un hombre se había introducido y acercado a una de esas mujeres y había sido condenado a muerte, junto con los porteros que habían tolerado la cosa’”. (Métraux, 1997:136)

“En el Coricancha había un jardincillo que el Inca roturaba simbólicamente cuando llegaba la fiesta de la siembra. Le plantaban tres veces al año, espigas de maíz de oro, con hojas y mazorcas del mismo metal. Estas plantas artificiales, que figuraron en el inventario del rescate pagado por Atahualpa a los españoles, son el origen de todas las fantásticas descripciones que se han hecho de este maravilloso jardín que se decía era todo de oro: de oro los árboles, la hierba, las aves, los insectos y hasta los guardianes con sus llamas de tamaño natural”. (Métraux, 1997:149)

Sección Párrafos de cronistas

Guaman Poma de Ayala, F. 1987. Nueva Crónica y Buen Gobierno. Historia 16. Madrid.

“Como sale el Ynga a paesear con sus lacayos y morriones y estandartes, tronpetas y flautas y dansas y taquies y lleua yndios Chunchos desnudos por gala y señorear. Y sale en sus andas quispi ranpa [andas de piedras preciosas] con su coya señora: acimismo sale a pelear.

Como tenía los Yngas y capac apo [señores poderosos] tambores grandes con que se holgauan y le llamauan poma tinya [tambor de piel de puma] y tronpeta guaylla quepa, pototo [de caracol], flautas pingollo, antara, pipo, cata auari, auaroro, quena quena, chiuca. Que abía en este rreyno múcicas y nucaya [una fiesta] de los yungas de cada aylo [parcialidad] para fiestas del Ynga y prencipales.

Como se enamoraua el Ynga más de las señoras principales de los Colla Suyos y Canchis, Pacages. Por esa uía bolbía muy mucho por ellos y no faborecía a los Chinchay Suyos, bolbía la señora coya con selos.

Como tenía una cas y patio lleeno [sic] de pájaros y monos y micos y uacamayas [papagayo grande] y papagayos y loritos y periquitos y sernícales y tórtolas cucurí y chiuillos [pájaro negro], chayna [jilguero] y otros muchos páxaros de la cierra y de los yungas, biscachas y laguna de pescado, fuentes de agua Uiruy Paccha, cantoc pacha [fuente, chorro de agua] (Guaman Poma de Ayala (29ª), 1987:336 y 338).

“Las dichas yndias destos rreynos debotas [a la] cristiandad entran a los conuentos de monjas. Sauen leer, escriuir y múcica y custorera. Sauen labrar, cozer tanto como española, ladina y hazen puntas y lauandera linpias, panaderas, cozeneras, despenseras y demás oficio. Todo lo que saue las españolas lo sauen y trauajan mejor que los hombres y sauíos y cristianas. Y se le enseñara cosa buena, las dichas señoras fueran santas pero enseñale cosa mala y a media noche enbía fuera por las calles y uen todo lo malo. Y ancí salen putas aprouadas, mejor que sus amas haraganes, mentirosas en este rreyno.

Los dichos yndios cristianos de auilidad tienen cargos de la yglecia, fiscal mayor y menor como los cantores. A falta y ausencia de los dichos padres, entierran los difuntos con su letanía y oraciones y rresponsos. Las uísperas lo dizen con múcica cantadas y la salue rrezan a la madre de Dios. Y domingos y fiestas dizen las oraciones cantadas. Rezan todo lo dicho como cristiano; lo hazen en ausencia del dicho cura.

Y cristiana bautiza, echando el agua de Dios a la cría desta suerte: “Yo te bautizo, Juan o Juana, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amén. Jesús”, con leuencia de los muy yllustres yn Cristo obispos deste rreyno porque no se muera la criatura y baya al linbo cin bautismo en ausencia del dicho padre.

Y en los días de obligación, viernes y miércoles, dicen la oración en maneciendo Dios y estaciones y rresponso a los defuntos y rreza todo el pueblo y echa las fistiuidades de las fiestas de la semana y uigilia quatro ténpora, para que guarden los yndios.

Todo lo dicho lo hazen porque son cristianos y pulíticos, áviles cierbos de Jesucristo deste rreyno los yndios. Y todo lo dicho estorua los opadres y curas de las doctrinas y castiga, diciéndole: "santico ladinejo". Y ancí dexan lo bueno y apriende lo malo y se huelga de ello por ganar plata de ellos y sacar rreales. Y ancí no ay santo de ellos, cino ydúlatra (Guaman Poma de Ayala (29b), 1987:882).

"Todas las ciudades y uillas, aldeas fundadas por los rreys Yngas y después lo fundó don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, apitanes y enbajadores del señor rrey emperador don Carlos de la gloriosa memoria. Y algunas ciudades y uillas fueron fundadas por los excelentísimos señores bizzorreys deste rreyno.

Algunas ciudades son de ualor y algunas ciudades es como aldea de Castilla y algunas uillas es como ciudad y mayores. Que la uilla de Potocí puede ser ciudad en España y la uilla de Yca es como ciudad. Y ay otros pueblos de españoles que nostán poblados en todo el rreyno questá en deujajo de las manos de su Magestad y de su gobierno, su bizzorrey.

Todo los yndios orientales, osedentales, desde el Gran Chino como México, Santo Domingo, Panamá, Payta, Paraguay, Tocumán tocante a la casta y cimilla de yndios gobierna su Magestad y rreyna. Y acá su bizzorrey gobierna y a de gobernar y señoreal este Mundo Nuevo de las Indias (Guaman Poma de Ayala (29c), 1987:1077 y 1080).

Garcilaso de la Vega, Inca. 1971 Comentarios Reales. Kapelusz. Buenos Aires.

La fundación del Cozco, ciudad imperial

"La primera parada que en este valle hicieron, dijo el Inca, fue en el cerro llamado Huanacauri, al mediodía de esta ciudad. Allí procuró hincar en tierra la barra de oro la cual, con mucha facilidad, se les hundió al primer golpe que dieron con ella, que no la vieron más. Entonces dijo nuestro Inca a su hermana y mujer: "En este valle manda nuestro padre el sol que paremos y hagamos nuestro asiento y morada, para cumplir su voluntad. Por tanto, reina y hermana, conviene que cada uno por su parte vamos a convocar y atraer este gente, para los doctinar y hacer el bien que nuestro padre el sol nos manda"(Garcilaso de la Vega, 1971:47).

