

LAS FIESTAS Y SUS RESIDUOS: ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Peter Kaulicke^a

1. Introducción

La compilación *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, editada por Michael Dietler y Brian Hayden (2001), se convirtió en una lectura obligada para los que trabajan sobre los temas especificados en el subtítulo del libro. De hecho, el subtítulo de este número del *Boletín de Arqueología PUCP* es parecido, pero, de ninguna manera, idéntico. En su artículo introductorio, Dietler y Hayden (2001: 1) piensan que urge tomar en cuenta a las fiestas y considerarlas como una práctica social significativa, y quizá «crucial» por parte de los arqueólogos. Este reclamo implica que este tema no era tomado en serio hasta hace poco, pero semejante interpretación sería poco justificada. Como ejemplo se citará, a continuación, a un reconocido antropólogo alemán, Richard Thurnwald (1869-1954), quien aportó la entrada *Fest* ('fiesta') al *Reallexikon der Vorgeschichte* (Enciclopedia de la Prehistoria), editado por Max Ebert (Thurnwald 1925). Antes de presentar sus ideas sobre el tema, es preciso centrarse en otra entrada propuesta por el mismo autor, publicada en el mismo *Reallexikon* bajo el rubro *Totenkultus* ('culto de los muertos'):

Deducimos las acciones y los sentimientos del hombre por su comportamiento. Los restos prehistóricos se nos presentan como el resultado de acciones, y este resultado solo se manifiesta en forma incompleta. Por tanto, no podemos observar la acción misma. El camino que tomamos de los restos y fragmentos de la acción a las ideas y a los sentimientos, con el fin de reconstruir esta humanidad lejana, es complicado y exige la presencia del importante eslabón central del conocimiento de las acciones. Ya que no podemos observar las acciones que han llevado a los resultados que conocemos en forma de tumbas y ruinas, las especulaciones libres sobre las mismas deben llevar a equivocaciones. Esta situación cambia cuando nos concentramos en los pueblos que producen objetos y construyen edificios y estructuras funerarias cuyos resultados finales se parecen a aquellos encontrados en pueblos prehistóricos. Por tanto, son las acciones de los pueblos «primitivos» (*Naturvölker*), las que nos pueden proporcionar indicios en la dirección de la lógica y de los sentimientos de los pueblos prehistóricos, más no las especulaciones libres (Thurnwald 1929: 364, traducción del autor).

Thurnwald, por tanto, aboga por la necesidad de la analogía, mas no por su aplicación irreflexiva, sino como una guía hacia la construcción lógica de los trasfondos que conducen a las materializaciones. En otras palabras, se requiere partir de las evidencias materiales para poder llegar a la probabilidad en la formulación de acciones. Ante estas premisas, se debe leer lo que señala acerca de las fiestas. Como manifestaciones más exaltadas de placer (*Lustausbrüche*), los pueblos primitivos (*Naturvölker*) adjudican una importancia mayor a las fiestas. Existen muchos motivos para celebrarlas, como, en primer lugar, las estaciones de las edades vitales, la muerte, suerte en la cacería y la cosecha. Por lo general, el casamiento, nacimiento y la entrega de nombres, así como el retorno de las estaciones en relación con deseos de fertilidad se edan más entre pueblos más desarrollados. Las preparaciones

^a Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades. Correo electrónico: pkaulic@pucp.edu.pe

implican espacios largos de tiempo. Por un lado, las fiestas son expresiones del sentimiento vital del grupo en una relación política, de la cohesión y del poder de su unión; por otro, todo el arte y el refinamiento de la vida de este grupo pequeño se entrelazan con las fiestas, las que tienen la virtud de arrancarlos de su reducida existencia y elevarlos por encima de las penurias de la vida cotidiana.

No solo se come en abundancia, sino que se consigue el acceso a drogas locales (tabaco, opio, coca, bebidas alcohólicas, entre otros). Además se estrenan bailes simples, a modo de imitaciones de animales o de contenido dramático, que pueden llevar al éxtasis. También el canto de todos los participantes anima y consolida la sensación de unidad y poder. Estas emociones de poder incrementado sirven para compensar los sentimientos de angustia e incapacidad frente a poderes sobrehumanos desconocidos. De hecho, todas estas fiestas contienen una importancia religiosa o mágica más o menos explícita e incorporan los inicios del «culto». Entre los individuos primitivos menos evolucionados predomina el uso de los recursos corporales debido al pobre dominio técnico y material, como el baile, el canto, el énfasis en lo personal y los adornos del cuerpo. A menudo, las fiestas se desarrollan en conjunto con los vecinos. De este modo, no se consumen los puercos en la aldea propia; en vez de ello, se los regala a los vecinos en espera de retribuciones o la realización conjunta de las celebraciones de iniciación de los jóvenes. A la vez, sirven para el despliegue ostentoso de sus riquezas, sobre todo en el consumo excesivo de comida. Asimismo, se comen animales sagrados, a lo que siguen juegos o presentaciones de hechiceros. Llama la atención el cambio de ropa entre hombres y mujeres (travestismo). Igualmente ha de considerarse que las comidas festivas adquieren un carácter económico como recompensa por los trabajos realizados (Thurnwald 1925: 230-231, traducción del autor).

Como se observa en el texto de los dos párrafos anteriores, muchos de los elementos relevantes de las fiestas están incluidos desde una perspectiva antropológica, pero dirigidos hacia la prehistoria. Sin embargo, faltan referencias más generales desde la perspectiva histórica, de la que más interesan, en este contexto, la historia del antiguo Oriente, Egipto y de la Grecia clásica. Para tal propósito, aquí se hará uso de entradas en *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, una prestigiosa enciclopedia alemana sobre la antigüedad.

