

ISSN: 1852 – 4915

Historia
Sociedad
Antropología

ANTI

Año 1, Número 1, 1998

ANTI es una publicación del Centro de Investigaciones Precolombinas (Historia, Sociedad, Antropología)

Asociación Civil inscripta en el Registro de Acción Comunitaria de la Ciudad de Buenos Aires bajo el N° 1.156.

Larrea 36 – PB “A” – Capital Federal

República Argentina

Tel. (01)4953-9546

e-mail anticip@hotmail.com

ISSN 1515 – 2804

Registro de la propiedad intelectual en trámite

Consejo de Redacción

Eduardo Martedí

Ana María Rocchietti

Daniel Conlazo

Diagramación

Daniel Maldonado

Impresión

Grafica Yanel

Recuperación Repositorio Centro de Investigaciones Precolombinas –
2020



SUMARIO

EDITORIAL..... 4

CULTURA E IDENTIDAD DE LOS ANDES.

Ana María Rocchietti.....5

EL ITINERARIO MÍTICO DE LOS MIXE DEL PERÚ A
MESOAMÉRICA A LA LUZ DE LAS PRUEBAS ARQUEOLÓGICAS
DEL CONTACTO ENTRE ESTAS DOS ÁREAS DE LA AMÉRICA
NUCLEAR

Daniel Conlazo.....26

TIWANAKU DEL TITIKAKA

María Victoria Fernández y Eduardo Martedí.....31

HORIZONTE MEDIO: ICONOGRAFÍA, ESTADO Y PASTOREO

Jorge A. Flores Ochoa.....86

EDITORIAL

La Revista Anti es el órgano de publicación del Centro de Estudios Precolombinos que tiene sede en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina y que está orientado a los estudios de las sociedades y culturas andino-amazónicas. En primer lugar, esta elección se justifica porque son numerosos los inmigrantes peruanos y bolivianos en nuestro país y enriquecen nuestro patrimonio cultural con su historia americana; en segundo lugar porque se trata de una sociedad científica que nuclea personas profundamente interesadas en las problemáticas sociales, históricas y políticas del pasado latinoamericano y de sus poblaciones originarias. Las materias que convoca el Centro son las de la historia, la antropología, la arqueología, el patrimonio cultural, la educación intercultural, la lingüística y –en general- las ciencias sociales y naturales dedicadas al mundo andino amazónico (o también, el mundo de las montañas occidentales de América del sur, las yungas y tierras bajas del ecuador y trópico americanos).

Anti nació en el núcleo de un proyecto educativo, en una centenaria institución de formación de profesores –el Instituto Superior del Profesorado Dr. Joaquín V. González- en el tiempo de los primeros ensayos de la edición informática. En esta ocasión se rescata su número 1 y así será con los siguientes que integraran el repositorio de publicaciones del Centro y que se ponen a disposición de los lectores por cuanto una parte importante de la Revista habían sido editadas en CD, soporte que ya prácticamente no existe para la producción académica.

Se ha procurado ser fiel al estilo de edición de entonces.

Este número contiene aportes fundados en entrevistas a destacados investigadores peruanos y bolivianos en el campo de la arqueología. Es interesante volver a leerlos y reconocer cómo muchos temas y dilemas siguen vigentes.



CULTURA E IDENTIDAD EN LOS ANDES

Ana María Rocchietti

El desierto se extiende hacia el norte hasta el valle del Rimac y tierra adentro hasta las montañas, que se elevan, desnudas y áridas, en la lontananza. Contrastan con ellas el verde y fértil vallecito de Lurín en el sur y las azules aguas del Pacífico, en el oeste, con sus pintorescas islas rocosas, contra las cuales se estrellan las olas en incesante estrépito y sobre las cuales revolotea constantemente una nube de aves marinas. Las ruinas se componen de grandes ladrillos de adobe y las piedras ya mencionadas...Pachacamac es uno de los lugares más notables del Perú, porque aquí, según nos dicen los antiguos cronistas, estaba la ciudad sagrada de los naturales de la costa, antes de su conquista por los incas. Aquí se hallaba el santuario de Pachacamac, su principal divinidad y aquí también erigieron los incas su inmenso templo del Sol y una casa de las vírgenes del Sol junto al templo de Pachacamac, cuyo culto, aunque se cuidaron prudentemente de no suprimirlo, procuraron más bien socavar y al final fusionar con el de su propia divinidad tutelar. El nombre de Pachacamac significa "El que anima el Universo"... (E. George Squier, 1974 [1863-1865]: 33).

"...Los Incas derramaron su sangre al construir grandes ciudades. Luego los españoles al llegar a esta tierra, destruyeron todo derramando sudor. Los mestizos de ahora también son así: cuando trabajan, derraman tan

sólo sudor, más no su sangre. Los indios de este tiempo, somos el resultado de esta sangre inca y sudor español. Es por ello que nos dicen los de poncho rojo. Mientras que a los mestizos les decimos los de poncho nogal. Entonces, en nuestros ponchos el rojo representa la sangre del Inca y el blanco el sudor español. Los mestizos poseen un solo corazón, como el durazno y además es de piedra. Por eso no sienten afecto ni siquiera por sus padres. En cambio nosotros poseemos cuatro corazones, somos como la manzana. Nos identificamos con nuestro poncho rojo, por ser a la vez hijos del Inca y de Jesucristo. Ellos fueron nuestros padres, quienes también tuvieron cuatro corazones y derramaron sangre por nosotros. A nuestro Inca, los españoles le cortaron la cabeza, mientras que a Jesucristo le crucificaron en Estados Unidos. Desde entonces, los gringos fabrican dinero, usando su sangre." (Máximo Quispe, comunero del ayllu Wayllapata, Qollana Wasaq, noviembre de 1972. En Caparó, 1994:30)

El paisaje andino posee grandes variaciones ambientales gobernadas por el océano Pacífico y por la altitud de cordilleras y altiplanos. Es hostil a la adaptación de los seres vivos y, sin embargo, en el pasado aborígen tuvo un carácter integrador. Cuando lo invadieron los españoles, las sociedades indígenas habían alcanzado notables niveles de complejidad política, social y económica. Aun cuando el Tawantinsuyu[1] había tenido carácter centralizador, hacia 1532, cada señorío étnico conservaba su identidad. A despecho de la fragmentación de la tierra, el conglomerado de comunidades relativa-mente unificadas, logró preservar su cultura, de región en región (Lumbreras 1981).

La conquista americana, durante los siglos XV y XVI, desplazó - desde España- a grandes masas empobrecidas de origen campesino que, agobiadas por los señores feudales, emigraron hacia las Indias. La nueva sociedad que forjaron trasladaba instituciones fundadas en la vieja patria y creaba otras nuevas; su dirigencia, civil, militar y eclesiástica, procurando -por su parte- consumir una reproducción imaginaria del Viejo Mundo en el Nuevo, fue descubriendo no solamente América sino también a España (Cfr Bengoa 1992: 1-15). Ese escenario, cuyas consecuencias son todavía visibles en nuestros tiempos, es fascinante para los antropólogos tanto en términos teóricos como prácticos. El resultado de la destrucción de las antiguas culturas y los experimentos político-sociales desarrollados durante la Colonia son particularmente significativos para la teoría social y suscitan un interés específico cuando se trata de resumir sus dimensiones humanas en la actualidad.

Las líneas que siguen pretenden enunciar algunas ideas elaboradas en relación con el inmenso fresco social que ofrecen Perú y Bolivia a los antropólogos, en el marco de una temática más general que podría sintetizarse como el vínculo entre Cultura y Política y la Colonización de una (o muchas) Culturas, cuestión para la que el mundo andino ofrece claros ejemplos pero que no habrá de ser, particularmente, desarrollada aquí.

En el pensamiento occidental, y a lo largo de su historia de expansión, se han consolidado dos conceptos activos a la hora de definir los vínculos con las sociedades extrañas y que Todorov denomina reglas de Herodoto y de

Homero. De acuerdo con la primera de ellas, los pueblos son buenos o malos según se hallen más o menos alejados de nosotros y con la segunda, los pueblos más alejados son más felices y admirables (Cfr Todorov 1991: 432). Una y otra describen la naturaleza del choque étnico y los extranjeros ibéricos las aplicaron al espacio conquistado a medida que profundizaban en el conocimiento social de los americanos antiguos y justificaban el trato que les daban en mérito a la mayor o menor resistencia que les oponían.

En la convivencia íntima y forzada de la Conquista, los antiguos pueblos andinos fueron sometidos al rápido desmembramiento de su cosmovisión y sujetos al nuevo orden colonial. En aquellos tiempos pocas voces se escucharon para detallar lo admirable de su formas de vida y sí muchas para señalar las costumbres que había que extirpar por exóticas y paganas a la mentalidad europea.

El poblamiento de los Andes empezó con grupos cazadores-recolectores hace diez mil años. El proceso general de desarrollo social llevó a una integración cada vez mayor con ese paisaje, de modo tal que la base material de la supervivencia, lentamente, derivó en la formación de comunidades campesinas -agricultoras y pastoriles- autónomas en lo étnico y políticamente unificadas en distintos momentos de su historia (Chavín, Tiwanaku-Wari, Inka). No está claro qué impulsos, qué tensiones sociales o ambientales constituyeron estos movimientos de unificación/autonomía alternantes pero sí que ese proceso es específico de América del Sur[2]. Por otra parte, esa historia ha sido tan intensa que su marca es visible -todavía hoy- en las

nacionalidades andinas y configura una situación de carácter antropológico donde culturas indígenas (o la fuerte presencia de la cultura simbólica y material indígena -en la sociedad nacional-) los restos arqueológicos de sociedades complejas prehispánicas (y de arquitecturas coloniales), evocan un lejano esplendor.

Una de las consecuencias visibles e inevitables de la conquista llevada a cabo sin interrupción desde hace quinientos años es una forma de patrimonialismo cultural que se ha expresado de dos maneras: una es el tratamiento de la “cuestión indígena”, la cual siempre tuvo nivel de una cuestión de Estado, la otra puede ser sintetizada bajo la fórmula “el pasado como política” una de cuyas facetas fue ejercida en la representación colectiva de la historia sustentándola en la museificación de ruinas y “huacos” y en la artesanía popular[3]. Estas modalidades de patrimonialismo siguen, en términos generales, trayectorias sepa-radas, ya que una se relaciona con la cultura tradicional de la población viviente y la otra con las culturas “muertas”. Sin embargo, es posible advertir que se encuentran coaligadas en el interior de políticas que tienden -o tendieron- a la expropiación de la autonomía simbólica y material de los descendientes del mundo antiguo.

El patrimonialismo compromete todo tipo de acciones; como por ejemplo, si dejar o no intocadas a las culturas autóctonas, si modernizarlas o “desarrollarlas”, si -en tanto naciones modernas- admitir disrupciones internas tan importantes como las de etnias de fuerte carácter conservador, si se acepta que compete al Estado la promoción de cambios sociales que alterarán las

economías autárquicas de las comunidades campesinas (cuya base social es indígena), etc.

El patrimonialismo cultural (el cual puede ser entendido como apropiación política y material de las experiencias sociales de la población subordinada, con el objeto de construir la hegemonía de la clase dominante) no tiene como fin, solamente, objetivar la sustancia de la “peruanidad”, la “bolivianidad”, etc.; su razón de ser se basa en la naturaleza de las relaciones sociales en una formación económica que requiere destruir el principio de reciprocidad comunitario y transformar en fuerza de trabajo libre y eficiente a la población aborígen y sus descendientes.

El patrimonialismo puede describirse como síntoma y resultado de relaciones políticas de subordinación que se hacen cada vez más específicas en cuanto existe un pasado culturalmente alternativo que -aún cuando parezca revalorizado- tiene que ser erradicado o asimilado para dar paso a un nuevo tipo de sociedad. Supone el gobierno del pasado pero -simultáneamente- del presente; su trascendencia solamente puede evaluarse “a posteriori”, particularmente cuando sus criterios fundadores están incorporados al sentido común. El patrimonialismo simbólico sobre los signos andinos puede verse como lo que resta del patrimonialismo político; sin embargo -y a pesar de su lugar anecdótico y folklórico- articula un importante núcleo de sentido y de control social.

El patrimonialismo “positivo” reivindica la indianidad y su autonomía cultural (en tanto la simbólica y la cultura material son irreductibles a otras en el planeta y por consiguiente otorgan

identidad a lo andino), el negativo la rechaza y procura llevarla hacia la “transculturación” con el objeto de eliminarla como “obstáculo al desarrollo”. Si las comunidades son “ajenas” en lo que ellas representan en términos de “materialidad”, son “propias” (o apropiadas) en tanto cuestión de Estado.

A continuación, examinaremos aspectos de esta problemática con el fin de puntualizar algunas de sus dimensiones antropológicas, ya que se conecta con los debates en torno a la destrucción de las sociedades aborígenes y al tipo de subordinación política (generalmente definidas en términos de “integración”) que ellas guardan dentro de los Estados nacionales. La reflexión tiene como punto de inflexión la patrimonialidad sobre la cultura o, simétricamente, la apropiación de la cultura a través de su conversión en objetos a ser apropiados.

La cultura convertida en patrimonio

En el mundo moderno existe la tendencia a transformar en “patrimonio” algunas regiones de la simbólica cultural, especialmente cuando ella está vinculada a la identidad y a un capital fundado en los significantes exóticos. Esto no es extraño a los procesos de apropiación explícita de las reservas de “cultura propia” (Bonfil Batalla 1987: 101-114) que quedan como sombras de las antiguas sociedades desplazadas históricamente por la penetración del mercado.

El patrimonio cultural es especialmente valorado por la antropología, la historia y la ciencia política. La antropología que procura arrojar sobre la humanidad una mirada

multicultural hace su aporte más efectivo con el esfuerzo por llevar a cabo un juicio relativo a los valores de los pueblos estudiados cuando se aborda la investigación de su historia o de la naturaleza de sus sociedades. La política, por su parte, permite considerar sistemáticamente las dimensiones de poder y sumisión que han hegemonizado las relaciones sociales desde el siglo XV. Pero es la historia la que profundiza en los procesos patrimoniales desnudando los mecanismos de dominación que le son inherentes. En todos estos campos, el patrimonio cultural significa la posibilidad de conservar una parte del pasado y, también, de la identidad social; ésta última es considerada un bien comunitario.

La arqueología -sector de la antropología dedicada a la llamada cultura material- no solamente descubre objetos culturales. En Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y de la Argentina, se afirma en la antropología en la medida en que recupera y registra la cultura material de aquellos “antiguos” cuya identificación y origen han sido olvidados, dentro de un complejo proceso social continental. Gran parte de los objetos culturales rescatados de la entraña de la tierra se guarda en los museos, invistiéndose de carácter patrimonial. Allí, la intersección entre la antropología y la política viene dada en ellos a través de varias dimensiones: la cultura, el Estado, las tradiciones culturales, el conflicto interétnico, el nacionalismo y el “pueblo”.