La fortaleza del Cozco. El grandor de sus piedras

"Maravillosos edificios hicieron los Incas, reyes del Perú, en fortalezas, en templos, en casas reales, en jardines, en pósitos* y en caminos, y otras fábricas de grande excelencia, como se muestra hoy por las ruinas que de ellas han quedado; aunque mal se puede ver por los cimientos lo que fue todo el edificio. La obra mayor y más soberbia que mandaron hacer para mostrar su poder y su majestad fue la fortaleza del Cozco, cuyas grandezas son increíbles a quien no las ha visto, y al que las ha visto, y mirado con atención le hacen imaginar, y aun creer, que son hechas por vía de encanamiento, y que las hicieron demonios y no hombres; porque la multitud de las piedras, tantas y tan grandes, como las que hay puestas en las tres cercas (que más son peñas que piedras) causa admiración imaginar cómo las pudieron cortar de las canteras de donde se sacaron, porque los indios no tuvieron hierro ni acero para las cortar ni labrar; pues pensar cómo las trajeron al edificio es dar en

otra dificultad no menor, porque no tuvieron bueyes, ni supieron hacer carros, ni hay carros que las puedan sufrir, ni bueyes que basten a tirarlas; llevábanlas arrastrando a fuerza de brazos con gruesas manormas**, ni los caminos por donde las llevaban eran llanos, sino sierras muy ásperas por donde las subían y bajaban a pura fuerza de hombres” (Garcilaso de la Vega, 1971:115).

*lugar donde se hacía acopio de granos para entregar a las necesidades o usar en los meses de menor abundancia.

**cuerda gruesa trenzada y retorcida (generalmente hecha con espartos y cáñamos).

Dos caminos famosos que hubo en el Perú

“Será justo que en la vida Huayna Cápac* hagamos mención de los dos caminos reales que hubo en el Perú a la par Norte-Sur, porque se los atribuyen a él. El uno va por los llanos, que es la costa de la mar y el otro por la sierra, que es la tierra adentro, de los cuales hablan los historiadores con todo buen encarecimiento; pero la obra fue tan grande que excede a toda pintura que de ella se puede hacer; y porque yo no puedo pintarlos tan bien como ellos los pintaron, diré lo que cada uno de ellos dicen, sacado a la letra. Agustín de Zárate, libro primero, capítulo XIII, hablando del origen de los Incas dice lo que sigue: “Por la sucesión de estos Incas vino el señorío a uno de ellos que se llamó Guaynacaua (quiere decir mancebo rico) que fue el que más tierra ganó y acrecentó a su señorío y el que más justicia y razón tuvo en la tierra y la redujo a policía** y cultura, tanto, que parecía cosa imposible una gente bárbara y sin letras regirse con tanto concierto y orden y tenerle tanta obediencia y amor sus vasallos, que en servicio suyo hicieron dos caminos en el Perú, tan señalados, que no es justo que se queden en olvido; porque ninguna de aquellas que los autores antiguos contaron por las siete obras señaladas del mundo, se hizo con tanta dificultad, y trabajo, y costas como éstas [...]. Pedro Cieza de León, hablando en el mismo propósito, dice del camino que va por la sierra lo que se sigue, capítulo XXXVII: “De Ipiales se camina hasta llegar a una provincia pequeña que ha por nombre Guzca, y antes de llegar a ella se ve el camino de los Ingas, tan famoso en estas partes como el Anibal*** hizo por los Alpes cuando bajó a la Italia; y puede ser tenido éste en más estimación, así por los grandes aposentos y depósitos que había en todo él, como por ser hecho con mucha dificultad, por tan ásperas y fragosas sierras que pone admiración verlo” [...]. Juan Botero Benes también hace mención de estos caminos, y los pone en sus relaciones por cosa maravillosa, y aunque en breves palabras los pinta muy bien, diciendo: “Desde la ciudad del Cozco hay dos caminos o calzadas reales de dos mil millas de largo, que la uno va guiada por los llanos y la otra por las cumbres de los montes, de manera que para hacerlas como están fue necesario alzar los valles, tajar las piedras y peñascos vivos y humillar la alteza de los montes. Tenían de ancho veinte y cinco pies; obra que sin comparación hace ventaja a las fábricas**** de Egipto y a los romanos edificios” [...]. Todo esto dicen estos tres autores de aquellos dos famosos caminos, que merecieron ser celebrados con los encarecimientos que a cada uno de los historiadores les pareció mayores; aunque todos ellos no igualan a la grandeza de la obra, porque basta la continuación de quinientas leguas, donde hay cuevas de dos, tres y cuatro leguas y más de subida, para que ningún encarecimiento le iguale [...] (Garcilaso de la Vega, 1971: 126-130).

*Último de los grandes Incas, conquistador de Quito, norte del Imperio, cuyo gobierno se caracterizó por su perfecta administración y por las construcciones edilicias que se llevaron a cabo en las ciudades más importantes del reino.

**mampostería. Piedras sin labrar.

***General cartaginés que luchó contra los romanos. Logró atravesar los Pirineos y los Alpes, y se dirigió hasta Capua, ciudad de la que hizo su cuartel general, pero debió abandonar su intento de tomar Roma para regresar al África y defender su patria amenazada por Escipión el africano. Derrotado en la batalla de Zama se envenenó para no caer en poder de los romanos en el año 183 a. de J.C.

****Su construcción. Uso del significado etimológico de la palabra que posteriormente adquiere otro matiz semántico. En nuestra literatura Jorge Luis Borges emplea el término con aquella antigua acepción en el relato “El inmortal”, del libro El Aleph.

Biedma, M. y otros. 1989. La Conquista Franciscana del Alto Río Ucayali. IIAP-CETA. Iquitos.

“La noticia de la llegada de los misioneros atrajo a delegaciones de indígenas de todas partes. Sentían curiosidad de ver a los frailes y éstos deseaban causarles buena impresión. Con ese objeto Biedma les ofreció machetes, navajas, anzuelos, trampas, botones, etc., según el prestigio del visitante. Sucedió a estos amistosos visitantes otros del sector del río Ene, más alejado, que eran hostiles y trataron de persuadir a Tonte para que matara a los frailes o para que, por lo menos, los expulsara [...]” “[...] La lucha consistió en su mayor parte en lanzar insultos a gritos, de suerte que a primeras horas de la mañana la mayoría de los participantes estaban tan roncós que ni podían hablar. Biedma aprovechó este silencio forzoso para dirigirse a los forasteros en su propia lengua y explicarles la razón de su presencia. Apaciguados por sus palabras, trocaron su hostilidad por la amistad, y se acercaron a conocer al misionero y a recibir el presente acostumbrado de los instrumentos de hierro [...]” (Biedma, 1989:28-29)

“No todos los indios de la zona recibieron con agrado el progreso misionero que representaba esta nueva misión y los preparativos de Biedma para sus nuevas fundaciones. Algunos de los que se oponían al avance de los frailes eran conservadores y no se resignaban a que se abandonaran las antiguas costumbres, otros están atemorizados por las enfermedades que tan rápidamente se propagaban entre sus gentiles y había algunos a quienes les fastidiaban las limitaciones impuestas a su libertad por el sistema misionero [...]” (Biedma, 1989:32).

