

PATIOS HUNDIDOS, ENCUENTROS RITUALES Y EL AUGE DE TIWANAKU COMO CENTRO RELIGIOSO PANREGIONAL*

John W. Janusek^a

Resumen

Durante milenios, los lugares de encuentros rituales han sido muy importantes en las culturas andinas de América del Sur. En el presente artículo se analiza el centro altiplánico de Tiwanaku como un lugar de encuentro ritual, con un énfasis en los cambios constructivos de los monumentos y estructuras ceremoniales desde el Periodo Formativo Tardío (200 a.C.-500 d.C.) hasta el Horizonte Medio Temprano (500-800 d.C.). De manera específica, se tratan los cambios de la totalidad de los contextos físicos en los patios hundidos. Sobre la base de investigaciones recientes, se concluye que la ascendencia tiwanaku durante el Horizonte Medio se debió, en gran parte, por su transformación de centro político-ritual local en uno de carácter ceremonial urbano y panregional. Esta transformación produjo y dependió de nuevos lugares de encuentro y de nuevos tipos de personajes rituales para mantenerlos y visitarlos.

Palabras clave: encuentros rituales, peregrinaje, monumentalidad, urbanismo, Tiwanaku

Abstract

SUNKEN COURTS, RITUAL ENCOUNTERS, AND TIWANAKU'S RISE AS A PANREGIONAL RELIGIOUS CENTER

Places of ritual encounter have been significant in South American Andean cultures for millennia. In this paper I examine the highland Andean center of Tiwanaku as a place of ritual encounter, focusing on changes in its built ceremonial structures and monuments from the Late Formative (200 BC-AD 500) to the Early Middle Horizon (AD 500-800). Specifically, I focus on changes in the total physical contexts of its sunken courts. Drawing on very recent research on the Late Formative, I conclude that Tiwanaku's ascendancy in the Middle Horizon was in great part its transformation from a local ritual-political center to a panregional urban ceremonial center. This transformation recursively depended on and produced new places of encounter and new types of ritual persons to maintain and visit them.

Keywords: ritual encounter, pilgrimage, monumentality, urbanism, Tiwanaku

1. Introducción

Durante siglos, los cultos religiosos regionales y locales han constituido campos complementarios en las prácticas rituales andinas. Los pobladores antiguos encontraron un referente en los símbolos y ancestros comunales, mientras que sus similares tardíos lo hicieron en peregrinajes a santuarios o sitios lejanos. Estos ámbitos rituales fueron más complementarios que necesariamente exclusivos. Las prácticas nativas de visitar santuarios de ancestros locales y la exhumación de cuerpos de un grupo de parientes fallecidos involucraron peregrinajes locales recurrentes (Zuidema 1977-1978; Isbell 1997). Más aún, las fiestas locales en pueblos contemporáneos de la sierra constituyen una forma de «microperegrinaje», en la que los habitantes de pueblos del interior, que se encuentran actualmente en ciudades como La Paz y Lima, retornan periódicamente para rendir homenaje al santo patrón del pueblo y practicar el culto en su iglesia.

* Traducción del inglés al castellano: Mónica Barrionuevo

^a Vanderbilt University, Department of Anthropology. Correo electrónico: john.w.janusek@vanderbilt.edu

Los cultos locales y regionales tuvieron un carácter distintivo en su alcance y participación. Los primeros constituyeron una red local de rutas, lugares y prácticas importantes para una comunidad y su memoria colectiva; en cambio, los cultos regionales comprendieron un paisaje «traslocal» más amplio de rutas y lugares que eran considerados significativos para comunidades, etnias o entidades políticas múltiples (Sallnow 1987). Si, por su parte, muchos cultos locales fueron relativamente exclusivos y se caracterizaban por prácticas rituales que enfatizaban sus diferencias, los cultos de peregrinación traslocal tuvieron, más bien, un carácter cosmopolita y fomentaron la integración de la diversidad local (Turner 1974).

En el presente trabajo se examinará el auge tiwanaku en los Andes centro-sur a la luz de evidencias que apuntan hacia un cambio drástico en el carácter del significado religioso y la práctica ritual en la región. Se enfocará la transición entre el Periodo Formativo Tardío (200 a.C.-500 d.C.) y el Horizonte Medio (500-800 d.C.), cuando Tiwanaku surgió como un Estado primario. De manera específica, se tratarán las transformaciones que se dieron en un tipo particular de construcción que constituyó un lugar de encuentro ritual: el patio hundido. Conocidos desde el Periodo Formativo Temprano (1500-800 a.C.), los patios hundidos fueron algunas de las estructuras rituales construidas más tempranas en la cuenca del lago Titicaca (Bandy 2001; Hastorf 2003). A pesar de que permanecieron a lo largo de todo el periodo Tiwanaku, sí cambiaron su contexto espacial, dimensiones materiales y su asociación a dominios sociales más inclusivos, con lo que se transformaron los conceptos de grupo e identidad ritual. Según el autor, los cambios en la integridad física de los patios hundidos indican que el auge tiwanaku durante el siglo V se debió, en gran parte, a la transformación a partir de un centro político-ceremonial enfocado en una red de comunidades locales en un centro ceremonial regional, y posteriormente panregional, donde se puso a prueba una cosmovisión más creativa. Esta transformación se reprodujo reiteradamente e instituyó nuevos lugares de reunión y nuevos tipos de individuos en el papel de actores protagonistas, así como una necesidad de «mantenerlos» y «visitarlos».

2. Cultos regionales y locales en los Andes y otras áreas

Los antropólogos han señalado la coexistencia de cultos locales y regionales en muchas partes del mundo (Fortes 1945; Evans-Pritchard 1948; Turner 1974; Sallnow 1987; Bauer y Stanish 2001). Sobre los rituales africanos nativos, Victor Turner (1974: 185) afirma que el primer tipo corresponde, a menudo, a colectividades o facciones políticas y subraya la exclusividad, mientras que el segundo tipo depende de los «lazos rituales» que unen tales grupos e integran vastas regiones. Los cultos locales enfatizan la identidad y memoria local, mientras que los cultos regionales acentúan los «ideales y valores comunes». Turner encuentra en el auge histórico de estos centros de peregrinaje un fenómeno global recurrente en el que los valores provincianos de una sociedad son ampliados hasta abarcar por entero ideales ecuménicos. Como una práctica emergente, el peregrinaje integra diversos grupos y personas, y en el proceso engendra un ideal que busca trascender las divisiones locales o responder a cambios impuestos. Turner (1974: 223) señala que el peregrinaje emergente a mediados del siglo pasado en Yucatán respondió a una nueva «modernización racional» que arrastró a la iglesia católica. En este caso, el peregrinaje religioso fue, para sus practicantes, la «última defensa» de un catolicismo popular regional. Su práctica recurrente, desde este punto hasta la creación de una nueva tradición, fortificó una moderna identidad «maya» de manera efectiva.

El poder del peregrinaje se debe, en parte, a las profundas experiencias personales y sociales que lo provocaron. El peregrinaje facilita la proximidad a lo sagrado, como un «rendez-vous con las deidades» (Sallnow 1987: 3). Aún hoy en día muchos sitios de peregrinaje no son más que simples centros religiosos. En el fenómeno del peregrinaje, Turner (1974: 169) infiere que se desarrolla un proceso social que facilita la «communitas», es decir, 'la confrontación directa, inmediata y total de las identidades humanas'. En relación con los antiguos centros de peregrinaje en Latinoamérica, Europa y Asia, Turner afirma que: «[l]a multitud no solo venía por la solemnidad, sino por las festividades y el comercio [...] había bailes ejecutados por actores brillantes y emplumados [...] a menudo había rodeos, corridas de toros y ferias con montañas rusas y carruseles, y siempre había innumerables

puestos y marquesinas donde se podía obtener de todo, desde estampas pías y objetos religiosos hasta dulces, comida, ropa y utensilios domésticos» (Turner 1974: 187).

De esta manera, muchos sitios de peregrinaje constituyen lugares donde la gente de diversas razas y credos se congrega para adorar y festejar, pero también para intercambiar bienes. El peregrinaje lleva a los participantes hacia una «efervescencia colectiva» existencial del tiempo ritual (Durkheim 1915). Como Sallnow señala para el culto regional del Q'oyllur Riti en Cuzco, Perú: «Para cada individuo era una fiesta, un escape de la rutina diaria dentro de un mundo lejano y diferente, con todo el sentido de intimidad que una excursión como tal puede brindar» (Sallnow 1987: 184). El arduo viaje físico y las intensas experiencias cambiaron para siempre a muchos peregrinos: el peregrino retorna a un «hogar diferente». La espiritualidad, jovialidad y materialidad de la experiencia forman un nuevo tipo de persona ritual. Las identidades sociales se pueden transformar y las filiaciones culturales pueden reajustarse.

Sin embargo, los cultos locales no siempre dan una forma ritual a las diferencias sociales, mientras que los cultos de peregrinaje regionales sí promueven una ideología que fomenta la integración. El espíritu fraternal y cosmopolita que los cultos regionales promueven es más empírico e ideológico que completamente práctico. Luego de participar en el Q'oyllur Riti, Sallnow (1987: 204) concluye que el peregrinaje no es solo un mecanismo para experimentar la *communitas*, sino un «[...] potente instrumento para rechazar, reclamar, reafirmar o recobrar, temporalmente, el estatus [o identidad] social». El peregrinaje «[...] es el paso desde un dominio ritual, limitado y jerárquico exclusivo hacia uno inclusivo, ilimitado y fluido» (1987: 3). En un grupo que parte al peregrinaje, el estatus y otras diferencias relacionadas con el «hogar» son temporalmente desplazados en el viaje (*cf.* también Turner 1974); no obstante, por medio de la interacción social con otros grupos, estos proyectan sus identidades locales colectivas sobre un vasto escenario traslocal donde pueden comenzar a intensificarse o, de otra manera, transformarse. Las viejas diferencias sociales se pueden transfigurar y pueden emerger otras nuevas. El autor propone que, en el pasado, aquellos individuos a cargo de los centros rituales pueden haber capitalizado los encuentros cosmopolitas y que, dadas ciertas circunstancias históricas, tales encuentros pueden haber impulsado nuevas condiciones sociopolíticas. Por último, para Turner, «[...] los santuarios de peregrinación pueden [...] transformarse en centros de poder político y económico» (citado en Sallnow 1987: 8).

Por siglos, la vida ritual en los Andes ha incluido cultos locales centralizados en comunidades y grupos corporativos, así como la superposición de cultos regionales que integraron múltiples comunidades y etnias. Los centros político-rituales locales en el pasado cercano y presente facilitaron la integración social local mediante prácticas rituales. Los templos acogieron los símbolos e iconos comunales y los espacios ceremoniales proporcionaron los escenarios para danzas, representaciones musicales, prácticas religiosas y consumo ritual (Rasnake 1988; Abercrombie 1998; Orta 2004). El centro ceremonial en sí mismo fue un icono para diversas unidades sociales, grupos corporativos como los ayllus, y aldeas que formaban parte de una comunidad más grande. Esto es similar a lo que ocurre hoy en día en los pueblos contemporáneos, es decir, un conjunto de reuniones que simbolizan los lazos que unen varios caseríos y ayllus alrededor de una imponente iglesia, plaza abierta o un espacio de trazado cuadrangular. En las fiestas calendáricas, el concepto de «comunidad» está lleno de vida y renovación. A pesar del ordenamiento espacial concéntrico del pueblo o caserío y su atención a las relaciones jerárquicas, los cultos locales dan forma a las divisiones sociales destacadas. Más aún, cualquier escenario regional es la sede de numerosos cultos, entre los que se coordinan y alternan festines en ciclos complejos. En esta escala, los cultos locales definen un escenario heterárquico con fronteras espaciales y diferencias sociales que se caracterizan por una coordinación y competencia regional en sus interacciones históricas.