El así llamado “patrimonio arqueológico” (como parte del patrimonio cultural, que consiste en un concepto más amplio) está constituido por multitud de objetos museificados -aunque, en rigor, comprenda yacimientos completos y de la magnitud de Machu Picchu o de

Chan-Chan- los que son tratados en forma independiente de su historia; es decir, como si fueran autónomos de su biografía cultural y de las relaciones sociales (“de producción”) que les dieran origen y sentido. Vuelos objetos científicos o mercaderías de “antigüedades” o huacos parecen no ser obra de hombres históricos sino de hombres abstractos y transformados por su nueva ubicación estético-heurística en el museo.

Prestar atención al patrimonio cultural es buscar conciencia sobre las formas específicas de dominación que - sin pausa- se impulsaron desde el siglo XV. En ese sentido, el patrimonio arqueológico (cultural) es un tipo de relación social dominadora y trazar su génesis y desarrollo es hacerlo respecto de las relaciones de explotación humana. En términos más directos, las sociedades andinas de la actualidad están pobladas de masas muy pobres y de arqueología de museos muy rica. Las masas actuales, los sectores populares, no se reconocen -y no podrían hacerlo- en el esplendoroso marco de la cultura material de sus ancestros.

La forma en que el pueblo resuelve su existencia y su identidad es la “cultura” (Lumbreras 1989). La cultura define el estilo de desarrollo de una comunidad (Weinberg 1995) y 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 que propone a los extranjeros. Ese ha sido el caso de los pueblos andinos y, sin embargo, en los países que han heredado las culturas precolombinas el atraso (económico, social, político) nunca ha dejado de adjudicarse a las grandes masas de

población campesina que exhiben las tradiciones del pasado aborigen y mestizo. El origen campesino que constituía a las huestes de Pizarro y a la gente de los ayllu debiera haberse encontrado en una experiencia social común. Más no fue así: mientras esos campesinos europeos provenían de la disolución feudal, los andinos provenían de una organización de comunidad fundada en la multiplicidad de linajes articulados en un sistema amplio de contraprestaciones y de redistribución. Los españoles dieron -en América- continuidad a una historia “propia” forjada en las guerras de conquista contra el Islam, los andinos fueron transplantados a una nueva formación social de carácter fundamentalmente mercantil-extractivo de las riquezas del Nuevo Mundo, a través del repartimiento y de la “reducción”. En él, el disvalor, la muerte y la dominación transformaron a los grupos sociales atados a la producción directa rural y urbana dentro de una unidad totalizadora y compleja: la colonia, primero, y la “nación” ecuatoriana, peruana, boliviana, chilena, argentina, después.

En América Latina, estas naciones (repúblicas surgidas como consecuencia las guerras de la independencia) son “duales”: minorías blancas insertas en la “modernidad”, mayorías indias o mestizas subdesarrolladas; una cultura hegemónica europea sostenida por la clase dominante y subculturas étnicas en distinto grado de integralidad realizadas por indios y mestizos. El nacionalismo latinoamericano tradicional fue el intento por edificar nuevas naciones culturales y se corresponde con tradiciones regionales en la época de la descolonización. En esos tiempos una “burguesía emancipadora” (más luego,

una burguesía “débil”) promovía intereses anticoloniales pero dependientes económica y políticamente de Europa (siglo XIX) y de EEUU (siglo XX). La transición a la sociedad de clases casi se demoró hasta comienzos del siglo XX (Puhle 1991: 26-28).

La antropología clásica enfrentaba esta problemática usando una perspectiva que puede ser caracterizada como de “internalidad/externalidad” [4] que describe aproximadamente lo original de la realidad latinoamericana. De acuerdo con este enfoque se verificaría, necesariamente, un cambio desde la sociabilidad tradicional a la sociabilidad “moderna”. Para comprender este tránsito, la antropología ha promovido un amplio conocimiento etnográfico y sociológico que, en realidad, no basta para dilucidar la naturaleza del conflicto social básico latinoamericano. Es necesario comprender ese proceso general como parte de una investigación política. Ante todo se constata que la explicación antropológica se articula con la visión político-social de las elites dirigentes e intelectuales para las cuales son válidas una de dos interpretaciones: o la independencia (y la constitución de las naciones andinas) significó una ruptura (es decir, las repúblicas liberales nacidas en el siglo XIX hicieron “tabla rasa” con el pasado y las sociedades arcaicas bajo el régimen colonial se volvieron “modernas” por las guerras de la independencia) o significó la continuidad de las estructuras coloniales con predominio de una estructura agraria (y la persistencia de la servidumbre indígena y la ausencia o estancamiento del mercado nacional) (Cfr Saint-Geours 1986: 17-18). En un caso o en otro, los andinos se vuelven centro del esquema “atraso-modernidad”. La antropología, es pues, la disciplina

necesaria a la constitución del Estado burgués y nacional latinoamericano (Rocchietti 1996) [5]

América Latina es presentada, generalmente, como un conjunto de “culturas locales” en las que el “proyecto nacional” hizo su aparición como obra política de las elites ilustradas del siglo XIX; ellas intentaron que las masas se identificaran con la “Nación”. Fue necesaria la convergencia conceptual y concreta entre Estado[6], Nación y Pueblo y a tal fin se intercambiaron valores culturales de una a otra sociedad y se alteró aquélla que estaba fundada sobre las tradiciones autóctonas por el pasaje desde los valores “tradicionales” a nuevas relaciones de trabajo contractual. En el devenir de este proceso se construyó una dimensión “nacional”, históricamente construida, que se hizo depositaria de las identidades sociales en el seno de una totalidad unificadora de las diferencias de clase y de etnia. La interrelación entre formas modernas y atrasadas y la complementariedad necesaria con el capitalismo desembocó en un desarrollo desigual y combinado; en palabras de Vitale (Vitale 1992: 21) articulado, específico, diferenciado y multilineal.

Este contraste determinó la arquitectura de la sociedad postcolonial (iniciada una vez consolidada la independencia respecto de España) y estas categorías se constituyeron en sucesivas líneas de fractura de la identidad latinoamericana, en general y de los indígenas y sus descendientes, en particular. En síntesis América Latina configuró un estilo de desarrollo, el cual consiste en un proceso dialéctico entre las relaciones de poder y los conflictos entre grupos y clases sociales que derivan de relaciones dominantes de

acumulación de capital, de la estructura y tendencias de la distribución del ingreso, de la coyuntura histórica y de la dependencia externa, así como entre los valores e ideologías (Graciarena 1976: 173-193).

Estado, Nación y Pueblo son categorías que expresan colectividades de larga duración. Estado y cultura están separados en la base social pero tensan por constituirse en uno solo a partir de la construcción de la hegemonía por parte de las clases dominantes. Es el Estado el que despliega el mayor esfuerzo por delinear políticas culturales aunque ellas no son de su exclusivo resorte. La negativa de los estados latinoamericanos a considerar a los indios como “pueblos” no significa sino el que no existan implicancias en el derecho a la autodeterminación (Radovich 1992: 13). La pérdida de identidad india en la población mestiza es forzada por la discriminación social y racial y debe ser considerada otra forma de impedir el reclamo de la independencia. El término Política Cultural abarca todas las intervenciones del Estado y de las organizaciones civiles sobre lo simbólico. Ellas permiten la construcción de la hegemonía política pero, también, resolver las principales contradicciones colectivas. Si la cultura es el conjunto de procesos donde se elabora la significación social (García Canclini 1989), entonces el predominio de una clase social sobre otra habrá de ser algo más que disciplinamiento puro de las otras; el conjunto de justificaciones y la búsqueda de legitimidad pública del orden social apela tanto a la coacción-discriminación-exclusión como a la acción directa sobre los signos, también, públicos.

La intelectualidad y los funcionarios de gobierno en América Latina se enrolan en tres movimientos que colocan en su centro a la cultura: aquél que expresa interés por la preservación de la calidad de vida y de las formas autóctonas de las artes y de los saberes; aquél que utopiza el futuro convocando al progresismo modernizado y, por último, la reacción neoconservadora. En cada uno de ellos se definen jerarquías de capitales culturales hasta punto tal que se debe reconocer el carácter de fuerza política que adquiere el patrimonio cultural, ya sea para preservar la identidad social, ya sea para simular en el seno del patrimonialismo la unicidad forzada de la Nación latinoamericana (Cfr García Canclini 1992).

Esta dotación de significados se verifica con intensidad en los museos, en el arte de aeropuerto y en la artesanía; la arqueología les aporta materias, formas, estilos, artefactos y ruinas.

La arqueología es un campo disciplinario con ciento cincuenta años de trayectoria científica en Europa y con desniveles en los países latinoamericanos. Comprende una serie de preguntas, ideas, teorías, métodos de investigación y descubrimientos de campo (Renfrew 1993). Se debate entre la multiplicidad de consecuencias de los efectos transformadores que los agentes naturales de destrucción hacen sobre los yacimientos arqueológicos y los casos - casi siempre extraordinarios- de conservación intacta de restos y vestigios (para lo que Perú y Bolivia, por su ecología árida son escenarios muy adecuados). Museos, arte de consumo y artesanía utilizan el capital simbólico que ofrecen teoría y campo arqueológicos en términos de patrimonio cultural. Este

ofrece una matriz donde sostener y desarrollar una identidad: la expresión social e ideológica de la pertenencia a una colectividad. En los países latinoamericanos, se verifica la lucha por el control de la identidad que se resuelve de dos maneras desde la época colonial: por expropiación total o parcial de los elementos constitutivos de la misma, por reducción de la cultura “propia” (Bonfil Batalla 1989) o por acceso diferenciado a la Cultura y al patrimonio cultural oficializados. Este enfrentamiento de proyectos (persistir en la identidad propia aunque ella resulte desvalorizada en el modelo de desarrollo o renunciar a ella a través de la asociación Medios de Comunicación / Estado) está en la base de la lucha por el control cultural y está consolidado en acontecimientos de orden político.

Por otra parte, el patrimonio cultural hace “visible” a la cultura y a las relaciones políticas que subalternizan a la cultura popular.

La cultura popular es vista por los antropólogos, en coherencia con las definiciones consagradas en su campo disciplinario, como supervivencia de largas tradiciones en su mayoría étnicas (en América latina, indias). Se refleja en los relatos, en las costumbres culinarias, en las vestimentas, en los instrumentos y técnicas de trabajo, en la religiosidad, etc. Su investigación los compromete con dos supuestos alternativos. De acuerdo con ellos y en primer término, la cultura popular es mero reflejo de la cultura dominante, respuesta resistente (pero pasiva) a los sectores hegemónicos que ceden funcionarios y políticos al Estado que ven en ella la causa del atraso y sobre la que debe recaer el esfuerzo modernizador; en segundo término, la cultura popular es un universo específico,

con propiedades particulares impermeables en mayor o menor medida al impacto capitalista y tecnológico. En el primer caso, la cultura popular es resultado de la reproducción social infinita; en el segundo, es parte de soluciones de aislamiento, de pureza cultural, de laboratorio antropológico (Cfr. García Canclini 1995: 93-108 y Colombres 1987).

Pero -más allá de los planteos políticos, culturalistas y populistas-museo, arte de aeropuerto y artesanía se vuelven tres perspectivas para entender el mundo andino en la medida en que consisten en tres modalidades de discurso [7]: el museo como depositario de la “ciencia”, el arte de aeropuerto como convocatoria de consumo de las artes “tradicionales”, “étnicas” o “antiguas” [8] y las artesanías en tanto estética de las clases populares.

Los tres están profundamente ligados (aunque no todo lo visiblemente que sería dable esperar) a la exégesis de la cultura popular, a la dialéctica entre lo culto y lo popular y a la temática -nunca clausurada- de la identidad nacional.

Es necesario advertir que el contexto contemporáneo de estos escenarios ya no es el de la imagen-espectáculo que provenía desde el siglo XIX, basada en “lo visto”, sino el simulacro “interactivo” del siglo XX donde tiene lugar una nueva relación entre la serie cultural y la serie tecnológica y donde impera “lo construido” es decir, en los conglomerados de información a los que se accede sin una secuencia predeterminada y a través de palabras clave semialeatorias, llamados “hipertextos”. En la medida en que ellos han entrado a la escenografía de los museos contemporáneos, los nuevos

viajeros, “masajeados” (tal como los describe la versión Macluhaniana) por esta nueva comunicación computarizada y la ideología que la sirve transforma a la Periferia Cultural en “Reserva Cultural” (Piscitelli 1994), haciendo como si ingresaran a la libertad del “Estado de naturaleza” roussouniano y tentando encontrar el “buen salvaje” de la cultura ilustrada.

Los materiales culturales provienen de dos tipos de tradiciones: las auténticas y las inventadas (Hobsbawm 1989). Las primeras son reales en la medida que devienen por la serie de acontecimientos históricos (sociales, económicos, políticos, estéticos) donde las comunidades reconocen o, voluntariamente, articulan su identidad, los rasgos que las vuelven una realidad continua para sí mismas; las otras están formadas por todos los elementos que la voluntad política del Estado sobreimpone como expresiva de la Nación.

Tratamiento de la cuestión indígena en los Andes

No existe antropología sin Nación (Herzfeld 1987), sobre todo porque el mundo del siglo XX consolidó el proyecto nacional subsumiendo todas las diferencias étnicas, culturales y raciales bajo la categoría abstracta de “ciudadanía” y cerrando -aunque provisoriamente- el debate sobre los vínculos legales entre los hombres. Sólo una ciencia transversal a todas las culturas podría resolver las contradicciones entre el ciudadano del Derecho y el Hombre que especifica la diversidad humana. Sólo la antropología puede dar cuenta de la multiplicidad de lo exótico y de los vínculos que -fatalmente- habrán de verificarse entre sociedades

mutua-mente extrañas. Pero, aún más: sólo la antropología puede dar al Estado-Nación cuentas sobre los bolsones de etnicidad que resisten a su soberanía, especialmente en la medida en que sus estilos de desarrollo son divergentes. Éste es el caso de los países andinos.

Dichos lazos pueden concebirse en el plano de la Universalidad (Humanidad) y, por tanto, en su dimensión antropológico-ética (Cardoso de Oliveira 1993) [9] o en la perspectiva (política) del sistema de los derechos y deberes del hombre libre (Anderson 1991). Cuando etnia, clase y “ciudadanía” deben entremezclarse en el sistema político y en tanto se verifica que la nueva sociedad de conquista las resuelve de algún modo (ésa fue la tarea principal de la Colonia), “cultura” equivale a “política” y no a humanismo.

En países como Perú y Bolivia, existió un tipo de conciencia especial respecto a este problema: el indigenismo. Este movimiento intelectual (basado en la antropología culturalista norteamericana) reconoce especificidades culturales y políticas a los indígenas y sus descendientes. Ha dado fundamento al trazado de políticas específicas de los Estados latinoamericanos, después de 1942,[10] para integrarlos a la “nacionalidad” usando como base el “relativismo cultural” de la antropología culturalista[11].

Por “indigenismo” se sobreentiende un movimiento cultural y político, de base antropológico-científica, que tuvo lugar a partir de 1920 y que convocó a importantes figuras intelectuales del continente. Pero el Proyecto puede rastrearse hasta el relativamente lejano pasado colonial en

la medida en que consiste en una respuesta posible a la pregunta que, ayer como hoy, se hacían las elites latinoamericanas: ¿qué hacer con los indios y con lo que de ellos perdura en las masas campesinas?