“Muchos son los prodigios que obra Dios en confirmación de su santa ley y doctrina que predicán sus ministros, especialmente entre bárbaros, donde se experimenta lo que dijo San Agustín: signa infidelibus. No puedo referirlos todos ni aun siquiera apuntalarlos: porque me falta el libro que está en la conversión, donde se han notado y escrito y por no arriesgar la memoria falte a la verdad de algunas circunstancias; sería mejor dejarlos de escribir, que no que carezcan de la pureza que se debe. Otros casos, aunque raros y singulares que me han cuedido a mí solo no pongo por carecer de testigos con quienes comprobar su verdad. Otros dejo de escribir porque están vivos los ministros con quienes sucedieron algunos prodigios; y aunque el árbol de su virtud sea seguro, bien profundo en las raíces de su humildad, se ofendiera su modestia, temiendo pudiera jugar mal fundado discurso que tenía parte el ministro, en lo que obra solo Dios: qui fecit mirabilia solus***, por las almas que interesa. Estos que he referido no tienen ese riesgo y es lo que más ha podido la memoria sin tropezar en duda, aunque en sus mínimas circunstancias. Todos se proponen con los religiosos que se hallan presentes, pues estaban vivos los más para seguro de la verdad que refiero” (Biedma, 1989: 121).

*** “Que sólo él hace maravillas”

Uriarte, M.J. (S.j.). 1986. Diario de un misionero de Maynas. IIAP-CETA. Iquitos

“Día 2º de Pascua de Navidad de 1750 (ese mismo día, en 1742, salí de Granda para embarcarme en Santa María). Salimos para las Misiones cinco sujetos; se predicó en Tumbaco, y comulgó la señora madre del Cura Aguado; también se platicó en Papallacta, de donde volvimos las cabalgaduras [...]”. “[...] Un boga infiel se moría con cursos, bautizósele, instruído, en la canoa, y se alivió; llegamos a San Luis de Tiriri a los dos días, donde había como veinte adultos casados, con sus casitas a medio hacer, y la del misionero armada, o cobijada; los demás estaban desnudos, con lanchamas o cortezas; repartímosles de vestir, y otras cosas, y con Sánchez, intérprete les hablamos y les adoctrinamos[...].” (Uriarte, 1986:103-104).

“Encontré la gente de mi pueblo más altanera y con algunos malos ejemplos de los del Marañón; y un ladino varayo, Antonio Pencuari, el cual se había amachinado con otra india, faltaba y era causa que faltasen a la Iglesia otros, aun los domingos. Aconsejéles lo posible, regaléles, mas de todo hacían burla, en especial Antonio [...]”. “[...] Finalmente, al Antonio, que de todo hacía mofa, un domingo, convido de sus recientes delitos, le hice acostar en la puerta de la iglesia por mano de un fiscal, que le dio sólo cuatro azotes encima del algodón, más por avergonzarlo y enmendarlo que por otra cosa, añadiéndole consejos amorosos y después algunos regalos por ganarlo. Más nada bastó; conjuré a los otros en mi muerte, diciéndoles que ahora que estaba solo era buena ocasión para robar todo e irse al monte a vivir a su gusto. Un sábado las mujeres fieles me vinieron tarde avisar que no fuese a boca de noche al Rosario, que el Antonio y otros querían matarme en la iglesia. Aunque la carne rehusaba, me animé a ir por lo mismo, pero de modo que supiesen sabía sus intentos; cargué la escopeta con pólvora y le dije a mi Ignacio la tuviera en la puerta; a pocos toques de campana estuvieron en la iglesia toda la gente (aunque los otros días para Misa los domingos había que ir a buscarlos) y con ruido y algazara no acostumbrada, púseme a la puerta por dentro y les dije: “Hijos míos, yo he venido de lejanas tierras por enseñaros el camino del Cielo; todo lo que hubiere de socorrer es para vosotros; ya tenéis todos hachas, machetes, vestidos, y se os irá dando cuando os faltare. No oigáis al demonio, que os quiere apartar de los Padres para llevaros al infierno. Mas si algunos os alborotan y me quieren hacer mal, sepan que yo a nadie temo, sino a Dios, ni he de dejar perder el pueblo, tengo esta escopeta, sable, pistolas, no para matar, mas para que me defiendan, vamos rezando a María santísima”. Con esto, hincado de rodillas en medio abajo, empecé el Rosario; los amotinados se miraban, mas ninguno se atrevió a nada. Acabando, salieron todos besándome la mano [...]” (Uriarte, 1986: 127-128).

Sección Literatura

Literatura

Oración de los sacerdotes del Inkario

(anónima) traducida del quechua por Jesús Lara.

Raíz del ser, Wirakocha,

Dios siempre cercano,

Señor de vestidura

Deslumbradora.

Dios que gobierna y preserva,

Que crea con sólo decir:

-Sea hombre,

Sea mujer!

El ser que pusiste

Y criaste

Que viva libre

Y sin peligros.

¿Dónde te encuentras?

¿Fuera del mundo?

¿Dentro del mundo?

¿En medio de las nubes?

¿O en medio de las sombras?

¡Escúchame!

¡Respóndeme

Haz que viva

Por muchos días.

Hasta la edad en que deba

Encanecer.

¡Levántame!

Tómame en tus brazos!

Y en mi cansancio

Axíliame!,

Doquiera que estés,

Padre Wirakocha!

Oración transcrita por Pérez Bocanegra (1631)

Oración personal a la Tierra de los Yuncas y a la Kuka

¡Oh, Madre Tierra de los Yuncas, guárdame! Y esté yo en ti sin desgracia. ¡Aputinya! ¡Mocotinya!
Vosotros que sois el dueño de la coca y de las plantas, haced que mi coca y plantas no se dañen. Y
vos, Madre Coca, Dioses de la Montaña, Amaru. ¡Aved piedad de mí!

KATATAY (Temblar) - José María Arguedas

Dicen que tiembla la sombra de mi pueblo;

Está temblando porque ha tocado la triste sombra del corazón

De las mujeres.

¡ No tiembles, dolor, dolor!

¡ La sombra de los cóndores se acerca!

¿A qué viene la sombra?

¿ Viene en nombre de las montañas sagradas

o a nombre de la sangre de Jesús

-No tiembles; no estés temblando;

no es sangre; no so montañas;

es el resplandor del Sol que llega en las plumas de los Cóndores.

-Tengo miedo, padre mío.

El Sol quema; quema el ganado, quema las sementeras.

Dicen que en los cerros lejanos

Que en los bosques sin fin,

Una hambrienta serpiente,

Serpiente diosa, hijo del Sol, dorada,

Está buscando hombres.