Sallaburger (1998) se ocupa del antiguo Oriente y menciona la relación estrecha entre el calendario lunar y los cultos mensuales, a los que se agregan las fiestas del ciclo agrario (siembra y cosecha), que dependen de la irrigación o las lluvias y, por ende, muestran diferencias regionales. Las fiestas no cíclicas conciernen al rey en aspectos como la coronación, construcción de palacios y templos, la guerra, la muerte, entre otros. En el seno de la familia se celebran el casamiento y la muerte, así como las fiestas anuales de los ancestros. La persona central de una fiesta es el rey, quien representa a su país ante el dios y recibe la bendición concedida para su pueblo. La población solo puede experimentar la fiesta durante las procesiones, por tanto, por medio de su legitimación divina, el orden social jerárquico representa un elemento fundamental para la fiesta en el antiguo Oriente. Las fiestas ofrecen un marco para la «autorrepresentación» del rey y, en ellas, él es anfitrión de altos funcionarios y diplomáticos extranjeros, a los que se entregan regalos con el fin de asegurarse su lealtad y para consolidarla, así como para enfatizar sus vínculos. Para el pueblo, fiestas como la inauguración de templos y palacios significan alivio del trabajo y alimentación. Estos actos festivos se realizan en un nivel alto como también en ámbitos locales con la presencia de un alto funcionario. Si está presente el rey, estos actos se incorporan en el calendario festivo estatal. Como parte de las fiestas se cuentan viajes a los centros de culto de determinados dioses. Los grupos sociales que se reúnen en fiestas no suelen reunirse fuera de estas, pero hay fiestas de mujeres y familias en el marco de la veneración de los ancestros, mientras que los banquetes tienen la «capacidad» de sellar contratos. El rey dona los edificios para las fiestas o los objetos que se requieren para el culto y financia su realización, aunque los templos suelen contribuir con los gastos o se obtiene lo requerido por medio de tributaciones. En la realización de fiestas se recitan himnos, oraciones o elegías —subrayados por gestos pertinentes—, y también hay música y bailes. Las libaciones, sacrificios y la distribución de comida, procesiones, normalmente en barcos, el vestir de las estatuas de dioses y su baño ritual son elementos festivos sobre los que se sabe poco. Las representaciones figurativas y textos conforman la base de la información (cf. Schmandt-Besserat 2001).

Felber (1998) resume lo concerniente para el antiguo Egipto. Diferencia dos grupos de fiestas sagradas: las que dependen de ciclos mensuales (lunares) y de ciclos anuales. Las primeras se celebran dentro de los templos, en un día determinado, mientras que las anuales suelen ser procesiones de varios días. En las fiestas particulares se distinguen dos o tres de cuatro dimensiones de significación: la de los ciclos naturales, la mítico-divina en la esfera de los dioses, la de la teología real y la funeraria (real o privada). Otras están determinadas por el dogma y el culto reales (ascenso al trono, coronación, fiestas de renovación, fundaciones de templos, fiestas de duelo y celebraciones de victorias). Otras más tienen un carácter más privado, como el nacimiento y la muerte, así como la veneración de los ancestros. Teóricamente, el faraón es el dirigente de las fiestas, pero, de facto, solo aparece en las fiestas grandes. En las demás está representado por altos funcionarios o sacerdotes asistidos por danzantes, cantores, remadores, etc. Durante las fiestas se llevan a cabo actos rituales, recitaciones, juegos de culto, música, danza, ofrendas —como comida, bebida y flores—, quema de incienso y libaciones. De importancia central es el movimiento de la imagen divina y su séquito en procesiones dentro y fuera del templo. Estas procesiones se destacan como oposición a la vida cotidiana, constituyen un lugar de comunicación de diversos grupos sociales, y sirven para la comunicación con los muertos. Además, permiten un escenario para la «autorrepresentación» del rey, de los altos funcionarios y sacerdotes, pero también de los acróbatas, danzantes y músicos. Este tipo de fiestas requiere de una arquitectura particular, como salas de teofanía, portones, santuarios de estación, avenidas procesionales, así como objetos de culto. El aspecto económico se plasma en el abastecimiento de enormes cantidades de alimentos para los templos y su redistribución entre los participantes. Las fiestas más privadas están representadas en tumbas de los siglos XV y XVI a.C., en una escenificación estética con música, baile, comida y bebida, y en la que se percibe un matiz erótico-sensual. Se piensa que el muerto participa en este tipo de fiestas tal como estaba acostumbrado en su vida (para este último aspecto, *cf.* Assmann 2003).

Como último ejemplo, Auffarth (1998) presenta los aspectos más relevantes de las fiestas en la Grecia antigua. Las fiestas constituyen lugares de comunicación, como una de las ocasiones centrales en las que se produce «publicidad» en la *polis*. Reúnen grupos sociales y establecen diferentes formas de identidad, desde la iniciación de los jóvenes hasta la publicidad panhelénica. Esta abarca más que la de carácter festivo limitada a los hombres adultos y libres. En su función comprenden, por regla, un elemento religioso, pero nunca en forma exclusiva. Un ordenamiento de las fiestas por una secuencia de dioses o una limitación de su significado religioso abrevian las múltiples ocasiones ofrecidas por las fiestas como la liturgia, la comida comunal, escenificaciones, bailes, autorrepresentaciones y experiencias de la comunidad social a la que pertenecen los participantes y sus papeles en los que sus miembros son introducidos y confirmados. El nivel de significación decisivo es la relevancia social y política, pero también se distinguen otros tipos, como las fiestas del año nuevo, la iniciación de los jóvenes en la comunidad de los adultos, fiestas de mujeres, fiestas militares, así como ocasiones estacionales o rurales. Las fiestas se componen de elementos de un ritual complejo, entre los que se distinguen las procesiones —a veces con máscaras—, el sacrificio y la comida festiva, coro y danza, así como juegos competitivos (*agone*). Estas fiestas pueden durar hasta tres días, con programas diversos para cada jornada.

