

PEQUEÑAS Y GRANDES «VOCES» EN LOS FOROS PÚBLICOS DEL DISCURSO ANDINO*

Tom D. Dillehay^a

Resumen

El presente ensayo considera diversos temas relacionados con las reuniones públicas, las que requieren más atención por parte de los arqueólogos. Estos son: 1) las relaciones entre las élites y las individuos que no pertenecen a ellas en los eventos públicos, 2) lo que indican las relaciones públicas acerca de las sociedades que las subvencionan u organizan, 3) el pluralismo social de los encuentros públicos y su contexto y significado más amplios, y 4) algunos correlatos materiales de las reuniones públicas. También se consideran, brevemente, algunos temas teóricos y metodológicos en etnografía y etnohistoria andinas que tienen relevancia para las reuniones públicas y su valor analógico en arqueología. Se emplean ejemplos del Perú y Chile para demostrar diversos aspectos.

Palabras clave: reuniones públicas, individuos comunes, resistencia, espacios rituales

Abstract

BIG VOICES AND LITTLE VOICES OF PUBLIC FORUMS IN ANDEAN DISCOURSE

This essay consider several themes related to public gatherings that require more attention by archaeologists. These are (1) the relations between elites and non-elites in public events, (2) what public gatherings indicate about the societies sponsoring them, (3) the social pluralism of public encounters and their wider context and meaning, and (4) some material correlates of public gatherings. Also considered briefly are some theoretical and methodological issues in Andean ethnography and ethnohistory that have relevance to public gatherings and their analogical value in archaeology. Examples from Peru and Chile are employed to demonstrate several points.

Keywords: Public gatherings, non-elites, resistance, ritual spaces

1. Introducción

El presente es un ensayo polémico centrado en la importancia social de las reuniones o asambleas públicas nativas en los Andes. Desde los tiempos antiguos hasta los modernos, varios tipos de reuniones han servido para diversos propósitos sociales, como la creación de identidad y poder políticos, intercambio económico, consumo y redistribución de recursos, formación de alianzas para el matrimonio o la guerra, negociación de arreglos sociales y otra amplia serie de relaciones humanas. Estas interacciones están organizadas en muy diferentes contextos y tienen muchas distintas implicancias para el cambio social y cultural. Por ejemplo, existen reuniones comerciales, tanto de gran escala como de pequeña escala, en las que la gente intercambia bienes e información. Otras reuniones consisten en festines rituales y banquetes para la limpieza de canales de irrigación, movilización de mano de obra para proyectos públicos y construcción de alianzas mediante prácticas como el *tinkuy* andino y otros festivales de rivalidad y cohesión. También hay ceremonias de índole política para redefinir las identidades de la elite y los individuos que no pertenecen a ella, así como para conmemorar los vínculos entre los vivos y los muertos.

* Traducción del inglés al castellano: Rafael Valdez

^a Vanderbilt University, Department of Anthropology. Correo electrónico: tom.d.dillehay@vanderbilt.edu

El autor está más interesado aquí en abordar diversos temas relacionados con las asambleas públicas que considera que necesitan más atención por parte de los arqueólogos. Entre estos temas se cuentan las relaciones entre la elite y los individuos comunes respecto de los eventos públicos, lo que las reuniones públicas contienen de información acerca de las sociedades que las establecen, el pluralismo de los encuentros públicos y su amplio contexto y significado, y algunos de los correlatos materiales de las reuniones públicas. También se prestará atención, brevemente, a unos cuantos temas de teoría y método en etnografía y etnohistoria andinas que tienen relevancia para las reuniones públicas, y su valor analógico para la arqueología y la antropología histórica. Más que tratar aparte con estas consideraciones, en el presente trabajo se prefiere disponer de estos aspectos como un trasfondo de manera preliminar, con el fin de aludir a ellos como un comentario continuo al momento de tratar los temas fundamentales más adelante.

De manera específica, se tratará el rol de los dirigentes, o «grandes voces», y sus relaciones de poder para con los encuentros públicos y con el poder de los individuos comunes o «pequeñas voces», una inquietud particular del autor que ha tenido desde que empezó a estudiar en los Andes y cuestionó el poder absoluto del Inca al momento de condicionar a las sociedades locales para su incorporación dentro del aparato estatal. Siempre pensó que la acción estatal es solo una parte del proceso de la variedad social y cultural andina. En ese sentido, las «pequeñas voces» de los individuos comunes en el pasado explican más de las antiguas prácticas sociales y los registros arqueológicos de lo que se les atribuye normalmente. Se empezará por establecer brevemente lo que el autor entiende acerca del rol que cumplían las elites y los individuos que no pertenecían a ellas en los encuentros públicos.

2. Reuniones entre las elites y los individuos comunes

De manera general, la mayor parte de los arqueólogos consideran a la autoridad política centralizada como una formación que, más o menos, ha sido consecuencia de la necesidad de mantener el orden en momentos en que se desarrolla una heterogeneidad social en el interior de sistemas sociales más grandes, un contexto en el que aparecen agentes de elite con el objeto de manipular las relaciones de poder para adueñarse del control de la sociedad (Kurtz 2001). Los estudios etnográficos y etnohistóricos han demostrado que, a lo largo de la historia andina, los dirigentes exitosos han entendido que su dominio depende mucho más que solo de la fuerza. La persuasión, el carisma, los hábitos, las exhibiciones de probidad y la práctica política de celebración de banquetes (*sensu* Dietler y Hayden [eds.] 2001) sirven como técnicas frecuentes y manifestaciones de poder y autoridad. De manera particular, aquellos individuos en el poder han comprendido la importancia crucial de los eventos públicos, sean seculares o sagrados, para la alusión y constante recreación de su hegemonía. Reuniones, ceremonias y procesiones no solo proporcionan expresiones visuales y sonoras de la jerarquía social, sino que también brindan a las elites una oportunidad para reiterar los valores morales sobre los que se apoya su autoridad para su propia justificación y la de sus subordinados. Dichas ocasiones también pueden formar interpretaciones de la sociedad, enmascarar divisiones sociales en una «aparente» unión de grupos diferentes en un ritual compartido y proporcionar oportunidades para el desarrollo de jolgorio festivo popular que pueda disolver los potenciales impulsos perturbadores de los grupos subordinados. Así, muchos *encuentros* públicos, como las reuniones políticas para restituir la autoridad de los dirigentes existentes y los rituales para ensayar premisas religiosas y celebrar hitos en la vida de las elites, han incluido festivales cívicos —es decir, propios de los individuos comunes— y seculares análogos que también pueden consolidar la autoridad estatal y que representan poder para los subordinados, pero que, asimismo, expresan puntos de vista opuestos por parte de los grupos de individuos comunes y las masas.

Ya que la mayor parte de los estudios se centra en las implicancias del crecimiento del poder de la elite en su contexto público en la historia andina, el énfasis está solo parcialmente justificado. De acuerdo con la mayoría de modelos, las elites y los dirigentes están involucrados en la movilización de mano de obra y el control de todo tipo de recursos, pero pueden existir dos escalas de participación social distintivamente diferentes en las reuniones públicas: una que tiene que ver con encuentros

públicos relativamente libres del control de las elites y otra enfocada en el aumento de prestigio controlado por estas de forma exclusiva (cf. MacCormack 1991; Harris 1995 para ejemplos etnográficos de diferentes tipos de reuniones y características de los grupos de elite y los individuos que no pertenecen a ella en los Andes). El autor considera que los encuentros públicos, sean pacíficos o violentos, realizados por parte de grupos de elite o de individuos comunes, son, en primer lugar, actos de solidaridad y, ocasionalmente, de ruptura social.

El hecho de reconocer que tanto las elites como los individuos comunes expresan valores compartidos a través del ritual no sugiere, necesariamente, un concepto armonioso o inactivo de la comunidad andina. Instituidos a partir de la vida colectiva y fundados sobre condiciones sociales y económicas a escala local, los rituales andinos representan y refuerzan tanto la solidaridad como las controversias que se puedan encontrar. Es más, el conflicto puede aparecer como parte del ritual tanto como la solidaridad. Además de poder adquirir por sí mismas una cierta cantidad de empuje, las celebraciones de la gente común, lo que depende de las circunstancias, podrían amenazar o reforzar las relaciones entre las elites y los individuos supeditados. Entretanto, las elites reconocidas y aquellos que aspiraban a unirse a ellas también pueden sacar ventaja de las ocasiones rituales para definir nuevas identidades y para fortalecer los lazos entre ellos y sus subordinados (Dillehay 2007).

Al momento de proporcionar unos pocos breves ejemplos de los escenarios arriba expuestos y para ampliar sus implicancias con el objeto de comprender los significados de los eventos públicos para las sociedades tradicionales andinas, debe advertirse que hay un alto grado de continuidad entre los periodos prehispánico y colonial en términos de constituir dos grandes fases de transformación en lo que respecta a formación estatal, promoción de eventos públicos, especialmente rituales, y regulación de espacios públicos. En tiempos prehispánicos tardíos, aparte de apuntalar la autoridad de sacerdotes y líderes locales, las prácticas religiosas cumplieron una función importante en las sociedades locales andinas e inca. En tiempos incas, el cumplimiento de las obligaciones religiosas por parte de los parientes que conformaban el ayllu creó marcos de cooperación pública, lo que facilitó las tareas productivas de la comunidad entera por medio del control de los aspectos destructivos de las rivalidades locales. Como se ha visto en diversos estudios (Mayer 2001), aun en el interior de comunidades y familias individuales, el modo local de producción tendía a dividir a la población en grupos familiares rivales que competían por los recursos. Sin embargo, la cooperación entre rivales competitivos en ceremonias públicas era necesaria para proteger y ampliar la relevancia económica de la sociedad local. La práctica ritual llevó a cabo servicios indispensables para el modo de producción de una comunidad por medio de la congregación de los miembros de un ayllu en la veneración de ancestros comunes, el énfasis de la importancia de las relaciones recíprocas equilibradas en todas las dimensiones de la vida y la movilización de esfuerzos laborales colectivos dentro de un contexto de celebración supervisado por las autoridades de una comunidad. Aunque muchos servicios religiosos fueron promovidos por sacerdotes y kuracas, también fueron responsabilidad de familias y linajes comunes individuales con el fin de aliviar tensiones entre unidades rivales y para cuidar del bienestar de la comunidad más grande y su integridad. Dispuestos en contextos ceremoniales, tanto las elites como los individuos comunes estaban facultados con derechos y responsabilidades para asegurar la continuidad de la comunidad y, asimismo, cumplir sus obligaciones para con el Estado inca.