-No es Sol, es el corazón del Sol,
su resplandor,
su poderoso, su alegre resplandor,
que viene en la sombra de los ojos de los cóndores.
No es el Sol, es una luz,
¡ Levántate, ponte de pie; recibe ese ojo sin límites!
tiembla con su luz;;
sacúdete con los árboles de la gran selva,
empieza a gritar.
Formen una sola sombra, hombres, hombres de mi pueblo;
todos juntos
tiemblen con la luz que llega
Beban la sangre áurea de la serpiente de dios.
La sangre ardiente llega al ojo de los cóndores,
carga los cielos, los hace danzar,
desatarse y parir, crear.
Crea tú, padre mío, vida;
Hombre, semejante, mío, querido.

De la Tragedia del Fin de Atawallpa – Versión Española de Jesús Lara

.....

Almagro entrega al Sumo Sacerdote del Inka un papel escrito en el que pide su sometimiento al Rey de España y a la Iglesia Católica.....

ATAW WALLPA

Waylla Wisa, señor que duerme,
esta chala que has traído
no me dice nada.

WAYLLA WISA

Dámela dilectísimo
y único señor, Inka mío,

a fin de que yo le interrogue.
Quién sabe qué dirá esta chala.
Es posible que nunca
llegue a saberlo yo
,Vista de este costado
es un hervidero de hormigas.
La miro de este otro costado
y se me antojan las huellas que dejan.
Las patas de los pájaros
en las lodosas orillas del río.
Vista así, se parece a los venados
puestos cabeza abajo
y las patas arriba.
Y si sólo así la miramos
es semejante a llamas cabizbajas
y cuernos de venado.
Quién comprender esto pudiera.
No no, me es imposible,
mi señor, penetrarlo.

.....

ATAW WALLPA

¡Ay de mí, wirakocha mío,
mi señor, en tal caso
espérame un momento,
lamentaré aún mi tragedia,
y después de esto a donde quieras
conducirme podrás.
Hombres barbudos, enemigos,
de hoy en adelante

mucho tendréis que padecer;
el oro y la plata que hubiere
escóndanse en la entraña de la piedra.
y si sobrare un algo
conviértase en ceniza.
Ocúltate, opulencia,
Pobreza, hazte presente.
Aquel que oro ambicione
que lo halle con su esfuerzo,
haciendo fluir sudor de esclavos.

.....

De Alfonsina Barrionuevo “Los Dioses de la Lluvia

“LA ISLA DEL SOL”

Antes el mundo vivía en tinieblas, alumbrado apenas por la pálida luz de la luna. Un día el sol prendió su llamarada sobre el lomo de una gran puma de piedra que existía en la isla. Los hombres pudieron por fin contemplar el inmenso lago que se extendía por toda la meseta y lo llamaron desde entonces el lago del Titiqaqa, es decir, el Lago del Puma de Piedra. La isla se llamó la Isla del Sol, por haber prendido allí el astro su primera luz.

LA CH’ULLUNI

Los aymara consideran a la ch’ulluni como una flor del lago. Es la doncellita india que disfruta de todas las consideraciones que merece su condición virginal. En las comunidades las ch’ullunis son muy respetadas. El gorro o chúllo que usan desde que nacen es su certificado de castidad. En Yanake aún hay escuelas donde asisten las alumnas con hermosos chúllos que no se quitan ni en clases. Cuando inician el sirvinakuy, warmichakuy o sirvishapqe (matrimonio de prueba) se despiden para siempre del gorro y se colocan en la cabeza una manta triangular. Una vez que se casan la manta es cuadrada.

EL TORITO DE PUKARA

Los toros más bravos del Perú no están en Huando, ni en Yéncala, ni en la Viña. Están en Santiago de Pupuja, un poblado de altura, a 3.822 metros sobre el nivel del mar, donde los alfareros atizan sus hornos con chispas de estrellas.

En sus manos curtidas por la taqlla galopa frenético el toro de la pampa, el mítico salqa misitucha de testuz que relumbra como una llamarada, el toro negro que vive en las lagunas y provoca tempestades cuando sale, el toro rabioso de libertad, habituado a la soledad de la puna, que toma cuerpo en elbarro. Aún salvaje, corpulento, poderoso, como un dios de tierra. Con enjalmas de oro sobre el lomo reluciente, el wallqo en la nariz después de ser dominado por el hombre y flores y

escarapelas que humillan su fiereza. El legendario toro de la breña, que cargaba de muerte sus pezuñas y sus cuernos y que en la arcilla de Palaqocha o Angostura, derrama su magia para presidir las marcas de ganado y los matrimonios indígenas.

.....

PAUQAR QOLLA

Pauqar Qolla no había cambiado. Tenía su montera de granizo y sus ojotas de nieve. En la pampa el viento tocaba zampoñas. No importa que Puno pasara a sus puertas con su carretera de alto kilometraje. Las calles todavía eran cholas y subían en puntas de pie hasta la plaza donde hubo rollo y picota española.

Pauqar Qolla, la aldea india, de donde partían los qámilis y los qépiris, llevando a la virgen del Carmen en sus qépes hasta los exhuberantes valles del Cuzco, seguía siendo la misma. Una aldea de piedra, con milenarias pátinas azules, incrustada en el horizonte desde una eternidad. Allí, donde descansaron Mallqo Qhapaq y Mama Oqlllo, Hijos del Sol, nietos del último Emperador de Tiawanaku, que viajaron al Cuzco desde la convulsionada tierra del lago, para fundar un nuevo imperio.

Visiones de la Amazonía Peruana

Organización comunal

Lic. Teodulio Grández Cárdenas

teosiete@hotmail.com

Publicado en ANTI - Año 1 Número 4, Junio de 2002

La comunidad de San Antonio, es parte de la etnia Iquito y de la familia lingüística Zaparo. Está ubicada en la parte media alta del río Pintoyacu, afluente del río Nanay. Su organización así como los diferentes aspectos de su cultura y su sociedad actuales, son el resultado de un proceso de aculturación más o menos sostenida, aproximadamente desde inicios del siglo XX, con el ingreso y asentamiento en la zona del patrón cauchero Elías Huima y su familia.

A partir de entonces la presencia del estado y la sociedad nacional se formaliza aunque sea mínimamente a través del Teniente Gobernador y de actividades económicas como la extracción cauchera, maderera y panllevar, que lo inserta aunque de modo indirecto e informal pero en forma permanente en el mercado externo. El patrón desde entonces dirigía la vida comunal, apoyado con la dureza “necesaria” del Teniente Gobernador, quien los sometía a castigos corporales muy duros (colgaba de los pies en el calabozo) cuando cometían falta; sin embargo hay también informaciones favorables del trato “humano” que el patrón les daba a sus trabajadores, y de las enseñanzas que recibían las mujeres en la casa hacienda de parte de su esposa, quien les enseñaba las artes manuales y del hogar a cambio del servicio que ellas prestaban.