Los cultos regionales y panregionales tienen una historia igualmente larga en esta parte de Sudamérica. Durante el Periodo Inicial (1800-900 a.C.), los cultos rituales que trascendieron las fronteras locales, comunales y regionales tuvieron su auge en los Andes Centrales. El sitio de Chavín de Huántar emergió durante esta fase como un centro de peregrinaje que integró diversos cultos y grupos regionales (Burger 1992). Investigaciones recientes indican que Chavín no fue solo un oráculo precoz e inhabitado (Kembel y Rick 2004), sino que fue un centro político-ritual especialmente exitoso dentro de una vasta red de

interacción. En el Horizonte Medio (500-1000 d.C.), el sitio de Pachacamac prosperó como un centro ceremonial durante el apogeo de los estados Tiwanaku y Wari (Shimada [ed.] 1991). De hecho, Pachacamac obtuvo riqueza y poder debido a su condición de formidable centro económico y religioso dentro del Estado wari. Una situación análoga fue documentada para el Horizonte Tardío (1450-1535 d.C.), cuando Pachacamac se convirtió en un oráculo rico y poderoso dentro del imperio inca. El sitio de Pachacamac fue considerado el hogar primordial del creador del mundo, Pachacamac, una deidad marina en muchos mitos andinos. Varias poblaciones y numerosos complejos estaban afiliados a Pachacamac y hasta la realeza inca realizaba visitas regulares y hacía abundantes ofrendas.

El énfasis ideológico en el igualitarismo y el «cosmopolitanismo» fue importante para la consolidación del poder de convocatoria de los cultos regionales. En Chavín, un ideal de integración social se presenta claramente en los numerosos estilos de objetos de prestigio, tales como conchas del género *Strombus* y vasijas cerámicas, que fueron ofrendados en las galerías del templo. Aparentemente, los sacerdotes y deidades aceptaban las ofrendas que representaban a numerosas «naciones» y credos. Esto también es evidente en las múltiples formas arquitectónicas e imágenes iconográficas locales que se presentan en sus templos principales. Tal *bricolage* de estilos y sus respectivos rituales podrían haber significado una irresistible sensación de carácter cosmopolita para los peregrinos.

Si bien se minimizó su rol en los cultos locales, las diferencias de estatus fueron expresiones claramente presentes en muchos cultos panregionales prehispánicos. En Pachacamac, el casi divino gobernante inca presentaba el merecido respeto para obtener la victoria en batalla, del mismo modo en que un agricultor hacía una ofrenda para obtener una buena cosecha (Patterson 1985). Sin embargo, si bien todo tipo de individuo fue estimulado u obligado a rendir culto, no todos tuvieron el mismo poder para motivar a la deidad a tomar acción. La generosidad de Pachacamac dependía del tributo y mientras más abundante era este, más gustoso estaba el dios de retribuir en palabras y hechos (Rostworowski de Diez Canseco 1992). Las distinciones sociales también se expresaban en los peregrinajes a la Isla del Sol, en el lago Titicaca, considerado por la tardía realeza inca como el lugar a partir del cual el dios Wiracocha creó el mundo. Si bien el peregrinaje fue un deber y privilegio general, a no todos se les permitía pisar la isla y observar el santuario principal. El estatus social era otorgado según la proximidad en la que una persona podía acercarse al Titikala, la piedra sagrada de la isla. La mayoría de la gente viajaba solo hasta Copacabana, donde estaban localizados los santuarios menores para las ofrendas comunes (Cobo 1990 [1652]). El peregrinaje eliminó y zanjó algunas fronteras sociales, pero las distinciones entre clases continuaron de manera rígida.

3. El cambio de las prácticas rituales en los periodos Formativo Tardío y Tiwanaku

Hasta muy recientemente, los arqueólogos sabían muy poco acerca del Periodo Formativo Tardío (200 a.C.-500 d.C.) de la cuenca sur del Titicaca (Fig. 1). Las investigaciones recientes indican que existió un lapso de tiempo relativamente largo y muy dinámico caracterizado por la coexistencia de varias entidades políticas multicomunales e interactuantes (Bandy 2001; Janusek 2004b, 2007). Las características precisas de estas entidades están aún en investigación. Parecen haber tenido fronteras fluidas y competitivas que crecían y decrecían alternativamente en importancia y cada una de ellas tuvo uno o más centros político-ceremoniales. Hacia el final del Periodo Formativo Tardío, los sitios de Khonkho Wankane y Tiwanaku fueron, posiblemente, los dos centros más importantes en la región (Janusek *et al.* 2003). Durante el Periodo Formativo Tardío 2, ambos sitios alojaron complejos monumentales caracterizados por plataformas elevadas, patios hundidos y monolitos esculpidos en piedra. Alrededor de cada uno existían pequeñas aldeas y sitios residenciales del tamaño de un caserío.

Si bien la ceremonia comunal se centraba en torno a tales centros, la actividad ritual no estuvo limitada estrictamente a ellos. Las excavaciones en muchos contextos residenciales locales produjeron cantidades significativas de tubos de hueso y cucharas para rapé utilizados en el almacenamiento y consumo de los polvos psicotrópicos y otras sustancias psicoactivas (Bermann 1994; Janusek 2004a). De esta manera, los pobladores habrían ingerido estas sustancias, obtenidas de los valles cercanos, para facilitar los trances rituales e inducir visiones. Correlacionadas con tales prácticas estaban la

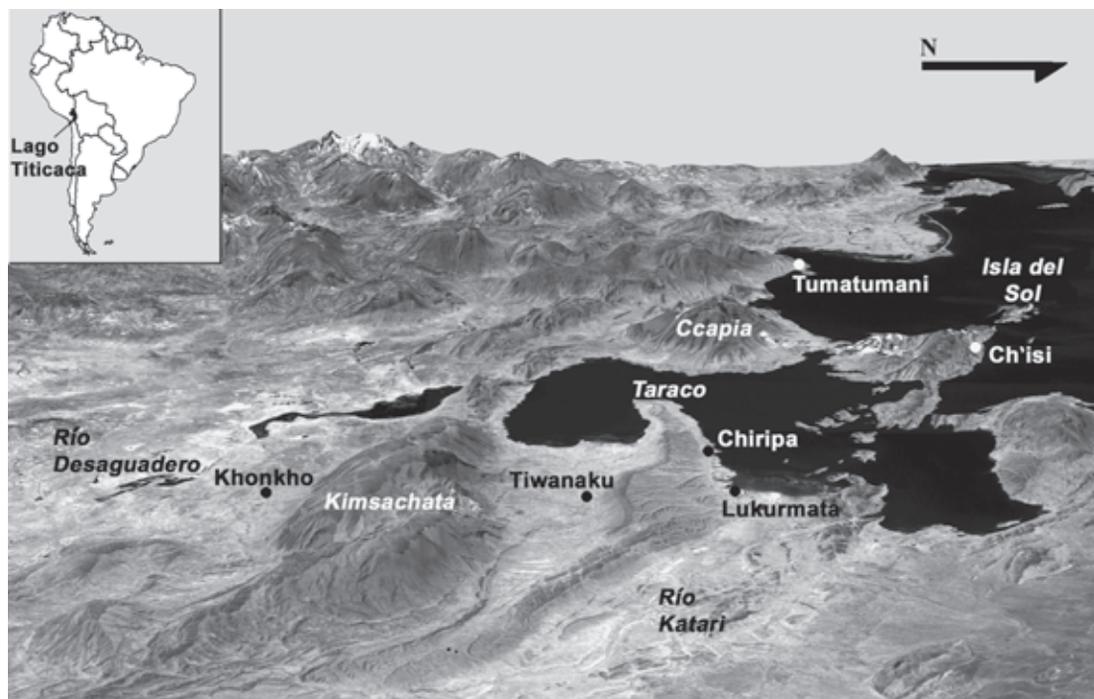


Fig. 1. Vista de la cuenca sur del lago Titicaca, que muestra la ubicación de Tiwanaku y Khonkho Wankane con respecto a otros sitios con rasgos de paisaje prominentes.

confección y uso de vasijas cerámicas ceremoniales con iconografía elaborada. Los cuencos y jarras kalasasaya, fechados para el Periodo Formativo Tardío 1 (200 a.C.-300 d.C.), presentan felinos rampantes y motivos escalonados. Mientras estos estuvieron restringidos a contextos rituales y algunos sectores residenciales asociados, los cuencos con engobe rojo tuvieron una amplia distribución (Janusek 2003, 2004a). Hacia el Periodo Formativo Tardío 2 (300-500 d.C.), esta cerámica dio forma a un grupo de vasijas ceremoniales más elaboradas del estilo Qeya, que presentaban, entre otras imágenes, seres míticos con rasgos combinados de otros animales. Estas imágenes podrían representar a los seres invocados durante los trances inducidos por los alucinógenos. Un aspecto notable de la cerámica qeya es su escasez: aún más que la cerámica kalasasaya, la cerámica qeya estuvo limitada a contextos ceremoniales y residenciales de alto estatus.

El periodo Tiwanaku Temprano (500-800 d.C.) trajo mayores cambios a la región. El más importante fue el surgimiento de Tiwanaku como el principal centro ritual y político de la cuenca del Titicaca. Tiwanaku experimentó un enérgico renacimiento con la construcción de varios complejos monumentales, incluyendo el Akapana, Pumapunku y Kantatayita, si bien parece ser que esto fue un proceso en marcha que nunca finalizó (Vranich 2001). Tiwanaku estuvo siempre bajo construcción, tal como ocurre en las ciudades y carreteras contemporáneas, y los momentos de edificación fueron tiempos cuando la identidad y propósitos tiwanaku cobraban vida. Algunos sitios monumentales, como Khonkho Wankane, decrecían en importancia regional, mientras que otros, como Lukurmata, en el valle de Katari, e Iruhito, en el río Desaguadero, fueron ampliados y renovados hasta convertirse en centros regionales y político-ceremoniales locales tiwanaku. El auge de Tiwanaku fomentó importantes transformaciones sociopolíticas en lugares estratégicos y en las clases sociales cimentadas. Poco a poco, Tiwanaku se convirtió en el centro político y ceremonial de la cuenca del lago Titicaca. A partir de entonces se erigieron solo allí los portales monolíticos que proporcionaban el acceso a importantes cámaras rituales y monolitos que representaban importantes personajes, de acuerdo con las nuevas leyes suntuarias.