Durante la colonia la res-puesta fue conservar a los indios como tales, con autonomía política y cultural: así, la “república de los indios” habría de ser paralela a la “república de los españoles”, pero muy pronto fueron obligados a vivir en reducciones, a pagar tributos, a realizar servicios personales y la “comunidad” se volvió satélite del latifundio.

El paradigma del indigenismo colonial fue la comunidad toledana (1570- 1575) cuya constitución estaba codificada en las Ordenanzas de Toledo. Las mismas abordaban el conflicto entre la encomienda, los derechos civiles de los indios y la autoridad real a poco menos de cuarenta años de dominio español. Su ordenamiento estipulaba un modelo de comunidad en la que el territorio de los indios sería proporcional a su número, que la propiedad habría de ser mixta (chacras privadas, pastos comunales, chacra de la comunidad), cuidado de ganado y venta de sobrantes. En la comunidad toledana los bienes habrían de ser fiscalizados y las costumbres ancestrales desarraigadas (Marzal 1992). A Toledo se debe la institución de la “hacienda” para los blancos y de la “comunidad” para los indios.

El Visitador Solórzano, en Huancavelica y en 1648, efectuó una justificación burocrática de las reducciones (entendiendo socialidad por urbanidad), de la libertad condicional a los indios y de la autonomía cultural bajo

integración. La integración, para Solórzano, era castellanizar, mestizar y dejar usar el traje español.

El indigenismo moderno está representado en el mundo andino por Castro Pozo, por Valcárcel, por Mariátegui y otros. Castro Pozo (Nuestra Comunidad Indígena, 1924), elaboró su teoría a partir del pensamiento socialista. Para él, la gran herencia indígena es el ayllu el cual representa el socialismo originario de los indios y por lo mismo es necesario estructurar cooperativas, granjas-escuela y aportarles apoyo técnico gubernamental para sacarlos del atraso. Más tarde, Luis de Valcárcel (Tempestad en los Andes, Historia del Perú Antiguo) desarrolló lo que puede denominarse una “tesis indigenista radical”: opone el Cusco a Lima, la Sierra Trágica a los Nuevos Indios y así, el indio será el tipo de Hombre que transformará al Perú.

Mariátegui, por el contrario, sostenía la necesidad de denunciar el feudalismo en que se desenvuelven las relaciones sociales peruanas: allí, el latifundio equivale a servidumbre. Desde su perspectiva, la indianidad no es nación oprimida y el verdadero papel histórico habrá de producirse cuando se transforme en un movimiento clasista revolucionario.

Víctor Belaúnde, desde la posición social-cristiana, proponía traspasar a las comunidades pequeñas propiedades que debieran expropiarse del latifundio, atender a su educación moral y religiosa y lograr su institucionalización en el Parlamento en términos de su representación por el trabajo, favoreciendo leyes especiales para ellos y, en definitiva, construir el país alentando el mestizaje.

La Conferencia Episcopal de Medellín de 1968, en la que aparece la Teología de la Liberación como apoyo a las organizaciones populares, incidió -asimismo- en la formulación programática de la cuestión indígena y en la actividad de grupos católicos heterodoxos en el seno de las comunidades.

Durante el período de la República liberal, tanto en Perú como en Bolivia se había tratado de “asimilar” tratando de borrar las fronteras entre unos y otros. Asimilar era volverlos peruanos o bolivianos y transformarlos en “ciudadanos”. Resultó en que los indios y sus variantes de mestizaje quedaron en las comunidades que expresan aún hoy su identidad. Fue en el Congreso de Pátzcuaro que quedó consagrado el indigenismo como movimiento contemporáneo. De acuerdo con sus principios fueron realizados Congresos Indigenistas y se crearon Institutos Indigenistas Nacionales. (Saintourt 1988) cuya misión era salvaguardar los derechos de las comunidades y sus culturas aunque con distinto grado de efectividad en el continente. En síntesis, en términos generales de lo que se trataba era blanquear al indio” a través de la integración [12].

La problemática indigenista en Bolivia es presentada por Albarracín Millán (1982) como una producción de escritores de origen liberal pero opuesto a la política oficial (también liberal) hacia las comunidades, con marcado carácter darwinista social. Resumimos su trabajo un poco extensamente en la medida de no contar con materiales bolivianos de primera mano.

Según este autor hacia 1904, Alcides Arguedas funda la publicación

Wata Wara y un movimiento “indigenalista” ilustrado. que tuvo varias etapas y distinto pensamiento hacia la cuestión. Albarracín Millán las describe como indigenismo literario, indigenismo filosófico, indigenismo sociológico e indoamericanismo. Todas ellas fueron simultáneamente relativistas, vernáculos, paisajistas y teluristas, llegando a influir, en general, a las artes literarias y visuales. En ese marco se manifestaron tres tendencias diferentes: por una parte, la exaltación del colectivismo indígena (especialmente, la escuela-ayllu de Elizardo Péres), el esfuerzo por la occidentalización socio-pedagógica (representada por la escuela-marca de Rafael Reyeros) y el pedagogismo social (defendido por el normalista Vicente Donoso Torres). Todos tuvieron carácter académico o educativo.

Julio Alvarado (“Ensayo de Sociología Boliviana”) presenta a quechuas y aymaras como “razas antagónicas”, “nacidas de la montaña y forjadas por ella” (Albarracín Millán 1982: 9). Distingue entre la comunidad libre de los Andes, la sociedad colonial bajo moldes esclavistas y el régimen de servidumbre desde la época de la República. Para el indio quechua no existe ninguna actividad que no sea la agrícola como medio de supervivencia de la comunidad o en el régimen de servidumbre de la hacienda. El quechua es “enemigo de la mecánica” y a él se debe la inexistencia de maquinaria agrícola y de desarrollo económico.

Otro autor, David Siles (La biología y la evolución de los pueblos, 1938) afirma que los indios constituyen una “raza estancada” que hay que poner en movimiento y no una “raza degenerada”; las empresas mineras extranjeras los incorporaron como trabajadores y la

labor del indio en las minas fue la causa de su exterminación biológica. Siendo el sector demográfico dominante de la sociedad nacional, se volvió un caso de rezago social dentro del “período primitivo” y luego en un “lastre social” por la opresión a la que se vio sometido. La solución para este verdadero “tumor de tejido embrionario” es “palanquear a esta gran masa de población promoviendo la transformación del medio ambiente social y político y con el aporte de inmigración extranjera”. El cambio debe consistir en la organización del Estado nacional a través de la democracia orgánica que compensa las diferencias naturales con la igualdad jurídica.

Elizardo Pérez da formación a un movimiento socio-pedagógico de escuelas campesinas. Para la sociología indigenal, Bolivia es una Nación de indios dominada por minorías blanco-mestizas. Las escuelas campesinas serían instrumentos de liberación social y unidad básica de la sociedad socialista de Bolivia en el futuro. La escuela-ayllu sería el eje de la reconstrucción de la vida indígena (así como el normalismo lo es de la escuela individualista urbana), la escuela-ayllu es opuesta a la escuela urbana, no sólo debe perseguir la alfabetización sino también la reconstrucción del pueblo indio sobre los principios colectivistas incaicos, se transformará en el futuro en un taller industrial -al sustituir el comunismo primitivo dominante- y restituirá la cultura andina destruida por España. Este movimiento fue aniquilado por el Estado.

La escuela-marca fue una creación de Rafael Reyes, con la fundación de la escuela UTAMA de Caquiaviri. Adversario de la rehabilitación india, proponía su readaptación que debe eliminar la servidumbre. Lo que quedaba

por hacer era incorporar en el sistema nacional a la parte indígena que aún no lo había hecho. No se trataba de revivir las culturas superadas sino de adoptar nuevos modelos. “Bolivianizar” al indio sería hacer desaparecer su atraso y asimilarlo al mundo moderno.

En el normalismo pedagógico representado por Vicente Donoso Torres, el indio es susceptible de cambio, pero de cambio controlado. La escuela campesina debe seguir el molde de la escuela urbana, normalista. “Queremos bolivianos, no indios” era su síntesis del problema insistiendo en aplicar programas uniformes. No considera a la educación campesina como parte de la educación nacional sino sólo como una extensión del sistema nacional urbano. La escuela campesina debiera crear “necesidades” (higiénicas, domésticas, culturales, etc.) desconociendo la especificidad de la formación social andina.

La otra gran tendencia indigenista (en un panorama de otros esfuerzos menores o más acotados) es el telurismo o la “mística de la tierra” que elabora una doctrina de la “convergencia” expresada por el carácter mediterráneo de Bolivia en el continente, por su carácter de “tierra de contactos”. Hay urgencia en cholizar y mestizar a la Nación (en parte como resultado de la derrota en la Guerra del Chaco cuya responsabilidad se adjudicaba a la oligarquía blanca). El Espíritu de la Tierra de Pelza, el paisajismo de Roberto Prudencio, la bolivianidad kollawina de Federico Avila. Todas se esfuerzan por identificar el carácter nacional, la legitimidad del cholo y en encontrar el camino del Kollasuyu (al que adjudican el esplendor andino). El “hombre nuevo” es mestizo.

Asimilar, integrar, autodeterminar han sido las concepciones polares en relación con el problema indígena. En el primer caso la política cultural consiste en transculturar intensamente reemplazando una cultura por otra. A ella respondió la tarea evangelizadora en todo el continente. La supuesta “imposibilidad de asimilación” (por bárbaro, por indómito, por ignorante) fue causa de genocidio (por ejemplo, en Argentina hacia las etnias de Chaco, Pampa y Patagonia). La asimilación destribilizó, desindianizó con el objeto de imponer una única cultura universal europea aún cuando fueran reconocidas las características específicas derivadas del trasplante a América (Darcy Ribeiro 1972).

Integrar alude a una política por la cual, reconociendo las especificidades de los pueblos originarios, se incita a adquirir las técnicas, ciencias, higiene, viviendas, etc. occidentales pero respetando las lenguas aborígenes, sus religiones, sus costumbres compatibles con la “modernización”, con la esperanza de que tarde o temprano quedarán incorporados a la sociedad nacional (Díaz Polanco 1984). La autodeterminación no consiste, en rigor, en una política cultural sino en un autoconvocamiento para desarrollar la autonomía de las comunidades de base indígena. Supone la independencia económica, política, social y jurídica y sólo se advierte en ciernes, sin desafiar -todavía- los aparatos estatales de la Nación-estado peruana, boliviana, etc. Se apoya en la base demográfica y en la restauración del pasado “americano”.

El pasado como política

Tanto en el marco del patrimonialismo cultural (al que la antropología contemporánea ofrece materiales y modelos de interpretación) como en el del indigenismo es posible encontrar los elementos fundamentales de las formaciones discursivas a través de las cuales el pasado se elabora como tal. Ellos fueron tomando forma a partir de la necesidad de dar cuenta de la historia y -sobre todo- del presente nacional. Los acontecimientos históricos específicos en el gobierno social y las luchas derivadas por su control y mantenimiento integran el curso de lo que fue la política del pasado. A su vez, los acontecimientos históricos específicos en torno a la representación del pasado y su transformación en agencia social en el presente invierten esa fórmula y la vuelven pasado como política.

La arqueología otorga visibilidad al pasado social y político en la misma medida en que el montaje de sus materiales en los museos da lugar a los estereotipos fundantes del pasado como política y, necesariamente, está imbricada con la situación del indio en América Latina y con una ciencia social latinoamericana interesada en dar respuesta a la “cuestión indígena”. Esta última es una cuestión de Estado porque es central a la forma que se dará a la Nación.

En los países andinos es notable el contraste actual entre la monumentalidad (es decir, la visibilidad y la notoriedad de los restos arqueológicos y de las costumbres públicas afirmadas en lo indio) con la política cultural de desindianización (prefigurada en la urgencia de la “modernización” material y cultural) que conduce a tratar de dar invisibilidad material a esa herencia

cultural. Construir un Estado y una sociedad insertos en el modo de producción generado por el capital es el núcleo de sentido y de acción de la política de la modernidad; pero lograrlo requiere no solamente asimilar, integrar o destruir. La conversión a una nación unificada requiere procesos de comunalización donde sea central un cierto “sentido de pertenencia”, centros para poner en efecto los diacríticos de la nación y medios para lograr acuerdo en lo imaginario de la nación (Cfr Briones 1995: 37). Los tres deben ser garantizados por estereotipos fundantes y fundados de la “peruanidad”, de la “bolivianidad”, etc. En ello consiste el uso del pasado como política y sólo sería compensado por un uso y comunalización simétricas por parte de comunidades andinas de base indígena, proceso que -hoy- apenas se adivina.

La particular situación histórico-antropológica (patrimonial y política) puede caracterizarse de la manera siguiente:

* La heterogeneidad cultural de América Latina es producto de la conquista y colonización de pueblos con “cultura propia”. En este continente la diversidad cultural no es diferenciación funcional de una sociedad compleja sino pluralismo cultural y se usa para racionalizar la situación cultural.

* El Museo expropia la cultura material y la usa para ensalzar el pasado de la Nación. Es, por tanto una política que usa al pasado como “política”. El Pasado como Política ayuda a dar raíces y legitimidad al Estado.

* El imaginario social es una de las fuerzas reguladoras y unificadoras de la vida social. Consiste en la representación totalizante de la sociedad como un

“orden”. En su corazón se encuentra el problema de la legitimidad del poder, especialmente desde el advenimiento del Estado. Los signos del imaginario están - frecuentemente- estructurados y dotados de estabilidad y, por consiguiente, tienen potencia unificadora. (Bazko 1989, Castoriadis 1990).

* El discurso es la fórmula ideológica que establece repartición, circunscripción y demarcación y distintas instancias de ordenamiento y procedimientos de control de los discursos. Habría una “organización formal” del discurso que regula todos los sistemas semióticos. Como en lo real se hallan superpuestos, surgen las “formaciones discursivas” las que poseen algunas características aplicables a nuestro problema de investigación:

a. se describe el poder como perteneciente a la clase dominante (postulado “de la propiedad”),

b. se piensa el poder como fijado en el Estado (postulado “de la localización”),

c. se afirma que el poder está en la infraestructura (postulado “de la subordinación o de la microfísica del poder”) (Cfr Barthés 1991).

La formación discursiva que apuntala los montajes de museo y el uso de la iconografía andina, inscriben el pasado excluido en un ámbito donde éste es conocimiento o investigación historiográfica o antropológica y donde, como producto de la situación del indio en América Latina, el mismo es patrimonio (y por tanto propiedad de la Nación o de la Humanidad y, a su modo, formas de universal etnocéntrico).

Se verifica la contradicción entre el detalle del contraste entre el

amplio uso de la iconografía de los huacos (artesanías, falsificaciones fieles, museos arqueológicos, etc.) y el pasado que se tensa por excluir como incompatible con el desarrollo; los signos visibles de esa exclusión asumen modalidades menos obvias que el racismo directo y la integración cultural dirigida y están presentes en la cultura pública andina en relación con los montajes (sucesivos o superpuestos) de la invención de la Nación.

Las “antigüedades” (signo de la indianidad) han sido y son objeto de la ciencia “pura”, imaginada como independiente de la política. Pero no todo termina allí. La antigüedad o el “tesoro” y las ciencias desarrolladas a través de ellos están en el interior (no afuera) de una realidad política que se reactualiza toda vez que se escenifica.