Con el régimen del General Juan Velasco Alvarado se promulga en Junio de 1974 el D.L. 20653 de Comunidades Nativas, de Promoción y Desarrollo de las regiones de Selva y Ceja de Selva. Por primera vez se reconocen los derechos de las nacionalidades indígenas de la amazonía peruana a organizarse y desarrollarse, de acuerdo a las particularidades de su cultura. Territorialmente se les reconoce el control y autonomía en el manejo de sus recursos (tierra, agua, flora, etc.) basada en tres principios: inembargabilidad, enajenabilidad e imprescriptibilidad, de los cuales la nueva ley (22175) sólo considera la última de las indicadas. Sin embargo este derecho es reconocido sobre la base de la comunidad y no de la unidad y continuidad territorial étnica, lo que constituye una gran limitación a su desarrollo y continuidad histórica como pueblo y/o nación: como es obvio.

También esta ley les reconoce el derecho a la organización autónoma, sobre la base de sus propias costumbres, autoridades y decisiones y su propia organización comunal.

En el gobierno de Francisco Morales Bermúdez, se promulga la nueva Ley Nº 22175, el 9 de mayo de 1978; la misma que hace algunos reajustes a la primera Ley enmarcada ya (de nuevo) en la intención política de los gobiernos de turno de regatearles sus derechos a las minorías nacionales (grupos étnicos).

Durante el gobierno de Fujimori, a través de una nueva ley se pretende darle un vuelco total a los derechos territoriales y con ello a la destrucción a las comunidades nativas, lo cual no lleva a producirse por la reacción oportuna de sus organizaciones representativas; con ello dicho régimen intentaba “liberar” estas tierras para aperturar sin limitaciones las concesiones territoriales a las transnacionales.

Como hemos apreciado, las comunidades nativas legalmente reconocidas en la Amazonía peruana datan desde 1974; sin embargo el proceso de reconocimiento y titulación aún no concluye, y con ello el instrumento político-jurídico de manejo comunal a través de sus propias instituciones, en este caso la organización comunal (entendido como la existencia de un jefe más de sus directivos elegidos por asamblea comunal), no existe en muchos casos. Ella si está presente en el caso de la comunidad de San Antonio, comunidad reconocida y titulada.

En consecuencia San Antonio del Pintoyacu es una comunidad que organizativamente en los político-administrativo cuenta con las siguientes autoridades: Teniente Gobernador, Agente Municipal, Autoridad Comunal.

La autoridad comunal se sustenta en la organización comunal conformada por el Apu (jefe), Secretario, Tesorero, Vocales (2). También existe en este caso de la comunidad de San Antonio el Sub-Apu, algo que la ley no contempla, pero que seguramente por razones de necesidad la comunidad lo integró a su organización.

Sin embargo factores como la supervivencia de comportamientos hegemónicos por parte de la autoridad política, y tal vez la falta de capacitación en las funciones que deben cumplir cada una de estas autoridades y en particular de la autoridad comunal (por ser además nueva) hace que el manejo no sea muy coordinado ni armonioso, a lo que contribuye además la presencia (activa) de grupos religiosos, como la Iglesia Católica y evangélica, así como algunos intereses económicos de clase, que en la medida que no están aún claramente definidos, según creo, tampoco tiene una clara incidencia en las contradicciones de la vida comunal.

Existen algunas formas de organización orientadas a la solución de necesidades y/o problemas específicos. Estas formas de organización la minga y el mañanero. En el primer caso está contemplado en su reglamento comunal, más no el segundo, por lo que éste tiende a desaparecer, según referencias de los entrevistados.

Estas formas de organización son pues utilizadas no sólo por las autoridades, sino también por personas, grupos, para realizar actividades como limpieza de la población construcciones públicas, celebraciones, trabajo de chacra, etc.

Fuentes

D.L. 20653 de Comunidades Nativas sobre Promoción y Desarrollo de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva.

D.L. 22175 de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva.

Información de campo.

Dispositivos Legales referidos a Comunidades Nativas.

CEDIA (ONG)

Desencuentro de los lenguajes**Kanatari – Centro de Estudios de la Amazonía Peruana**

Un día sombrío de Lima, me crucé en el aeropuerto con Lourdes Flores. Alarmada y sonriente, me dijo con esa simpatía tan propia de ella: ¿qué está pasando en tu tierra? Y me mostró las páginas de El Comercio donde mostraban inmensos espejos de agua, casas flotando y falsas que a la deriva se llevaba la corriente del río. Miré asombrado y no pude evitar poner en duda noticia tan sensacionalista de los periódicos nacionales. Llegué a Iquitos, vi en el caer de la tarde por la ventanilla del avión que aterrizaba paralelo al Amazonas. Llegué al terminal, tomé mi equipaje; nada especial. Seguí a mi casa, por entonces en el barrio de Belén lleno de todo el colorido del mundo. Pregunté cómo había sido la creciente. Normal, me dijeron. Indagué, investigué, exploré. Y me convencí de que la raíz de la alarma era una sola palabra: inundación versus creciente, mensaje que había salido de Iquitos de un corresponsal del decano de la prensa nacional.

Consternación, alarma nacional y aprovechamiento de “la coyuntura”. A los pocos días, nos cayó algo peor: una riada de Ministros del régimen pasado, que venían en son de convencer a la gente pobre de la magnanimidad del gobierno. Seguía yo buscando y buscando la inundación que apenas alcanzaba unos pocos centímetros más arriba de la creciente normal. ¿Qué había sucedido? Asunto de lenguajes: lo que al otro lado de la cordillera se entendía como inundación, a éste se le llamaba creciente, que constituye uno de los ciclos estacionales de la región de los llanos, por embalse del Nanay y el Itaya por la crecida o vaciante del parsimonioso monarca de los ríos.

Cosa curiosa: las mismas imágenes que en la televisión que otros tiempos habían servido para estimular el turismo, ahora provocaban una sensación de horror con el Barrio de Belén bajo las aguas.

Era por entonces pleno mes de mayo. En una serie de canoas hacíamos una concurrida procesión a la Virgen de Fátima. Estábamos alegres, bajo la lluvia, sin entender lo que decían y pensaban en mundos extraños. No cabe duda que el primer desencuentro está en los lenguajes.

¿Quién que no lo viva puede entender la fuerza de la vida en la selva?

(Extraído de: Kanatari, Año XVIII, 16 de diciembre de 2001, Nº 900, Iquitos, Perú)

Permiso expedido por el P. Joaquín García Sandy (OSA), Director del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia (CETA). Iquitos, Perú.