En concordancia con esta transformación se dio una nueva importancia a las festines y se les consideró como una actividad social integradora. Esta transformación se manifiesta en varias líneas de evidencia. En primer lugar, el corpus cerámico cambió drásticamente para incluir una serie de tipos nuevos dedicados a la producción, almacenamiento, fermentación y consumo ritual de alimentos y bebidas. Las formas cerámicas tiwanaku implicaron una intrincada tecnología para su uso festivo (Janusek 2003). Una importante invención fue la copa tipo kero, que estuvo dedicada al consumo ritual de bebidas alcohólicas nativas (Goldstein 1989, 2005; Janusek 2003, 2004a). En segundo lugar, el corpus cerámico tiwanaku no estuvo restringido a un contexto social o ceremonial específico, como antes, sino que estuvo distribuido tanto en el centro como la periferia. Una característica notable en el estilo cerámico Tiwanaku es su ubicuidad. Al interior de Tiwanaku, la cerámica dedicada al consumo ritual estuvo distribuida por todo el escenario urbano. Se le usaba tanto dentro de los complejos monumentales y centros de elite como dentro de los patios locales y residenciales (Janusek 2004a). También fue usada en los sitios y asentamientos locales a lo largo de todas las áreas bajo la influencia directa de Tiwanaku. En tercer lugar, la excavación masiva e informe de pozos de basura y ceniza surgió como una nueva práctica social en los asentamientos tiwanaku. Estos pozos fueron profusamente excavados para extraer suelos locales, muy útiles para la construcción por su alto contenido de arcilla y para proporcionar basurales convenientes donde desechar las grandes cantidades de basura que se generaban a raíz de los recurrentes festines.

El periodo de transición Formativo-Tiwanaku fue una importante época de transformación en la historia de la cuenca del Titicaca. Desde la perspectiva de las poblaciones que vivían en los asentamientos locales, este proceso incrementó el consumo ritual y el acceso a los preciados bienes de prestigio tiwanaku. La amplia distribución de la cerámica tiwanaku fue, quizás en parte, una estrategia populista diseñada para reforzar las lealtades de los grupos locales comprometidos en una variedad de actividades productivas. En el extremo de tales medidas, los líderes tiwanaku dejaron a los grupos locales a cargo de muchas formas de producción artesanal, agrícola, pastoral, lacustre y de extracción durante todo el periodo Tiwanaku Temprano (Janusek 1999, 2002). Durante el precedente Periodo Formativo Tardío, la producción artesanal fue restringida y el uso de bienes de prestigio fue bastante exclusivo. La transformación puede ser interpretada como el auge de una utopía experimental y populista; no obstante, otra evidencia complica el panorama: de manera inesperada, las grandes construcciones en los monumentos y monolitos fueron centralizadas solo en Tiwanaku, un proceso afianzado, quizás, por leyes suntuarias. ¿Cómo se puede explicar el enigma de la simultánea popularidad y exclusividad de las prácticas tiwanaku? Como sugiere el autor, la respuesta puede residir en la naturaleza de su transformación a partir de un centro ritual local en uno regional y, finalmente, hasta llegar a ser un centro de peregrinaje panregional.

4. La transformación y capacidad transformadora de los patios hundidos

4.1. Historia

Los cambios espaciales, materiales y sociales que rodean esta forma de espacio ritual, el patio hundido, ofrecen algunas pistas acerca de esta transformación. Hacia el tiempo del auge de Tiwanaku como una formación regional después de 400 d.C. los patios hundidos ya disfrutaban de una larga historia en la región del lago Titicaca. Hastorf (2003) y sus colegas (Bandy 2001) han documentado grandes patios hundidos que datan del final del Periodo Formativo Temprano en el sitio de Chiripa. Estos se convirtieron en una forma popular de espacio ritual durante el Periodo Formativo Medio y hacia la segunda mitad de este constituyeron una forma diagnóstica de espacio ritual dentro de la tradición religiosa Yayamama, en la zona circun-Titicaca (Stanish 2003; Janusek 2004b). Si bien el Periodo Formativo Tardío trajo importantes cambios ideológicos, económicos y políticos a lo largo de la cuenca, los patios hundidos permanecieron como un componente central de los sitios antiguos y nuevos. Al parecer, la presencia de un patio distinguió la importancia de un asentamiento y, en algunos casos, de un centro político-ceremonial.

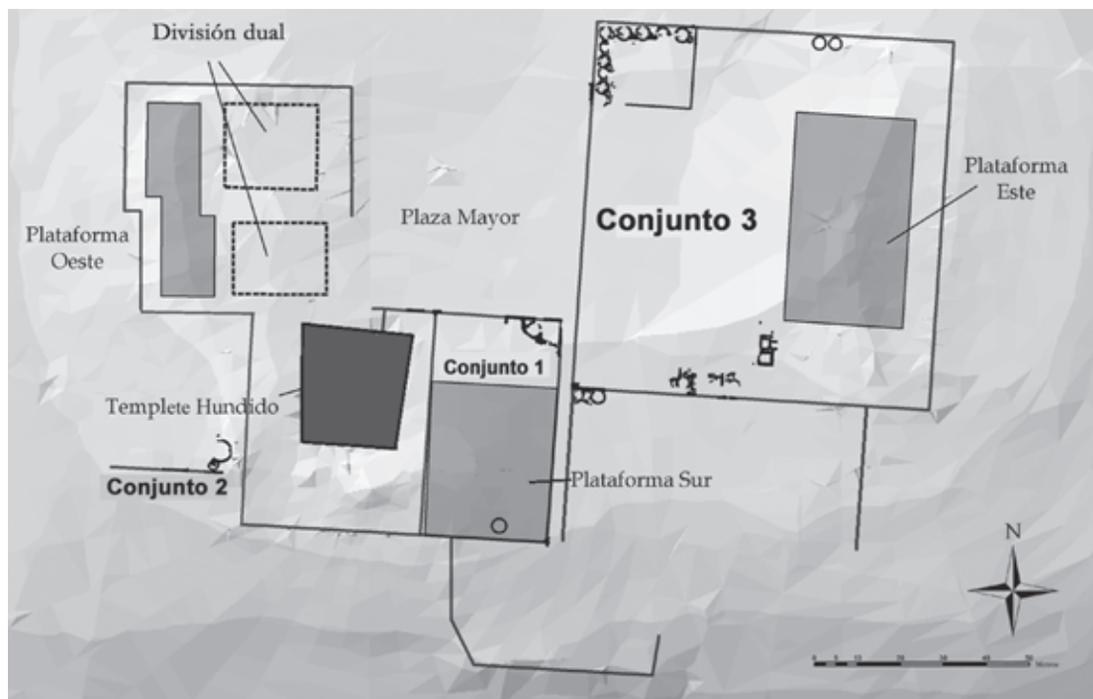


Fig. 2. Dibujo esquemático de planta del complejo ceremonial de Khonkho Wankane.

Varios sitios del Periodo Formativo Tardío en la cuenca sur del Titicaca tuvieron patios hundidos asociados con plataformas, plazas y otros espacios rituales, muchos de los cuales permanecen indocumentados y solo unos pocos están excavados. Entre los casos de fechado más tardío, los mejor publicados son los «templetes hundidos» de Khonkho Wankane, en la cuenca del río Desaguadero (Fig. 2), y Tiwanaku, en el valle adyacente del mismo nombre (Fig. 3). En este trabajo se propone que ambos constituyeron los primeros patios construidos durante el Periodo Formativo Tardío 1, alrededor de 100 a 200 d.C. (Janusek 2004a). Las dos son estructuras trapezoidales de 20 por 21 metros de área, con accesos principales que descienden desde el sur. Conforman espacios relativamente pequeños que servían como escaparate para segmentos o danzas rituales íntimas en los que las personas podían haber estado al lado o muy cerca de cualquier icono contenido allí. La presencia de estos espacios debe de haber fomentado intensas experiencias físicas.

En ambos casos, el lado mayor del trapecio se abre hacia el Norte, con lo que se llamaba la atención o se daba mayor importancia a ceremonias u objetos localizados en ese lado de las estructuras. Las paredes consistían de segmentos de piedras de campo toscamente talladas colocadas entre altas «pilastras» de piedra. La presencia de abundantes fragmentos de artefactos, como cerámica y huesos de camélido, indica que las actividades realizadas incluyeron el consumo ritual (Girault 1990). Además, ambos templetes se ubicaron adyacentes a grandes conjuntos residenciales de alto estatus. El autor sugiere que los habitantes de estos recintos supervisaban la vigilancia de los templetes y organizaban muchos de los rituales realizados en ellos (Janusek 2006). En ambos sitios se construyó una gran plataforma sobre el conjunto durante el Periodo Formativo Tardío 2.

Los dos templetes se diferencian en varios aspectos. El templete de Khonkho Wankane tiene un acceso en cada pared, mientras que en el de Tiwanaku este estuvo restringido a la escalera principal sur. Las paredes de piedra del templete de Khonkho Wankane fueron cubiertas con adobes cocidos en una variedad de colores brillantes, en tanto que las paredes del templete de Tiwanaku, por lo que se le llama el «Templete Semisubterráneo», fueron adornadas con numerosas esculturas que representan

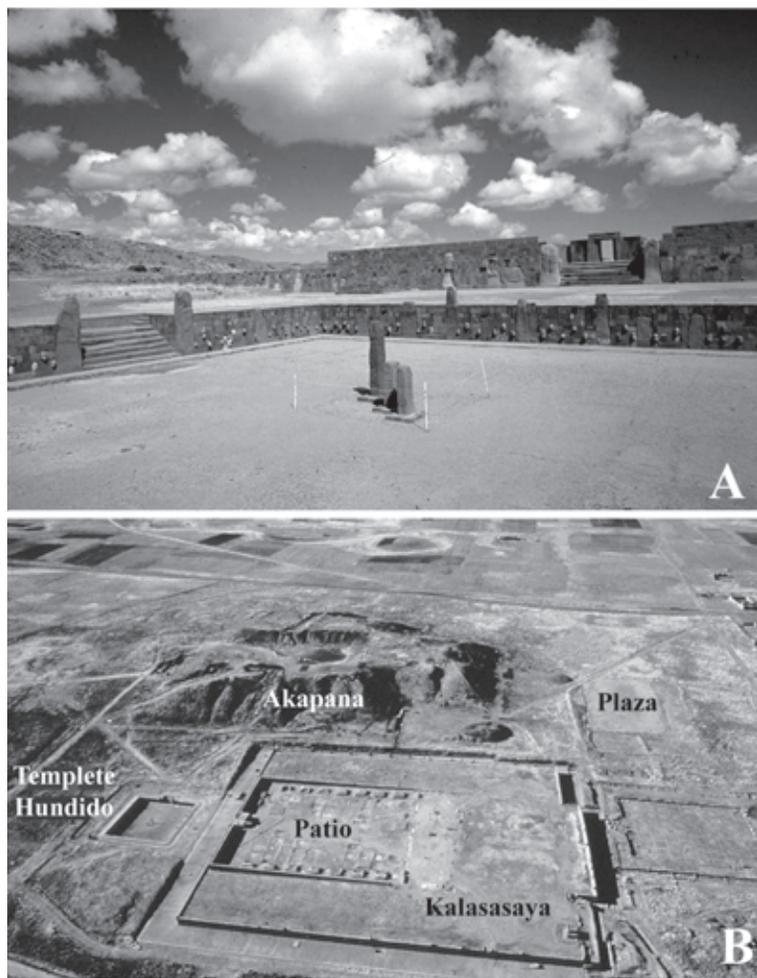


Fig. 3. El Tempete Hundido de Tiwanaku en relación con el Kalasasaya (A) y otras estructuras más tardías de Tiwanaku (B) (Foto: J. Reinhard).

cabezas antropomorfas. Muchas fueron labradas en una rara piedra volcánica de color rosa. Existen representaciones de caras impasibles de deidades, cráneos disecados y fantasmas de rasgos expresivos, pero ninguna imagen es igual que la otra. Couture y otros (2002; Kolata 1993) interpretan estas esculturas como representaciones de los ancestros primigenios de varios grupos corporativos, comunidades o facciones que conformaban la temprana formación tiwanaku.