En ese sentido, primordialmente, la interacción entre ciencia y sociedad puede verse integrada a tres tensiones que -vistas en conjunto- son parte de la situación de los indígenas en América Latina:

a. “colonización patrimonial de su presente” en la medida en que exista un esfuerzo por objetivar la identidad y la realidad de los andinos como sector de la sociedad destinado a desenvolver las potencialidades identitarias del país (es decir, como símbolos de la peruanidad, de la bolivianidad, de la ecuatorianidad, etc.). Allí, entonces, sus “antigüedades” se tornan colecciones que las materializan y la “cuestión indígena” se torna problema del gobierno, de su integración definitiva a la Nación.

b. la patrimonialización -que es parte de la situación social de los andinos (y de

otros pueblos de América del Sur) en términos de subordinación- es un estigma cuya reversión sería parte de su liberación social.

c. la patrimonialización estaría ligada a ideas que adquieren fuerza material ya sea convenciendo sobre el carácter “moldeable” que tendrían los andinos (es decir, “transculturables”, “integrables”), ya sea especificando a los andinos como parte de pasado, no del presente.

Así, entonces, la dimensión de la vida humana que los antropólogos denominan “cultura” es -“realmente”- política de identificación con una cultura universal que es negación de toda otra cultura (Cfr Jauretche 1997: 150)[13].

Conclusiones

Hemos puntualizado algunas dimensiones de la cultura e identidad andinas correspondientes a comunidades que, por conquista y subordinación, han contribuido a configurar uno de los problemas sociológicos y antropológicos más fascinantes de nuestro siglo. Los estados nacionales (y antes los coloniales) los definieron como de transculturación e integración o asimilación sin tener en cuenta el complejo proceso de clase/etnia que se estaba prefigurando como un estilo de desarrollo específicamente latinoamericano. Una de esas dimensiones, es la que hemos denominado el “pasado como política” o el patrimonialismo sobre la cultura “extinguida”. Ella es entendible sólo desde el punto de vista (y de poder) de las elites dirigentes necesitadas de una antropología “del atraso” como el indigenismo. Ellas forjaron la perspectiva patrimonialista de la cultura indígena y de

sus sucedáneas las culturas populares así como de América Latina como continente imposible de unificar a través de un proyecto identitario debido a su carácter de conjunto de culturas locales fuertemente enquistadas en el atraso y con un pasado (indígena) demasiado resistente a desaparecer.

En ese marco el patrimonialismo es otra forma de “cultura impuesta” (Weinberg 1995: 17), hoy adosada a la arqueología, al arte de aeropuerto y a la artesanía popular.

Referencias bibliográficas

Albarracín Millán, J. 1982. *Sociología indígena y antropología telurista*. Sociología Boliviana Contemporánea, tomo IV. La Paz.

Anderson, B. 1991. *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of materialism*. Verso. Londres.

Baczko, B. 1984. *Los imaginarios sociales. Memorias y esfuerzos colectivos*. Nueva Visión. Buenos Aires.

Barthés, R. 1991. Introducción al análisis estructural de los relatos. En Lévi-Strauss, C. et al. *El análisis estructural*. CEAL. Buenos Aires.

Baudin, L. 1943 (1928). *El imperio socialista de los Incas*. Zig-Zag. Santiago.

Belaúnde, V. A. 1987 (1931). *La realidad nacional. Comisión Nacional del Centenario*. Lima.

Bengoa, J. 1992. Servidumbre y territorio: españoles y mapuches. En Gutierrez Estevez, M. et al. *De palabra y*

obra en el Nuevo Mundo. Siglo XXI. Madrid: 79-86.

Berger, P. 1971 *La construcción social de la realidad*. Amorrurtu. Buenos Aires.

Berman, M. 1989. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI. Buenos Aires.

Bonfil Batalla, G. 1971. El indio y la situación colonial. Contexto de la política indigenista en América Latina. En: *La Situación del indígena en América del Sur*. Tierra Nueva. Montevideo: 21-29.

Bonfil Batalla, G. 1987. *Los pueblos indios y las políticas culturales*. En García Canclini, N. *Políticas culturales en América Latina*. Grijalbo. México: 89-125.

Bonfil Batalla, G. 1989. *Identidad nacional y patrimonio Cultural. Los conflictos ocultos y convergencias posibles*. En: Ceballos, R. (Compiladora) *Antropología y Políticas culturales. Patrimonio e Identidad*. Departamento de Antropología y Folklore, Buenos Aires: 43 – 52.

Briones, C. 1995. Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes. Papeles de Trabajo. *Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales*, nº4: 33-49.

Caparó, R. L. 1994. Racionalidad andina en el uso del espacio. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial Banco Central de Reserva del Perú. Lima.

Cardoso de Oliveira, R. 1993. Etnicidad y las posibilidades de una ética planetaria. En: *Antropológicas, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, 8, octubre: 20-33.

- Castoriadis, C. 1992. *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets. Buenos Aires.
- Castro Pozo, H. 1924. *Nuestra comunidad indígena*. El Acero. Lima.
- Colombres, A. 1987. *Sobre la cultura y el arte popular*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.
- Cornoy, M. 1989. *Estado y teoría política*. Papyrus. Campinas.
- Coronado Tello, L. 1996 La defensa del patrimonio arqueológico. En: *Revista arqueológica SIAN*, nº 2, octubre. Trujillo.
- Del Río, M. 1995. Estructuración étnica Qharaqhara y su desarticulación colonial. En: Presta, A.M. (comp.) *Espacio, etnias, frontera. Interacciones políticas en el sur del Tawantinsuyu. Siglos XV-XVIII*. Asur, 4.
- Díaz Polanco, H. 1984. *La teoría indigenista y la integración*. En: *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*. Juan Pablo Editor. México.
- Díaz Polanco, H. 1984. Teoría antropológica e integración. En Díaz Polanco, H. et al. En: *Indigenismo, Modernización y Marginalidad. Una revisión crítica*. Juan Pablo Editor. México: 11-45.
- García Canclini, N. 1992. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Sudamericana. Buenos Aires.
- García Canclini, N. 1995. Cómo se forman las culturas populares: la desigualdad en la producción y en el consumo. En: García Canclini, N. *Ideología, Cultura y Poder*. Oficina del CBC. UBA. Bs As.
- Godelier, M. 1970. *Une domaine contesté d' anthropologie économique. Sur les sociétés precapitalistes*. Mouton. Paris.
- Graciarena, J. 1976. *Poder y estilos de desarrollo. La perspectiva heterodoxa*. Santiago, nº 1: 173-193.
- Herzefeld, M. 1987. *Anthropology through the looking glass. Critical Ethnography in the margins of Europe*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Hinkelammert, F. 1987. Frente a la cultura de la post-modernidad. Proyecto político y utopía. En: *David y Goliath*. Clacso. Año XVII, nº 52, sept.: 21-29.
- Hobsbawm, E. 1992. *Nations and Nationalisms since 1780*. Programme, Myth, Reality. Cambridge University Press. Cambridge.
- Jaureche, A. 1997. *Los Profetas del odio y la yapa (La colonización pedagógica)*. Corregidor. Buenos Aires.
- Lumbreras, L. 1969. *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Lima
- Lumbreras, L. 1972. *De los orígenes del Estado en el Perú*. Milla Batres Editor. Lima.
- Lumbreras, L. 1981 a. *Los orígenes de la civilización*. Milla Batres. Lima
- Lumbreras, L. 1981 b. *Arqueología de la América Andina*. Milla Batrés. Lima.
- Mariátegui, J.C. 1988 (1929). *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. Lima.
- Marzal, M. M. 1992. Del Paternalismo colonial al moderno indigenismo en el Perú. En: Gutierrez Estevez, M. et al. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Siglo XXI. Madrid: 79-96.

Murra, J. 1975. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Murra, J. 1978. *La organización económica del Estado Inca*. Siglo XXI. México.

Piscitelli, A. 1995. *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*. Paidós. Buenos Aires.

Puhle, H. H. 1991. Política de desarrollo y nacionalismo en América latina en el siglo XX. En: Rieckenberg, M. (comp.) *Latinoamérica: enseñanza de la historia, libros de texto y América histórica*. Alianza: 18-53.

Radovich, J. C. 1992. Introducción. En: Radovich, J.C. *La problemática indígena*. CEAL. Buenos Aires: 7-23.

Renfrew, C. y P. Bahn 1993. *Arqueología. Teoría, métodos y práctica*. Crítica. Madrid.

Ribeiro, D. 1972. *Las Américas y la Civilización*. CEAL. Buenos Aires.

Rocchietti, A. M. 1996. Antropología como ciencia de las perspectivas. En: *Memoria Latinoamericana*, N° 1 (1).

Rostworowski, M. 1976. *Etnia y Sociedad. Costa peruana prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Rostworowski, M. 1989. Tahuantinsuyu: de pequeño cacicazgo a gran Estado. En: *David y Goliath*, N° 54, febrero: 15-20.

Rostworowski, M. 1993. *Ensayos de Historia Andina*. Elites, Etnias, Recursos. I.E.P. Lima.

Rostworowski de Diez Canseco, M. 1988. *Historia del Tahuantinsuyu*. IEP. Lima.

Rubinstein, J. C. 1988. Autonomía del Estado y cambio social. En: Rubinstein, J. C. (comp.) *El Estado periférico latinoamericano*. Eudeba. Buenos Aires.

Saint Geours, Y. 1986. *Estados y Naciones en los Andes*. IEP e Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.

Saintourt, C. 1988. *Racismo, etnocentrismo y literatura*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Salomon, F. 1978. Systemes politiques verticaux aux marches de Émpire inca. En: *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, 33° année, n° 5 y 6, septiembre-diciembre: 967-990.

Simposio de Barbados 1971. *La situación del indio en América del Sur*. Tierra Nueva. Montevideo.

Squier, E. G. 1974. *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. Editorial Amigos del Libro, La Paz.

Todorov, S. 1991. *Nosotros y los Otros*. Siglo XXI. México.

Valcárcel, L. de 1972 (1927). *Tempestad en los Andes*. Universo. Lima.

Valcárcel, L. de 1964. *Historia del Perú antiguo*. J. Mejía Beca. Lima.

Vitale, L. 1992. *Introducción a una teoría de la historia para América Latina*. Planeta. Buenos Aires.

Weinberg, G. 1995. *Modelos educativos en la Historia de América Latina*. AZ. Buenos Aires.

Notas

[1]El Tawantinsuyu fue la forma final de una larga historia precolombina cuyo estudio arqueológico y etnohistórico

combina la evolución estilística de la cerámica y de los instrumentos de trabajo (caza, pesca, recolección de vegetales, cultivo y pastoreo), las transformaciones en los patrones de asentamiento humano (desde los campamentos de cazadores hasta las aldeas templarias del Formativo y desde los emplazamientos semi-sedentarios de los pescadores oceánicos hasta las ciudades indígenas de Kawachi y Chan-Chan) y la territorialidad de las distintas sociedades andinas. La organización singular que tuvo ha sido objeto de un largo debate sobre su naturaleza socio-política y sobre el modelo de sociedad que supuso (y por tanto sobre el ejemplo que ofrece potencialmente a la teoría política). El estado Inka sometió, por conquista, a una serie de unidades étnicas absorbiendo sus excedentes, los que habrían de sostener los privilegios del linaje real (Del Río 1995: 16-17). El poder central era mantenido bajo la forma de “ruegos y peticiones” con los jefes étnicos locales (Rostworowski 1976). Para Baudin (1928) era una sociedad igualitaria, sin propiedad privada, para Mariátegui (1929) una sociedad comunista, para Lumbreras (1972) un imperio esclavista con poder cusqueño despótico que explotaba campesinos en forma colectiva o individual, para Metraux (1961) y Godelier (1972) un control centralizado de la producción y de las obras agrícolas (equivalente al modo de producción “asiático”) y para Murra (1978) una forma de articulación redistributiva de grupos étnicos, para Rostworowski (1988 y 1989), una nacionalidad que no llegó a lograr la unidad por incluir diferencias étnicas importantes.

[2]Desde el período Intermedio tardío, el ámbito andino estaba compuesto, por gran cantidad de macroetnias, las cuales

fueron desestructuradas durante la Colonia (ya que el ordenamiento incaico del territorio procedió a respetarlas). Los españoles repartieron la tierra por “pueblos”, lo cual significó efectuar divisiones menores sobre áreas extensas dejando en un segundo plano a las etnias; este proceso se acentuó con dos medidas: la mutilación de los señoríos para permitir las recompensas por servicios a la Corona y la obligación de abandonar los viejos poblados para trasladarse a las reducciones (durante la gestión del Virrey Toledo, 1586) (Rostworowski, 1993). Como los grupos étnicos andinos estaban implicados en un sistema de reciprocidad y complementariedad vertical y horizontal, los efectos de esta política resultaron desastrosos para su territorialidad, para su identidad étnica y para su bienestar. En el pasado, habían funcionado jefaturas en tanto unidades políticas mínimas equivalentes al grupo local (o ayllu) y que tenían el carácter de base para el control microvertical del paisaje como estructura concéntrica del sistema de subsistencia (Salomon, 1978).

[3]La artesanía popular “falsifica” el pasado en los objetos que reproducen textiles y alfarerías, pero no deja de actualizarlo en distintos grados de degradación y creatividad.

[4]De acuerdo con la ley antropológica de que “para que exista una sociedad es necesario que exista otra sociedad” y de que el conocimiento científico de una respecto a la otra se basa en el principio metodológico de utilizar un observador que se encuentra -simultáneamente- “dentro y fuera” de la sociedad extraña.

[5]Hay que recordar que el liberalismo fundó la idea de modernidad como

espontaneidad libre y como proyecto político de transformación de las estructuras sociales para que ella tenga lugar; estas transformaciones habrían de ser garantes del mercado y de la propiedad privada (ambos portadores alienados de la utopía liberal), (Cfr Hinkelammert, 1987).

[6] El estado equivale a una articulación estructural que se expresa en los aparatos institucionales, sistemas normativos básicos, leyes del conflicto y del consenso en la práctica política, en relación con una constitución de fuerzas y formaciones económicas, políticas y sociales, generalmente en conflicto. En América Latina ha resultado un instrumento estructural para promover el cambio o mantener el statu quo (Rubinstein 1988:9).

[7] Los discursos sociales son representaciones colectivas, internamente coherentes y consistentes en cuantos conjuntos de significados cuyo contenido se ha establecido histórica y socialmente.

[8] El arte de aeropuerto re-elabora para el comercio las formas de la alfarería, los textiles, los adornos, las armas andinas. Se diferencia de la artesanía s.s. en la medida en que el capital que lo financia media entre el artesano y el consumidor, coloca las piezas en los shops de los aeropuertos, de los bazares, de los negocios artesanales, de las ferias internadas y en las muestras para venta de las secretarías de cultura de municipios y Departamentos, como oferta a los viajeros en tránsito que buscan llevar consigo recuerdos del país. Los artesanos, en cambio, producen objetos étnicos y arqueológicos como extensión de la forma de ganarse la vida de los asalariados y los productores directos en

las ciudades y en los pueblos y como variedad de la oferta en los mercados populares. Pero ellos también venden su producción al arte de aeropuerto.