Para tiempos posteriores a los incas, muchos autores han hecho comentarios acerca de relaciones similares, pero ya bajo el dominio colonial español. De manera particular, Dean, en su estudio del festival religioso del Corpus Christi durante el periodo colonial temprano del Cuzco (1999), ha demostrado que el rito central, el acto de la comunión, simbolizaba tanto la aceptación de Cristo como el poder de las autoridades coloniales (elites) sobre los colonizados (subordinados). Los más curiosos de los celebrantes andinos eran aquellos que aparecían vestidos como los vencidos reyes incas del pasado pagano. A pesar de la subyugación de la población indígena, Dean demuestra como estos y otros nobles andinos aprovechaban la ocasión del Corpus Christi como una oportunidad para construir nuevas identidades a través del *tinkuy*, el concepto de la reunión de partes opuestas. Estas elites o nobles andinos negociaban un nuevo sentido de sí mismos y de sus comunidades en el contexto colonial en su intento de salvar los abismos existentes entre la región andina y Europa, los paganos y los cristianos, y el pasado y el presente.

En otro caso, centrado en su propio trabajo acerca del rol del ritual público en la sociedad mapuche del Chile surcentral (Dillehay 1990), el autor determinó que los rituales fusionan lo individual con lo colectivo y a menudo giran alrededor de ritos de iniciación o pasaje. Por otro lado, también traen el pasado al presente, como una forma de «recreación», y les dan a las elites o dirigentes la oportunidad no solo para redefinir sus propias identidades, sino para usarlos con el fin de crear nuevas historias para asegurar la cohesión social y continuidad étnica. Entre los mapuches, los dirigentes han inventado, parcialmente, tradiciones rituales y simbólicas, y las han presentado como si hubieran sido transmitidas inalteradas de generación en generación. Los últimos 200 años de colonialismo y las situaciones de rápido cambio social y económico han brindado ocasiones propicias para la creación de semejante desarraigo. Debido a que una sociedad indígena alguna vez estratificada por rangos fuera reemplazada por una dividida en clases en la actualidad, y a que la nación-Estado se volvió, en perspectiva, cada vez más secular, la aceptación del poder estatal surgió entre muchas comunidades mapuche y la religión pública adquirió cada vez más un propósito político, secular y cívico, propio de individuos que no pertenecen a la elite. Este ritual cívico alternativo dependía no solo de la pompa ritual de la ceremonia pública, sino también de los monumentos públicos —como los montículos de tierra y las estatuas ancestrales de madera de carácter conmemorativo— para simbolizar la cohesión o pertenencia social con el objeto de legitimar instituciones o relaciones de autoridad, e inculcar creencias o sistemas de conocimiento tradicional, todo por el propósito de la continuidad cultural.

En algunos célebres ejemplos de otras partes del mundo, las ceremonias estatales se han expresado como fines en sí mismas, más que servir como medios para fines políticos y sociales. Por ejemplo, Geertz (1980), en lo que él llama el «Estado escénico» de Bali, sostiene que los grandes rituales de Bali —la cremación real, los suicidios de los nobles, las limaduras de dientes, las ofrendas dedicatorias a los templos, los peregrinajes penitenciales y los sacrificios de sangre— se convirtieron, para los dirigentes, en los medios para desarrollar la expresión de su poder más que para administrar su reino. Los dirigentes balineses emplearon la retórica del ritual para mostrar los principios de su pensamiento político: que el estatus es la base del poder y que el manejo administrativo es un «arte escénico», así como para expresar su visión de la naturaleza de la realidad y, de esta manera, hacerla real. Mediante los actos públicos en lugares especiales y templos sagrados, los dirigentes tratan de crear una realidad dócil e imaginada que puede ser aceptada por los vasallos. Los rituales también establecen representaciones virtuales y dóciles de la realidad debido a que describen relaciones sociales idealizadas previstas por aquellos en el poder. Dicha comprensión se basa en la presunción de que las acciones rituales pueden ser leídas como «planteamientos» para toda la sociedad, debido a que están menos desordenadas y más centradas en propósitos más allá de la vida cotidiana y, por ello, más articuladas con respecto a ciertos aspectos de la sociedad.

En un estudio amplio sobre la espacialidad y diseño del ritual andino, y especialmente de la arquitectura ritual andina de elite a lo largo del tiempo, Moore (1996) trata una idea similar acerca de la claridad y articulación de la función y significado de los espacios de elite especiales, y enfatiza muchos cambios importantes en las antiguas ceremonias rituales privadas y públicas que aluden a temas más amplios de legitimación política y la separación entre participantes y observadores. Por ejemplo, él sostiene que «[...] en lo que constituye un alejamiento muy marcado de los patrones previos, el Periodo Formativo estuvo definido por un desarrollo de las religiones privadas frente a las públicas, una distancia social creciente entre los participantes y los observadores en las ceremonias abiertas, y el desarrollo de instituciones sociales complejas que dependían de la legitimidad impartida por rituales públicos bastante visibles [...]». En cambio, para los periodos más tardíos, él observa que «la legitimación política en el Estado chimú se basaba, parcialmente, en la separación espacial e ideológica de las clases sociales. Expresadas en una variedad de escenarios arquitectónicos, las bases de la legitimación no implicaron una ceremonia muy visible y ampliamente observada, sino una separación de dirigentes y dirigidos resaltada por encuentros espacialmente controlados y visiblemente regulados» (Moore 1996: 226).

Lo que no fue estudiado por Moore fueron los contextos espaciales de ceremonia ritual de la subelite y los correspondientes a los individuos comunes, y qué es lo que estos implicaban respecto de

las relaciones jerárquicas en los Andes prehispanicos. Otros investigadores han estudiado este aspecto del extremo inferior de la escala jerárquica. Por ejemplo, en su estudio acerca del periodo Moche Tardío en el valle de Jequetepeque, en la costa norte del Perú, Swenson (2003) sostiene que los asentamientos subordinados o intermedios del interior del valle utilizaban las fiestas rituales como canales de expresión de orgullo local, una manifestación ideológica independiente, así como de auto-suficiencia con respecto a los grandes centros ceremoniales moche como San José de Moro y Pacatnamú. Tanto los estudios de Moore como de Swenson suscitan la observación de que el ritual público no puede ser, de manera exclusiva, una forma de dominación social, es decir, vertical, sino también de independencia espacial, es decir, horizontal, y que los llamados «observadores» o individuos que no forman parte de la elite crean sus propios espacios públicos y reuniones separados de los de la elite propiamente dicha. Más aún, como Moore advierte, en tanto que las formas de sociabilidad cambian con las generaciones de un periodo cultural a otro, la función o significado social de los rituales públicos también pueden transformarse y, con ellos, la dimensión espacial en la relación entre el dirigente y el vasallo, y entre el ritual y la subordinación. Lo que no se entiende muy bien en el caso de los Andes es cómo las tensiones espaciales y políticas entre participantes y observadores, y entre los dominios público y privado, se entrelazan con la trayectoria de la vida más obviamente simbólica o expresiva en la arena de los festivales religiosos y cómo esto impregna los espacios de las elites y los correspondientes a los individuos que no pertenecen a ella.

La mayor parte de los antropólogos sociales están de acuerdo en que las propiedades simbólicas y expresivas públicas hacen del ritual un medio contundente para expresar la autoridad y facilitar la imposición de las reglas. En ese sentido, la discusión de Geertz acerca del «Estado escénico» balinés hace evidente la capacidad de los rituales públicos para modelar los fines sociales deseados. Si bien los símbolos, con sus niveles de significado expresados en forma condensada, admiten la comunicación inmediata entre participantes y observadores, también provocan reacciones simbólicas e intelectuales. Así, el ritual relaciona lo individual con lo colectivo por medio de la reunión de los ámbitos emocional, simbólico, espacial e ideológico. Desde la perspectiva de la elite, el ritual trabaja por medio de la fusión de las emociones positivas de los símbolos y eventos con las demandas sociales y morales del individuo subordinado. En otras palabras, las normas y valores sociales adquieren una mayor fuerza cuando se les reviste de emoción y en tanto las emociones son ennoblecidas por medio de la asociación con valores sociales y controles políticos. Desde la perspectiva de los grupos que no pertenecen a la elite, estos encuentros públicos representan una ideología de valores comunales y una oportunidad de comunicación entre elites e individuos comunes, así como la formación de ideologías competitivas e independientes.