Hacia el final del Periodo Formativo Tardío 2, el tempete de Khonkho Wankane fue abandonado y luego colapsó, mientras que una gran plataforma, conocida como Kalasasaya, cubrió el antiguo recinto residencial en Tiwanaku (Fig. 4). En Tiwanaku, a diferencia del Tempete Semisubterráneo, la gran entrada principal del Kalasasaya mira hacia el este. En la parte centro-oriental del Kalasasaya, cerca de la entrada, se construyó un segundo patio hundido. Alineadas con las paredes de este segundo patio había pequeñas estructuras de piedra que, se cree, albergaron los cuerpos momificados y envueltos de los miembros de la elite (Ponce Sanginés 1990). Después de 500 d.C. comenzó la construcción de las grandes plataformas del Akapana, al sureste, y Pumapunku, hacia el suroeste. A pesar de que el centro de la cima del Akapana fue destruido, se reconoció que los ápices de ambos tempetes fueron diseñados con patios hundidos (*cf.* Kolata 1993). Como en el Kalasasaya, cada uno de estos patios estaba situado en el lado centro-este de la plataforma superior.



Fig. 4. Vista panorámica del Kalasasaya (Foto: W. Schtiller).

De este modo, hacia 800 d.C., Tiwanaku incorporó varios complejos rituales independientes y, por lo menos, cuatro patios hundidos. Mientras estos muestran características similares en cuanto a trazado y construcción, y todos tienen un patio hundido central, cada uno difiere del otro en diversas particularidades significativas de forma, construcción y orientación. El autor sostiene que cada patio hundido fue el núcleo de un culto ceremonial particular o una especie de «iglesia» local que formaba parte de la emergente ideología religiosa tiwanaku (Janusek 2004a). Entretanto, los temples de los centros rivales del Periodo Formativo Tardío, como Khonkho Wankane, fueron abandonados, pero muchos fueron construidos o remozados como centros regionales tiwanaku, como Chiripa, en Taraco (Browman 1998), y Lukurmata, en el valle adyacente de Katari (Bermann 1994). Cada templo fue construido o reformado en un estilo local. En consecuencia, la organización regional tiwanaku parece más heterárquica que jerárquica desde la perspectiva de sus construcciones monumentales.

Los patios hundidos en Tiwanaku, Khonkho Wankane y muchos centros regionales del Periodo Formativo Tardío alojaron elaboradas esculturas en piedra. Las más imponentes fueron los grandes monolitos que representaban personajes antropomorfos de cuerpo entero. Estos aparecen en dos estilos ampliamente definidos: el estilo Mocachi, que data del Periodo Formativo Tardío, y el estilo Tiwanaku, que data del periodo de expansión estatal (Browman 1972; Conklin 2004; Ohnstad y Janusek 2004). Los monolitos monumentales del estilo Tiwanaku se conocen solo para el sitio de Tiwanaku y la mayoría fueron encontrados fuera de su contexto original; sin embargo, algunos monolitos fueron enterrados in situ en dos patios. El Monolito Ponce, realizado en el estilo Tiahuanaco Clásico y elaborado a partir de un bloque de andesita, estaba erguido en el patio central del Kalasasaya. En el Templo Semisubterráneo, dos monolitos estilo Mocachi parecen empequeñecidos por la presencia del Monolito Bennett, también tallado en el estilo Tiwanaku Clásico (Fig. 5). Esta yuxtaposición de estilos innovadores sobre antiguos indica que el templo sirvió para objetivar la memoria colectiva tiwanaku, como un antiguo monumento cuya historia es apropiada para expresar un nuevo patrimonio histórico.

Los patios hundidos no solo fueron formas rituales construidas, sino también lugares donde se practicaban rituales y donde los valores ideológicos predominantes eran continuamente definidos y expresados. Durante los ritos comunales, la gente se reunía, de manera periódica, procedente de las comunidades de los alrededores y regiones cercanas para participar en ritos, festines y otras actividades, incluso las conducidas en los patios hundidos más íntimos. Las actividades realizadas en tales patios formaban parte de una larga secuencia que, juntas, facilitaban las experiencias *communitas* y religiosa para los peregrinos y pobladores en general. Como Sallnow señala, a partir del rito contemporáneo de Q'oyllur Riti, con el transcurso del tiempo las relaciones e identidades sociales de los representantes de los grupos visitantes pueden haber sido transformadas. Si las variables de identidad y estatus social de los grupos visitantes estuvieron claramente definidas en el activo centro cosmopolita, pasado un tiempo tales actividades permitieron el auge de símbolos y prácticas que facilitaban la integración social.

Así como eran importantes el culto y el ritual, la construcción y el mantenimiento también fueron significativos para este propósito. A semejanza de los eventos de construcción más tardíos en la región, la edificación podría haber incluido grandes reuniones laborales de reciprocidad acompañados por animados festines. La fragilidad de las estructuras que los arqueólogos excavan indica que el mantenimiento y limpieza fueron cuestiones constantes y, quizá, eventos anuales. Tales trabajos pueden haber rotado periódicamente entre grupos de parentesco o comunidades. Esto podría indicar que una parte de la peregrinación que constituyó un elemento clave del culto en el centro ceremonial consistió en emplear el tiempo en la construcción o refuerzo de una parte específica del templo cuando se concretaba la visita (Isbell y Vranich 2004; cf. Rodríguez y Rick 2004). Probablemente, parte de los rituales finales que se dieron en patios y complejos cercanos, como la construcción, preparación regular y mantenimiento de las estructuras, fueron realizados cuando se expresaban y renovaban las identidades comunales.

Las condiciones en curso se transformaron con el paso de las generaciones y en relación con los cambios sociopolíticos y condiciones ambientales. Un sistema de cultos regionales casi autónomos, concentrados en múltiples centros político-ceremoniales, así como sus complejos monumentales



Fig. 5. El Monolito Bennett tendido al lado del Monolito Barbado del Periodo Formativo Tardío, al momento de su levantamiento dentro del Templete Hundido de Tiwanaku (de Bennett 1934).

formativos, dieron lugar, después de 500 d.C., a una red más centralizada de centros político-ceremoniales concentrados en torno a Tiwanaku y sus múltiples conjuntos y patios. Tiwanaku emergió gradualmente como el núcleo de un culto de peregrinación regional y como el nexo de una red heterárquica de sitios de culto. Mediante las continuas construcciones, mantenimiento y ritualización de los patios hundidos se transformaron las condiciones sociopolíticas e ideales religiosos predominantes en el Periodo Formativo. En consecuencia, para obtener un entendimiento más completo del significado de los patios hundidos en este proceso se debe regresar a los cambios en su espacio, materialidad y los personajes monolíticos que ellos presentaban.

4.2. La «espacialidad» cambiante

La multiplicación y la configuración cambiante de los patios hundidos en Tiwanaku enfatizan lo que superficialmente pueden parecer ideales contradictorios. De un lado, el auge tiwanaku como un centro regional después de 500 d.C. implicó la construcción de grandes complejos de plataformas que empujaban, de manera conjunta, el Templete Semisubterráneo (Fig. 6). Las plataformas monumentales y las extensas plazas adyacentes conformaron el nuevo ideal de culto y Tiwanaku fue la locación privilegiada para varias de estas construcciones. La monumentalidad sufrió un cambio desde espacios relativamente íntimos y exclusivos hasta grandes plataformas y plazas para reuniones a gran escala. Las escaleras que llevaban hasta el Kalasasaya, Akapana y Pumapunku eran grandes y bien talladas, al parecer construidas para acoger a numerosas personas en un solo momento.

Este cambio en la organización espacial de las construcciones monumentales fue paralelo a una continua organización del espacio residencial en la periferia urbana. Debido a que entre 500 a 800 d.C. el sitio temprano se expandió hasta convertirse en una bulliciosa urbe, fueron construidos

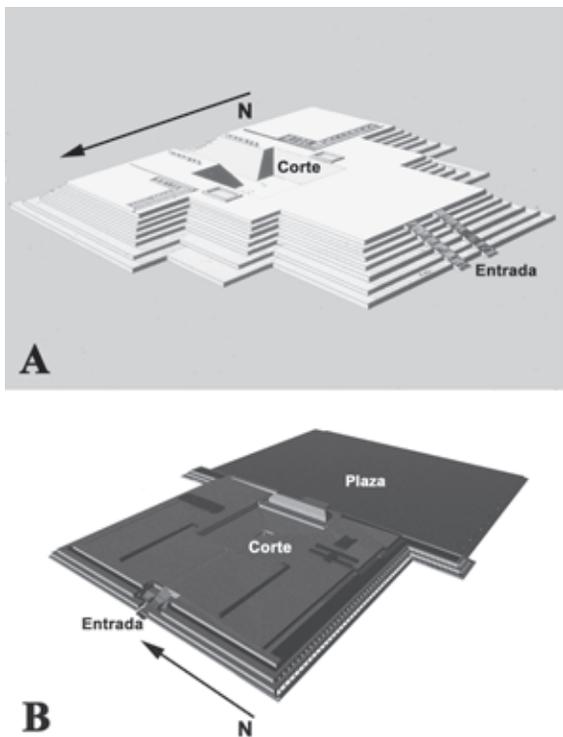


Fig. 6. Las estructuras Akapana (A) y Pumapunku (B) de Tiwanaku (A, adaptado de Manzanilla 1992; B, cortesía: A. Vranich).

muchos recintos y barrios dispuestos en anillos concéntricos alrededor del núcleo ceremonial tiwanaku. Este albergó grupos sociales con diversas identidades sociales y filiaciones culturales, y cada uno construyó y habitó edificios que siguieron la orientación general del centro monumental. Amplias calles y canaletas para agua dividieron los recintos residenciales y barrios industriales, y presentaban, en conjunto, un patrón reticular y una permeabilidad espacial que no ha sido encontrada en ciudades como Wari, en el Perú (Schreiber 2001). La permeabilidad de los sectores monumentales y residenciales de Tiwanaku atestiguan su importancia como un gran enclave para el comercio, la interacción cosmopolita y su calidad de prestigioso centro ceremonial.