Los periodos festivos se advierten por medio de las fuentes, pero estas no se dejan definir de forma clara. La relación con la religión está dada, pero no domina la representación o performance a cargo de grupos sociales que forman un colectivo. Los ciclos de vida individuales se festejan mediante las clases de edad y de sexo en una fecha representada por un dios o un héroe escogido por un grupo social. La identidad del grupo se construye mediante la filiación genealógica ficticia de un ancestro. En general, la poca importancia atribuida a las estructuras de parentesco en la sociedad de la *polis* se refleja en la religión. Más relevantes son las reuniones cooperativas, que requieren de confirmaciones regulares con el fin de determinar los límites, las reglas y el tipo de interrelaciones con otros grupos o *poleis* vecinas. La *polis* es el nivel de referencia debajo del cual se ubica la familia, la fratría, la vecindad, los hombres, mujeres y jóvenes que llevan a cabo sus propias fiestas. Por encima de este ámbito se ubican las reuniones en santuarios centrales y supraregionales y, al final, las fiestas panhelénicas

que definen quién es griego y quién no lo es. Las fechas precisas de la realización de las fiestas son anotadas en calendarios de piedra o metal o, más tarde, en documentos de donantes. La invitación se hace por medio de heraldos junto con un ofrecimiento de paz. Como ya se señaló, las fiestas ofrecen también la posibilidad de declamaciones de poetas o la participación de danzantes, músicos o deportistas que compiten por la victoria. Otra importancia de la fiesta es el aspecto económico, ya que provocan el consumo incrementado tanto en calidad como en cantidad. La ciudad o los grupos sociales que la habitan aumentan su prestigio por encargos a artistas, compra de materiales caros y construcciones ostentosas como infraestructura para el turismo festivo y mercados especializados para garantizar los requerimientos materiales de las fiestas. En este sentido, las fiestas también ofrecían las ocasiones para su realización y, de esta manera, demandaron los logros más exaltados de la cultura griega. Solo en su contexto se producían los retos pertinentes.

En todos los ejemplos presentados se encuentran muchos elementos compartidos que no dependen del grado de determinadas complejidades sociales, ya que es evidente que las fiestas involucran la mayoría de los miembros de sociedades de diferentes tamaños y niveles sociales, pero en diferentes escalas de participación, sea activa o pasiva. Si bien parece existir un consenso en tratar de destacar la necesidad de interrumpir el aburrimiento de los quehaceres cotidianos y experimentar placeres fisiológicos y psicológicos que excedan los consumos «normales» y cuya satisfacción beneficia políticamente a los organizadores o patrocinadores de tales eventos, tales motivos no son ni la causa ni el origen exclusivos de su realización. Se trata de la sensación de una cohesión social en el sentido de la experimentación de la cercanía física de seres conocidos y desconocidos en forma de participantes en actividades comunales de motivaciones exaltadas. En tales eventos, la «coexperiencia» comunal se fusiona con experiencias multisensoriales dentro de espacios imbuidos con conceptos de identidad y memoria que se reafirman de forma cíclica por la presencia de los actores y de los espectadores.

Estos conceptos de identidad y memoria se ubican en diferentes niveles de comunicación y de representación. Con respecto a la comunicación, se debería diferenciar entre el primer nivel, el de la comunicación entre el o los dioses y su interlocutor (rey, sacerdote, chamán) por medio de sacrificios (por ejemplo, quema de alimentos), libaciones, así como oraciones, cantos y danzas. Por tanto, estas acciones adquieren facetas de hospitalidad no del todo diferentes a las de la hospitalidad entre el rey y su séquito y/o invitados, lo que constituiría el segundo nivel de comunicación que, a su vez, se divide tanto en banquetes como en fiestas más comunales que implican dos tipos de hospitalidad que se diferencian en cantidad, calidad y modo de distribución. El tercer nivel es la comunicación con los muertos o ancestros, algo que suele ser una parte elemental en las fiestas. Estos tres niveles de comunicación o intercomunicación no se separan necesariamente de forma nítida en diversos tipos de fiestas, sino que pueden formar distintas etapas dentro de fiestas mayores. Estos niveles de fiestas permiten también diferenciar grados de comunicación tanto en forma de reuniones públicas grandes como de reuniones más privadas, aunque el término «privado» no tendría el significado de «estrictamente exclusivo».

Fuera de la cohesión, en el sentido de recreación de la sociedad y de las personas que están por constituirse como tales por medio de la iniciación, o de la comunión con los miembros muertos, los motivos de estas comunicaciones están dirigidos al bienestar, el que requiere su reconfirmación cíclica por medio de la o de las personas vivas más «seguras» para estas tareas: el rey, como representante del dios y vínculo vivo con los ancestros, los sacerdotes o chamanes, o sus representantes o reemplazantes en el caso de sociedades sin reyes. Su legitimidad —y, por tanto, su poder— se debe a estos vínculos, pero requiere la demostración cíclica de su «vigencia», la que se manifiesta precisamente en estas fiestas, en su generosidad y hospitalidad, que son pruebas de su autoridad —muchas veces como atributo «suprasocial» en vez de una habilidad política— reunidas en una autorrepresentación de bienestar ilimitado. Dentro de esta lógica, las actividades en fiestas y ceremonias adquieren un carácter cósmico en el que se regularizan las interacciones y se da una especie de política trascendental entre los mundos de los dioses, los ancestros y los vivos (cosmología), y las acciones en sí que son «dramatizaciones» de la creación y recreación (cosmogonía). Pero esta «ciclicidad» política no solo regulariza el espacio social tanto «real» como trascendental. El componente «tiempo»

requiere su consolidación cíclica también. Si bien el tiempo cíclico está definido por el nacimiento, la maduración y la muerte —tanto en la vida humana, en la de las plantas y la de los animales, entre los cuales se perciben paralelos— este es también, y dentro de la lógica señalada, el tiempo de los cuerpos celestes, concebidos como seres independientes o avatares de dioses o ancestros. Las muertes y las regeneraciones de la Luna y del Sol, así como de otros planetas o estrellas, permiten crear ciclos más regulares en forma de calendarios. También en estos casos, estos eventos «naturales» requieren de su culturización.