En suma, hay mucho más respecto de la prehistoria e historia de las reuniones públicas y eventos rituales que los esfuerzos de los dirigentes y sus sustitutos para intimidar, aleccionar, crear y reformar a los subordinados sociales, así como de los grupos que no pertenecen a las elites, los que alcanzan a expresar su opinión mediante sus propias celebraciones. Los individuos comunes no fueron meros testigos u observadores de las elaboradas ceremonias de la sociedad estatal, sino que realizaron celebraciones propias espontáneas y planificadas. Hay muchos ejemplos de como un calendario festivo ajetreado animaba la vida de las tempranas comunidades nativas andinas, una celebración que representaba uno de los pocos derechos santificados de la gente común (Stern 1986; MacCormack 1991). Si se trata de conmemorar creencias religiosas pasadas o modernos eventos nacionales, los festivales exhiben y escenifican la vida colectiva de las comunidades locales y proporcionan una oportunidad para construir y expresar significados, no siempre relacionados con la ideología de la elite, sino, más bien, con el equilibrio restaurado respecto de las relaciones recíprocas entre los miembros de un grupo familiar, también local, y los dioses, que son percibidos como parientes ancestrales (Dillehay 2007). El autor de este trabajo se inclina por pensar que, en tiempos antiguos, se dieron oportunidades y relaciones similares. A continuación se abordará un pequeño caso del Periodo Formativo que trata acerca de reuniones en locaciones especiales por parte de individuos comunes que conformaban una sociedad igualitaria y que tienen amplias implicancias sociales y religiosas para la manifestación de solidaridad de comunidades locales diferentes.

3. Encuentros sociales y festejos en el Periodo Formativo peruano: espacio y ritmo

Un caso que sirve como base para ilustrar algunos de estos puntos expuestos corresponde a los comienzos del Periodo Precerámico Tardío y el Periodo Inicial en el Perú (c. 4000-3000 a.p.). Los antiguos arquitectos andinos les dieron formas variadas al potencial comunicativo de los monumentos y es posible que estos esbocen varios patrones amplios. Los montículos más grandes de esta etapa fueron construidos de tal manera que tienen altos ángulos de incidencia, amplias vistas en todos los sentidos para la participación de un público grande y construcciones alrededor para enfatizar la altura de la estructura. Se pueden mencionar como ejemplos de tales estructuras a los edificios de planta en forma de «U» de La Florida, Garagay, Cardal, San Luis y otros en la costa del Perú (cf. Ravines e Isbell 1976; Williams 1978-1980; Elera 1993; Maldonado 1992; Burger 1992; Kaulicke 1997). Estos muy visibles monumentos de los periodos más tempranos sugieren la presencia de un grupo social muy grande que pudo haber incluido grandes y diversos segmentos de las poblaciones locales que, probablemente, fueron reunidos de diferentes formas sociales y religiosas dentro del espacio de planta en forma de «U». En tales espacios, la organización espacial de los monumentos andinos fue diversa, lo que daba forma a su potencial comunicativo público y social.

En el Periodo Precerámico Tardío y el Periodo Inicial, los primeros pasos que se dieron hacia la integración social y la centralización política parecen haberse dado en forma de comunidades domésticas competitivas, la construcción de lugares ceremoniales de gran escala y el empleo de una ideología religiosa practicada en estos lugares por parte de comunidades locales que se reunían periódicamente (Quilter 1991; Burger 1992). No hay evidencias arqueológicas consistentes para sustentar estatus social en este periodo en forma de entierros de elite, producción de objetos suntuarios o exóticos, o viviendas centralizadas y elaboradas para clases sociales, elites y dirigentes permanentes extensos y afirmados. En ausencia o escasez de elites dirigentes permanentes, el autor ha sostenido que debe de haber momentos en que la toma de decisiones y el poder político fueron «dispersados» entre las unidades domésticas comunes para maximizar la participación de la comunidad y para minimizar el «agrandamiento» personal (Dillehay 1998, 2004). Una razón para que esto haya funcionado en algunos sitios tempranos en el Perú se debe a que tanto la economía local como la actividad política estuvieron basados en una ideología de conciliación e integración social, un proceso que se practicaba de manera periódica en asambleas ceremoniales públicas en lugares especiales como el sitio de San Luis, en el valle medio de Zaña, el cual fecha hacia el Periodo Inicial Tardío. La participación en ceremonias públicas fue una práctica de adhesión que expresaba relaciones y vínculos internos para con la comunidad local, y construía y reforzaba su identidad. La parte más crucial para este tipo de acuerdo temprano la constituyeron los encuentros sociales cíclicos en forma de ceremonias públicas, las que proporcionaban pausas en acción ritual que cuidaban el compartimiento del poder entre diversas unidades domésticas igualitarias. Asimismo, estas ceremonias promovían una solidaridad colectiva autodirigida mediante una administración de consenso entre las unidades domésticas y una creencia en un «código cognitivo colectivo» (Blanton *et al.* 1996: 5-7) o una ideología religiosa basada en la comunidad (Dillehay 2004). Todo ello puede ocurrir en ausencia de elites permanentes y establecidas.

De manera específica, el sitio de San Luis representa una manifestación local de una práctica extendida de construcción periódica de pirámides, ceremonialismo, la construcción de un ideal e integración social que caracterizó a diversas partes del Perú. El sitio de San Luis se compone de dos complejos ceremoniales con planta en forma de «U» de pequeña escala, uno junto al otro (Figs. 1-3). En síntesis, la investigación en el sitio ofreció una oportunidad para estudiar los eventos públicos e integración social por medio de a) la excavación de áreas comparables en los dos complejos; b) la definición de la organización en el interior de cada complejo y las relaciones entre ambos; c) la documentación de la tecnología, economía y organización interna de las estructuras; d) el estudio de los ciclos de uso y abandono por medio del análisis de los macroestratos y microestratos de San Luis, y e) la identificación de asentamientos de apoyoperiféricos caracterizados por pequeñas unidades domésticas agrarias. Según esto, no hay evidencia de la presencia de elites, sino más bien de unidades domésticas igualitarias (Dillehay 1998, 2004).

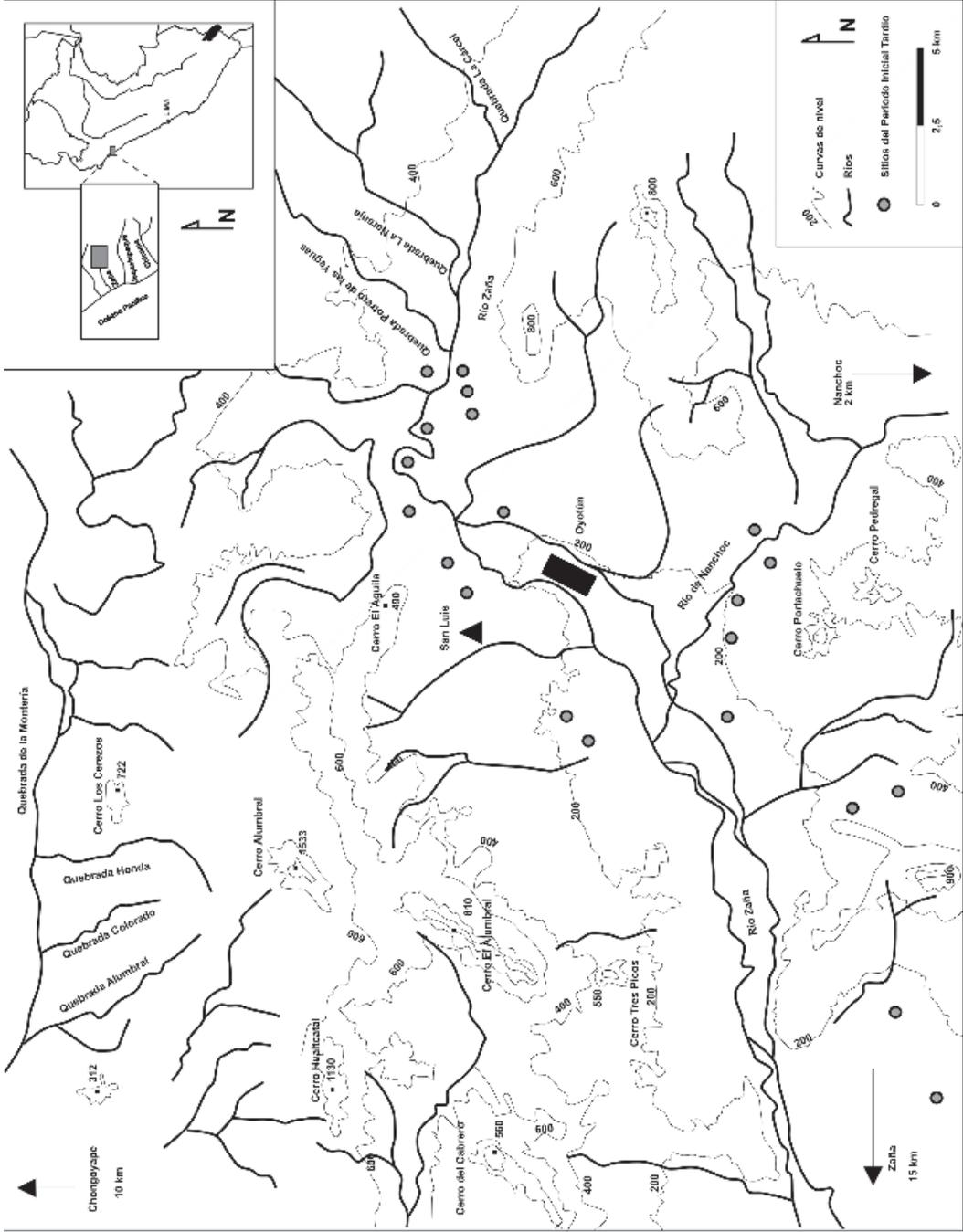


Fig. 1. Ubicación general del valle del Zaña en el Perú y del sitio de San Luis, así como de los sitios domésticos del Periodo Inicial en el valle.