Los patios hundidos fueron el punto central para cada nueva construcción monumental (Fig. 6) y conservaron su carácter de estructuras vitales para la nueva religión tiwanaku. Si las plataformas monumentales lograron la emergente inclusión ritual y social de Tiwanaku, los patios hundidos centrales materializaron sus fundamentos más íntimos y locales. Un patio hundido constituía el espacio central de cada nuevo complejo ceremonial monumental. Las escaleras llevaban a los visitantes hacia la parte superior e interna de los monumentos, y los estrechos pasadizos los conducían hacia los patios hundidos. Para señalar el camino había numerosos portales monolíticos tallados con jambas que guiaban a los oficiantes y peregrinos a través de varios niveles de espacios sagrados y «mundanos». Los diseños formales de los monumentos tiwanaku reproducían el diseño de tales portales. Ellos trasladaban a los espacios horizontales los diseños de las jambas de los portales, que reunían lo mundano con lo sagrado por medio de movimientos dentro y a través de los templos. Como dichos portales, sus diseños espaciales, distribuidos concéntricamente, posibilitaban el desplazamiento espiritual entre el mundo de los humanos y el de las fuerzas ancestrales y primordiales. Como los *sanctum* de cada templo, los patios hundidos facilitaban la experiencia religiosa de manera potencial. Al interior de cada templo, cada uno de estos espacios era considerado, posiblemente, un *umbilicus* o lugar sagrado que permitía la proximidad espiritual a las fuentes de poderes trascendentes y, en ese sentido, la apropiación de los poderes divinos pasados en beneficio del manejo administrativo presente y futuro.



Fig. 7. Las «pilastras» megalíticas de andesita que forman la Pared Balconera del lado oeste del Kalasasaya. Tomada por Gregorio Cordero Miranda, esta foto se sacó antes de su reconstrucción por el equipo del CIAT de Bolivia (Cortesía: Dirección Nacional de Arqueología y A. Vranich).

4.3. La materialidad cambiante

Un cambio igualmente importante en el transcurso del Periodo Formativo Tardío al periodo Tiwanaku fue el uso de piedras volcánicas más durables en las construcciones monumentales y sus patios. El mayor impacto visual en Tiwanaku es el cambio de las edificaciones construidas, en un primer momento, de arenisca roja y pequeñas cantidades de rocas sedimentarias, como, por ejemplo, piedra caliza, a las edificaciones construidas de andesita o, más comúnmente, arenisca y andesita. Es en algún momento temprano del periodo tiwanaku que los artesanos aprenden a tallar grandes bloques de andesita para elaborar portales y monolitos exquisitamente esculpidos (Fig. 7). A una escala como nunca antes se vio en la región, los arquitectos y albañiles tiwanaku emplearon la piedra para enfatizar el volumen y durabilidad de sus principales monumentos e iconos. Además, estos materiales también tenían caracteres religiosos que enfatizaban importantes aspectos del estatus emergente de Tiwanaku como un centro de culto panregional.

La arenisca roja empleada para construir los recintos y monolitos en Khonkho Wankane y Tiwanaku procede de las montañas cercanas de Kimsachata, que se elevan entre los dos centros (Fig. 1). Los reconocimientos arqueológicos en estas montañas identificaron varias canteras, algunas de las cuales presentaban especies de «preformas» de bloques cuadrangulares toscamente tallados, que no fueron destinados para ser llevados montaña abajo, y otros más, finamente esculpidos y decorados. El color de la piedra fue lo más importante en su elección para levantar templos y crear personajes. El rojo fue el color de la pasta y del engobe de muchas de las vasijas ceremoniales tiwanaku, objetos que facilitaron los rituales de consumo y reuniones sociales. Más aún, en algunos casos el pigmento mineral rojo fue colocado en los cuerpos de individuos fallecidos, posiblemente para infundir «vida espiritual» en el cuerpo. Históricamente, el color rojo invoca a la sangre, o *wila* en aymara, y es considerado un líquido esencial que proporciona y significa vida para humanos y camélidos en el altiplano. La sangre de las llamas es, todavía, una de las más poderosas ofrendas de sacrificio que acompaña a las ceremonias y celebraciones en esta zona. Por analogía, se puede sugerir que la arenisca roja proporcionaba

vida espiritual a las construcciones sagradas e iconos de los que formaba parte. Como foco de un culto o centro ceremonial particular, la vitalidad espiritual de cada patio simbolizaba la identidad religiosa común de las diversas comunidades que rendían culto allí. Esto invocaba la memoria mítica de los seres y eventos primordiales para que sirvieran como guías de las vidas y destinos de la gente.

La andesita es predominantemente gris azulada y procedía de canteras en varios lugares cerca de los límites de la parte sur del lago Titicaca. Entre las canteras tiwanaku más importantes están Yunguyú, cerca de Copacabana, y las estribaciones del cerro Ccapia (Bandy 2001; Stanish 2003). Mientras que los bloques de arenisca toscamente cincelados fueron trasladados desde las cercanas montañas de Kimsachata hacia Khonkho Wankane y Tiwanaku, los bloques de andesita, en su forma burda, fueron transportados en balsas desde las canteras a orillas del lago y luego llevados hacia Tiwanaku. Muchos de ellos todavía yacen a lo largo de la costa del lago cerca de Iwawe, un sitio que, claramente, sirvió como puerto y punto de desembarco (Ponce Sanginés 1981; Isbell y Burkholder 2002). El color gris azulado de la andesita tuvo un significado similar al rojo brillante de la arenisca. El autor sostiene que el color de la andesita estaba relacionado con el color azul del lago Titicaca y con las propiedades del agua como líquido dador de vida. Con respecto a esto, puede ser importante que muchos de los rasgos iconográficos de los portales de andesita representen al pez boga estilizado (*Orestias* sp.). También puede ser significativo que el término «Titi Kaka» signifique 'claro' o 'felino de pelaje gris'; este es, precisamente, el color de muchos felinos de las montañas que han habitado tradicionalmente estas áreas y, a la vez, es un color especial empleado, de manera típica, para representar los felinos en los keros tiwanaku. Así como el color y material de la arenisca simbolizan la roca madre de las montañas locales, el autor cree que el color y material de la andesita recuerdan el principio complementario de vida del agua en el lago Titicaca.

Muchos de los nuevos complejos de plataformas y templos hundidos fueron edificadas con arenisca y andesita. Más aún, personajes de arenisca y andesita se encontraban dentro de los varios patios hundidos al mismo tiempo. Puede ser significativo que el más importante de los monolitos de arenisca de estilo Tiwanaku, la Estela Bennett, yaciera junto a una pequeña estela formativa del estilo Mocachi en el antiguo Templete Semisubterráneo (Fig. 5). En conjunto, durante el periodo Tiwanaku Temprano, la arenisca y la andesita representaron cualidades espirituales y productivas duales y complementarias. La arenisca habría simbolizado la fuerza generadora ancestral de las montañas locales y su roca madre primordial, mientras que la andesita aludía a las propiedades creadoras del lago, origen del agua dadora de vida. Fue hacia el periodo Tiwanaku Temprano que las vastas planicies costeras del lago se transformaron en tierras bastante productivas gracias a la agricultura en campos elevados, la que dependió, de forma crucial, de los cambios en el nivel del agua (Kolata 1986, 1991, 1996). Posteriormente, los sistemas de campos elevados se hicieron más extensivos en regiones como Katari (Seddon 1993; Janusek y Kolata 2003, 2004). El autor sugiere que el color, origen y calidad de la andesita simbolizó, espiritualmente, el nuevo poder productivo agrícola que Tiwanaku reprodujo y llevó a las regiones lacustres incorporadas de manera reciente.

Los grandes bloques en que los artesanos empleaban meses esculpiendo y por los que los peregrinos gastaban arduos días para visitar, tuvieron un significado adicional. El trabajo de la andesita requería una *chaîne opératoire* tecnológica completamente nueva para su producción. Como una catedral medieval en Europa o un rascacielos arquitectónicamente innovador en una ciudad contemporánea, los grandes templos, portales y monolitos de andesita fueron construidos de manera laboriosa tanto para deslumbrar como, por cierto, humillar. Las referencias productivas y religiosas del material usado para construir los patios hundidos y monolitos de Tiwanaku se vinculan con los diseños ambiciosos de sus líderes. Así, la arenisca era una alegoría a las fuerzas tectónicas de la tierra y una historia local, como se manifestaba en el patio hundido original, mientras que la andesita conjuraba los distantes horizontes lacustres que los líderes tiwanaku fueron incorporando junto con sus nuevos sistemas productivos, los cuales ellos diseñaron y construyeron. Así como la arenisca aludía a la historia reformada, la andesita fungía como representación alegórica de su destino imperial. El hecho de que estos materiales fueran empleados al mismo tiempo en las construcciones sagradas tiwanaku indica que ellos invocaban valores imperiales, espirituales y sociales de carácter inseparable y complementario.

4.4. La corporalidad cambiante y la identidad ritual

Las esculturas monolíticas fueron, posiblemente, los objetos más importantes que veía una persona al ingresar al *sanctum* interno de un patio hundido. Ellas conformaban representaciones de personas ideales y de objetos que eran considerados en sí mismos como personajes o «personas», como lo eran los *totem poles* sagrados entre muchas sociedades nativas de Norteamérica (Hall 1997; Gillespie 2001; Pauketat 2005). ¿Quiénes eran estos personajes? El autor sostiene que los monolitos de piedra representaban a los ancestros míticos (Ohnstad y Janusek 2004). Tanto Khonkho Wankane como Tiwanaku albergaban tales objetos y cada uno difería del otro en su material, representación o iconografía. Presumiblemente, cada plaza o patio hundido albergaba un monolito, lo que plantea una pregunta importante: ¿cada monolito personificaba a un ancestro distinto y, por lo tanto, al origen mítico de un grupo social o cada uno representaba una versión o interpretación particular de una deidad primordial y, de esta manera, una perspectiva distinta del origen de la humanidad? ¿O aludían a otra cosa? Estas interrogantes no se pueden contestar de manera definitiva, pero la mejor manera de acercarse a la respuesta es mediante el análisis del cambio en la iconografía lítica desde el Periodo Formativo Tardío hasta Tiwanaku.

Los grandes personajes monolíticos que datan del Periodo Formativo Tardío son comunes en Khonkho Wankane y Tiwanaku, pero no en otro sitio de la cuenca sur del Titicaca (Fig. 8). Mientras que la mayoría fueron encontrados *ex situ*, dos fueron ubicados en el Templete Semisubterráneo de Tiwanaku. Todos fueron esculpidos en una suave roca sedimentaria, mayormente arenisca. Cada uno representa a un solo personaje con una expresión impasible y máscaras o decoraciones faciales; un rasgo distintivo es un brazo colocado sobre el otro, cruzando el torso, lo que, posiblemente, representaba la posición de los brazos de un cuerpo humano enfardelado y enterrado. La decoración de cada personaje es zoomorfa y está asociada con las esferas terrestre y acuática. Esta fue común entre los personajes, pero la mayoría incluía imágenes serpenteantes de peces con caras con bigote colocadas a los lados de los personajes (Browman 1972). Estos seres aludían al agua en sus múltiples sentidos: su forma serpentina simbolizaba los ríos serpenteantes y sus caras los pequeños bagres nativos del lago y sus tributarios. Hasta el día de hoy la palabra aymara *katari* es un juego verbal y se refiere a un río y a una serpiente mítica que habita en el lago (Orlove 2002: 130). Entre otros seres recurrentes están los felinos, habitantes de la esfera terrestre y, más específicamente, de las montañas locales. La parte posterior de la cabeza de uno de los personajes líticos de Khonkho Wankane representa, sin duda, un tema de «creación», con formas extravagantes y amorfas de las que brotan vainas vegetales. En el sitio de Khonkho Wankane, dos monolitos representan figuras humanas que descienden, con los huesos de las costillas visibles, posiblemente ancestros que renacen en el segmento inferior de un cíclico viaje al más allá.