[9]"... buscando relacionar la etnicidad con la moralidad de las acciones promovidas por los Estados nacionales o bajo su sombra, para [...] interpretar estas acciones a la luz de una ética planetaria [...] perspectiva poco común en la antropología." (Cardoso de Oliveira, 1993: 21).

[10] Año del Congreso de Pátzcuaro (14 al 24 de abril) que fue convocado por la VIII Conferencia Interamericana (Lima) con el argumento de que existen indios en todos los países y siendo, por lo tanto, el problema continental merecía soluciones continentales. A sus líneas de acción política fueron adhiriendo sucesivamente Estados Unidos (1941), México (1941), Ecuador, (1942), Perú (1943), Bolivia (1945) y Chile (1968). Las mismas propiciaban en educación, la alfabetización en las lenguas nativas y en castellano; en economía, la tenencia comunitaria de la tierra; en trabajo la prohibición de los métodos compulsivos de contratación y el respeto a condiciones laborales humanas; y jurídicas, la protección contra toda forma de discriminación y cultural, reconocimiento del derecho a la autonomía y a la auto-organización.

[11] La antropología latinoamericana revisó profundamente el enfoque indigenista y lo dio por superado postulando la necesidad de una conciencia estratégica unificada para todas las comunidades indígenas en el Simposio de Barbados de 1971. (Cfr La situación del indígena en la América del Sur.).

[12] En 1970, se aplicó en Perú el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas (gobierno de Velasco Alvarado) que prohibía la costumbre de intercambiar parte de las tierras de uso comunal entre comunidades de diferentes pisos ecológicos, según arreglos que se establecían entre familias y, también, obligaba a los “comuneros” a pertenecer a un solo ayllu. Esta normativa se reitera en la Ley General de Comunidades Campesinas 24656 de 1987 para “modernizar” el régimen de comunidad (Caparó, 1994: 34 y 41). La presunta integración y justicia derivada del repartimiento de tierras encierra el desconocimiento sobre la territorialidad comunitaria y la tensión por modificar un ordenamiento étnico ancestral.

[13] Acordamos con A. Jaureche en que el establecimiento de una verdadera cultura nos lleva necesariamente a combatir la cultura ordenada por la dependencia colonial (Jaureche 1997)



EL ITINERARIO MÍTICO DE LOS MIXE DEL PERÚ A MESOAMÉRICA A LA LUZ DE LAS PRUEBAS ARQUEOLÓGICAS DEL CONTACTO ENTRE ESTAS DOS ÁREAS DE LA AMÉRICA NUCLEAR

Daniel Conlazo

En la memoria oral del pueblo Mixe persiste hasta nuestros días la convicción de su origen andino. Teniendo en cuenta que la memoria oral funciona selectivamente, conservando aquellos elementos más importantes en relación con la identidad del grupo, y que en la producción colectiva de la cultura, suelen ser los mitos de origen los más celosamente conservados y transmitidos por la memoria del grupo, habría que tener en cuenta la terquedad mixe en afirmar su lejano origen andino.

Entendemos que el itinerario que marcan los mitos Mixe desde los Andes Centrales hasta su arribo a Mesoamérica (en lo que hoy es el Estado Mexicano de Chiapas) se corresponde perfectamente con el circuito comercial de antigua data de la concha *Spondylus* entre los Andes Centrales, los Septentrionales y Mesoamérica.

Por otro lado, hay fechas que presentan estos mitos (respecto a la salida de los Mixe de los Andes Centrales) 1294-1302, que se corresponden con el Segundo Período Intermedio de la cronología del área, época en la cual como consecuencia de la desaparición de la unidad imperial Wari, hay grandes movimientos de pueblos en busca de tierras donde asentarse, a su vez desalojados por otros que están en la misma situación. Al

finalizar la época denominada Horizonte Medio, o bien hegemonía.

Wari, se creará en los Andes un momento favorable para movimientos migratorios. Estos éxodos pueden haber sido provocados tanto por la citada caída del poder centralizador, como por invasiones, luchas, guerras o desastres naturales prolongados (justamente una de las salidas del Perú de los grupos Mixe, según el mito, es debida a desórdenes en el "Cuzco" otra de las salidas es de un lugar denominado "Aguacucho").

Según el relato Mixe, los sacerdotes los guiaron hacia una tierra prometida que será identificada con el Zempoaltepetl, adornado de las 20 elevaciones (de las 20 divinidades).

Siguiendo el relato sale la primera expedición de un lugar denominado "Guanchaco", con un sacerdote y 300 hombres (y esto es muy importante) adiestrados en la guerra y "en el mar", llegando a Zempoaltepecam.

Hablando de hombres adiestrados en el mar, estos fueron encontrados por los conquistadores españoles, como el caso que cita el piloto Bartolomé Ruiz, quien se topó con una balsa que se dirigía al norte con el fin de comerciar *Spondylus*. Su puerto de salida es Calangone, una región que incluye cuatro aldeas, una de las cuales fue Salango (en la costa ecuatoriana).

Hablando entonces de *Spondylus* y de gentes avezadas en el mar, no puede entonces remontarse siglos atrás del XVI. Tanto conquistadores, como investigadores actuales han propuesto la existencia de contactos entre Mesoamérica y los Andes Centrales. Entre otras, está la tradición indígena del occidente de México que

menciona expediciones comerciales periódicas por mar realizadas por gentes que provenían de algún lugar del sur de México, indicando la misma fuente, que estos comerciantes habían llegado tan al norte como la desembocadura del Río Balsas en Zacatula.

Este podría ser el límite norte de la comercialización de la *Spondylus* desde la costa ecuatoriana actual.

En esta última región aparecen *Spondylus* recortadas en el 2700 a.C. En el altiplano ecuatoriano, la *Spondylus* aparece en Cerro Narrío Temprano (2500 a.C.). En la montaña (Cueva de los Tacos), tiene la utilización de la concha, un fechaje entre 2000 y 1500 a.C.

En la costa peruana comienza a aparecer en el precerámico (como en el sitio de Aspero) en pequeñas cantidades, pero es recién en el 800 a.C., que se comienza a hacer más popular, incrementándose en forma notable desde el Horizonte Medio en adelante.

En la sierra norte del Perú aparecerá por vez primera en Kotosh, aumentando luego en Chavín para incrementarse vertiginosamente de ahí en adelante. El intercambio inicial de *Spondylus* fue de la costa ecuatoriana a Narrío, para pasar de allí a la sierra sur ecuatoriana y luego a la sierra del Perú, para introducirse finalmente en la Sierra Central Peruana.

Marca Huamachuco, en el curso medio del Marañón, parece haber constituido un centro de elaboración de cuentas de concha. Este centro será destruido por el estado Wari, y durante la hegemonía de este, el comercio se hará en la sierra meridional ecuatoriana, a través de la ceja de montaña, e ingresando a los Andes Peruanos por los

valles de los grandes ríos, como el Marañón y el Mantaro.

Por otro lado los indicios de la utilización de *Spondylus* en Mesoamérica son más tardíos. Aparecerá en la región 1000 años después del inicio del tráfico en la región andina, llegando a su punto culminante durante la hegemonía de Teotihuacan. Después de la caída de esta civilización, su utilización declinará en la meseta central mexicana, aunque entre los mayas y en el resto de Mesoamérica seguirá siendo usada como la cocha más valiosa del Pacífico.

Hay evidencias que ésta (como un artículo de valor y como dinero primitivo) perduró más allá de la conquista española.

Arqueológicamente hay parecidos notables en lo ergológico, entre los Andes Centrales, Septentrionales y Mesoamérica.

Es evidente que las culturas ecuatorianas Guangala, Bahía Jama Coaque y Tolita-Tumaco (esta última del sur de Colombia actual), así como algunos elementos de la Tuncahuan, tienen hartas coincidencias con las culturas de Nayarit, Colima y Jalisco del occidente mexicano. Tales coincidencias no parecen fortuitas sino el producto de un intenso contacto entre ambas regiones mediante un constante y permanente tráfico marítimo, originado en las costas del Ecuador, seguramente a partir del estímulo generado por el intercambio de conchas tipo *Spondylus*, de metales preciosos y otras materias consideradas de gran valor.

Sin caer en los típicos intercambios difusionistas hoy se cree en posibles formas de colonización por algunos grupos mesoamericanos en la costa ecuatoriana colombiano y norte del

Perú, así como de pueblos de estas últimas regiones en la costa pacífica de México.

En el caso de la cultura Tolita-Tumaco la apariencia mesoamericana de su cerámica, especialmente de las figurillas antropomórficas, es altamente sugestiva.

Por otro lado, una serie de rasgos distintivos culturales encontrados en Mesoamérica, tienen antecedentes previos en las culturas del litoral ecuatoriano (Valdivia-Machalilla y Chorrera), siendo las dos zonas de contacto primario en Mesoamérica, México occidental (Guerrero-Colima y Nayarit) y la costa soconusco de Chiapas (esta última es la indicada en los mitos Mixe como el lugar de arribo de éstos a Mesoamérica).

En el occidente de México la presencia de ciertas características de la cerámica de la zona ha llevado a proponer una intrusión a través de una forma de asentamiento de la cultura Machalilla del Período Formativo. Esta influencia también estaría documentada en la cultura Tlatilco del Temprano Formativo de la región central de México.

Hay también en la región costera de Soconusco una amplia variedad de ciertas características de la cerámica derivadas de las culturas Machalilla y Chorrera, apareciendo en los conjuntos cerámicos del Período Formativo Barra y Ocos/Cuadros, en sitios como La Victoria y Altamira.

En definitiva, los contactos bastante periódicos entre la costa ecuatoriana y la costa occidental de Mesoamérica, comenzaron en el Período Formativo Temprano en una época tan antigua como el Valdivia Tardío (2000/1500 a.C.).

Esta expansión de la red de comercio de *Spondylus* hacia el norte, comenzará a declinar en el Período Chorrera, hacia 1000 a.C. La zona fronteriza se había replegado hacia el sur, hacia Soconusco y el litoral guatemalteco actual, donde se encuentran fuertes influencias de Chorrera/Engorroy. Más tarde más hacia el sur en la península de Nicoya, en Costa Rica. Aquí hay pruebas de un interesante reflujo de las influencias estilísticas en la cerámica de esta última región centroamericana a la cultura Guan-Gala de la costa ecuatoriana.

Entre el 140 y el 400 d.C., la red comercial volverá a expandirse hasta el norte del México occidental. En esta región se nota una fuerte influencia cultural desde el noroeste de América del Sur (el complejo de tumbas de pozo profundo).

Nuevas situaciones socio-políticas, tanto en Mesoamérica como en el Perú harán que esta influencia de la costa ecuatoriana comience a decaer lentamente, no obstante hay pruebas que continuó intacta hasta el momento de la conquista española.

En definitiva, el sistema duradero de intercambio por *Spondylus*, que comenzó aproximadamente 3000 a.C., es útil para la comprensión de la continuidad del flujo y del intercambio de objetos e ideas entre Mesoamérica, la zona intermedia de los Andes Septentrionales y los Andes Centrales en lo que hace a la cerámica, textiles, metalurgia, agricultura y sobre todo en la cosmología (¿y por qué no de pueblos?).

Ahora, es notable comparar las rutas del intercambio del *Spondylus* entre estas regiones y el trayecto que figura en la migración de Mixe de Perú a Mesoamérica.

Ruta de comercialización de <i>Spondylus</i>	Itinerario de los Mixe
Tiwanaku	Collac
Cuzco	
Wari	Aguacucho
Pachacamac	
Chavín	
Chimú	Lambayeque / Paytai
Challabamba	
Cerro Narrío	Guayaquil
Bahía Caraquez	
Manta	Navaquito
La Puna	
Costa	Popayán
Colombiana	
Cocté	Sanillo
Kaminaljuyú	Manakua
Oaxaca	Atonalá
Yucatán	Exam
Teotihuacán	Coconusco
Río Balsas	
Colima	

Aunque de ninguna manera lo antedicho pruebe el origen peruano de los Mixe de Oaxaca, es una pequeña síntesis sobre la base de bibliografía publicada, que permite poner en evidencia lo siguiente:

1.- Hay sobradas pruebas arqueológicas del contacto entre Mesoamérica y los Andes Centrales/Septentrionales desde el tercer milenio antes de Cristo (y aunque con ciertos altibajos) hasta el momento de la conquista.

2.- Es muy posible que estos contactos no hayan sido esporádicos sino continuos, llegando hasta el establecimiento de cabeceras de puente y hasta colonias estables de pueblos

tanto del sur hacia el norte como del norte hacia el sur.

3.- Lo anterior indica que las rutas marítimas, así como los puntos terrestres para conectar ambas regiones eran harto conocidos.

4.- Las pruebas no son sólo arqueológicas sino que están sustentadas por documentos históricos contemporáneos de la conquista.

Referencias bibliográficas

González Martínez, J. L. 1993. Entre el Mito y la Historia, un primer rastreo comparativo de los indicios andinos de los Mixe. *Boletín de Antropología Americana* N° 28. México.

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

Manes, J. 1981. De ida y vuelta a Acapulco con mercaderes de Mullu.

Manes, J. 1986. Intercambio a larga distancia en América: el caso del *Spondylus*. En: *Arqueología de la Costa Ecuatoriana. Nuevos Enfoques*. Corporación Editora Nacional. Quito.

Rostworowski de Diez Canseco, M. 1988. *Historia del Tawantinsuyu*. IEP. Lima.

Zeidler, J. A. 1986. El Intercambio Primitivo, el Comercio Prehistórico y el Problema de una Conexión Mesoamericana-Sudamericana. En: *Arqueología de la Costa Ecuatoriana. Nuevos Enfoques*. Corporación Editora Nacional. Quito.



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 circunlacustre.

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, confundiéndose 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 (chachapumas, 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 toda 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 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 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 Kapia, 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, Templesite 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.

Kalasitasaya

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 Kalasitasaya. Basándose en el trabajo de Posnansky, Edmund Kiss diseñó la restauración ideal del Kalasitasaya 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 Kalasitasaya 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 Kalasitasaya".. 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 Kalasitasaya hay tres monolitos:

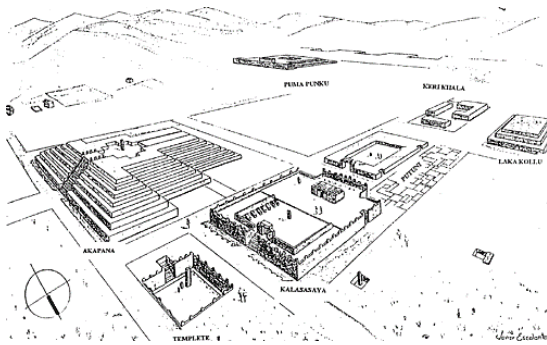
Puerta del Sol: ubicada arbitrariamente en la esquina noroeste es el más famoso. Los artistas tiwanacotas lo labraron en una sola pieza de andesita de treinta toneladas Su friso superior está tallado en bajorrelieve y es su figura central la que fue interpretada -erróneamente- como representación del 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.