El estrecho vínculo entre el Sol o el dios solar en sus diferentes manifestaciones está expresado de modo excepcionalmente claro en la persona del faraón en el Egipto antiguo (Hornung 1966, 1982, 1983). El rey, en su faceta de constructor de edificios ceremoniales (templos, avenidas de procesiones, palacios, etc.), a los que pertenecen también los edificios funerarios, se presenta como «creador y constructor del mundo». En analogía con el Sol, como hijo del dios solar Re, «ilumina» los monumentos y los renueva. La iluminación es un efecto dramático real, como, por ejemplo, el efecto logrado por las puntas doradas de las pirámides y de los obeliscos. Con sus inscripciones propias, el faraón trata de obtener la interacción de los dioses para que «su nombre dure» o que «los dioses le den vida». Es la iluminación del mundo y su preparación para lo festivo los aspectos que dominan el concepto histórico del Egipto antiguo. Los monumentos del rey son un «cielo en la tierra» que sirve de morada a los dioses y en este cielo terrestre el faraón ilumina como el Sol. El gobernante también es el sol para su séquito, el cual representa a los demás planetas y estrellas. Como sol, también vence a los enemigos que representan las tinieblas que amenazan al astro, lo que se extiende incluso a su papel de cazador. Dentro de la misma lógica, el faraón también ocupa un lugar central en la celebración de las fiestas del año. Por lo tanto, es factible entender el significado de historia de los antiguos egipcios como *Die Geschichte als Fest* ('La historia como fiesta', cf. Hornung 1966). En este sentido, la conciencia histórica de los egipcios consiste en la insistencia en ciclos previsible y, por tanto, controlables. Las largas listas de reyes son solo nombres que conectan con tiempos de extensión inimaginables cuando aún los dioses reinaban en la tierra, lo que lleva a la construcción de ciclos de ciclos. De esta manera, la tarea del faraón siempre ha sido la repetición de las hazañas del dios creador, su «padre» Re, con el fin de conducir al mundo de nuevo al estado perfecto que ha tenido inmediatamente después de la creación. Por ende, la meta de la historia es la utopía del regreso al inicio perfecto. El rey se encarga de esta recreación constante, al igual que sus antecesores y sus sucesores (Kaulicke 2000: 46-48).

De estas presentaciones e interpretaciones introductorias debe de haber quedado claro el carácter complejo y lo central de las fiestas dentro de las sociedades arcaicas o «primitivas». Este carácter central está plasmado en lo que Assmann (2003: 22) entiende como «contramundos» de la cultura (*Gegenwelten*), en cuyo centro está la percepción de lo «incompleto» e imperfecto del mundo «real» en sus limitaciones impuestas por la muerte. Por ende, esta percepción requiere de la cultura como «proyecto» de una corrección posterior que agrega y compensa. Las fiestas, con sus cantos, bailes, bebidas y otras formas de distracción, constituyen medios para olvidarse de estas limitaciones, así como de la presencia de la muerte. Asimismo, la cultura representa el intento de crear un espacio y un tiempo en los que el hombre puede pensar más allá de su limitado horizonte de vida en dirección de otros horizontes y dimensiones de satisfacción y consumación de sus deseos. La cultura es, en sus aspectos y motivos centrales y normativos, la realización simbólica de un horizonte que envuelve al hombre de tal manera que no puede vivir sin él (*ibid.*: 24). El hambre y la sed, así como la satisfacción fisiológica como psicológica, solo son expresiones aparentes de un «hambre ontológico», una búsqueda constante de encontrar el significado de su existencia. Así, las fiestas cumplen esta función como realizaciones de espacio y tiempo de un mundo ordenado por conceptos de identidad y memoria plasmados en un «contramundo» cultural que ofrece soluciones que el mundo individual no puede obtener.

Siguiendo a Thurnwald, se ha tratado de establecer pautas para su «eslabón central» esencial con el fin de que los arqueólogos puedan establecer sus interpretaciones de la materialidad con fundamentos más sólidos. Es evidente que la exuberancia de las informaciones etnográficas e históricas sugieren

una cierta «lógica de las fiestas» en sus motivaciones, actores principales y secundarios, espacios festivos, así como formas de comunicación, hospitalidad, identidad y memoria. Pero, aún después de haber reconocido las posibilidades de poder establecer «lógicas festivas», ¿ayuda este reconocimiento a definir «lógicas de la materialidad festiva»? Según Thurnwald, el hecho de tener que crear un ambiente fuera de lo cotidiano implica la necesidad de materializarlo en decoraciones corporales —máscaras, adornos, entre otros—, pero también en objetos especiales cuyo uso es estrictamente ceremonial dentro de lo festivo. Fuera de ello, en la antigüedad se construyen espacios, monumentos y se representan banquetes de los dioses y de los humanos (vivos o muertos), mientras que se sabe poco de las acciones «reales» realizadas. En cambio, el consumo, el contexto ritual y el concepto de la regeneración, o las acciones imaginadas están presentes en los contextos funerarios en una materialidad más palpable que en otros tipos de contextos.

Por consiguiente, las interpretaciones pertinentes pueden limitarse a aspectos funcionales o enfoques funcionalistas de acuerdo con la presencia de objetos o contextos relacionados con la producción y la distribución de elementos relacionados con la hospitalidad y dentro de espacios considerados adecuados. En el libro citado al inicio, Hayden (2001: 40-41) señala los elementos considerados y enumera restos de comida o drogas especiales, y evidencias de descartes poco comunes, vasijas de preparación y de servicio de tipos, usos, cantidad y tamaños excepcionales, instalaciones para preparación, de cantidades, tamaño y ubicaciones particulares, descarte de restos de consumo inusuales, estructuras especiales para hospedar a invitados o de parte de las actividades durante la fiesta, lugares especiales, evidencia de objetos de prestigio y de destrucción de los mismos, objetos destinados al consumo especial (pipas o vasijas ritualizadas), máscaras, evidencias de la presencia de *aggrandizers* como estructuras funerarias o residencias fuera de lo común en sus características, así como evidencias de «contabilidad».