Estos personajes líticos pueden ser considerados paisajes corpóreos en sí mismos. Los volúmenes de los monolitos pueden ser vistos como recipientes de narrativas que contienen los símbolos y la historia del personaje y, por asociación, la comunidad que se identifica con él (Ohnstad 2005). Asimismo, forman secuencias que describen la generación de un ancestro mediante los ciclos de origen, muerte y renacimiento. Los símbolos y elementos específicos —serpientes, ojos duales y elementos marinos— también aluden a los rasgos de paisajes y escenarios locales en los sitios ceremoniales. Los diseños marinos hacen referencia a los lugares naturales y humanos de origen y de generación o regeneración espiritual, como los manantiales y los patios hundidos. Estos elementos fueron, de manera indudable, la manifestación material de deidades proféticas y constituyeron, también, el centro de los cultos locales del Periodo Formativo Tardío.

Aún durante el periodo Tiwanaku Temprano, los personajes monolíticos se colocaban en los recintos ceremoniales, pero su forma, rasgos, iconografía y, sobre todo, su significado cambiaron drásticamente (Fig. 9). Los personajes monolíticos estuvieron restringidos, a partir de entonces, al mismo centro urbano ceremonial debido, probablemente, a las leyes suntuarias. Como antes, cada uno representaba un único personaje con una expresión impasible y decoración facial, pero, bajo los nuevos conceptos, sostenía dos objetos a la altura del pecho: un kero en la mano izquierda y una

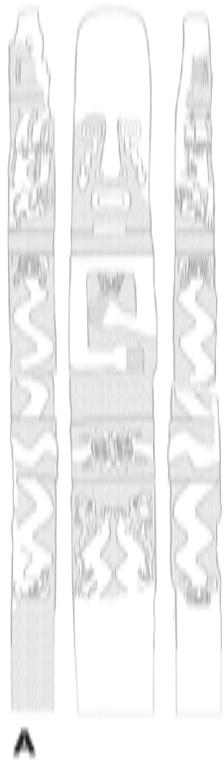


Fig. 8. Monolitos de arenisca roja del Periodo Formativo Tardío: la parte frontal del Monolito Wilakala de Khonkbo Wankane (A) y un detalle del mismo (B); y el Monolito Barbado de Tiwanaku (C, tomado de Portugal 1998).

tableta de rapé para sustancias psicotrópicas en la derecha. Alrededor de este gesto se revelaba un elaborado panorama iconográfico. A diferencia de los monolitos del Periodo Formativo Tardío, estos describían la imaginería que representaba la esfera celestial. La iconografía relevante incluye tocados con figuras radiantes y un nuevo énfasis en la imaginería de aves depredadoras. Cada monolito tiwanaku presenta una configuración única de temas iconográficos y deja una distinta impresión (Fig. 10): el imponente y rojo Monolito Bennett usa trenzas que terminan en cabezas de cóndor; el robusto y gris azulado Monolito Ponce usa ropa que termina en cabezas de pez boga, y el monolito de arenisca más pequeño, conocido como «El Fraile», usa una faja con motivos de crustáceos. Cada monolito parece representar un repertorio iconográfico que enfatiza un rango único de motivos. En conjunto, son diferentes de los personajes líticos más tempranos, en cuanto no representan simplemente ancestros deificados y oráculos. Las caras impassibles todavía denotan su estatus de deidad, pero la decoración del cuerpo ha pasado de la imaginería zoomorfa originaria a las prestigiosas túnicas, fajas y tocados de los personajes de elite. Estos personajes cambian su rol y representan deidades ancestrales engalanadas como personas de elite o personas de elite engalanadas como deidades ancestrales y, de esta manera, la iconografía juega deliberadamente dentro de esta dinámica del uso de recursos. En los monolitos tiwanaku se puede ver una «litificación» de las diferencias de estatus (Couture 2002) y, por inferencia, la constitución de clases diferentes según su asociación relativa con deidades ancestrales tal como se encuentran representadas y reforzadas en los iconos religiosos tiwanaku. Quizás la representación más elegante de la jerarquía emergente tiwanaku decora el friso de la bien conocida Portada del Sol, en el conjunto Kalasasaya (Cook 1994; Janusek 2007).

Si los monolitos de los periodos Formativo Tardío y tiwanaku representaban personajes ancestrales o su imitación, esto no significa necesariamente que un patio hundido facilitaba un viaje dentro del pasado colectivo. Por el contrario, los patios hundidos, plazas y complejos de plataformas que canalizaban a la gente al interior de ellos, generaron experiencias transformadoras que podían cambiar la visión del mundo de los peregrinos y de otros individuos. En ese sentido, los monolitos constituyeron medios didácticos (Conklin 2004). Si ciertos aspectos de los iconos provocaban una aprensión inmediata —la presentación de un kero y una tableta de rapé, la expresión impassible, los cuerpos adornados con ropa decorada de manera elaborada—, la increíblemente elaborada iconografía que se desarrolla alrededor de ellos demandó un estudio íntimo y cercano. Sin duda, las grandes ceremonias incluyeron una especie de dictado de «lecciones» por parte de especialistas religiosos tiwanaku. De este modo, la sensación íntegra de llegar a Tiwanaku y visitar sus antiguos templos e iconos sagrados fue más relevante para el presente y el futuro. Como muchos centros de peregrinaje, Tiwanaku buscó forjar una nueva persona ritual, una que interiorizara los orígenes culturales tiwanaku y permaneciera «endeudada» por su iluminación e identidad espiritual adquiridas. El hecho de estar en deuda, la interiorización y la identidad ritual fueron aspectos fundamentales para la riqueza, prestigio e incremento de poder de Tiwanaku.

4.5. Los encuentros rituales: intimidad y comunidad, localidad y distancia, ancestros y destino

Durante el Periodo Formativo Tardío 1, Tiwanaku fue uno de los varios centros político-ceremoniales interactivos, y potencialmente conflictivos, de la cuenca sur del Titicaca. En el Periodo Formativo Tardío 2, después de la caída de Pukara como poder regional, los líderes de Tiwanaku interactuaron y compitieron contra un número pequeño de centros político-ceremoniales grandes y prestigiosos, como Khonkho Wankane, ubicado en la región de Machaca, hacia el sur. En algún momento hacia el final del Periodo Formativo Tardío 2, al parecer después de 400 d.C., Tiwanaku se convirtió en el complejo más extenso e importante de la región del Titicaca. Si bien los eventos históricos y los procesos precisos detrás de esta transformación permanecen inciertos, es verdad que el auge tiwanaku estaba en gran parte sustentado por su papel como un sitio de encuentro ritual y, finalmente, por su transformación en un centro de peregrinaje regional y panregional. Tiwanaku fue, al mismo tiempo, el núcleo de una vasta red de intercambio interregional y, hacia 800 d.C., el de una emergente entidad política (Browman 1981; Kolata 1993; Janusek 2006). De este modo, el nuevo rol político y



Fig. 9. Los monolitos Bennett (A, foto: C. Sammels), Ponce (B) y El Fraile (C) de Tiwanaku.

económico de Tiwanaku estuvo unido a su pujante prestigio religioso. Como se ha propuesto anteriormente, este prestigio se manifestó en el cambio físico de sus patios hundidos y las nuevas identidades rituales que los patios ayudaron a formular en los peregrinos y los otros participantes en las ceremonias de Tiwanaku.

En las secciones precedentes se han analizado los cambios en el espacio y materialidad de los patios hundidos y la corporalidad ritualizada de sus esculturas monolíticas. El autor propone que los patios hundidos, en su calidad de construcciones *par excellence* destinadas a los encuentros rituales, pudieron reunir lo íntimo con lo comunal, lo local con lo distante, el pasado con el destino del sitio y las actitudes rituales públicas y privadas de los adherentes religiosos tiwanaku. Se propone que cada uno de estos pares de características complementarias se relaciona mutuamente con otros pares semejantes. Durante el Periodo Formativo Tardío, el contexto físico integral de los patios hundidos en Khonkho Wankane y Tiwanaku enfatizó la intimidad espacial, la materialidad local y el lugar de los ancestros comunales locales. Estos ideales fueron construidos dentro de los recintos tardíos y el posterior embellecimiento de los recintos tempranos tiwanaku, si bien, a partir de ese momento, entrecruzados con los correlatos espaciales, materiales y rituales de los más grandiosos ideales cosmopolitas. Después de 500 d.C., los patios hundidos conformaron el *sanctum* interno y los iconos espaciales centrales de las grandes plataformas. Esta configuración promovió la coexistencia de un antiguo ideal de intimidad junto a un ideal ascendente de reunión comunal y atractivo universal en Tiwanaku. A partir de ese momento, los monumentos y monolitos se construyeron de arenisca procedente de las montañas locales y de andesita de las costas más distantes del lago. Si la arenisca fue testigo del pasado tiwanaku y promovió su legitimidad ancestral, la andesita fue un nuevo material para la impecable escultura con la que Tiwanaku etiquetaba sus ambiciones imperiales y su destino integral idealizado.

Los patios hundidos expresaron los valores históricos cambiantes y también se presentaron como elementos ideales complementarios de una religión ecuménica y emergente. Esta transformación se testimonia de manera más elegante en los cambios iconográficos de los monolitos que adornaban el *sanctum* interno de los patios hundidos, de cuyos rasgos el más notable es el gesto principal de cada personaje. Los monolitos del Periodo Formativo Tardío parecen representar los restos momificados e impenetrables de los ancestros, en los cuales la imaginería vegetal y zoomorfa cuenta la historia del personaje y los mitos primigenios de su grupo asociado. Los monolitos tiwanaku juegan, de una manera evidente, con la relación entre lo humano y lo divino. Ellos aluden a las elites y quizás a los ancestros reales recientemente fallecidos, los que, a su vez, imitan a las deidades ancestrales más antiguas. Ya no presentan los brazos cruzados a la altura del pecho: al presentar una tableta de rapé y un kero constituyeron iconos con dos actitudes rituales complementarias. La ingesta de sustancias psicotrópicas, con una larga historia en los Andes y en esta región, fue una práctica ritual íntima y sus efectos comprendieron una evidente experiencia personal. A diferencia de ello, el consumo de bebidas fermentadas en vasijas ceremoniales tiwanaku fue una práctica innovadora dentro de la ideología religiosa y la hegemonía política tiwanaku. Las escenas de presentación duales, tan claramente mostradas en los monolitos tiwanaku, reunieron el pasado con el futuro, así como lo personal y lo comunal, en la presentación del comportamiento ritual dual e ideal del «individuo completo tiwanaku». Esta era una persona que realizaba rituales de carácter íntimo y de búsqueda mística para obtener una cercanía a los espíritus ancestrales mientras participaba en los festines comunales usando una elaborada vajilla de consumo, con lo que ayudaba a construir el prestigio religioso de Tiwanaku.