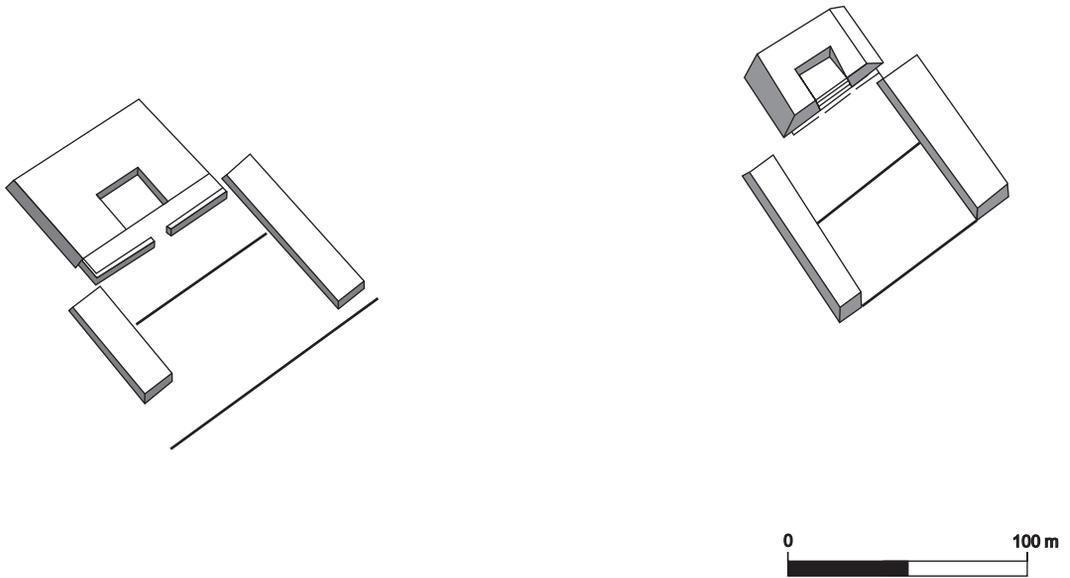


Fig. 2. Vista esquemática de los montículos-plataforma de planta en forma de «U» en San Luis.

Las dos estructuras de planta en forma de «U» miran hacia río arriba y hacia el este. La estructura al norte corresponde al llamado «Complejo A» (Fig. 2), mientras que la estructura al sur se denominó «Complejo B». Ambos tienen una estructura central con una plataforma y dos alas paralelas. Hay dos grupos de entradas duales en ambos complejos: en la entrada a ambas plazas formadas por las alas y a la entrada a las bases de las estructuras centrales tipo montículo. Este par de edificios de planta en forma de «U» es único en el valle de Zaña, aunque parejas de montículos existen en diversas partes del valle (Netherly y Dillehay 1986). La extensa prospección realizada también produjo la ubicación de 22 pequeños sitios domésticos del Periodo Inicial Tardío, los que, se cree, son estancias de carácter doméstico asociadas con las actividades de San Luis y cuya cerámica muestra afinidad con la de este complejo. Dos de ellos muestran fechados radiocarbónicos que concuerdan con aquellos de San Luis y todos estos ubican a San Luis y sus sitios domésticos asociados entre aproximadamente 1400 y 1100 a.C.

En resumen, la evidencia arqueológica en San Luis sugiere que las estructuras con planta en forma de «U» fueron utilizadas como sedes intermitentes para la realización de encuentros de comunidades intervale que incluían festines rituales (Dillehay 1998, 2004). Los complejos A y B estuvieron divididos en dos áreas funcionalmente distintas. Los montículos principales en la base de las estructuras de planta con forma en «U» fueron usados para el sacrificio de camélidos y el consumo de comida y bebida. Las dos alas fueron utilizadas para la preparación de comida y bebida, tal como lo sugiere la presencia de hornos para preparación de comida, fragmentos de piedras de molienda y manos, vasijas de servicio de comida, contenedores de líquidos y muchos objetos líticos interpretados como artefactos para cortar y raspar. La evidencia arqueológica alude a que las unidades domésticas se congregaron de manera intermitente y que estaban involucradas en la conducción de festines rituales y encuentros políticos en el sitio, tal como se sugiere por la presencia de alfares de cerámica similares en los sitios domésticos de los alrededores.

Sobre la base de las evidencias arqueológicas se puede hacer una serie de inferencias que concierne a la estructura de los encuentros sociales en San Luis. Los festines fueron lo suficientemente

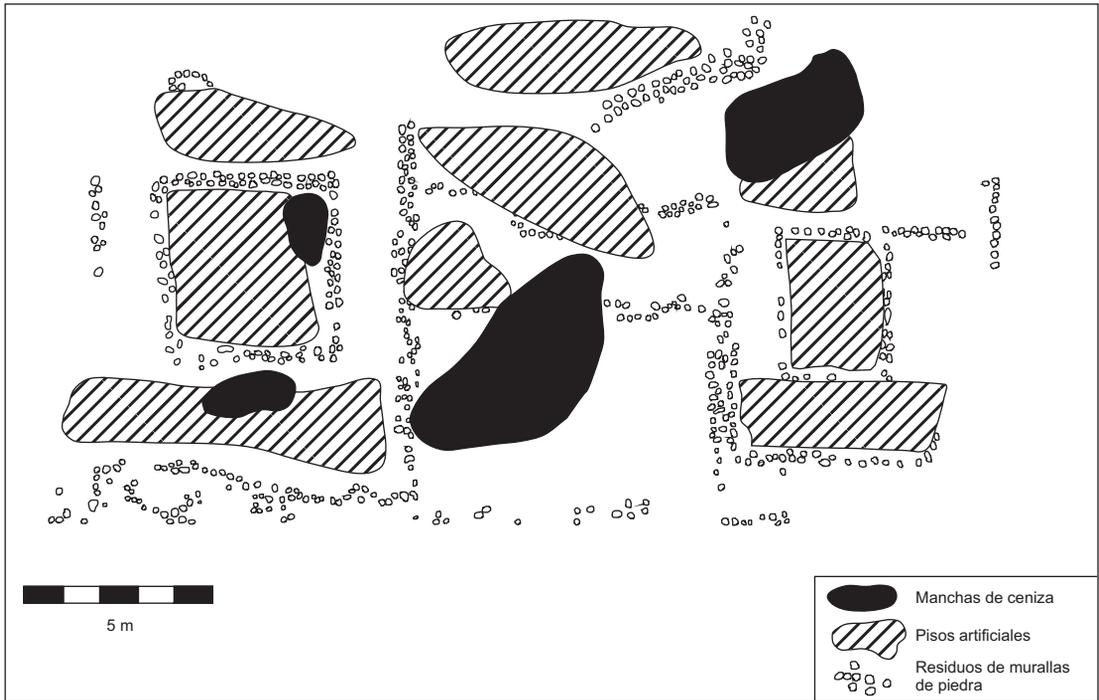


Fig. 3. Vista esquemática desde arriba de lentes de ceniza discretos, pisos preparados y restos de construcción de muros asociados con el último episodio de uso del edificio de la fase 2 en el montículo A.

frecuentes como para instituir, mantener continuamente y albergar rituales individualizados en áreas especializadas dentro y alrededor de la pirámide principal, las que estaban únicamente dedicadas a las actividades festivas domésticas y el almacenamiento de parafernalia ritual. La asociación de dos estructuras permanentes con planta en «U» y arquitectura ritual en proximidad con las unidades domésticas afiliadas del valle medio sugiere que la relación entre estos miembros de unidades domésticas con las actividades rituales en los montículos estaba institucionalizada. No hay evidencia que sugiera la presencia o control de estos lugares especiales por parte de elites. Más aún, se detectó un ritmo de ocurrencia de rituales individuales controlado por las unidades o grupos domésticos no rituales con el objeto de integrar el valle medio. Es posible que ritmos y actividades similares ocurrieran en diferentes escalas —y, posiblemente, debido a diferentes razones— en otros sitios tempranos de planta en forma de «U» del Perú.

Nuevamente, gracias a estas estructuras de planta en forma de «U» en San Luis, se pueden analizar los aspectos de la reutilización y el tiempo de uso con el objeto de estudiar ciertos principios de la organización social de las unidades domésticas individuales. La idea de una temporalidad o ritmo social en el uso de los edificios públicos ha recibido una limitada atención por parte de los arqueólogos andinos, quienes, por lo general, entienden la dimensión temporal de las relaciones sociales del pasado desde la perspectiva de amplios periodos de desarrollo cultural, con ciclos de ocupación y abandono que representan un ritmo intermitente de encuentros sociales locales.

Para los arqueólogos es de particular importancia el ordenamiento temporal y espacial de las sociedades complejas, ordenamiento que estructura y es estructurado por las acciones sociales. La literatura geográfica ha demostrado que los significados de los espacios y lugares son constituidos histórica y socialmente, y que varían con el transcurso del tiempo. El significado de un lugar, como las estructuras de planta en forma de «U», afecta de manera directa los tipos de eventos que se realizan ahí. Al mismo tiempo, los eventos afectan el significado de los lugares. El tiempo, como el espacio, se constituye socialmente y, como tal, también porta significados. Los conceptos de tiempo producidos

por patrones culturales son formados mediante diversas prácticas sociales, las que son estructuradas y sincronizadas por conjuntos de lugares. En otras palabras, las unidades domésticas estructuran socialmente el ritmo o la temporalidad de sus encuentros solo cuando estos se realizan en ambientes construidos. Lo que resulta es un ciclo de significados, acciones, temporalidades y lugares que se influyen, constituyen y estructuran uno con respecto al otro. El poder social emerge de las relaciones temporales, espaciales o de otro tipo entre actores que reconocen, mutuamente, un contexto competitivo o cooperativo de prácticas y rutinas cotidianas.