En las conclusiones, el mismo autor (*ibid.*: 58-59) señala que: 1) el alto costo de las fiestas y su persistencia indica que estas parecen adaptarse en un sentido evolucionista y ecológico-cultural; 2) las fiestas constituyen técnicas de transformación del superávit para usos sociales, económicos o políticos; 3) en las sociedades «trasigualitarias», el festín establece vínculos duraderos que favorecen a linajes o casas en situaciones de crisis o control político sobre recursos y gente; 4) la realización de fiestas representa el factor más dinámico del desarrollo de tecnologías de prestigio; 5) la presencia y la escala de bienes almacenados deberían de estar relacionadas con el tipo y la intensidad de las fiestas; 6) las fiestas no parecen formar una parte importante de un comportamiento generalizado de cazadores y recolectores; 7) el monto de residuos de comida y bienes puede estar relacionado con la destrucción intencional de bienes de valor en fiestas competitivas; 8) las fiestas pueden implicar la aparición de las primeras estructuras con funciones especiales en comunidades trasigualitarias y, por último, 9) se recomienda seguir diferentes líneas de evidencias por las múltiples restricciones involucradas. Hayden (*ibid.*: 59-60) concluye que la relación entre la gran riqueza de datos antropológicos y etnográficos, y el total de las evidencias arqueológicas al respecto es «deprimente» en su enorme desproporción. Esta debería reducirse por medio de trabajos más enfocados en recuperar los aspectos materiales de las fiestas.

En lo que sigue, se considera conveniente seguir la discusión acerca de los dos aspectos señalados, pero los temas se enfocarán más en el área andina. En una primera parte se presentarán algunos aspectos de las fiestas incaicas vistas por medio de fuentes escritas tempranas. Una segunda parte se centra en la discusión de esta materialidad tomando en consideración los trabajos presentados en este volumen.

2. Las fiestas incaicas

Los estudios sobre los incas han enfatizado de modo preferencial la alta eficiencia de su sistema político-administrativo, así como socioeconómico. En algunas de las fuentes tempranas y en la visión de muchos escritores posteriores, esta eficiencia ha conducido a la construcción de modelos de un Estado utópico. Dentro de esta línea, el Inca fue percibido como una especie de «megadministrador»,

cabeza de un tremendo aparato burocrático —con una red de centros administrativos en todo su extenso imperio—, a la vez que máximo estrategia de la fuerza militar, o de la persuasión y del bienestar según la línea política del escritor. Una línea funcionalista de gran influencia fue fundada por John Murra (véase Kaulicke 2004: 325-326) y sigue vigente. Este funcionalismo implica, también, un cierto grado de secularización en forma de un sistema distinto al de los ejemplos presentados. En esta perspectiva, las fiestas se deben a intereses netamente políticos y económicos. Si bien estas motivaciones son lícitas, parecen ser incompletas y, por ende, no excluyen la posibilidad de otras perspectivas.

Existen fuentes coloniales que presentan visiones que se parecen a las presentadas de una manera sorprendente. Betanzos (1987 [1551-1557]) escribió una de las crónicas más tempranas, la *Suma y narración de los incas*. Este documento, que no fue publicado en su tiempo y cuya versión completa recién se conoce desde hace 20 años, se diferencia de otros por el afán del autor de fungir más de traductor que de escritor, ya que sus datos proceden de informantes de la elite incaica a la que tenía acceso por haberse casado con una nieta de Huayna Capac y por su dominio del quechua. Su estilo, en las palabras de Porras Barrenechea (1986 [1962]: 310), «es áspero, rústico, pobre de lenguaje y de los monótonos y difíciles de leerse entre los cronistas. Carece de agilidad y de gracia y es incapaz de comentario personal» (véase Kaulicke 1998: 139). Pero precisamente estas «imperfecciones» podrían entenderse como prueba de su afán de que «para ser verdadero y fiel traductor tengo que guardar la manera y el orden de hablar de estos naturales» (Betanzos 1987 [1551-1557]: 7), con lo que se guarda la dicción del quechua y se conserva, de esta manera, el sentido original de la información. Estas premisas subrayan el valor intrínseco de su narrativa, que tiende a un concepto de historia diferente a la europea.

Este concepto de historia en Betanzos es precisamente el de la historia como fiesta (véase arriba). Este aspecto no se ha analizado a profundidad aún, pero hay algunos avances (Kaulicke 1998, 1999, 2000, 2005). El mundo del Cuzco, percibido como «microcosmos», tiene como centro al Inca, su corte y, a menudo, sus invitados, que vienen desde la periferia. El pueblo es reducido al trasfondo, a una especie de «pantalla» de las festividades y rituales reales. El sentido más fundamental de la realización de fiestas, por ende, gira en torno de su persona, su identidad —o fases de identidad— y su memoria. Son sus actos y sus etapas vitales los que constituyen el interés principal. Un epíteto común de sus títulos —más que un nombre personal— es «yupanqui» que se deriva de *yupa-y-cha* que significa 'conmemorar, celebrar los méritos de alguien', por lo que *yupanqui* aludiría a 'alguien honrado'. En este sentido, el Inca es tanto beneficiario como productor de memoria (Kaulicke 2000: 10). Esta memoria se fundamentaba con actos, entre los que figura la guerra. Una de sus motivaciones principales es «quitar los nombres que cada señorcilla de los tales pueblos e provincias tenía de capac e que no había de haber si no un solo capac» (Betanzos 1987 [1551-1557]: 87). En estas guerras se sirve del apoyo de los dioses, físicamente presentes en forma de un «ídolo de guerra» (*cacha* o *caccha*) y de «bultos» de ancestros. Su ayuda requiere de sacrificios a ellos, al inicio y al fin de la acción, y, como recompensa por su ayuda, se construyen templos.