5. Conclusiones

Tim Pauketat y Susan Alt (2005: 214) mencionan que «[...] las culturas pueden residir en la mente, pero ellas son creadas en el mundo material». La ideología tiwanaku incorporó una prestigiosa y elegante visión del mundo que la gente de diversos lugares, identidades y experiencias interiorizó y llevó de regreso a sus hogares. Esta ideología fue expresada en los monumentos tiwanaku más importantes, por lo que se propone que la forma cómo ellos fueron construidos, mantenidos y transformados

en el tiempo, creó y reprodujo la ideología y prestigio cosmopolita de Tiwanaku. Las transformaciones físicas de los patios hundidos y del concepto de «persona ritual» que ocurrieron del Periodo Formativo Tardío hasta el Horizonte Medio manifiestan un cambio significativo de un centro político-ritual de un culto local a un centro ceremonial urbano de un culto panregional de peregrinaje a la cabeza de una extendida red heterárquica de cultos locales. Las poblaciones que visitaban el centro para eventos rituales y festivales procedían de múltiples comunidades y centros locales del culto tiwanaku desde la cuenca sur del lago Titicaca, así como de regiones y cultos religiosos mucho más distantes. Las transformaciones de los edificios monumentales, de las prácticas rituales y de las identidades sociales y los personajes involucraron la formación de una identidad común «tiwanaku» como base de la hegemonía cada vez más jerárquica de un Estado emergente.

Las ideas expresadas en este trabajo están aún en proceso. Muchas ideas importantes todavía no han sido totalmente consideradas. Por ejemplo, si bien es cierto que se ha discutido el papel de Tiwanaku como un complejo ceremonial, no se ha profundizado acerca de cómo se relaciona esto con su desarrollo como una gran ciudad y un poderoso centro político. Además, no se ha explicado del todo el vínculo crucial entre el rol de Tiwanaku como un sitio religioso y como un foco económico panregional (*cf.* Browman 1981; Janusek 2006). Tampoco se han mencionado las alusiones a rasgos naturales y regímenes productivos en los patios hundidos y su imaginería asociada, los cuales fueron elementos críticos de su importancia religiosa y económica, ni tampoco se ha abordado una importante cuestión teórica: para Turner, los centros de peregrinación surgen como un fenómeno hegemónico de respuesta en las periferias de las entidades políticas principales. Así, la Isla del Sol se ubicaba en la periferia inca hasta que se «convirtió en una institución estatal» (Bauer y Stanish 2001: 21).

En cualquier caso, los últimos 20 años de investigaciones en la cuenca sur del lago Titicaca han incrementado, de manera acumulativa, la importancia de Tiwanaku como un centro de peregrinaje panregional, una importancia que los viajeros y exploradores del siglo XIX dedujeron intuitivamente a partir de sus enigmáticas ruinas (*v.g.*, Squier 1878). La importancia de Tiwanaku como un centro de reunión ceremonial y encuentro ritual ha resurgido recientemente. En la década de los treinta, el gobierno boliviano, con la ayuda del entusiasta Arthur Posnansky, construyó una réplica del patio hundido, con Monolito Bennett incluido, en una bulliciosa plaza de La Paz. Este acto fue una apropiación de una antigua forma estructural para el hambriento patrimonio de una nación boliviana relativamente nueva. En los últimos 20 años, un solsticio ritual anual en Tiwanaku —una tradición inventada para festejar el año nuevo aymara— ha llevado a cientos de bolivianos al sitio. De manera más reciente, se inició un ritual pequeño y más local en Khonkho Wankane, instigado en parte por una competencia con la ceremonia anual tiwanaku. Durante estos momentos de encuentro, los artesanos venden sus productos y la economía local crece.

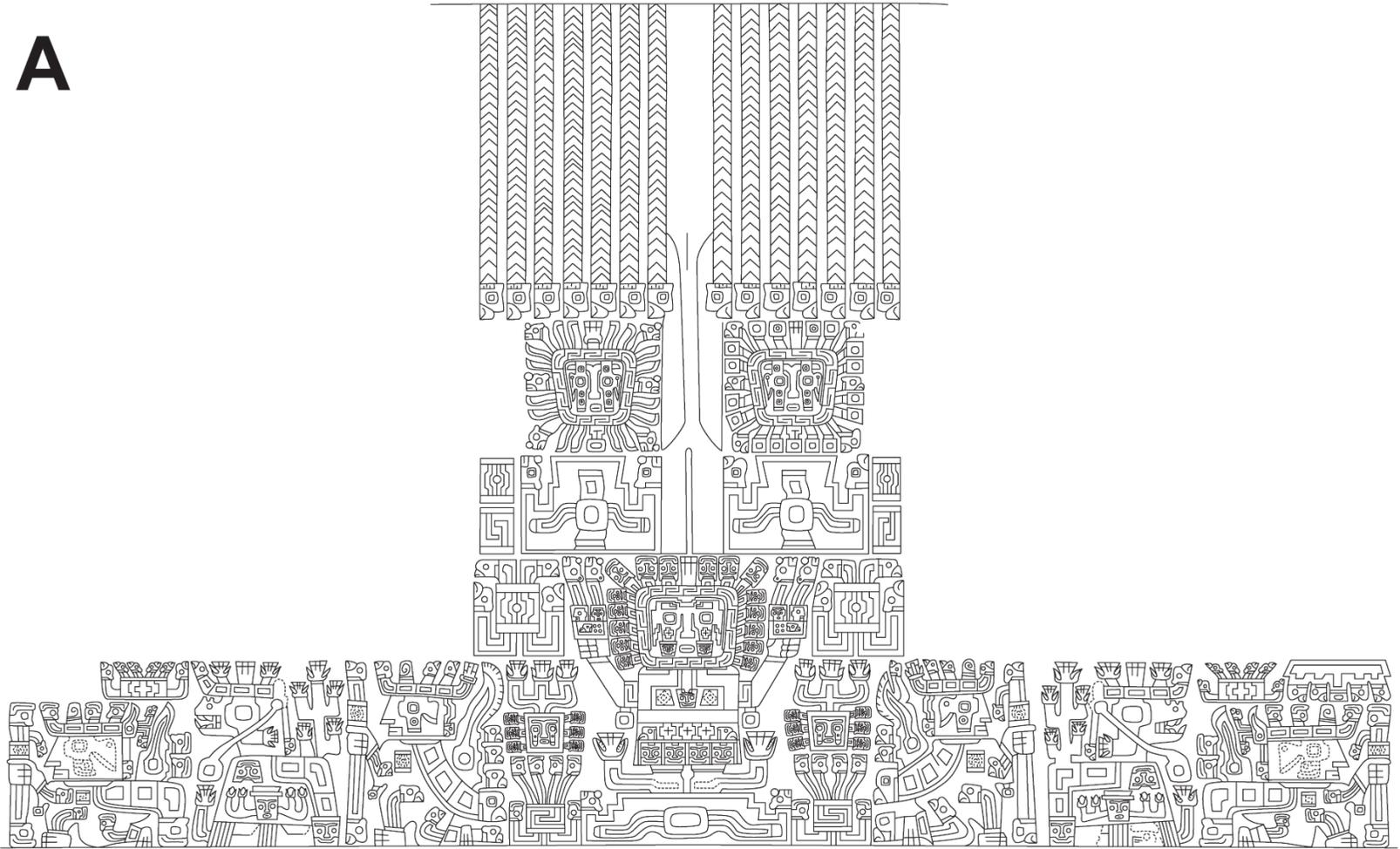
En diciembre de 2005, Bolivia eligió a su primer presidente nativo. El 21 de enero de 2006, el nuevo presidente, cientos de participantes y los líderes de 11 naciones viajaron a Tiwanaku para la ceremonia inaugural. La ceremonia principal se realizó en el patio hundido del Kalasasaya, enmarcada por el Monolito Ponce. Cientos de bolivianos y docenas de diplomáticos extranjeros asistieron a la ceremonia, la cual pudieron ver millones de personas por Internet. Tiwanaku y los centros locales cercanos, como Khonkho Wankane, han resurgido como centros regionales de culto con claras dimensiones políticas y económicas, y el patio hundido permanece como un icono perdurable con poderosas capacidades de transformación.

Agradecimientos

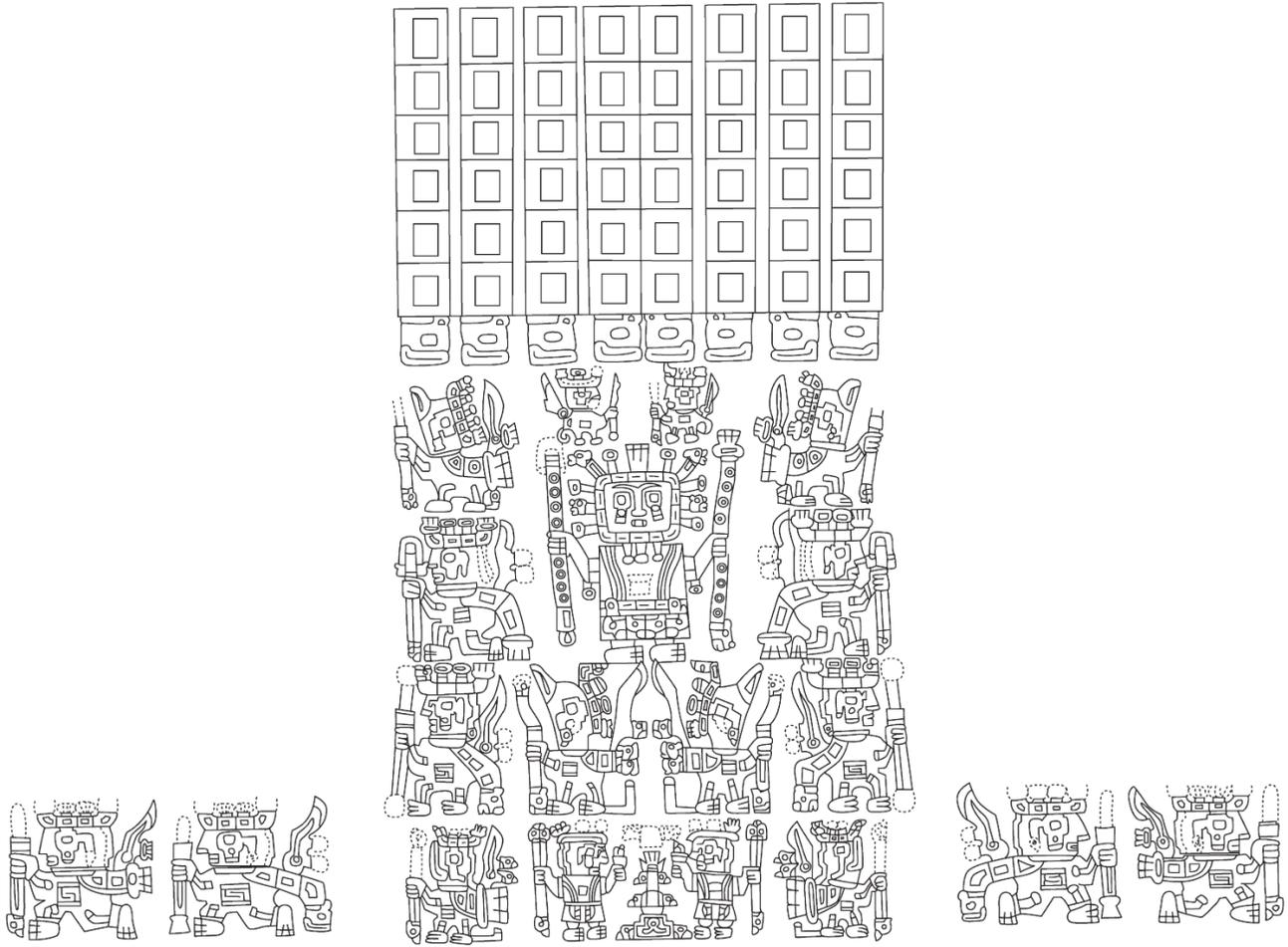
Quisiera agradecer a Rafael Valdez, por su gran ayuda con la traducción y las correcciones al manuscrito. También debo mencionar a las varias instituciones que han apoyado las investigaciones arqueológicas

Fig. 10. (Desplegable en la página siguiente). Detalles iconográficos de los monolitos Bennett (A) y Ponce (B) (Dibs.: J. Ohnstad).