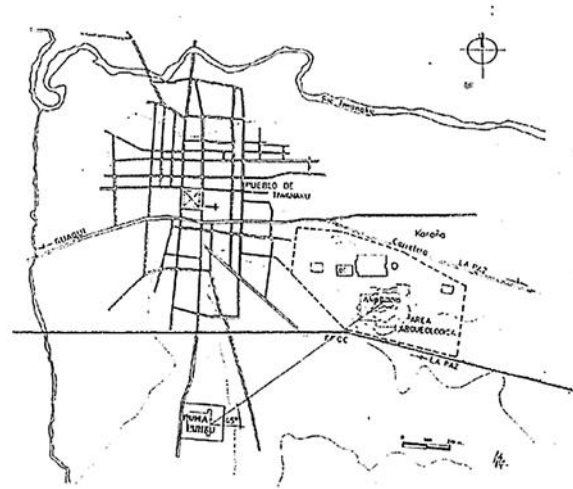
Ponce: ubicado en el sector este, en la parte central del templo. Está esculpido en andesita gris, piedra más dura que la arenisca, por lo cual su iconografía se conserva.

Kalასasaya 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, Kalასasaya 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 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 de 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 ton.

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.

PLANO DEL ÁREA ARQUEOLÓGICA Y DEL ACTUAL

PUEBLO DE TIWANAKU

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

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

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 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 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 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 la 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 fantásticas, 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 filmico 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 estirábamos 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 sobretudo 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 Templo 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 N° 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 determinada, continua 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 modernos, 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 caracterizado 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 si, 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 Posnansky, 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 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 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 Moscoso.

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 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 ésto 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 ése 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 templetes 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, al lado del 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, tapiales, 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*, N° 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. Sr. *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*, N° 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*, N° 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*, N° 8, CIMA, La Paz, págs. 189/196.



HORIZONTE MEDIO: ICONOGRAFÍA, ESTADO Y PASTOREO

Jorge A. Flores Ochoa

El Dr. Jorge A. Flores Ochoa es catedrático de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, de la cual ha sido también directivo. Actualmente dirige, junto a Barreda Murillo, la remodelación del Museo de Arqueología dependiente de aquélla. Especialista en pastoreo de llamas y alpacas desde hace más de treinta años, autor de numerosos artículos en revistas especializadas, es de su autoría el conocido "Llamichos y paqocheros", de 1988. Dictó la conferencia que reproducimos el 2 de febrero de 1996, en la ciudad de Cusco, como parte de los trabajos que encaró el Seminario Internacional "Los Andes antes de los Inka". La versión que ofrecemos, desgravada por nosotros, no ha sido revisada por el autor. Los errores y omisiones son de nuestra exclusiva responsabilidad.

Flores Ochoa: Para comenzar quisiera dejar planteada una pregunta por el tema que me han propuesto ¿Por qué Horizonte Medio?, pues la mayor parte de los que vienen al Cusco están interesados por lo Inka, lo que un poco apabulla a ratos. Así es que tengo esa curiosidad.

En segundo lugar deseo aclarar que yo no soy arqueólogo y Horizonte Medio es campo y terreno de los arqueólogos no de etnólogos como yo, que trabajan con poblaciones contemporáneas. Mi interés son los siglos XVI o XVII. Así que yo estaba

viendo ¿dónde entro aquí? A lo largo de la charla ustedes podrán evaluar si logré resolver este dilema.

La relación entre los seres humanos y los animales domesticados es como la que existe entre poblaciones de seres inteligentes. Cada una tiene sus propias estrategias para producir los alimentos que necesita con lo que encuentra, y para reproducirse con éxito. Cada una trata de evitar a sus enemigos. Aspecto interesante de esta relación es que, generalmente, existe fuerte interdependencia. En la región andina esta fuerte interdependencia es característica de los pastores indígenas americanos y de las llamas y alpacas con las que interactúan.

En los pastizales de la Puna la domesticación de camélidos hace 5000 años que está bajo control humano.

El período de domesticación duró más o menos 3000 años pero es curioso que los restos que tenemos de esta época corresponden a pinturas, abrigos rocosos en cuevas, en un área muy extendida, desde la Sierra Central del Perú hasta casi el centro de Chile y norte de Argentina. Y es evidente que cuando surgen las primeras formaciones tanto en la Costa como en los Andes, se tienen camélidos, pero es bastante, también, frecuente ver que estas representaciones son muy escasas. Como decía el doctor Barreda en la conferencia anterior, desde Chavín ya se tiene evidencia de lo que después se encuentra en el Horizonte Medio. Pero en Chavín hay muy pocas representaciones de camélidos, de alpacas o de llamas.

Las primeras manifestaciones un poco consistentes en la iconografía son, justamente, del Horizonte Medio y es allí

donde interesa decir algunas cosas, aunque posiblemente sin mucho respaldo, pero vale la pena arriesgarse. Horizonte Medio es para mí más Tiwanaku que Wari y los trabajos que ha estado realizando Alan Kolata, un profesor de la Universidad de Chicago que ha pasado una larga temporada en Tiwanaku, muestran la importancia que tenía la ganadería. Y Alan Kolata sostiene, con mucha fuerza, que el desarrollo de Tiwanaku, ya, con una población urbana o un estado, posiblemente bastante desarrollado, descansa sobre una agricultura y una ganadería. Son las dos fuentes de recursos que permiten el desarrollo de Tiwanaku y del resto de las naciones urbanas. Considero a Tiwanaku como una gran ciudad, no solamente como un gran centro ceremonial como generalmente se cree, donde incluso hay sistemas de cloacas que permiten evacuar las aguas, posiblemente servidas, pero también las de lluvia. Un avance que en Europa no había y que muestra una complejidad tecnológica bastante avanzada.

El recurso que tienen los de Tiwanaku, de los camélidos, genera un alud de consecuencias, al estar en la zona que es más propicia para la crianza de llamas.

El Altiplano, 3800 metros de altura, 4000 más o menos, es un ambiente muy propicio para criar llamas y alpacas. Y como toda esta región corresponde a lo que se llama la Puna húmeda, es decir, la puna en la cual hay una frecuencia de lluvias estacionales que permite contar con pasto fresco durante más de cinco meses, lluvias como las que estamos teniendo ahora, en el Cusco, que durante más de veinte días pueden presentarse como para producir alimento suficiente para los animales. Además, que esta

región por encima de los 4000 metros ya no es propicia para la agricultura intensiva. Se puede cultivar pero corre riesgo de no tener éxito. En esta región del Titikaka de tres años se pierden dos en términos de agricultura. Y eso es lo que sucede actualmente, la gente sigue sembrando pero sabe que de cada tres años, dos, van a ser perdidos. Y a más altura, 4100, ya llegamos casi al límite máximo de la agricultura, se pueden sembrar algunos tipos de papas. Las papas llamadas por los botánicos y los agrónomos amargas, que no sé por qué razón reciben este nombre, puesto que no son amargas, realmente se pueden comer frescas hirviéndolas, pero son las mejores para transformarlas por el proceso de la helada nocturna y el fuerte sol diurno, en lo que llamamos nosotros el chuño, el moraya y la tunta, la papa deshidratada que pierde todo su peso al perder el agua pero que conserva toda la sustancia alimenticia que una vez que se hidrata nuevamente recupera toda su capacidad. Y esta papa "amarga", es la que se puede cultivar por encima de los 4000 metros pero con un máximo de 4100. Tal vez, en pequeños lugares que tengan condiciones muy locales se pueda cultivar hasta 4150. Hay ese límite. Después sólo tenemos los pastizales casi hasta los 4800 metros. Estos pastizales son el mejor alimento para las llamas y las alpacas. Son pastizales sumamente adaptados a la altura, de poca altura, de poca estatura y las hojas son tan delgadas que parecen tallos, más bien. No sé si alguno de ustedes ha tenido oportunidad de ver el ichu, que es característico de esta vegetación de altura. Este tallo tan delgado no ofrece mucha superficie para el frío nocturno por eso no se congela, tampoco para el sol diurno, por esta razón tampoco se reseca totalmente. Y además, el tejido duro tiene mucha

celulosa y lo convierte en una materia orgánica de difícil digestión para ovejas y vacunos pero un magnífico alimento para llamas y alpacas.

Así que este es el panorama del Altiplano donde está Tiwanaku. Es una zona básicamente de pastoreo. Las zonas de cultivo están a orillas del Titikaka, a no mucha distancia del lago. A unos 15 kilómetros del lago ya comienzan las tierras altas donde solamente hay pastizales aptos para los camélidos. Así que Tiwanaku desarrolló una ganadería intensiva.

¿Cuál es la ventaja de esta ganadería? Es la energía que permite ampliar el radio de acción para el control de diversas zonas productivas, lo que Murra llama pisos ecológicos y que funcionan tan claramente sobretodo en esta región. En la zona boliviana se ha encontrado Tiwanaku, pues, en las yungas, en la parte baja, donde se produce coca e incluso ya está comenzando a aparecer evidencia de Tiwanaku aquí, en el valle del Cusco.

La manera de ver la arqueología costeña está cambiando en ese sentido y no hay ninguna dificultad para aceptar que ya, en el mismo valle de Huascarán, donde está la ciudad, hay algunos cerros donde se encuentra cerámica Tiwanaku. La manera de llegar aquí, y de venir con menos dificultad es con caravanas de llamas, y las llamas pueden ser conducidas hasta 500 - 800 kilómetros de distancia, por supuesto que son dos meses de viaje, más o menos, pero no hay ninguna dificultad para comprobar que los llameros pueden viajar a distancias tan lejanas. Evidencias modernas, muestran que por ejemplo en el lago Titikaka pueden ir llameros hasta la costa del sur del Perú y están a nada

más que a 400 kilómetros de distancia, en jornadas que duran treinta o cuarenta días; y van con ochenta, noventa llamas cargadas con carne deshidratada, charqui, tejidos o con animales que van a ser sacrificados.

Bajan a los valles costeros, entran en contacto con la gente agrícola intercambian los productos que tienen y luego cargados con maíz o con otros productos como manzanas o duraznos que usan para trocar en la sierra intermedia por papas regresan a sus lugares de vida. Entonces, un viaje que dura casi tres meses puede cubrir tranquilamente unos 900 kilómetros. Así que es muy fácil suponer que en Tiwanaku ocurría lo mismo, iban a las yungas, venían por los valles interandinos.

La ocupación Tiwanaku en la zona sur del Perú, como en Moquewa, es evidente y hoy en día se encuentra mucha evidencia Tiwanaku. En el norte chileno, en Arica, se ha encontrado Tiwanaku desde siempre. O sea que, Tiwanaku, podía crecer espacialmente y controlar muchos pisos ecológicos debido a la presencia de llamas.

Esta característica de usar llamas lo toma Wari también, y aquí surge esa pequeña discusión de arqueólogos peruanos en la cual yo no intervengo mayormente, pero me atrevo a decir también mi opinión, que va contra el nacionalismo de los ayacuchanos para quienes todo es Wari porque considero que Wari no es sino una invasión de Tiwanaku, es un Tiwanaku del centro del Perú, pero con características que no se pueden desconocer completamente de Tiwanaku. Y la aparición de Wari Ayacucho, la ciudad llamada Wari Ayacucho (de acuerdo a lo que dicen los arqueólogos como el doctor Barreda, la

extensión de Wari ayacuchano es menor que Pikillaqta. Pikillaqta, dicen que es más grande, casi el doble y esto plantea problemas de otro tipo en los cuales no quiero intervenir), que comienza a expandirse también y comienza a encontrar muchos lugares en los cuales va creando asentamientos de diverso tipo, y uno de ellos es Pikillaqta.

De Cusco a Ayacucho, aproximadamente, habrá unos 500, 600 kilómetros. Los caminos de llamas son un poco más rectos que los caminos carreteros contemporáneos, así que las distancias son menores. Y tomando en cuenta lo que indican arqueólogos como Isbell del crecimiento de Wari y la decadencia de Wari es bastante sugerente encontrar que Wari creció tanto, que en un momento determinado, energéticamente era más costoso seguir manteniendo a Wari llevando recursos de afuera que creando nuevos centros como Pikillaqta, lejos; y por esa razón se rompió la relación y Wari Ayacucho, decayó. Y esto, es fácil de comprender porque Wari Ayacucho está en una región de pocos recursos, hoy en día, es una de las zonas de la sierra más seca. Como llueve menos, la agricultura de secano es menos factible y la del riego es también, muy poco desarrollada, por consiguiente es entendible que una ciudad enclavada en una zona pobre, tuviera que decaer por esta razón. Y que Pikillaqta, tal vez otros lugares más al norte, pudieran haberse desarrollado.

Pero lo que quiero resaltar es que esta expansión y esta comunicación, esta posibilidad de que Wari Ayacucho haya estado explotando recursos diferentes, ha sido posible por la existencia de rebaños de llamas. A veces se me antoja decir que las llamas eran el

petróleo de la época, eran la energía para el transporte, y en consecuencia, con esa energía podían expandirse. Si bien las llamas cargan poco, cien llamas son bastante, y son animales tan fáciles de conducir, tan fáciles de manejar que no requieren la tecnología de la fuerza para poderosas conducir, y en esto sirve muchísimo las comparaciones con las sociedades modernas que tienen llamas y alpacas.

Y esto, se refleja en la iconografía. Hasta Wari la representación abundante detallada y hasta artística de llamas casi no existe. Es a partir del Horizonte Medio que se ve la importancia que comienzan a adquirir estos animales para la economía y posiblemente para la organización estatal.

Falta probar esto mucho más, con datos concretos que vengan de trabajos que se hagan un poco más con esta mentalidad. El doctor Barreda decía (y esto es cierto porque hemos participado en algunos de estos trabajos) que cuando se hacían trabajos arqueológicos antes, y se encontraban huesos de camélidos se amontonaban o se botaban. No se pensaba en la necesidad de estudiar los huesos en relación al contexto en que se estaba trabajando. Esto, evidentemente, es una culpa que tenemos, y todavía tenemos muy pocos arqueólogos interesados en trabajar en procesos de domesticación de llamas y alpacas. Hay varias propuestas pero son de las pocas personas que han trabajado en este terreno y cuando se excavan sitios arqueológicos, más o menos del Horizonte Medio, del Inka o Tardío, todavía el estudio de los huesos viene a ser algo que no interesa.

Les voy a contar algo relacionado con el Horizonte Medio. En Moquewa existe un proyecto que se llama

Contisuyu, en el que se viene trabajando hace varios años, han hecho varias publicaciones y es la zona ya costeña típica del sur peruano donde no llueve nunca. La agricultura es solamente con ríos que bajan de la sierra, que aumentan su caudal en la época de lluvias, y lo disminuyen en épocas de seca pero con esta agua se logra producir una agricultura bastante, bastante productiva. En un sitio llamado Omate, en el valle de Moquewa, excavaron una serie de habitaciones y encontraron enterramientos de llamas. Eran enterramientos deliberados de llamas completas, no degolladas, las enterraron vivas. Pero como el clima es tan seco, estas llamas conservaban toda la sustancia orgánica incluyendo por supuesto el cuero con la piel. Y estos arqueólogos encontraron veinte o treinta de estas llamas y las guardaron pero no le dedicaron ni un momento de interés, ni en los informes que tienen hacen mención a las llamas. Uno lee los informes y no existen llamas. Felizmente una arqueóloga que sí está interesada en alpacas y llamas, las comenzó a estudiar y encontró cosas de lo más interesantes, incluso para proyectos modernos de desarrollo. Encontró que estas llamas tenían la fibra mucho más fina que las llamas modernas y que la finura de la fibra era casi igual que la de la alpaca en términos de micrones. Evidentemente esta raza de llamas ha desaparecido, hoy día no existe. Un poco, es producto de la invasión europea española, que también afectó a las poblaciones de llamas. Las llamas que existen, hoy en día, tienen una fibra gruesa, un poco dura y que no es tan apta para la textilería pero estas llamas sí eran finas, de una finura realmente excepcional y ella se ha puesto a pensar en la posibilidad de ubicar en los rebaños modernos, llamas que tengan los genes

que estuvieron en estas mismas llamas y luego comenzar un proceso de selección para recuperar esta raza que ha desaparecido. Esto es un proyecto. Pero quiero mostrar esa falta de interés y de atención a los camélidos en los contextos arqueo-lógicos. Y evidentemente, estas llamas encontradas en Moquewa no son llamas moquewanas, porque Moquewa está a nivel del mar, son las que venían de la sierra y posiblemente de la zona del altiplano Tiwanaku, porque Omate es un sitio tiwanaku en la costa y eran llamas que habían sufrido proceso de selección para obtener esa categoría tan, tan fina de fibra. Además, tenían una talla más grande.