Por otro lado, los enemigos se tratan en oposición a las reglas sociales internas. Se les niega un entierro, son ahorcados o se les corta la cabeza para convertirla en trofeo e, incluso, se les pretende comer. En la entrada triunfal al Cuzco, los enemigos sobrevivientes son obligados a vestir ropas que les ponen en ridículo, lloran y confiesan sus culpas y el Inca los pisa, como a sus insignias, en señal de tomar posesión de ellos, después de hacer «acatamiento y sacrificios al bulto del sol, los bultos de los señores antiguos y de las demas guacas». Luego se les echa a los «tigres» para que sean devorados. Solo los que quedan con vida después de tres días de encierro con los animales pasan a ser sirvientes de los bultos. Este tratamiento de los enemigos tiene como finalidad «que no hubiese memoria». La parte final es la repartición del botín, que refuerza e intensifica los vínculos y los deberes con los señores participantes en la guerra: «Todo lo demás del despojo dió e repartió a todas sus gentes conforme a sus calidades e servicios y sabido que fue por la redondez desta ciudad la gran magnificencia del nuevo señor y como sabía gratificar los servicios hubo en toda la redondez gran contentamiento y así se le vinieron muchos caciques y gentes a se le ofrecer de todas partes y le servir y tener por señor»

(Betanzos 1987 [1551-1557]: 43). Otro párrafo explica el desarrollo de las celebraciones inauguradas: «Y esto así hecho y todos los sacrificios acabados y fiestas y solemnidades y ceremonias que en la semejante entrada y en los treinta días siguientes el solía hacer mandó que todo el despojo que en tal empresa se había habido le trajesen delante del el cual siendo allí todo le dió y repartió entre sí y los suyos [...] y esto así hecho mandó que todos los caciques que se fuesen a sus tierras y que holgasen y descansasen (*ibid.*: 102, para las citas anteriores, véase Kaulicke 1998: 142).

La cacería es otro motivo, parecido al de la guerra, y era precedida y finalizada con fiestas en la que la repartición del «botín» nuevamente es motivo de festividades. Existen, incluso, otras dos facetas de relevancia mayor: la de constructor de ciudades y edificios suntuosos, y la de renovador (*ibid.*: 143-144). Estas cuatro acciones siguen un esquema parecido, ya que son enmarcadas en fiestas y rituales, sirven para crear memoria y lograr la adhesión de sus súbditos más importantes por medio de recompensas, redistribución de bienes y, si bien pocas veces especificado por Betanzos, el consumo de bebida y comida. Sin embargo, el éxito de su realización no se debe solo a estos señores, sino también y, sobre todo, por el apoyo de los ancestros y dioses en forma de bultos, presentes en estas actividades. Este apoyo se le ofrece por ser «hijo del Sol» (*intip churin*) y pariente de los ancestros, pero está concedido bajo la condición de llevar una vida «ejemplar», cumplir estas acciones y «documentarlas» por medio de «dramatizaciones», recitaciones, cantos, quipus y otros «aparatos de memoria». Todo ello está incorporado en ciclos de memoria, representados por los bultos de sus ancestros y su «vida social» entrelazada con los eventos organizados o patrocinados por el Inca, quien, si no asiste en persona, puede estar presente en forma de bulto o, incluso, de animal (el *napa*, una alpaca vestida). Su estatus de teócrata se manifiesta fuera del Cuzco en una especie de transformación en un dios local:

[P]arescióle [a Huayna Capac] que debía salir y ver los pueblos y provincias en torno de la ciudad [...] parescióle que era bien llevar consigo algunas cosas para dar e hacer merced a los caciques [...] y luego mandó que le fuesen proveídas y aparejadas las tales cosas [...] mandó aquellos señores que consigo llevaba que siempre tuviesen cuidado se hacer saber antes de que llegase al tal pueblo o provincia do él iba como iba allí aquel día para que le saliesen al camino y le sacasen un vestido del traje y vestidura que en tal pueblo se usaba [...] y porque algunas veces había de llegar a pueblo do se usaba traer cabello mandaba que juntamente con el vestido que le trajese una cabellera que se le pusiese y así se la estaban esperando los señores de aquella provincia do él había de llegar con el vestido y traje de cabellera en esta manera que si eran encrisnejados los cabellos mandaba que la tal cabellera que así mismo fuese encrisnejada y llegado el Inga ofrecíanle aquel vestido y el Inga lo rescibía y luego se lo vestía y se ponía la cabellera y parecía natural de aquella provincia y así entraba en el pueblo principal della donde llegando que era a la plaza del le tenían hecho cierto asiento a manera de un castillejo alto y en do medio del castillejo una pileta llena de piedras y como llegase el Inga al pueblo subíase en aquel castillejo y allí se sentaba en su silla y de allí veía a todos de la plaza y ellos le veían a él y siendo allí traían delante del muchos corderos y allí se lo degollaban delante y se los ofrecían y luego le vaciaban mucha chicha en aquella pileta que allí estaba en sacrificio y él bebía con ellos y ellos con él y luego descendía de allí y bailaba y cantaba con ellos asidos de las manos a manera de quien anda en corro y esto hecho dábales de lo que llevaba y hacía mercedes y des que esto era hecho mandaba que les trajesen la cuenta de las viudas que había y de los huérfanos [...] salíase de aquella provincia y ya en la otra allí comarcana se sabía como iba y llegado a los términos della hallaba que le tenían allí aparejado el vestido acostumbrado y desnudábase el que así llevaba vestido del traje del pueblo do antes había salido y vestíase aquel y así entraba en cada provincia con el traje y vestido della y recocijábbase con ellos como si fueran sus iguales y a unos daba mujeres y a otros ganado y a otros vasos de oro y plata e a otros vestidos preciados [...] (Betanzos 1987 [1551-1557]: cap. XLII, 185-186).