El autor es de la opinión que durante el Periodo Precerámico Tardío y el Periodo Inicial Temprano, tanto en la costa como en la sierra del Perú, las comunidades basadas en unidades domésticas de pequeña escala y muy autónomas estaban compitiendo por recursos o compartiéndolos. Esta ideología expandió la religión, la construcción monumental y un simbolismo elaborado con el objeto de lograr la integración social y, de forma eventual, para centralizar políticamente a estas comunidades. Se sugiere que el grado de influencia y de éxito de esta ideología sobre las comunidades fue pactado entre individuos locales y no locales en un contexto en el que cada comunidad organizaba sus interacciones sociales de diferente manera. Esto resultó en múltiples versiones de esta ideología que variaban a lo largo de diversas dimensiones de jerarquía social, heterarquía y complejidad horizontal, en cuyo contexto ninguna de ellas predominaba lo suficiente como para suprimir al resto.

Aunque las comunidades compartían arquitectura comunal y estilos simbólicos, muchas conservaron su autonomía y nunca fueron integradas del todo dentro de la ideología de mayor escala, mientras que otras fueron absorbidas por completo tanto social como políticamente. Esta posición implica, entonces, que hubo momentos en los que algunas comunidades debieron elegir distribuir los mecanismos de toma de decisiones y el poder social para la realización de trabajos entre las unidades domésticas con el objeto de maximizar la participación comunitaria y minimizar la administración individual con fines de liderazgo permanente o, al contrario en algunos casos, para optar por una centralización política y jerarquía consolidada. Estos temas llevan a otros aspectos relacionados, como la escenificación escalar de las reuniones sociales y la medida en que estas conforman un microcosmos de organizaciones y procesos públicos más grandes.

4. El mundo público desde la perspectiva microgramática: elites e individuos comunes nuevamente

Muchos estudiosos han sugerido que la relación entre eventos públicos, especialmente las reuniones rituales, y la sociedad, en su sentido más amplio, es aquella que corresponde a una «escenificación», en la que los eventos públicos son vistos como un microcosmos de órdenes culturales y sociales enteros, grandes cantidades de ellos o, de modo particular, subgrupos sólidos de principios esenciales de organización. En pocas palabras, «mundos grandes ejercen a pequeña escala». Pero mientras que se puede conceder fácilmente que estos son representacionales, es decir, que su estatus ontológico es el de poderes institucionalizados, o quizás versiones reducidas de estructuras más grandes y esquivas, el hecho de que su representatividad sea mayor es algo que, a menudo, está en cuestionamiento. En ese sentido, el antropólogo Rosaldo (1989) ha escrito acerca del contexto específico de los rituales de duelo:

De manera similar, los rituales no siempre contienen un saber cultural profundo. A veces contienen solo la «sabiduría de Polonius». Aunque ciertos rituales reflejan y crean valores fundamentales, otros simplemente reúnen a la gente y proporcionan un conjunto de trivialidades que las faculta para seguir adelante con sus vidas. Los rituales sirven como vehículos para procesos que ocurren tanto antes o después del periodo de su escenificación, si bien se puede agregar que son simultáneos. Los funerales rituales, por ejemplo, no «contienen» todos los procesos complejos de duelo. El ritual y el duelo no deberían fundirse entre sí debido a que ni contienen ni tampoco explican del todo al otro. En vez de ello, los rituales, con frecuencia, son puntos a lo largo de un número de trayectorias procesuales más largas; por lo tanto, mi imagen del ritual consiste en un «cruce de caminos» donde se intersectan diferentes procesos de vida.

Lo que el autor del presente trabajo interpreta acerca de esto es que los «eventos» rituales u otras expresiones colectivas públicas no son, ni mucho, ejemplos a partir de los que se puede seleccionar un repertorio estándar de elementos, sino más bien «acontecimientos» de duración indefinida, exacerbados e indeterminados —debido a que son «sobredeterminados»—, que responden a circunstancias del lugar y el momento, si bien manifiestan condiciones culturales importantes. En otras palabras, ellos pueden brindar ideas, pero nunca un «plan maestro». Este hecho, nuevamente, puede cuestionar el grado en el que las elites controlaban estos tipos de reuniones sociales.

También hay elementos del ritual que pueden enmascarar o esconder tensiones o jerarquías sociales. La idea de que hay aspectos que no se han visto, registrado o reconstruido etnográficamente o arqueológicamente, pero que realmente existen, lleva a otro punto. Si las elites controlan a la mayor parte de una sociedad, entonces dicho control debería ser material y simbólicamente visible en diversos lugares que no siempre se pueden ver por métodos arqueológicos, o donde uno no se podría imaginar que podrían verse de esa manera, así como en aquellos lugares sociales y objetos materiales hacia los que dirigen su atención con mayor énfasis las convenciones arqueológicas, lo que usualmente son los grandes centros ceremoniales de elite, pero no los sitios de tamaño medio o pequeño donde las subelites y los individuos comunes podrían haber interactuado más frecuentemente que en los grandes centros. El hecho de tomar de esta manera a las prácticas de la elite, subelite y de los individuos comunes, como más que un medio por el que las elites penetran en todos los órdenes sociales y aparecen como un hipotético montón exótico que se tiene que descifrar en sus características y solo en lugares especiales como los centros ceremoniales de primer orden, ciertamente tiende a hacer las relaciones entre la elite y los individuos comunes analíticamente más fluidas y caóticas, lo que brinda la oportunidad para relacionar todos los niveles del registro arqueológico y, de este modo, de obtener una aproximación más cercana a las expectativas académicas.

Aunque las expresiones sociales de los individuos comunes pueden ser vistas como no dominantes u ordinarias, también son locales, históricas e importantes. Esto hacer volver la mirada, en un giro de 180 grados, a la idea de las expresiones locales y «pequeñas voces», y sugiere otra advertencia o cuestionamiento acerca de que si los eventos públicos festivos ceremoniales y rituales realmente representan solo las intenciones de grupos de elite o se relacionan con estos de alguna otra manera. Así, por ejemplo, queda sin responder si es que los significados «universalistas» de la procesión del Corpus Christi en el Cuzco pudieron haber sido, en algún grado significativo, más importantes que las historias íntimas y relaciones cotidianas de la elite y los individuos comunes con las instituciones coloniales. Pero lo que se plantea aquí es mucho más mundano: que las acciones de la elite también fueron limitadas o moldeadas de acuerdo con los contornos de la historia de los individuos comunes locales debido a la gran cantidad de contingencias de la vida cotidiana, como el cambio tecnológico, los eventos externos y los ciclos económicos. Con ello se acepta la presencia de diferentes significados en las relaciones de poder, lo que se manifiesta en diferentes niveles de las sociedades y en contextos diferentes, no visibles o imprevistos. Estas relaciones deberían ser visibles arqueológicamente en alguna parte de los contextos correspondientes a los individuos que no pertenecían a la elite como los recintos domésticos, entierros, plazas y talleres en sitios de tamaño pequeño e intermedio.

Una relación ceremonial microgramática de elites, en forma de figuras celestiales que proceden del mundo superior y de seres de elite o comunes en el mundo inferior viviente de los mapuche de Chile, revela un caso de posicionamiento inverso por el que las elites entre los vivos se convierten en individuos comunes, junto con otros del mismo carácter, en presencia de los ancestros y deidades de la elite en una ceremonia pública. Estas relaciones invertidas demuestran diferentes expectativas y relaciones de poder social. Este caso también muestra la expansión gradual del espacio ceremonial viviente en la superficie de la tierra en el interior del espacio sagrado de las deidades y ancestros en el mundo superior y, al revés, la reducción del espacio sagrado celestial en la forma amalgamada del campo ceremonial de los vivos sobre la tierra. En otras palabras, las relaciones de poder social y espacial en cada nivel de los mundos superior e inferior se hacían una sola y única. La ceremonia pública también representa una reducción gradual de los patrones comunitarios del mundo real o de los vivos, los que se ven reducidos temporal y espacialmente en el campo ceremonial de la actividad pública.

5. La reunión ceremonial microgramática de los mundos superior e inferior en el espacio mapuche: ancestros y dioses de elite y seres vivientes comunes

Entre los mapuche etnográficamente registrados, es decir la sociedad araucana del Chile surcentral, las ceremonias públicas representan de manera más contundente la conjunción ideológica y religiosa de los mundos superior (*wenumapu*) e inferior (*nagmapu*) de los vivos y sus ancestros. En la ceremonia de fertilidad, (*nguillatun*), todos los planos verticales de estos dos mundos están contenidos, de manera metafórica, en un solo evento espacialmente «comprimido», en el que las deidades y los ancestros del plano superior (*wenumapu*) interactúan con los vivos del plano terrenal (*nagmapu*). La *nguillatun* brinda a los mapuches la oportunidad de exponer sus necesidades a los ancestros y deidades, de manifestar públicamente las alianzas matrimoniales entre los linajes y, en el pasado, para rogar por sus victorias en la guerra. También imploraban por otras cosas: buena salud, la victoria completa del bien sobre el mal, la abundancia de las cosechas y de animales y un clima favorable y benigno. En la actualidad, el énfasis es en el éxito agrícola, pero en tiempos de rigor o desastre general debido a inundaciones o terremotos, a estas últimas inquietudes se les da mayor importancia.