Por esta razón en el Horizonte Medio creo que un aspecto importante que se debe tomar en cuenta es el del pastoreo y el de la utilización de los rebaños.

¿Por qué se expande Tiwanaku? Porque está en la región de mayor concentración de camélidos ¿Por qué logra expandirse Wari ayacuchano? Porque está cerca de una región, también, apta para la crianza de llamas. El sur de Ayacucho y el departamento de Huancavelica que está junto a lo que es la sierra del sur de Ayacucho, es otro altiplano, bastante grande y que tiene una concentración también de llamas hasta hoy en día. Y ahí está una laguna, que tiene importancia mítica, la laguna de Choclococha, que según varios documentos del siglo XVI era considerado el lugar de donde salieron los llamados Chancas y sus rebaños. Pues había dos lugares muy importantes de donde surgieron llamas: la cuenca de Altiplano y la cuenca del Choclococha, porque los mitos y casi todos los mitos de los que tenemos referencias escritas, las llamas tienen como lugar de origen las grandes lagunas, ellas salen por la

laguna a este mundo. Y este mito, que es histórico, se sigue conservando en las poblaciones contemporáneas de pastores. Los pastores actuales siguen diciendo que las llamas y las alpacas están en el mundo interior, viven ahí en grandes cantidades y vienen a este mundo a través de los manantiales, de las lagunas, y cuando mueren por los manantiales y las lagunas regresan nuevamente al mundo interior, donde retoman vida y luego vuelven a salir en un movimiento de retroalimentación muy ecológico por supuesto, y que conserva como digo fidelidad con los mitos recogidos en los documentos de los siglos XVI y XVII.

Así que la expansión de Ayacucho, también yo la puedo entender poniendo este ingrediente de la disposición de los rebaños de llamas en cantidad.

Y por último, para reforzar un poco esto, los Inka surgen en este pequeño valle que ven ustedes, no es un valle grande, es un valle estrecho. Es un valle chiquito, y los Inka se desarrollan aquí parece que al mismo tiempo en el que en Pikillaqta está funcionando un establecimiento Wari. Los Inka se están comenzando a desarrollar aquí pero muy incipientemente: no pasan de ser unas cuantas decenas de ayllus establecidos en este lugar. Comienzan a expandirse poco a poco, su expansión es lenta, difícil, incluso un valle cercano que es el de Anta, por el cual van a pasar ustedes cuando vayan a Machu Picchu y está a unos 15 kilómetros, no pudo ser controlado por los Inka y como no lo pudieron controlar dieron una solución bastante interesante: declararon que los de esa zona también eran Inka, es decir los asimilaron y los declararon de la misma nación.

Y los Inka comienzan a crecer así, poco a poco hasta que Túpac Yupanqui llega al Altiplano y sus peleas con los del Altiplano son largas y durante mucho tiempo no logra vencerlos. Los invade una vez, los invade otra vez, y es resistido, rechazado, y vuelve a ir. Hay referencias de combates muy sangrientos donde la sangre corría tanto que parecía una laguna. Hasta que Túpac Yupanqui toma una decisión que es la que toman todos los políticos en situaciones similares: se casa con la hija de los señores de esa región. Entonces se vuelven aliados, por supuesto. Y a partir de ese momento es increíble ver como la expansión del Tawantinsuyu es violenta y rápida porque de Túpac Yupanqui a Wayna Cápac no hay más de cincuenta años de diferencia, pero en ese lapso los Inka llegan hasta Quito, llegan hasta Cuenca, llegan hasta Tucumán, llegan hasta Santiago de Chile porque al casarse Túpac Yupanqui con la hija del rey Kolla, entró en relación y en control de los rebaños inmensos de llamas que había en esa región. La energía que le permitía transportarse y moverse con una rapidez que no tenían antes cuando debían, me imagino, cargar todo en las espaldas. Esa expansión de los Inka parece que va relacionada con este control de los rebaños de llamas y alpacas. Por esa razón es que el Horizonte Medio es de alguna forma una experimentación para lo que después hicieron los Inka.

Creo que esa es la habilidad de los Inka. Los Inka no inventaron ni descubrieron nada. Cuando aparecen los Inka ya hay metalurgia, hay textilería, hay arquitectura, hay ciudades, hay plantas domesticadas, hay animales domesticados. Los Inka no crean nada nuevo en ese terreno; lo que crean es un sistema de organización que sí es un poco diferente y en el cual -estoy seguro-

el control de rebaños de llamas y alpacas ayudó muchísimo. De ahí la importancia del tejido en la economía inca, porque el tejido se convierte en un recurso estratégico que se maneja políticamente. Y aquí, entramos a terrenos más históricos que nos alejan del Horizonte Medio que como digo es un terreno más de arqueólogos que de etnohistoriadores, entramos en un terreno en el cual me manejo con más comodidad. Me gusta la arqueología, me interesa pero no hago arqueología porque no me gusta contar tiestos, entonces por esta razón es que yo prefiero ver lo que dicen los arqueólogos, paso por alto las páginas donde están contando tiestos y leo las conclusiones.

De paso, un poco para ilustrar esto, quisiera pasar unas fotos que permitan ver...

- Lo que quiero mostrarles son estos personajes, son llamas, ambas son llamas. Hay que acostumbrarse un poco a ver las llamas y reconocerlas. Pero podemos distinguir aquí, este lomo plano más una cola levantada es propio de las llamas y este hocico así largo es propio de las llamas. Y muchas de estas figuras son interpretadas como felinos como vamos a ver después.

- Esta escultura corresponde a Chiripa. Chiripa, Wancarani, Tiwanaku. Wancarani ya es casi Tiwanaku como ya vamos a ver pero es de las pocas representaciones de llamas.

- Esto también es Chiripa. Son dos llamas ya clarísimas, aquí representadas en esta vasija. Podemos seguir viendo el

lomo plano, cuello largo, orejas largas, hocico largo y la cola levantada.

- Esto es Wancarani, casi Tiwanaku. Son esas famosas cabezas talladas en piedra que evidentemente sí son llamas. No creo que haya una dificultad en reconocerlas pero la abundancia de estas esculturas en la zona de Oruro que hasta hoy en día sigue siendo zona de concentración de llamas manifiesta ya la importancia que se le está dando a estos animales. Además es un recurso del cual no se puede prescindir en el Altiplano. Ellas aguantan ahí, encuentran un buen ambiente y lo que se hace es utilizarlas.

- Y aquí ya entramos en Tiwanaku. Comenzamos a ver cosas interesantes. Esta es una llama como podrán ver ustedes, pero el cuerpo está formado por estos apéndices que podrían ser llamas y las patas, si tienen pezuñas hundidas es llama. Pero está con una mano agarrando uno de esos báculos tan propios de Tiwanaku. Y estas cabezas aquí, parecen representar alas y las llamas aladas no son raras en la mitología. Hay muchas llamas que vuelan y hay llamas contemporáneas que también vuelan. Hay una constelación en la Vía Láctea que está formada por una nube negra que hoy en día se conoce como los ojos de la llama y luego siguiendo la nube negra se encuentra efectivamente una llama que está atravesando el río como se le llama a la Vía Láctea, que corresponde también a mitos que se encuentran en documentos de los siglos XVI y XVII.

- Pero ya sin duda alguna vemos esta cabeza Tiwanaku. Es una cabeza de llama con este pequeño cerquillo que

hace pensar que sea una alpaca por la forma de las orejas. Vale la pena mencionar que en toda la iconografía que hay de Horizonte Medio es más abundante la presencia de llamas que la de alpacas. Parece que las llamas son más importantes que las alpacas tanto estratégica como económicamente. Las alpacas se crían en pequeña cantidad y eso se refleja en la iconografía.

- Aquí tenemos una llama. Esto no es un felino como a veces se interpreta. Vean ustedes, las pezuñas hundidas, la cola.

- Y aquí sí son llamas. Muchas veces aparecen como felinos pero no son felinos, son llamas. Son láminas de oro cortadas en forma de llamas. Esta protuberancia, esta boca un poco con dentadura muy fuerte es lo que hace pensar a muchos que es un felino. Pero este colgantito aquí que es una especie de cencerro que se ve en este tejido Tiwanaku les va a mostrar que es una. Estas patas jamás pueden ser de felino y la cola en esa forma, tampoco es felina.

- Esto es un incensario Tiwanaku. Fíjense las orejas, la cola, y esta boca que es lo que les hace ver a muchos un felino. Es una actitud un poco fiera. Pero cuando se ven a las llamas copulando, se ve que adoptan esta forma: estiran el cuello, levantan la cabeza, luego encogen los labios y se les ven los dientes; es una actitud un poco de agresión y esto lo realizan en el momento de la cópula, sobretodo el macho. Así que suponemos que estas vasijas son para las ceremonias de propiciación, para que los rebaños aumenten o para agradecer los rebaños

que han tenido durante el año. Así que esta que estamos viendo es la característica propia del momento de la copulación.

- Es otra vasija similar. Fíjense ustedes, que fieros aparecen los dientes y fíjense las pezuñas. Entonces algunos insinúan que son llamas con forma de felino, pero se ve que estas personas nunca vieron llamas copulando y la actitud que adoptan en ese momento es así, de fiereza, tanto de llamas como de alpacas incluso las orejas se colocan para atrás y el cuello se estira muchísimo en ese momento.

- Es otro incensario similar. Verán ustedes, la cabeza sola parece muy felina pero vean bien que no es. Es la actitud de ese momento. Todo esto es Tiwanaku. Esta variedad y cantidad de objetos en Tiwanaku nos está mostrando la importancia económica y estratégica que tenían estos animales.

- Esto corresponde a unos hallazgos que se encontraron en la costa peruana. Es algo totalmente sorprendente, sale mucho de los patrones conocidos pero está en el Horizonte Medio. Parece que es una elaboración local de tiwanaku. Lo que sorprende son los colores, este azul y este rojo con un brillo que casi parece una cerámica vidriada. Lo interesante es este animalito aquí, una alpaca, esta sí es una alpaca pero de la están saliendo unos frutos que parece una planta de papa. Y aquí arriba, ven ustedes, papas, estas sí, son papas con toda seguridad y estos parecen maíces. Muy parecidas a las vasijas del Horizonte Medio que se encuentran en Wari Ayacucho.

- Esta es una vasija Wari y ustedes, ven este gollete con esta decoración que es típico de Wari... pero aquí sí, estamos en presencia de una alpaca por el cuello corto, la fibra mucho más larga casi hasta las patas y la presencia también de orejas pequeñas y esta especie de cerquillo que es tan propio y típico de las alpacas. Posiblemente una vasija con fines ceremoniales para colocar ofrendas, porque hasta hoy en día podemos ver este uso de vasijas de cerámica y piedra en las ceremonias de los pastores de la Puna.

- Es otra vasija Wari. Aquí pueden ver ustedes estas figuras que también son alpacas, orejas pequeñas, cerquillo, el hocico más corto, el cuello más corto y la fibra que cubre hasta casi las patas. La riqueza de la representación de camélidos en Wari es notable al igual que en Tiwanaku.

- Es una llama, una llama Wari porque tiene la decoración típica de Wari. Pero hay una característica que es singular en esta cara que lo tratamos de identificar sobre la base de datos etnográficos contemporáneos. Si ustedes se fijan, esta llama tiene una línea que divide este color más rojizo de este otro. Este tipo de llamas, hoy en día, se llama inka misa. Inka misa es una palabra formada por otras dos palabras Inka y Misa que es todo aquello que está formado por dos colores. Inka es una palabra que se usa en los rituales contemporáneos de los pastores que significa origen, fuente generadora de vida, fuente generadora de bienestar, así que esta palabra designa los objetos que tienen dos partes -iguales en extensión- de colores que se

usan en las ceremonias y que tienen la capacidad de proporcionar la fecundidad de los animales o de las plantas. Sobre esto voy a volver un poco más tarde.

- Aquí tenemos otra llama Wari. La delicadeza y la finura de los escultores es admirable y también tiene esta característica de tener el cuerpo de dos colores: negro y blanco.

- Poco después aparece Recuay, de un valle interandino de la sierra central del Perú, una cultura no muy conocida pero que tiene estas vasijas donde siempre aparece un personaje con un gran tocado conduciendo una llama.

- Vamos a ver después otro personaje Recuay, ven el gran tocado que tiene y conduciendo su llama. Es posible que las llamas hayan sido signos de la categoría, de la importancia del personaje. El Inka, el soberano, el rey Inka tenía su llama como símbolo de prestigio y de poder: era lo que se llama la napa. Una llama que dicen que era blanca, inmaculada y que tenía puesta en el lomo un tejido rojo; los cronistas dicen una camiseta roja y el Inka iba por las calles precedido por esta llama y cuando el Inka salía en algún desfile ceremonial, esta llama siempre iba delante de él, era la llama que era el símbolo del Inka. Así que estos personajes con su tocado, que siempre aparecen con su llama pueden ser algo similar, significando que los Inka continuaron una tradición muy anterior. Ustedes verán que este personaje por el tipo de tocado, de aretes, este gran aditamento encima de la cabeza, debe ser un personaje muy importante para que lo representen y que lo muestren, pero va con llama de color claro.

- En Nazca, también, a partir del desarrollo de Horizonte Medio, tenemos estos camélidos que aquí podrían ser guanacos. Pero guana-cos de dos colores se hace muy difícil porque los guanacos son generalmente de un sólo color, pero el hecho de que los estén cazando con estos dardos hace suponer que es una cacería pero la división en dos colores me hace suponer un fin ceremonial.

- Otra vasija Nazca donde se ve una llama con lo que parece una carga en su lomo y teniendo este adorno que muchas veces aparece en otros objetos en los cuales se jala el animal para poderlo conducir con mayor facilidad. Las patas, verán ustedes, no admiten duda que es una versión de una llama, que el artista ha dibujado de esta manera.

- Esta es otra vasija Nazca. Esto sí podría ser un guanaco por el color, todo el cuerpo tiene la misma coloración, lo que es propio de animales silvestres. El guanaco tiene la misma coloración, las llamas y alpacas en cambio, tienen variedad de manchas y de colores y se han encontrado llamas y alpacas de hasta de 25 colores diferentes.