Esta descripción pormenorizada ilustra bien los diferentes pasos en los que se realizaban fiestas de una manera como si fueran procesiones con estaciones en los que el objeto y el centro de las festividades era el propio Inca en su metamorfosis de «dios local» y que, en su faceta de *huacchacayuc* ('amigo de los pobres'), cumplía con su papel de *capac*, que es otro epíteto de muchos incas. El texto

es, además, un buen ejemplo de la minuciosidad del relato de las secuencias de los rituales y las fiestas.

Otro tipo de fiestas, conocidas como *work feasts* en la literatura anglosajona (cf. Dietler y Hayden [eds], 2001, *passim*), también reciben un tratamiento minucioso en la obra de Betanzos (1987 [1551-1557]: 59-62). De hecho, le dedica todo un capítulo que trata de la canalización del Cuzco organizada por Ynga Yupanque (Inca Pachacuti). Las actividades se inician con cacerías seguidas por inspecciones de la ciudad. Durante estas últimas, el Inca se percató de la necesidad de reparar los arroyos que pasan por la ciudad antes de poder levantar edificios allí. Todo ello dura un año, a cuyo término el Inca se decide a invitar a los «señores comarcanos» enviando a sus mensajeros «por los cuales les envié a decir que ya era tiempo que viniesen a la ciudad como él ya les había dicho cuando de allí fueran y así mismo trujesen todos los demás ganados que pudiesen e comidas e mantenimientos porque ya era ya llegado el tiempo dellos e dello tenía necesidad» (*ibid.*: 59). Los señores obedecen y traen lo que se les pidió con:

[...] toda la más gente que pudieron e llegados que fueron a la ciudad del Cuzco hicieron su acatamiento al Ynga en esta manera porque éstas era la usanza que se tenía delante se vían que como delante del fuesen alzando las manos y rostros al sol haciéndoles sus mochas e acatamiento e luego así mismo las hacían el Ynga ni más ni menos y las palabras que así le decían cuando así le saludaban eran que le decían: Ah hijo del sol amoroso e amigable a los pobres [*huacchacayuc*] esto dicho poníanle delante sus presentes que así le traían e luego le sacrificaban ciertas ovelas e corderos delante del con todo el respeto e acatamiento como ahijo del sol y esto así hecho el Ynga los saludaba diciendo que fuesen bienvenidos e preguntándoles si venían buenos e si lo estaban así mismo en sus tierras [...] (Betanzos 1987 [1551-1557]: 59-60).

Luego entregan lo que han traído a los depósitos y siguen cinco días de «fiestas y regocijos» (el término quechua es *pukklani*). El paso siguiente es la presentación del plan de trabajo, que incluye la inspección de los lugares por parte del propio Inca. «[E] así los señores caciques midieron con sus cordeles el espacio que había desde el comienzo [...] hasta la junta de los dos arroyos e así medido repartieron entre sí la parte que a cada uno le cabía del edificio». A continuación, el Inca les ordena traer «mucho piedra tosca [...] e que la mezcla que había de entrar entre piedra que mirasen que habían de ser de un barro pegajoso [...] y así los caciques dieron orden en buscar el tal barro e mezcla e traer la piedra tosca [...] y así traído comenzaron su edificio» (*ibid.*). Después, el Inca reúne a los señores del Cuzco y les comunica «que había gran necesidad de hacerse depósitos de ropas en cantidad y que para que aquello fuese quería hacer una gran fiesta a los caciques en la cual fiesta viendo él que estaban contentos que se lo quería decir e mandar que así lo hiciesen e lo proveyesen de sus tierras e los señores les dijeron que era cosa muy conveniente e bien acordada que ellos querían dar orden que se hiciese mucha chicha» (*ibid.*: 60-61). Al final de los preparativos, avisan al Inca que la fiesta puede iniciarse. Se juntan todos los señores y el Inca inaugura la fiesta:

[E]l otro día de mañana fue traída mucha juncia e echada por toda la plaza e traídos muchos ramos fueron colgadas muchas flores e muchos pájaros vivos e así los señores del Cuzco salieron muy bien vestidos de las ropas que ellos más preciados tenían y el Ynga juntamente con ellos. E así mismo vinieron los caciques los cuales traían vestidos que el Ynga les diera e luego fueron sacados allí a la plaza mucha e muy gran cantidad de cántaros de chicha e luego vinieron las señoras así que mujeres del Ynga como las de los demás principales las cuales sacaron muchos y diversos manjares e luego se sentaron a comer todos e después de haber comido comenzaron a beber y después de haber bebido el Ynga mandó sacar a cuatro atambores de oro e siendo allí en la plaza mandaronlos poner a trecho en ella e luego se asieron de las manos todos ellos tanto a una parte como a otra e tocando los atambores que así en medio estaban empezaron a cantar todos juntos comenzando este cantar las señoras mujeres que detrás dellos estaban en el cual cantar decían e declaraban la venida que Uscovilca había venido sobre ellos e la salida de Viracocha Ynga e como Ynga Yupanque le había preso y muerto diciendo el sol le había dado favor para ello como a su hijo desbaratado y preso e muerto a los capitanes que así habían hecho la junta postrera e después de este canto dando

lores y gracias al sol e así mismo al Ynga Yupangue saludándole como a hijo del sol se tornaban a sentar e así mismo comenzaron a beber de la chicha que allí tenían que a según ellos era muy mucha [...] y en muy gran cantidad e luego les fue traído allí muy mucha coca y repartida entre ellos y esto así hecho se tornaban a levantar e hicieron así mesmo como habías oído su canto e baile la cual fiesta duró seis días [...] (Betanzos 1987 [1551-1557]: 61).