La *nguillatun* es administrada cada año por tres linajes anfitriones (*trokinche*), quienes tienen la responsabilidad de celebrar el evento y de que este rote de una unidad a otra el siguiente año. Cada anfitrión cuida y mantiene un campo sagrado permanente, el *nguillatubue*, que se ubica en los terrenos comunales del linaje *lonko* (líder). El trazado del campo corresponde a un semicírculo o una forma de «U» rectangular con la abertura hacia el este (Fig. 4). Los informantes ancianos de Purén, Lumaco y Los Sauces afirman que la forma en «U» simboliza el perfil corporal del *nahual*, el «tigre» o jaguar (*Felis onca*), en el que la base de la «U» conforma el cuerpo y los dos lados representan las patas (Dillehay 1990, 1999, 2007). Otros alegan que el campo alude a los lados rectangulares de la Cruz del Sur cuando se la imagina mentalmente. Según esto, el portal intermedio de entrada y salida desde y hacia el campo y el mundo *wenumapu* conforman la sección superior de la Cruz del Sur y la parte abierta de la forma de «U» corresponde a su sección inferior.

Los informantes de los valles de Purén y Lumaco en la parte surcentral de Chile cuentan que la cruz es rectangular en forma y tiene posiciones cardinales que son paralelas a aquellas del campo ceremonial. Es otras palabras, la Cruz del Sur y el campo ceremonial constituyen un espacio vertical fluido y continuo desde el mundo superior (*ankawenu*) hacia el mundo medio (*nagmapu*). La forma de estos dos cuerpos conforma un trapecioide ideológicamente concebido y dispuesto al revés en el que la Cruz del Sur representa el lado más ancho y superior de la figura, mientras que el campo *nawelhualtue* conforma la base inferior y más pequeña. En otras palabras, se trata de un flujo continuo de espacios expandidos (superior) y contraídos (inferior), definidos por su similitud en su forma rectangular. Esta configuración también se puede considerar como un opuesto binario, donde la cruz es una versión expandida del campo *nawelhualtue* en el espacio superior, mientras que el campo aparece como una cruz contraída dispuesta en el espacio inferior. Nuevamente, este corredor de espacio continuo y vertical conforma los umbrales de entrada y salida para los ancestros en tanto ellos ascienden y descienden por los planos verticalmente dispuestos en la ceremonia. Como protector y organizador supremo de este corredor, el felino, en la forma del campo *nawelhualtue*, acompaña a los ancestros en estos viajes.

El autor del presente trabajo ha estudiado las relaciones simbólicas entre las familias y linajes y el trazado de los campos dentro de los cuales ellos operan ritualmente y considera a estos últimos como reflejo de un mapa microcósmico del patrón de asentamiento más grande que tienen las comunidades. En otras palabras, la distribución espacial del ritual público reproduce el mapa del orden espacial del mundo real o social vivo. En ese sentido, el «reflejo inverso» sirve para proyectar el linaje doméstico hacia el ritual público con el fin de facilitar la organización de la comunidad y la asimilación de linajes múltiples en tiempos de conflicto. Son estas representaciones del espacio doméstico contraído en la ceremonia ritual y, a su vez, del espacio cosmológico y ancestral contraído en los sitios domésticos los que confluyen para emplear escalas de poder similares y recurrentes en el mundo de arriba y el de abajo, así como resultados políticos efectivos y nociones de prácticas apropiadas en el espacio

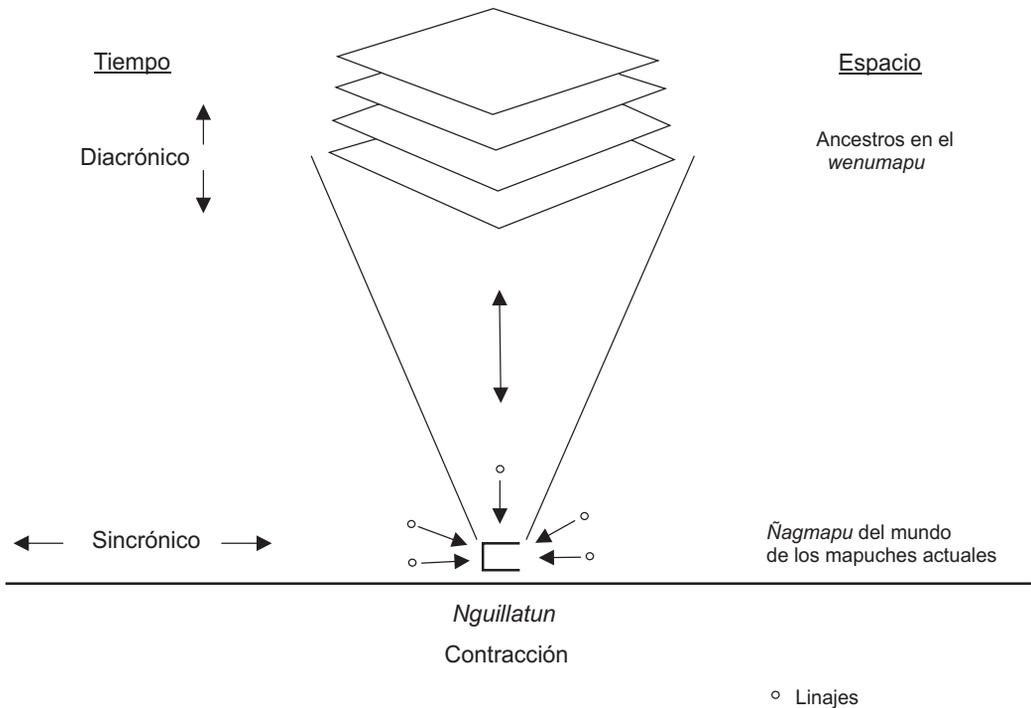


Fig. 4. Vista esquemática del campo nguillatun (rectángulo inferior con abertura hacia el este) en la superficie de la tierra (ñagmapu), los linajes vivos alrededor del campo y su representación contraída de cuatro planos en el mundo superior (wenumapu) y la ubicación del tiempo sincrónico y diacrónico de los vivos y los ancestros.

comunal real y en la ceremonia pública. De esta manera, los eventos públicos de gran escala, como la ceremonia *nguillatun*, representan las creencias y prácticas culturales de toda la sociedad que son empleadas, interpretadas y negociadas por los vivos y los muertos en contextos espaciales y sociales variables. Esto, a su vez, brinda una oportunidad para que se desarrollen y negocien agendas de duración indefinida y oculta por parte tanto de las elites como de los individuos comunes, así como el empleo de ancestros y deidades de elite como agentes que negocian diversos objetivos para diferentes partes interesadas, sean elites o individuos comunes vivientes. Estas oportunidades de negociación no son posibles sin la confluencia microgramática de los mundos superior e inferior en la ceremonia pública, donde se reúnen tanto las elites como los individuos comunes del mundo inferior viviente y los del mundo superior etéreo o no viviente. Todo esto sirve de preámbulo para tratar de resolver la siguiente pregunta: ¿por qué se debe participar en las ceremonias públicas y las reuniones sociales?

6. El atractivo de los eventos públicos

Cuando se preguntó arriba acerca de que si a los eventos, sean públicos o no, se les podía definir como que representaban prácticas y creencias más amplias de una sociedad, el autor planteó el tema de cómo dichas observancias alcanzan escenificación y cómo están contruidos sus códigos. La pregunta de qué es lo que hacen estas representaciones públicas es un asunto diferente. Aunque algunas «hebras» interpretativas se pueden desenredar, realmente no hay una formulación consistente entre los estudios recientes acerca de las funciones y significados sociales y culturales de los eventos públicos en la historia andina.

En la preocupación por descifrar las funciones, significados y expresiones emotivas de los eventos públicos, especialmente de los rituales, es fácil de subestimar o ignorar la centralidad de su evidente contenido expresivo, una creencia real en la eficacia de la intervención divina o sagrada en los asuntos humanos, el poder propiciatorio y equilibrador de la expresión ritual humana en sí misma para corregir el mundo o la devoción a la comunidad, al dirigente o al Estado. Ciertamente, el contenido y racionalidad ideológicos del ritual y la celebración son escatimados por parte de los arqueólogos en favor de una visión más distanciada, analítica e interpretativa de la función social y cultural de dichos actos públicos escénicos (Bell 1992). Pero mientras que los arqueólogos segregan tipos o niveles de significado en estos procesos para obtener una claridad analítica, se arriesga la experiencia de los actores y lugares históricos al punto de que se empieza a cuestionar por qué la gente se comprometía en tales conductas en primer lugar. En el terreno emotivo o expresivo, además de la variedad de sus efectos funcionales, los rituales proporcionan escenarios públicos para que actúen como agentes para sus propósitos y, también, para conectarlos con el pasado. Se debe cuestionar si los rituales pueden ser realmente secularizados, ya que parecen aludir a lo que simplemente representan; es decir, tienen tanto de deseos como de afirmaciones colectivas acerca de «quién se desea ser» o «cómo debe ser el mundo», algo que se opone a «quiénes somos» o «cómo es el mundo» en un momento dado. Más aún, si los rituales y otras celebraciones públicas fusionan lo individual con lo colectivo y reviven el pasado, entonces el presente también se funde con el pasado. La práctica de revivirlo se expone de manera destacada en los monumentos públicos y en la ideología iconográfica. Todas estas fuerzas pueden ser manipuladas por las elites para diversos objetivos.