Bibliografía andina

- Aitken, M.J. 1961. *Physics and archaeology*. Interscience publishers. New York.
- Alcina, J. 1988. *Las claves del arte precolombino*. Ariel. Barcelona.
- Arciniegas, G. 1965. *El continente de siete colores*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Bellier, I. 1983. Los Orejones; Identidad cultural y proceso de aculturación. En: *Amazonía Peruana*, vol. V, nº 9, julio: 37-61
- Bendala Galán, M. 1985. *La Arqueología*. Salvat. Barcelona.
- Bennett, W. C. 1934. *Excavations at Tiahuanaco*. American museum of natural history, anthropological papers, vol. XXXIV, part III. New York.
- Bennett, Wendell C. y Junius B. Bird. 1949. *Andean culture history*. Handbook series, American museum of natural history, num. 15. New York.
- Bertonio, L. 1956. *Vocabulario de la lengua aymara (1612)*. Edición facsímile. Litografía Don Bosco. La Paz.
- Brockmann, C. E. 1986. *Perfil ambiental de Bolivia*. Instituto internacional para el desarrollo y medio ambiente. La Paz.
- Camacho, J. M. 1920. Tihuanacu. *Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz*, núms. 49-50, pp. 11-150. La Paz.
- Castelnau, F. 1851. *Expedition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para*. Histoire du voyage. Tome troisième. P. Bertrand, Libraire-éditeur. Paris.
- Castillo S., J. 1987. Breve información sobre el altiplano. Descripción del lago Titicaca y su cuenca, parte I, pp. 1-10. Proyecto evaluación de los recursos pesqueros del lago Titicaca. Organización latinoamericana de desarrollo pesquero. Lima.
- Cochrane, T. T. 1973. *Potencial agrícola del uso de la tierra de Bolivia*. Un mapa de sistemas de tierra. Editorial Don Bosco. La Paz.
- Corona Sánchez, E. 1995. Teotihuacán y Tiwanaku: dos formaciones de estado. En: *Revista Pumapunku* Nº 8, CIMA, La Paz, págs. 88/114.
- Dejoux, Claude y André Iltis, editores. 1991 *El lago Titicaca. Síntesis del conocimiento limnológico actual*. Orstom - Hisbol. La Paz.
- Dollfus, O. 1981. *El reto del espacio andino*. Instituto de estudios peruanos. Lima.
- Dourojeanni, M.J. 1990. *Amazonia, ¿Qué hacer?*. Ed. Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía. Lima. Perú.

- Durán, J. G. 1984. Monumenta Catechetica Hispanoamericana (Siglos XVI-XVIII). Publicaciones de la facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Buenos Aires.
- Elorrieta Salazar, F. 1992 La gran pirámide de Pacaritanpu. Sociedad Pacaritanpu hatha. Cusco.
- Engel, F. 1967. Le complexe préceramique d'El Paraíso (Perou). Journal de la Societé des Americanists. LV: 43-96.
- Escalante Moscoso, J.F. 1994. Arquitectura prehispánica en los Andes bolivianos. Cima. La Paz.
- ETSA. 1996. Los alcances de la noción de 'cultura' en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: sociedad y cultura Bora. En: Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Pp. 187-294. Cusco.
- Flores Ochoa, J. 1988. Llamichos y Pacocheros. Cusco.
- Fradera Veiga, R. 1992. Atlas de los estilos artísticos. Jover. Barcelona.
- Gallo, A. 1925. Las ruinas de Tiahuanaco. En: Revista de la universidad de Buenos Aires, tomo V, I, 3, pp. 45-152. Buenos Aires.
- García Jordán, P. (Ed.) Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía (siglos XIX-XX). Pontificia Universidad Católica del Perú. Universitat de Barcelona. Lima.
- García Jordán, P. La Iglesia y el ciclo económico del caucho. En: Kanatari, año XVII, 31 de diciembre de 2000, nº 850, pp. 55-58, Iquitos.
- García Jordán, P. Las Misiones Católicas en la Amazonía Peruana. Ocupación del territorio y control indígena (1821-1930). En: García Jordán, P. (Coord.). 1995. La construcción de la Amazonía Andina (siglos XIX-XX). Abya-Yala. Quito.
- García Sánchez, J. (O.S.A.). La Prefectura Apostólica de San León del Amazonas. En: Kanatari, Año XVII, 31 de diciembre de 2000, Nº 850, Iquitos, Perú.
- García-Agreda B., Rodolfo y Rosa Viparelli de Zehender. 1975 Perfil esquemático del clima y de la hidrología de Bolivia. Instituto Ítalo-latinoamericano e Instituto de construcciones hidráulicas de la Universidad de Nápoles. Roma.
- Godelier, M. 1964. Sobre el Modo de Producción Asiático. EUDECOR. Córdoba.
- Hamilton, E.I. 1965. Applied Geochronology. Academic press. London and New York.
- Hertling, L. (S.I). 1986. Historia de la Iglesia. Herder. Barcelona.
- Huidobro Bellido, J. 1995. El estado despótico de Tiwanaku. En: Revista Pumapunku Nº 8, CIMA, La Paz, págs. 161/188.
- IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas). 1999. El mundo Indígena 1998-1999. Copenhague. Ed. IWGIA.

- Janusek, J. W. 1994. State and local power in a prehispanic Andean polity: Changing patterns of urban residence in Tiwanaku and Lukurmata, Bolivia. Dissertation, Department of anthropology, University of Chicago. Chicago.
- Janusek, John y Howard Earnest. 1990. Excavations in the Putuni: The 1988 season. Tiwanaku and its hinterland. Chicago.
- Kauffmann-Doig, F. 1992. Introducción al Perú Antiguo. Monterrico. Lima.
- Kent, J, 1988. El sur más antiguo: revisión de la domesticación de camélidos andinos. En: LLamichos y Pacocheros, págs. 23/36.
- Kigoshi, Kunihiko y Kunihiko Endo. 1963. Gakushuin natural radiocarbon measurements. Radiocarbon, vol. 5, pp. 109-117.
- Konetzke, R. 1991. América Latina (II. La época colonial). Siglo XXI. México.
- Lanning, E. 1967. Perú before the Incas. Englewood Cliffs, N.J. Prentice-Hall.
- Libby, W. F. 1955. Radiocarbon dating. Second edition. The University of Chicago Press. Chicago.
- Libby, W. F. 1967. History of radiocarbon dating" Radioactive dating and methods of low-level counting, pp. 3-25. International atomic energy agency. Vienna.
- Libby, W. F. 1970. Datación radiocarbónica. Traducción de Luis Jáuregui. Biblioteca universitaria. Editorial Labor. Barcelona.
- Lizárraga, Fr. Regionaldo de. 1909. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile. Historiadores de Indias (tomo II). Madrid.
- Lovera Vásquez, A.J. Llegada de los agustinos a la Prefectura de San León del Amazonas. En: Kanatari, año XVII, 31 de diciembre de 2000, nº 850, pp. 35-38, Iquitos.
- Lorandi, A. M. 2002. Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso. Guerra y sociedad en el Virreinato del Perú. Siglos XVI y XVII. Gedisa. Barcelona.
- Lumbreras, L. 1981. Arqueología de la América andina. Milla Batres. Lima.
- Manzanilla, L. 1992. Akapana. Una pirámide en el centro del mundo. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. México.
- Martínez, G.; García Sánchez, J. (OSA). Vicariato Regional de Iquitos en la Amazonía Peruana. En: García Sánchez, J. (OSA) (Comp.). Los agustinos en América Latina. Pasado y Presente. OALA.
- Marx, K. 1986. Formas que preceden a la producción capitalista. PyP. México.
- Mayer, E. 1979. Consideraciones sobre lo indígena. En: Perú: Identidad Nacional. Ed. CEPED, Centro de Estudios para el desarrollo y la Participación. Lima.
- Meggers, B. 1976. Amazonía. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio. Ed. Siglo Veintiuno. México.
- Ministerio de asuntos campesinos y agropecuarios. 1974. Diagnóstico del sector agropecuario. Vol. I. La Paz.