- El doctor Barreda les hizo referencia al Señor de Sipán, que tanto interés y tanta publicidad ha recibido. Está cubierto de oro y el oro ha atraído a arqueólogos y a todo el mundo pero lo que casi nadie dice es que tiene una llama y en este dibujo que se ha hecho sobre la base de la excavación, hay una llama; entonces, digo que el Señor de Sipán es un personaje que enterraron al

lado de una llama. Así que todo el oro que cubre al Señor de Sipán, creo que también hay que verlo con relación a lo que significa la presencia de la llama en una cultura costeña donde las llamas no son personajes permanentes.

- Entrando a los Mochica comenzamos a ver estas vasijas donde las llamas aparecen con mucha más frecuencia y esto sí es bastante sugerente porque son culturas costeñas. El hábitat de las llamas no es la costa, pueden estar en la costa por un tiempo, vivir por períodos cortos; incluso se ha encontrado qué comían sobre la base de documentos del siglo XVI. En la costa las llamas se alimentaban de algarrobo, de los frutos del algarrobo, que es un árbol que produce unos frutos un tanto dulcetes de los cuales incluso sacan una miel hoy en día, y los documentos dicen que se alimentaban de algarrobo.

- Esto es Mochica. La característica del animal sugiere una alpaca por el cerquillo, las orejas cortas, hocico, pero tiene una carga a un costado. En principio las alpacas no cargan pero hay ciertas alpacas que sí pueden cargar, sobre todo bultos que son conducidos por mujeres. En la interpretación moderna de los pastores las llamas son masculinas y las alpacas son femeninas, por consiguiente las dueñas de las alpacas son las mujeres y los dueños de las llamas son los hombres. Así que, hay veces, hoy en día, que algunas alpacas son usadas para llevar pequeñas cargas porque son las mujeres las que las conducen en distancias muy pequeñas.

- Acá tenemos otra figura que se parece también a una alpaca por las

orejas, el cerquillo, el lomo pero también por su pequeña carga. Parecen unas especies de canastas distribuidas simétricamente a ambos lados del lomo del animal. El típico gollete del Mochica llamado gollete estribo.

- Y aquí, esta sí es una llama. Parece que los Mochica embellecían a las llamas, las hacían más bonitas, fíjense, aquí las orejas son típicamente de llama.

- Una llama con un individuo que está echado encima, lo cual no es raro, da la impresión que muchas veces las llamas podían conducir gente, sobre todo las llamas grandes que casi han desaparecido pueden soportar una persona de mediano peso pero no por mucho tiempo, tal vez un cojo, tal vez alguien que está realizando una actividad que no sabemos exactamente qué es, pero hay llamas muy grandes que pueden soportar el peso de una persona de 50 kilos.

- Y aquí otra llama con una carga que se ve con tanta nitidez y es el tipo de arnés hecho de sogá. Se sigue utilizando hasta hoy en día para cuando una persona conduce solamente a una llama, una llama casi preferida como un regalón, una mascota. En la tierra del doctor Barreda -Puno- a estas llamas se las llama Sacati, incluso tienen un nombre propio.

- Y llegamos a los Inka, aunque aquí también voy a hacer referencia nuevamente a Luis Barreda. Él propone que estas figuras son Wari. Que no son Inka pero se las encuentra en sitios Inka, incluso se las encuentra hoy en día en

las ceremonias de los pastores. Son la representación en piedra de una alpaca. Este tipo de fibra colgando del cuello es propio de las alpacas y no de las llamas tiene incluso un nombre especial: onkosani, que solamente se encuentra en las alpacas y la manera en como está estirando el cuello se ve que es propio de la alpaca que está entrando en una relación de acoplamiento con la hembra. Tiene una pequeña abertura en la parte superior donde se depositan las ofrendas. En el museo de la Universidad van a ver docenas de estos ejemplares.

- Este ya se supone que es Inka. Aquí vemos otra variedad de alpaca y en unos documentos del siglo XVI-XVII se ha difundido mucho el nombre de conopa, pero parece que eso corresponde a la sierra central del Perú, aquí en el sur se la llama illa.

- Y un cuchillo ceremonial del Museo que van a visitar ustedes, cabeza de llama pero en bronce y oro. Dos metales.

- Una llama hecha de oro, oro laminado, no es de oro macizo como otros. Está hecho de varias piezas soldadas entre sí.

- Llamitas de oro y plata. Todas son llamas. No hay ninguna que podamos suponer es alpaca. Las orejas las delatan y el lomo plano y las colas levantadas.

- Aquí una llama no muy esbelta pero que tiene una característica que quiero mostrarla, hay un brillo, esto es oro, el resto del cuerpo es bronce. Es un MISA,

es una llama MISA, ya les dije que el término MISA es una cosa que está formada por dos partes iguales y tienen siempre valor ceremonial, valor religioso, es la representación de la dualidad. Es la dualidad que es tan vigente hasta hoy en día en el mundo andino. Todo está formado por dos partes, nada es una sola cosa, el varón no es varón y necesita tener su pareja y la mujer también, recién son gente los dos, por eso el soltero o la soltera en la sociedad andina es algo que se concibe. No se puede pensar un varón solo o una mujer sola, los dos tienen que formar una vida y todo está formado por esta unidad, arriba, abajo, izquierda, derecha, sol, luna, día, noche, puna, valle, todo, todo.

- Esta es una pequeña vasija que está en el museo y que tiene estas dos mitades tan claramente delimitadas y que es el concepto de Misa.

- Aquí la separación es vertical pero sigue siendo Misa. Son objetos ceremoniales.

- Y aquí vemos platos con figuritas de llamas. Este es el que me interesa mostrar: las cochas, lleno de un rebaño de llamas. Son platos para ceremonias. Y estas aves fácilmente podrían estar representando alpacas y llamas. En las canciones ceremoniales hoy en día nunca se dice alpaca o llama, se usa el nombre de aves, entonces uno escucha la canción y parecería que están cantando a las aves pero están cantando a las alpacas y a las llamas.

- Y estos vasos del siglo XVII-XVIII, muestran cacerías de vicuñas.

Creo que eso es todo.

Preguntas

E.M.: Le respondo, doctor, a la pregunta inicial que había hecho, sobre nuestro interés en el Horizonte Medio. Originariamente el seminario giró alrededor de la idea de investigar lo que Gordon Childe denomina la revolución urbana. Estimamos que lo más cercano es Tiwanaku, por eso hemos venido por La Paz.

Flores Ochoa: Creo que la idea de la ciudad y de la formación urbana es bastante importante tanto en Wari Ayacucho como en Tiwanaku, pero incluso en Pukara. De Pukara los arqueólogos pueden decir más. Pukara es un centro urbano y parece que se desarrolla en un sitio estratégico, entre dos zonas productivas muy importantes con un sistema agrícola de gran productividad que no está al lado del lago, por lo cual han creado una consistente tecnología que son las cochas. Cocha es laguna en quechua. Son sistemas que permiten cultivar aprovechando mejor el agua de lluvia. Hay una zona productiva muy intensa pero Pucará está en medio de otra zona de ganadería. Pucará al centro controla esos recursos. Eso le permite desarrollarse urbanística-mente y anteceder a Tiwanaku. Las estructuras ceremoniales de Pukara son bastante impresionantes, son grandes y solamente pudo ser hecho por gente que dispone de mucho tiempo libre y recursos como para mantener a los trabajadores que las están construyendo.

Además se han encontrado un sin número de viviendas, pero como parte de la arqueología peruana está supeditada a los intereses del turismo, esa zona de Pukara se ha trabajado como parte de un plan de desarrollo turístico, y solo se han trabajado las partes arquitectónicas importantes que pueden atraer al turismo y no se han excavado las habitaciones de gente común y corriente. Igual ocurrió en Tiwanaku, donde el sector de viviendas de gente común no se excava. Es una "arqueología aristocrática".

E.M.: Y eso llevó durante mucho tiempo a creer que Tiwanaku era solo un centro ceremonial. En otro orden, actualmente se ven pocos rebaños de llamas en la zona estrictamente de Tiwanaku y he leído algunos autores que dicen que no es esa en particular una zona apta para los camélidos ¿Hay evidencia arqueológica de pastoreo en esa zona?

Flores Ochoa: Kolata ya está incorporando evidencia importante para Tiwanaku. Es que, como les indiqué, los arqueólogos como tu mismo dijiste no pensaban en la ganadería cuando excavaban, hemos botado huesos de excavaciones. Aquí tenemos el sitio Marcavalle que es en la formación de Cusco, el sitio más antiguo del valle. La cantidad de huesos de camélidos es sorprendente, así que Tiwanaku que tiene más pastizales es un ambiente más propicio. La inexistencia actual de llamas hay que verla con relación a la introducción de ovinos. Los ovinos han desplazado a llamas y alpacas en gran parte de la sierra peruana y boliviana. Podría atreverme a decir que donde hay ovinos no hay llamas y alpacas. La presencia de estos animales es parte de la política de colonización. Y nosotros

vemos en todo el Altiplano ovejas por toda la zona a las orillas de lagos incluso hasta en los pastizales. Así que donde hay ovinos estoy seguro que hubo llamas.

M.S.: Si me permite hay otro tema importante ligado con la agricultura que es el abono...

Flores Ochoa: En parte sí, pero no mucho porque para los pastores de la Puna el guano de llamas y alpacas es combustible, es un excelente combustible. Se han hecho estudios y tienen mucho más poder calorífico que la leña, así que eso no se desperdicia, se guarda. Además hay una ventaja, las llamas están tan bien educadas que solamente hacen la deposición en determinados sitios y uno puede ver cuatro o cinco alpacas haciendo su fila para ocupar el lugar. Si son pastores no guardan eso para abono. Ahora hay pastores, agropastores, que tienen agricultura y ganadería, entonces ellos utilizan los corrales para cuidar las llamas y las alpacas, y después ese corral lo usan como tierra de cultivo bastante bien abonada.

M. S.: Anteriormente le hice una pregunta al doctor Barreda y me derivó a usted ¿Podría referir un mito, su preferido, que tenga que ver con la cosmovisión del mundo andino?

Flores Ochoa: Uno que me guste mucho y que sea general, no sé, no encuentro

mucho porque yo no veo mucho así en términos amplios, yo veo más en chiquito, veo más a los pastores nada más. Y el mito que me gusta de ellos es el mito de las llamas y alpacas: ...El mundo estaba poblado como ahora pero había muy pocas llamas y alpacas y había un pastor aquí, que cuidaba las llamas y las alpacas. Pero en el mundo interior había inmensos rebaños de llamas y alpacas que eran propiedad del Apo. El Apo era el señor de las montañas. Las montañas más altas son Apos, son divinidades hasta hoy en día. Y un documento de Cajatambo de comienzos del siglo XVII, cuando uno de esos evangelizadores estaba quitando sus ídolos a los indios y uno de ellos le dice: "¿por qué quitas nuestros ídolos? Llévatelos, si quieres, pero... a ver... llévate este cerro que es nuestro verdadero dios".

Entonces las altas cumbres son los dioses y son los dueños de estos rebaños y el dios tiene su hija, que es la dueña de estos rebaños a su vez. Y cuando ve que la hija que está pasando mucho trabajo cuidando los rebaños, ve que el Hombre en la tierra tiene pocos rebaños, le dice: "¿por qué no vienes aquí y ayudas a cuidar los rebaños de mi hija?" El hombre va al mundo interior y comienza a criar los rebaños de la mujer y luego hace tan buen trabajo que se casa con la joven y cuando se casa comienza a decir: "quiero volver al mundo de arriba otra vez". Entonces el Apo: "bueno regresa al mundo de arriba con todos los animales que son de mi hija".

Pues salen a este mundo por las lagunas y comienzan a poblar toda la tierra, llamas y alpacas, con una sola condición,

que el hombre demostrara mucho trabajo y una pequeña llamita que era la ILLA, la llama sagrada, siempre estuviera en los brazos, nunca fuera de carga. Pero el hombre era un perezoso así que un día dejó la llama en el suelo. La mujer vio esto y pegó un grito de espanto y se vino a la laguna y comenzó a regresar a su mundo; así que todas las llamas y las alpacas comenzaron a seguirla. El hombre asustado comenzó a separar algunas pocas y son las que hay hoy en día. Así que, hoy en día hay pocas llamas y alpacas porque el hombre fue perezoso y no las cuidó bien. En el mundo interior están todas las demás llamas y alpacas, las alpacas son toda propiedad de la mujer. Y las alpacas tienen la tendencia a estar en sitios húmedos. Les gustan mucho los pantanos, las lagunas y a veces se sumergen hasta la mitad del cuerpo en el agua para buscar pasto en esa zona que les parece mejor.

La interpretación es que esas alpacas están tratando de volver a su mundo y que el hombre tiene por eso que cuidarlas mucho como a gente no como animales porque son hermanos, que no hablan pero son hermanos. Por consiguiente hay que cuidarlas bien y hacer las ceremonias adecuadamente porque el día que desaparezca la última alpaca, va a ser el día del juicio final.

B.D.: ¿Qué papel tienen las vicuñas? Porque hemos hablado de las llamas y las alpacas...

Flores Ochoa: Hemos hablado de los dos domesticados, las vicuñas no. Guanacos no hay casi. Hay una pequeña reserva de guanacos en la costa norte, creo que

hay dos-cientos, trescientos guanacos. El Apo, hemos hablado de él antes, es el dueño, es el Señor. El Apo es igual que nosotros come, bebe, pelea, tiene esposa, tiene hijos y también tiene sus rebaños y los rebaños son los animales silvestres, entonces las vicuñas son las alpacas. Los guanacos... los venados son las llamas. Los zorros son sus perros y así todos estos animales pertenecen al Apo. Por eso es que un campesino andino no caza vicuñas, los que cazan son la gente urbana o la gente que está modernizándose es capaz de quitarles sus animales al Apo. Los campesinos no los protegen pero no los perturban, los dejan vivir tranquilos. Y además no compiten por pastos con las alpacas. Las vicuñas comen otro tipo de pastos. Los tres animales comen diferente tipos de pastos. La llama come cualquier cosa... es un estómago resistente. Las alpacas comen pastos muy frescos, húmedos, casi siempre verdes y las vicuñas los más chiquititos.

A.O.V.: En las diapositivas que vimos estaban alpacas en un plato. Alpacas y dibujos del suche. Nosotros estuvimos en Pukara en toda esa zona vimos muchos

dibujos del suche. A la vez que íbamos avanzando ya no vemos más dibujos del suche: ¿qué relación tienen en ese caso las llamas vistas como pájaros y los dibujos del suche?

Flores Ochoa: Son cosas complementarias. El plato se llama cocha. Cocha es laguna, pero cocha es cualquier cosa que contenga agua. El océano es mamacocha. Bueno, todo lo que es femenino, mejor dicho, todo lo que es permanente, todo lo que duradero, todo lo que es inconmensurable, es femenino, en la visión andina. Las aves y los peces son parte de ese mundo acuático. Y ese mundo acuático es fuente de vida, origen, de ahí vienen las alpacas, entonces esos platos están representando las aves que tienen que ser las alpacas, y los suches son parte de ese mundo acuático.





CABA –1998 - Segunda Edición – 2020

Salta 1363 – 8 C-