Las poderosas y múltiples valencias sociales y culturales de la celebración ritual y pública han hecho de ellas un terreno contencioso tanto de acción estatal y elitista, de asimilación intergrupala, como de la manifestación obstinada de los mecanismos de resistencia de los individuos comunes a lo largo de la historia andina. De manera previsible, los andinistas difieren en su evaluación general de estos procesos históricos. Algunos pintan un cuadro decididamente más positivo u optimista en el que las elites y estados tienen el control total de todos los aspectos de la sociedad (Pozorski y Pozorski 1997). En ese sentido, a la historia se le representa, por lo general, como un «desastre severo» para las tradiciones locales y las sociedades igualitarias. Otros tienen una visión diferente, con el Estado andino como un ente abrumador y que constituye, sea autónoma o sustancialmente, el producto de una estrategia de elite consciente (Burger 1992; Moore 1996). Una visión más positiva podría ser la posición de Yoffee, un estudioso no andinista, quien escribe acerca de los «discursos múltiples» en el nivel local y el advenimiento de fiestas auspiciadas por el Estado en todas las sociedades estatales arcaicas como una penetración negociada e igualmente deseada tanto en el nivel regional como local de las elites y los espacios correspondientes a los individuos comunes. En los Andes, las maniobras para convertir, asimilar, controlar o suprimir los elementos de los rituales religiosos locales y otras formas de expresión cultural local por parte de una entidad política o elite se remonta hasta la época moche. Las asimilaciones y otras maniobras estatales pueden ser vistas como una expresión análoga de un proceso político de largo plazo. En pocas palabras, la creación de un Estado y la formación de una elite se refuerzan de manera compleja por medio de la celebración de eventos públicos. Sin embargo, algunos andinistas también han apuntado a los insistentes mecanismos de resistencia contra este proceso, o lo que se puede llamar generalmente como una «resistencia» local o de individuos comunes (*v.g.*, Swenson 2003). Las preguntas básicas en cuestión en los Andes han sido, por mucho tiempo, ¿a quién pertenece esta cultura?, ¿a los individuos comunes, al pueblo, a la elite, al Estado o a todos? Más aún, la cuestión acerca de qué constituye una «resistencia» se ha convertido, últimamente, en un tema espinoso en las ciencias humanas, de forma particular con la llegada de estudios subalternos y, antes de eso, con la tendencia de historiadores sociales y culturales de dirigirse a la historia de los grupos y sus modos de pensar (mentalidades). El único lugar que queda como para encontrar las respuestas acerca de las formas y significados culturales es donde tienen lugar este tipo de actividades, especialmente desde que la población andina se ha vuelto cada vez más urbanizada y controlada por entidades de elite con el transcurso del tiempo. Así, para estudiar las relaciones de las elites con los individuos comunes y los eventos privados y públicos a lo largo del tiempo y espacio, se

debe examinar qué significan los lugares rituales, qué representan vertical y horizontalmente y cómo están representados y visibles en los contextos con los que tienen contacto, así constituyan los mundos vivos o no vivos de las gentes del pasado. El autor es de la opinión que una clave para entender estos temas radica en los contextos y significados de la memoria social colectiva y en su tratamiento como si fueran mercancías¹ en eventos y lugares públicos.

Los agentes del expansionismo son el Estado, sus elites y la tendencia de los dirigentes hacia las cosas, lugares y eventos transformados y tratados como mercancías. Ciertamente, este tipo de tratamiento es, en gran medida, una condición necesaria del elitismo. Cuando se piensa en mercancías, es probable que vengan a la mente imágenes de hojas de coca, vasijas-efigie, viviendas opulentas y bienes exóticos. Lo que las mercancías tienen en común son la homogeneidad, transportabilidad y cierta cualidad exótica. Los proyectos hegemónicos de las elites evidencian una maniobra para introducir estas características dentro de discursos públicos e interpretaciones locales para monopolizar la producción simbólica y los lugares públicos especiales, para manipular las mentalidades locales o absorberlas en singularidades con el fin de implementar el control estatal, homogenizar el contenido ideológico e inventar genealogías locales para naturalizar la memoria transformada en mercancía. Los mitos, fiestas, monumentos públicos y los servicios de trabajo compulsivo del Estado inca, como el empleo de los yanacona y *mitmaqkuna*, son los medios o armas de esta transformación en mercancías. Desde esta perspectiva, todos los estados andinos son asiáticos; su arquitectura y monumentos públicos son formas de «energía congelada», construidas porque pueden ser construidas y debido a que la construcción en sí misma ramifica y refuerza el poder de la elite. Estos lugares son evocaciones monumentales de alto simbolismo y efectividad estética y también son, en algún sentido, mercancías divisibles, portátiles, así como fáciles y universalmente comprensibles. De manera especulativa, se puede ir un paso más allá con la afirmación de que los observadores comunes y sin rango, al convertirse ellos mismos en espectáculos públicos durante eventos públicos pasados y presentes en lugares ceremoniales especiales, se transformaban, a su vez, en mercancías. Esto es, en cierto sentido, un proceso que se podría denominar «masificación», un proyecto de control ideológico de los grupos de elite. Hasta cierto punto, el autor del presente trabajo sostiene que esto es lo que quiso decir de manera implícita Moore en su estudio de la arquitectura ritual andina y su control social de las masas a través del tiempo y el espacio. En otras palabras, las elites no pueden controlar a la sociedad hasta que no hayan transformado en mercancía al público —o sea los individuos comunes— por medio de su congregación en lugares regularmente controlables —es decir, la arquitectura—, y en los eventos públicos. Estos lugares son «monumentos» que constituyen memorias e historias sociales tanto transitorios como permanentes. El control de estos lugares y los eventos que se dan en ellos representan la transformación en mercancía de la memoria social por parte de las elites. En ese sentido, el proceso de convertirse en mercancía de la memoria social y los lugares conmemorativos históricos es una forma de control de elite del público en general.

7. Reflexiones finales

¿Cómo se pueden identificar arqueológicamente los procesos y temas que se han discutido hasta aquí? El espacio de este trabajo no permite una discusión detallada, pero se pueden hacer algunas cuantas reflexiones acerca de diversos asuntos. En primer lugar, se necesita repensar el uso de la analogía etnográfica en arqueología. Los arqueólogos confían mucho en la analogía etnográfica y etnohistórica para argumentar sus conclusiones interpretativas. De una manera o de otra, al momento de aplicar una analogía etnográfica, la mayor parte de los estudios arqueológicos se han centrado en la escenificación simbólica de 1) el poder estatal y de la elite en la forma de monumentos públicos y en la capacidad para movilizar fuerza de trabajo con el objeto de construir obras públicas, y 2) las respuestas de las audiencias formadas por los individuos comunes a los eventos públicos de gran escala (*sensu* Moore 1996). En diversos estudios arqueológicos se ha sugerido la existencia de encuentros públicos que implican orden, dominación y resistencia. A pesar de lo impresionante y opulento de los ritos concebidos por los dirigentes y las elites, algunas evidencias sugieren que las audiencias a

menudo rechazaron los mensajes autoritarios transmitidos en estos rituales, aun cuando ellos fracasaran en expresar su insubordinación en una rebelión manifiesta o destrucción de los monumentos públicos.

Lo que el autor ha podido observar en su experiencia personal es que algunas reuniones públicas documentadas por la etnografía y la etnohistoria son probablemente «sobredeterminadas» por un solo método interpretativo, sea establecido en un documento escrito o aplicado por un paradigma particular (u.g., economía política, fenomenología, capacidad administrativa), aunque debe haber una diversidad de razones, así como funciones cumplidas por ellos de manera simultánea. Esto ha sido sugerido por Yoffee en una discusión reciente acerca de los modelos que intentan explicar el Estado arcaico (2005), muchos de los cuales pueden aplicarse al mismo tiempo o de manera consecutiva: el valor de la solidaridad, el refuerzo de la jerarquía social de elite, la expresión de resistencia, los ritos de pasaje, el autoagrandamiento, el apaciguamiento de los dioses y cosas así. No debe ser sorpresa ver contradicciones en los eventos públicos, no solo en el sentido de que diferentes grupos puedan enfrentarse en torno de diferentes significados u dominios en el mismo evento o lugar, sino también de que incluso en el interior de un grupo social cohesionado o un individuo se pueden dar motivos u objetivos aparentemente incompatibles, por no decir no articulados o inconscientes, y que estos puedan enfrentarse entre sí.

Otra observación resulta de la naturaleza multivalente y potencialmente autocontradictoria de los eventos públicos. De manera típica, no interesan solo las conductas colectivas mismas, sino una especie de significado extenso que se puede extraer de ellas acerca de otras formas de cultura y orden social que les da origen. Y si, al fin, dentro de la representación restringida de los ritos mismos se «leen» estas escenificaciones como textos —no fijos todo el tiempo y sujetos a una enorme variación en la práctica y las circunstancias, pero, sin embargo, establecidas para un momento dado—, se vuelve extremadamente difícil desentrañar lo que no está escrito o lo que está dirigido a la audiencia prevista. Y, en términos de una meta más grande de indagar acerca del orden cultural en el que se insertan las reuniones, entonces, ¿cuál es la gama de información y significado hacia las cuales pueden conducir su construcción, o reconstrucción, y análisis?