- Montaño de Ponce Sanginés, P. 1993. Etapa de excavaciones arqueológicas en amplia escala en Tiwanaku, la última epopeya científica boliviana. En: Suplemento Pumapunku, Nº 9, pp. 3-4, La Paz.
- Montes de Oca, I. 1982. Geografía y recursos naturales de Bolivia. Superel. La Paz.
- Moore, J. 1991. Cultural responses to environmental catastrophes: post El Niño subsistence on the prehistoric north coast of Perú. *Latin American Antiquity* 2 (1): 27-47.
- Moseley, E. 1972. Subsistence and demography: an example of interaction from prehistoric Perú. *Southwestern Journal of Anthropology* 28: 25-49.
- Muñoz Reyes, J. 1977. Geografía de Bolivia. La Paz.
- Murra, J. 1987. La organización económica del estado Inka. Siglo XXI. México.
- Nadaillac, M. de. 1883. L'Amérique préhistorique. G. Masson, éditeur. Paris.
- Oeschger, H. y T. Riesen. 1965. Bern radiocarbon dates IV. *Radiocarbon*, vol. 7, pp. 1-9.
- Otero, G. A. (Ed.). 1943. Tihuanacu (selección). Emecé. Buenos Aires.
- Paredes, M. R. 1955. Tiahuanacu y la provincia de Ingavi. Ediciones Isla. La Paz.
- Parsons, J. 1968. The archaeological significance of mahamaes cultivation on the coast of Perú. En: *American Antiquity* 33: 80-85.
- Parsons, M. 1970. Preceramic subsistence on the peruvian coast. En: *American Antiquity* 35: 292-304.
- Pastor Aparicio, a. (OSA), Colegios Parroquiales. En: *Kanatari*, año XVII, 31 de diciembre de 2000, nº 850, pp. 63-66, Iquitos.
- Pérez Valencia, A. 1984. Estudio integrado de recursos naturales de la cuenca del río Tiwanaku. Tesis de grado, Escuela militar de ingeniería. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1963. Tiwanaku. Templo semisubterráneo. Biblioteca de arte y cultura boliviana. Dirección nacional de informaciones de la presidencia de la república. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1976. Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica. Tercera edición. Ediciones Pumapunku. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1990. Descripción sumaria del Templo semisubterráneo de Tiwanaku. Sexta edición revisada. Librería y editorial Juventud. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1999. Arqueología política: Tiwanaku un estado precolombino. Edición de Producciones Cima. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1999. Tiwanaku: 200 años de investigaciones Arqueológicas. Segunda edición. Producciones Cima. La Paz.

- Ponce Sanginés, C. 1961. Breve comentario acerca de las fechas radiocarbónicas de Bolivia (mimeografiado). Encuentro arqueológico internacional. 25-30 de septiembre de 1961. Universidad de Chile y Museo regional de Arica. Arica.
- Ponce Sanginés, C. 1961. Fechas radiocarbónicas de Bolivia. En: Última hora, 24, 25, 26, 27/10/61. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1962. Fechas radiocarbónicas de Bolivia. En: Anales de la Academia nacional de ciencias, cuaderno 3. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1964. Descripción sumaria del Templete semisubterráneo de Tiwanaku. Centro de investigaciones arqueológicas en Tiwanaku. Publicación Nº 2. Tiwanaku.
- Ponce Sanginés, C. 1969. Descripción sumaria del Templete semisubterráneo de Tiwanaku. En: Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación Nº 20. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1970 Las culturas Wankarani y Chiripa y su relación con Tiwanaku. Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación 25. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1979 Nueva perspectiva para el estudio de la expansión de la cultura Tiwanaku. Instituto nacional de arqueología, publicación 29. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1981 Tiwanaku: Espacio, tiempo y cultura. Ensayo de síntesis arqueológica. Cuarta edición. Editorial Los amigos del libro. La Paz - Cochabamba.
- Ponce Sanginés, C. 1985. Panorama de la Arqueología boliviana. Juventud. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1989 Lukurmata. Investigaciones arqueológicas en un asentamiento urbano de la cultura Tiwanaku. Ensayo de historiación del avance científico (1895-1988). Editores Proyecto Wilajawira, universidad de Chicago, Instituto nacional de arqueología. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1990. El Templete Semisubterráneo de Tiwanaku. Urquiza. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1991. El urbanismo de Tiwanaku. Revista Pumapunku (nueva época), núm. 1, pp. 7-27. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1993. La balsa de totora, excelente embarcación. Suplemento Pumapunku, núm. 40, p. 3. Tercera semana de septiembre. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1993. La cerámica de la época I (aldeana) de Tiwanaku. Revista Pumapunku (nueva época), núm. 4, pp. 48-89. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1994. Arthur Posnansky, biografía intelectual de un pionero. CIMA. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. 1994. El modelo de estado integrador de Tiwanaku y su expansión al litoral pacífico. Ministerio de relaciones exteriores y culto, Oficina coordinadora nacional del Proyecto Ilo, tomo III. La Paz...
- Ponce Sanginés, C. 1995. Arqueología política y el estado precolombino de Tiwanaku. En: Revista Pumapunku, Nº 8, CIMA, La Paz, págs. 15/87.