A



B



en Tiwanaku. Los trabajos en Tiwanaku entre 1988 y 1992 fueron financiados por la National Science Foundation, la Fulbright-Hays Dissertation Research Fellowship y varias becas otorgadas a Alan Kolata. La investigación arqueológica en Khonkho Wankane realizada entre 2001 y 2007 fue subsidiada por la Curtiss T. and Mary G. Brennan Foundation, la Vanderbilt University Discovery Program, la Howard Heinz Foundation, la National Geographic Society y la National Science Foundation (BCS-0514624). A todas ellas expreso mi más sincero agradecimiento.

REFERENCIAS

Abercrombie, T. A.

1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*, University of Wisconsin Press, Madison.

Bandy, M. S.

2001 Population and History in the Ancient Titicaca Basin, tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of California at Berkeley, Berkeley.

Bauer, B. S. y C. S. Stanish

2001 *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes: The Islands of the Sun and the Moon*, University of Texas Press, Austin.

Bermann, M.

1994 *Lukurmata: Household Archaeology in Prehispanic Bolivia*, Princeton University Press, Princeton.

Browman, D. L.

1972 Asiruni, Pucara-Pokotia and Pajano: Pre-Tiahuanaco South Andean Monolithic Stone Styles, ponencia presentada a la 34th Annual Conference of the Society for American Archaeology, St. Louis.

1981 New Light on Andean Tiwanaku, *American Scientist* 69 (4), 408-419.

1998 Lithic Provenience Analysis and Emerging Material Complexity at Formative Period Chiripa, Bolivia, *Andean Past* 5, 301-324, Ithaca.

Burger, R. L.

1992 *Chavín and the Origins of Andean Civilization*, Thames and Hudson, London.

Cobo, B.

1990 *Inca Religion and Customs* [traducción de R. Hamilton; prólogo de J. H. Rowe], University of Texas Press, [1652] Austin.

Conklin, W. J.

2004 Las piedras textiles de Tiwanaku, en: M. Rivera y A. L. Kolata (eds.), *Tiwanaku: aproximaciones a sus contextos históricos y sociales*, 235-264, Universidad Bolivariana, Santiago.

Cook, A. G.

1994 *Wari y Tiwanaku: entre el estilo y la imagen*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Couture, N. C.

2002 The Construction of Power: Monumental Space and an Elite Residence at Tiwanaku, Bolivia, tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.

Durkheim, E.

1915 *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, George Allen & Unwin, London.

Evans-Pritchard, E. E.

1948 *The Divine Kinship of the Shilluk of the Northern Sudan*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fortes, M.

1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, London.

Gillespie, S. D.

2001 Personhood, Agency, and Mortuary Ritual: A Case Study from the Ancient Maya, *Journal of Anthropological Archaeology* 20, 73-112, New York.

Girault, L.

1990 *La cerámica del Templo Semisubterráneo de Tiwanaku*, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/ Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.

Goldstein, P. S.

1989 Omo, a Tiwanaku Provincial Center in Moquegua, Perú, tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.

2005 *Andean Diaspora: The Tiwanaku Colonies and the Origins of South American Empire*, University of Florida Press, Gainesville.

Hall, R. L.

1997 *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*, University of Illinois Press, Urbana.

Hastorf, C. A.

2003 Community with the Ancestors: Ceremonies and Social Memory in the Middle Formative at Chiripa, Bolivia, *Journal of Anthropological Archaeology* 22, 305-332, New York.

Isbell, W. H.

1997 *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*, University of Texas Press, Austin.

Isbell, W. H. y A. N. Vranich

2004 Experiencing the Cities of Wari and Tiwanaku, en: H. I. Silverman (ed.), *Andean Archaeology*, 167-182, Blackwell Publishers, Oxford.

Isbell, W. H. y J. E. Burkholder

2002 Iwawi and Tiwanaku, en: H. I. Silverman y W. H. Isbell (eds.), *Andean Archaeology. Vol. I, Variations in Sociopolitical Organization*, 199-242, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York/Boston/Dordrecht/London/Moscow.

Janusek, J. W.

1999 Craft and Local Power: Embedded Specialization in Tiwanaku Cities, *Latin American Antiquity* 10 (2), 107-131, Washington, D.C.

2002 Out of Many, One: Style and Social Boundaries in Tiwanaku, *Latin American Antiquity* 13 (1), 35-61, Washington, D.C.

2003 Vessels, Time, and Society: Toward a Chronology of Ceramic Style in the Tiwanaku Heartland, en: A. L. Kolata (ed.), *Tiwanaku and its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization. Vol. 2, Urban and Rural Archaeology*, 30-92, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

2004a *Identity and Power in the Ancient Andes: Tiwanaku Cities through Time*, Routledge, New York/London.

2004b Tiwanaku and its Precursors: Recent Research and Emerging Perspectives, *Journal of Archaeological Research* 12 (2), 121-183, New York.

2007 *Ancient Tiwanaku: Civilization in the High Andes*, Cambridge University Press, Cambridge.

Janusek, J. W., A. T. Ohnstad y A. P. Roddick

2003 Khonkho Wankane and the Rise of Tiwanaku, *Antiquity* 77 (296), publicación electrónica, <http://antiquity.ac.uk/ProjGall/janusek/janusek.html>.

Janusek, J. W. y A. L. Kolata

2003 Prehispanic Rural History in the Katari Valley, en: A. L. Kolata (ed.), *Tiwanaku and its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization. Vol. 2, Urban and Rural Archaeology*, 129-172, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

- 2004 Top-Down or Bottom-Up: Rural Settlement and Raised Field Agriculture in the Lake Titicaca Basin, Bolivia, *Journal of Anthropological Archaeology* 23, 404-430, New York.
- Kolata, A. L.**
 1986 The Agricultural Foundations of the Tiwanaku State: A View from the Heartland, *American Antiquity* 51, 748-762, Salt Lake City.
 1991 The Technology and Organization of Agricultural Production in the Tiwanaku State, *Latin American Antiquity* 2 (2), 99-125, Washington, D.C.
 1993 *Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*, Blackwell, Cambridge.
 1996 Proyecto Wila Jawira: An Introduction to the History, Problems, and Strategies of Research, en: A. L. Kolata (ed.), *Tiwanaku and its Hinterland: Archaeology and Paleoecology of an Andean Civilization, Vol. 1, Agroecology*, 1-22, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Ohnstad, A. T.**
 2005 La escultura de piedra de Khonkho Wankane, en: J. W. Janusek (dir.), *Khonkho Wankane: primer informe preliminar del Proyecto Arqueológico Jach'a Machaca*, 52-68, informe presentado al Viceministerio de Cultura, La Paz.
- Ohnstad, A. T. y J. W. Janusek**
 2004 Ritual and Iconography at Khonkho Wankane: New Perspectives on the Late Formative in the Southern Lake Titicaca Basin, ponencia presentada al 23rd Annual Midwest Conference on Andean and Amazonian Archaeology and Ethnohistory, Urbana.
- Orlove, B. S.**
 1991 Mapping Reeds and Reading Maps: The Politics of Representation in Lake Titicaca, *American Ethnologist* 18 (1), 3-38, publicación electrónica.
 2002 *Lines in the Water: Nature and Culture at Lake Titicaca*, University of California Press, Berkeley.
- Orta, A.**
 2004 *Catechizing Culture: Missionaries, Aymara, and the «New Evangelization»*, Columbia University Press, New York.
- Patterson, T. C.**
 1985 Pachacamac: An Andean Oracle under Inca Rule, ponencia presentada al Second Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory, Ithaca.
- Pauketat, T. R. y S. M. Alt**
 2005 Agency in a Postmold? Physicality and the Archaeology of Culture-Making, *Journal of Archaeological Method and Theory* 12 (3), 213-236, New York.
- Ponce Sanginés, C.**
 1981 *Tiwanaku: espacio, tiempo, cultura: ensayo de síntesis arqueológica*, 4.ª ed., Los Amigos del Libro, La Paz.
 1990 *Descripción sumaria del Templo Semisubterráneo de Tiwanaku*, 6.ª ed., Juventud, La Paz.
- Rasnake, R. N.**
 1988 *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among Andean People*, Duke University Press, Durham.
- Rodríguez Kembel, S. y J. W. Rick**
 2004 Building Authority at Chavín de Huántar: Models of Social Organization and Development in the Initial Period and Early Horizon, en: H. I. Silverman (ed.), *Andean Archaeology*, 51-76, Blackwell, New York.
- Rostworowski de Diez Canseco, M.**
 1992 *Pachacamac y el Señor de los Milagros: una trayectoria milenaria*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Sallnow, M. J.**
 1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cuzco*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Schreiber, K. J.

- 2001 The Wari Empire of Middle Horizon Perú: The Epistemological Challenge of Documenting an Empire without Documentary Evidence, en: S. E. Alcock, T. N. D'Altroy, K. D. Morrison y C. Sinopoli (eds.), *Empires: Perspectives from Archaeology and History*, 70-92, Cambridge University Press, New York.

Seddon, M. T.

- 1993 Excavations in the Raised Fields of the Río Catari Sub-Basin, Bolivia, tesis de maestría, Department of Anthropology, University of Chicago, Chicago.

Shimada, I. (ed.)

- 1991 *Pachacamac. A Reprint of the 1903 Edition by Max Uhle*, University Museum Monograph 62, Department of Archaeology and Anthropology, University of Pennsylvania, Philadelphia.

Squier, E. G.

- 1878 *Perú: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*, Harper & Brothers, New York.

Stanish, C.

- 2003 *Ancient Titicaca: The Evolution of Social Complexity in Southern Perú and Northern Bolivia*, University of California Press, Los Angeles.

Turner, V.

- 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.

Vranich, A. N.

- 2001 La Pirámide de Akapana: reconsiderando el centro monumental de Tiwanaku, en: P. Kaulicke y W. H. Isbell (eds.), *Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Segunda parte, Boletín de Arqueología PUCP* 5, 295-308, Lima.

Zuidema, R. T.

- 1977- Shafttombs and the Inca Empire, *Steward Journal of Anthropology* 9 (1-2), 133-178, Urbana.
1978