Para regresar a la pregunta de arriba, los rasgos principales de las «grandes voces» de la elite y las «pequeñas voces» de los comunes deben ser reconocibles en el registro arqueológico. La clave es buscar actividades rituales de nivel local en forma de viviendas y entierros especiales, encontrar iconos simbólicos en diferentes contextos y, de manera más importante, hacer nuevas preguntas acerca de los tipos de relaciones cambiantes que existieron entre las elites y los individuos comunes en las reuniones sociales (cf. Swenson 2003; Dillehay 2007). Algunas veces la respuesta está en la misma pregunta. Por ejemplo, ¿qué es lo que realmente vincula a las fuerzas sociales locales y regionales? Puede plantearse que esto reside en la transferencia de energía de una a otra parte y la redefinición de las estructuras locales y regionales. Una manera de conceptualizar esta problemática es por medio de aspectos como los intercambios de energía entre las poblaciones locales y sus entornos, la eficiencia en la transmisión de energía, sea en la forma de bienes y servicios, tributo, información o decisiones políticas, acerca de lo que los geógrafos denominan la «fricción de la distancia» y las clases de contextos donde estas relaciones se materializaron. Las estructuras de estos intercambios, sean institucionalizados o *ad hoc*, son el centro de muchas de las preguntas que conciernen a los arqueólogos y otros estudiosos. En otras palabras, no solo interesan las relaciones económicas y los preparativos generales para la producción, sino también las estructuras del Estado, el florecimiento del desarrollo de una entidad política y la homogenización de cultura y sociedad.

Por ello, es necesario una cierta cantidad de descodificación de varios contextos arqueológicos si se desea captar qué es lo que implican las representaciones materiales y espaciales y a qué significados múltiples conducen, especialmente cuando son vistos a través del velo del tiempo distante. Esta breve formulación del problema, tomada a partir del análisis de la historia del regionalismo andino en su integridad, adopta la idea de que la mayoría de proyectos de elite, al menos desde el Horizonte Medio, han tratado de reemplazar las estructuras regionales débiles y las estructuras locales fuertes por estructuras regionales fuertes y locales débiles respectivamente. El siglo XV de nuestra era en los

Andes y el ímpetu hacia el desarrollo político y económico del Estado inca que trajo consigo, así como su ideología efectiva y justificante correspondiente, pueden ser vistos con un proceso por el cual las estructuras regionales fueron debilitadas y las estructuras locales reforzadas por parte del Inca (Van Buren 2000). Una estructura local fuerte, con un sistema económico desarrollado, constituye probablemente un mecanismo más eficiente para extraer energía del entorno que una economía muy regionalizada, con el resultado de que los grupos sociales que controlan los niveles más altos del Estado, y sus propios proyectos, son los beneficiarios de la ganancia de energía obtenida por esta red. Estos temas de las relaciones de los estados con respecto a los niveles regionales y locales comprenden la mínima parte del significado histórico de muchos estudios recientes en los Andes. De acuerdo con ello, los proyectos se han desarrollado con la complicidad de elites provinciales, grupos de interés y de individuos comunes activos, en otros momentos al frente de sus campañas de resistencia. En un sentido fundamental, la complicidad y resistencia pueden coexistir al mismo tiempo en el mismo grupo social, comunidad o individuo. Mucha de la tensión e intercambio de energía entre el Estado, la región y el ámbito local estaban representados en las ceremonias estatales y los eventos socioreligiosos locales. Tampoco se limita esta tensión a las principales relaciones estatales o regionales de manera exclusiva, pero se les debe considerar como que operan en teatros propios de los grupos comunes socioculturales más pequeños, pero más amplios espacialmente. Sin importar la escala de las entidades institucionales involucradas, los Andes han sido vistos como sede de una larga historia de enfrentamientos «centrífugos», incluso en el ámbito local o de periferias de la periferia. Un ejemplo de ello es la tendencia por parte de distritos alejados del nivel municipio de imponer su independencia respecto de las cabeceras, y también de estas últimas por tratar de ejercer su dominio sobre asentamientos alejados más pequeños durante el periodo colonial y aún durante la parte temprana del siglo XIX.

Aunque las formas de expresión pública de la elite y las correspondientes a los individuos comunes han sido, en apariencia, las de mayor inquietud aquí, se ha tocado una amplia variedad de temas concretos. Posiblemente el tema más consistente que surge como un todo de este ensayo, además del poder expresivo y político de la celebración ritual y otras formas de escenificación pública, es el del dialogo entre las entidades políticas andinas pasadas y las personas que controlaban estas formas de expresión. Una de las tareas más importantes que toca a los historiadores sociales y culturales es la de analizar estos términos, de manera que el «Estado o entidad política andina» se subdivide en muchos grupos que, ciertamente, competían en un momento histórico dado por el acceso a los mecanismos de poder, y los individuos, tanto de la elite como los que no pertenecían a ella, pueden ser vistos en su totalidad como una multiplicidad y no como una dimensión homóloga. Si bien hay una gran cantidad de énfasis analítico en esta afirmación, también puede ser de carácter esquemático. De manera indudable, las entidades políticas estatales andinas no siempre se desarrollaron por sí solas en los dos últimos milenios. El control que ellas trataron de ejercer sobre tradiciones pequeñas o locales exuberantes de «voces» correspondientes a la de los individuos comunes ha dejado, en parte y por tiempos, una huella extraordinariamente profunda en la cultura andina y esta se volverá más profunda en el futuro. Pero así como las tradiciones locales empiezan internamente estandarizadas y luego se diferencian con el transcurso de las décadas, como en la remodelación y transformación de los paisajes por parte de la población, entonces las condiciones inicialmente homogéneas de tradiciones y representaciones apropiadas o creadas tienden a diferenciarse con el transcurso del tiempo, lo que genera nuevas y obstinadas «pequeñas voces» que claman por ser escuchadas en el dialogo de la historia cultural andina, ya sea en lugares privados o públicos.

Notas

¹ Nota del traductor: se ha preferido esta fórmula para la traducción del término correspondiente *commodification*.

REFERENCIAS

- Bell, C. M.**
1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford.
- Blanton, R. E., G. M. Feinman, S. A. Kowalewski y P. N. Peregrine**
1996 A Dual-Processual Theory for the Evolution of Mesoamerican Civilization, *Current Anthropology* 37 (1), 1-14, Chicago.
- Buren, M. van**
2000 Political Fragmentation and Ideological Continuity in the Andean Highlands, en: J. Richards y M. van Buren (eds.), *Order, Legitimacy and Wealth in Ancient States*, 77-87, Cambridge University Press, Cambridge.
- Burger, R. L.**
1992 *Chavín and the Origins of Andean Civilization*, Thames and Hudson, London.
- Dean, C.**
1999 *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Perú*, Duke University Press, Durham.
- Dietler, M. y B. Hayden (eds.)**
2001 *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Dillehay, T. D.**
1990 Mapuche Ceremonial Landscapes, Resource Rights, and Social Recruitment, *World Archaeology* 22 (2), 239-256, London.
1995 Mounds of the Social Death: Araucanian Funerary Rites and Political Succession, en: T. D. Dillehay (ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices: A Symposium at Dumbarton Oaks, 12th and 13th October, 1991*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
1998 La organización dual en los Andes: el problema y la metodología de investigación en el caso de San Luis, Zaña, en: P. Kaulicke (ed.), *Perspectivas regionales del Periodo Formativo en el Perú*, *Boletín de Arqueología PUCP* 2, 37-60, Lima.
1999 El paisaje cultural y público: el monumentalismo holístico, circunscripto de las comunidades araucanas, en: A. Durán y R. Bracco (eds.), *Arqueología de las tierras bajas*, 451-68, Ministerio de Educación y Cultura/Comisión Nacional de Arqueología, Montevideo.
2004 Social Integration, Public Landscape, and Uncertainty in Formative Perú, *Journal of Social Archaeology* 4, 268-292, London.
2007 *Monuments, Empires, and Resistance: Araucanian Polity and Ritual Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Elera, C.**
1993 El complejo cultural Cupisnique: antecedentes y desarrollo de su ideología religiosa, en: L. Millones y Y. Onuki (eds.), *El mundo ceremonial andino*, *Senri Ethnological Studies* 37, 89-101, Tokyo.
- Geertz, C.**
1980 *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton.
- Harris, O.**
1995 Knowing the Past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia, en: R. Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, 105-123, Routledge, London/New York.
- Kaulicke, P.**
1997 La noción y la organización del espacio en el Formativo Peruano, en: H. Córdoba (ed.), *Espacio: teoría y praxis*, 113-127, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Kurtz, D. V.**
2001 *Political Anthropology: Paradigms and Power*, Westview Press, Oxford/Boulder.

MacCormack, S.

1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Perú*, Princeton University Press, Princeton.

Maldonado, E.

1992 *Arqueología de Cerro Sechín. Vol. 1., Arquitectura*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Mayer, E.

2001 *The Articulated Peasant: Household Economies in the Andes*, Westview Press, Boulder.

Moore, J. D.

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

Netherly, P. J. y T. D. Dillehay

1986 Trabajos arqueológicos en el alto Zaña: un informe preliminar, *Boletín de Lima* 48, 31-42, Lima.

Pozorski, T. G. y S. G. Pozorski

1997 Early Complex Society and Ceremonialism on the Peruvian North Coast, en: L. Millones y Y. Onuki (eds.), El mundo ceremonial andino, *Senri Ethnological Studies* 37, 45-68, Osaka.

Quilter, J.

1991 Late Preceramic Perú, *Journal of World Prehistory* 5, 387-438, New York.

Ravines, R. y W. H. Isbell

1976 Garagay: sitio ceremonial temprano en el valle de Lima, *Revista del Museo Nacional* 41, 253-276, Lima.

Rosaldo, R.

1989 *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Boston.

Stern, S. J.

1986 *Perú's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*, University of Wisconsin Press, Madison.

Swenson, E. R.

2003 Cities of Violence: Sacrifice, Power, and Urbanization in the Andes, *Journal of Social Archaeology* 3, 256-296, London.

Williams, C.

1978-1980 Complejos de pirámides con planta en «U», patrón arquitectónico de la costa central, *Revista del Museo Nacional* 44, 95-110, Lima.

Yoffee, N.

2005 *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States and Civilizations*, Cambridge University Press, London.