- Ponce Sanginés, C. 1995. Tiwanaku: 200 años de investigaciones arqueológicas. Primera edición. Edición de Producciones Cima. La Paz
- Ponce Sanginés, C. 1999. Los jefes de estado de Tiwanaku y su nómina. Edición de Producciones Cima. La Paz.
- Ponce Sanginés, C. y Gerardo Mogrovejo Terrazas. 1970 Acerca de la procedencia del material lítico de los monumentos de Tiwanaku. I. Examen arqueológico. II. Estudio geológico petrográfico. Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación 21. La Paz.
- Ponce Sanginés, C.; Arturo Castaños Echazú; Waldo Avila Salinas; Fernando Urquidi Barrau 1971 Procedencia de las areniscas utilizadas en el templo precolombino de Pumapunku (Tiwanaku). Academia nacional de ciencias de Bolivia, publicación 22. La Paz.
- Ponce Sanginés, C.; Johan Reinhard; Max Portugal Ortiz; Eduardo Pareja S.; Leocadio Ticlla 1992 Exploraciones arqueológicas subacuáticas en el lago Titikaka. Informe científico. Editorial La Palabra Producciones. La Paz.
- Portugal Ortiz, M. 1992. Trabajos arqueológicos de Tiwanaku. Textos antropológicos, núm. 4, pp. 9-50. La Paz.
- Posnansky, A. 1911. Razas y monumentos prehistóricos del altiplano andino. Trabajos del Cuarto congreso científico (1º panamericano), vol. XI, pp. 2-142. Santiago.
- Posnansky, A. 1945. Tihuanacu, la cuna del hombre americano. Tomos I y II. J.J. Augustin editor. New York.
- Prescott, W. 1974. El Mundo de los Incas. Círculo de Lectores. Barcelona
- Pulgar Vidal, Javier s/d Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú. Editorial Universo. Séptima edición. Lima.
- Ralph, E.K.; H.N. Michael y M.C. Han. 1973. Radiocarbon dates and reality. Masca 9 (1). Philadelphia.
- Ralph, Elizabeth K. 1959. University of Pennsylvania radiocarbon dates III. American journal of science radiocarbon supplement, vol. 1, pp. 45-58.
- Raymond, J. 1981. The maritime foundations of Andean Civilization: a reconsideration of the evidence. American Antiquity 46: 806-821.
- Reagan, J. (S.J.). Hacia la tierra sin mal. 1993. CAAP, CETA, IIAP. Iquitos.
- Reátegui Chuquipiondo, P. Los agustinos y la educación en Loreto. En: Kanatari, año XVII, 31 de diciembre de 2000, nº 850, pp. 59-62, Iquitos..
- Ríos Zañurtu, M. 1995. Historia de la Amazonía Peruana. Ed. El Matutino. Iquitos.
- Rivera Casanovas, C. S. 1994. Ch'iji Jawira: Evidencias sobre la producción de cerámica en Tiwanaku (fotocopia). Tesis de licenciatura, carrera de arqueología UMSA. La Paz.

- Rocchietti, A. M. 1999. Después de la visita de los Mai Juna: los pueblos de la selva vistos desde lejos. En: *Anti. Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*. Año I, N° 2, Abril de 1999. Pp. 27-38. Buenos Aires.
- Rostworowski, M. 1992. *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP. Lima.
- S/f *Guía arqueológica de Bolivia*. Cima. La Paz.
- Sagárnaga Meneses, J. 1995. Clases sociales en Tiwanaku. En: *Revista Pumapunku* N° 8. CIMA. La Paz.
- Sampeck, K. E. 1991. *Excavations at Putuni, Tiwanaku, Bolivia (fotocopia)*. Thesis for the degree of master of Arts. University of Chicago, department of anthropology. Chicago.
- Sampeck, Kathryn y Howard Earnest. 1990. *Tiwanaku and its hinterland*, pp. 247 y ss. Chicago.
- San Román, J. 1994. *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. CETA-CAAP-IIAP. Iquitos.
- Sánchez, C. 1999. Viaje al fin del Amazonas. En *Revista Viva*. N° 1202, Edición 19.144, 16 de Mayo de 1999. Clarín. Pp. 28-43. Buenos Aires.
- Servicio Nacional de Caminos. 1992. *Estudio del impacto ambiental de la carretera Río Seco-Desaguadero. Informe final (fotocopia)*. La Paz.
- Shady Solís, R. 1997. *La Ciudad Sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización peruana*. Fondo Editorial UN.MSM, Lima.
- Steward, J. (Ed.). 1963. *Handbook of Southamerican Indians*. Cooper Square Publishers. N. York.
- Steward, J. 1963. *Western Tucanoan Tribes. Handbook of Southamerican Indians*. Cooper Square Publishers. N. Y.
- Stübel, Alphons und Max Uhle. 1892. *Die ruinenstaette von Tiahuanaco im hochlande des alten Peru. Eine kulturgeschichtliche studie*. Verlag von Karl W. Hiersemann. Leipzig.
- Stuckenrath, R. 1963. *University of Pennsylvania radiocarbon dates V"*. *Radiocarbon*, vol. 5, pp. 82-103. New Haven.
- Taylor, R.E. y Clement W. Meighan. 1978. *Chronologies in New World archaeology*. Academic press. New York.
- Trapnell, L. 1996. *Pueblos indígenas, educación y currículo. Una propuesta desde la Amazonía*. En: *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Pp. 165-185. Cusco.
- Uhle, M. 1904. *La antigua civilización sudamericana*. *Boletín de la Sociedad geográfica de La Paz*, núms. 18-20, pp. 74-85. La Paz.
- Uhle, M. 1943. *Antigüedad y origen de las ruinas de Tiahuanaco*. *Revista del Museo nacional*, tomo XII, núm. 1, pp. 19-23. Lima.
- Unzueta Q. Orlando. 1975. *Mapa ecológico de Bolivia. Memoria explicativa*. Ministerio de asuntos campesinos y agropecuarios, División de suelos, riegos e ingeniería. La Paz.

- Vargas Ugarte, R. (sj). 1960. Historia de la Iglesia en el Perú (Tomo III (1640-1699)). Burgos.
- Villarejo, A. P. (OSA). 1965. Los Agustinos en el Perú y Bolivia. Lima.
- Wallace, D. T. 1957. The Tiahuanaco horizon styles in the peruvian and bolivian highlands (copia mecanuscrita). University of California, dissertation for the degree of Ph.D.
- Watkins, T. (ed). 1975. Radiocarbon: Calibration and prehistory. University press. Edinburgh.
- Williams León, C. 1981. Arquitectura y urbanismo en el Antiguo Perú. En Historia del Perú T VIII: 373-585. Ed. Mejía Baca. Lima.
- Wilson, D. 1981. Of maize and men: a critique of the maritime hypothesis of state origins on the coast of Perú. American Anthropologist 83: 93-120. Aitken, M.J. 1961. Physics and archaeology. Interscience publishers. New York.



NAyA



..... © CIP

..... Ciudad Autónoma de Buenos Aires

Salta 1363 – 8 C

Edición 2000/2020