Después se vuelve sobre los depósitos de ropa y se describen los diferentes tipos de vestido, entre los que había de existir «unas mantas de cabuya bastas y gruesos con unos cordeles de a dos palmos en las puntas dellas con las cuales las atasen a los pescuezos» (*ibid.*). Esta ropa gruesa había que repartirla entre los obreros para la obra acordada. Toda esta ropa se producía fuera del Cuzco por parte de hombres y mujeres y, acabada la tarea, la enviaban al Cuzco y la colocaban en los depósitos. Luego se realizaba la obra de la canalización en un lapso de aproximadamente cuatro años. Al finalizarla, el Inca ordenaba la realización de otra fiesta, la que duraba 30 días.

Esta fiesta, como las demás presentadas, son ritualizadas en secuencias en las que el trabajo en sí no recibe mayor atención. Más bien, el texto se concentra en los preparativos, en los rituales centrados en el Inca y en la descripción detallada de las reuniones festivas que aumentan en duración y se realizan, probablemente, en otros momentos no mencionados en el espacio de los cuatro años mencionados. Por lo visto antes, estos eventos, fuera del consumo de comida, bebida y drogas, son motivo para conmemorar las hazañas de los ancestros y del propio Inca. No se menciona la participación de los obreros, ya que parece tratarse de reuniones entre la elite local cuzqueña y sus invitados provenientes desde las afueras, aunque no se excluye la realización de otras fiestas que Betanzos, o su informante, no toma en consideración.

En todas estas festividades, la persona central, el iniciador y el patrocinador es el Inca, que es, al mismo tiempo, el beneficiado principal, y se vislumbra claramente el interés político en tales empresas. Este tipo de eventos, sin embargo, solo conforman una parte de muchos otros que configuran ciclos. Como se vio en los ejemplos presentados, las fiestas mensuales ordenan el calendario; estas se mencionan y describen por parte de muchos cronistas (véase Molina 1989 [1572]), entre ellos Betanzos, como uno de los primeros (*ibid.*: caps. XIV, XV, 69-74), aunque este último no presta tanta atención a su descripción precisa (véase Mulvany, este número).

De mayor relevancia son las fiestas relacionadas con momentos clave en la vida del Inca, su nacimiento, su ascenso al trono y casamiento con su mujer principal y, sobre todo, su muerte, todos los cuales forman ciclos dentro de una concepción de historia que es distinta a la europea de su tiempo. En estos ciclos se «reestrena» el origen primordial y, con ello, se construye y ordena otro mundo social superior al pasado, un concepto que es muy común en las historias de estados tempranos. Este origen y sus consecuencias están profundamente inmersos en una lógica ritual que le da coherencia al ciclo. En el caso de Pachacuti, el iniciador del ciclo, está ligado a complejos rituales y festividades de su propia muerte (*purucaya*), que Betanzos describe minuciosamente (Betanzos 1987 [1551-1557]: caps. XXX-XXXIII; véase Kaulicke 1998: 149-150). Su sucesor, Topa Inga, se relaciona con ritos de transferencia de poder, y el último, Huayna Capac, que causa el fin del ciclo y la llegada de otro *pachacuti*, está ligado con ritos de su inserción en la vida social, un año después de su nacimiento. Cada uno de estos eventos se compone de dos partes: la primera se ubica en un ambiente exclusivo, con la presencia de pocas personas; la segunda, después de un año, es un evento festivo con mucha pompa, en la parte central del Cuzco y con la presencia de mucho público.

Se advierte, por tanto, una lógica ritual que convierte la vida de cada soberano en un ciclo propio cuya finalidad es la reinserción del *capac inca* como ancestro en la vida social, política y ceremonial en forma de bulto (Kaulicke 1998, 2000, 2002b, 2004). La ancestralización, por consiguiente, es la meta central de su vida y de la vida de la sociedad. La centralización en su persona en las fiestas descritas tiene el fin de consolidar, garantizar y demostrar esta meta, la de reconfirmar su aptitud como futuro ancestro, lo que es de interés central para la sociedad. Así, las fiestas son catalizadores que ordenan el tiempo y el espacio social al «culturarlos» en el sentido de fomentar identidades centrales y periféricas, así como para fusionar los mundos de los dioses y de los ancestros con el mundo del Cuzco que, a su

vez, es una autorrepresentación de todas estas esferas tanto en modificaciones del espacio (paisaje) como en acciones cíclicas que vinculan sus diferentes componentes. El trabajo de Eleonora Mulvany está relacionado con lo expuesto y se concentra en un componente de las fiestas en las que las flores juegan un papel importante. Ante la gran riqueza de las fuentes acerca del tema de las fiestas hubiera sido esencial el poder contar con más contribuciones analíticas e interpretativas pero, al parecer, este tema no constituye una prioridad entre los etnohistoriadores actuales.

3. Las perspectivas arqueológicas de las fiestas

La mayoría de los artículos que componen este número se dedican a temáticas más relacionadas con perspectivas arqueológicas de las fiestas. Varios de ellos giran en torno a las épocas tardías, como el Horizonte Tardío y sus antecedentes en el Periodo Intermedio Tardío (McEwan *et al.*; Makowski *et al.*; Verónica Williams *et al.*) y, por tanto, son cercanos o contemporáneos con los incas y sus fiestas, que acaban de discutirse. En ellos se percibe la aceptación de la necesidad de interpretar los restos físicos de espacios y paisajes con sus contextos asociados dentro de una complejidad material que debe confirmar —o, mejor dicho, contrastar— lo descriptivo e interpretativo de las fuentes coloniales. En todos ellos se presenta una multitud de datos pertinentes, pero se presenta el peligro de una especie de interpretaciones «condicionadas».

Durante el IV Simposio Internacional de Arqueología se dio una discusión entre etnohistoriadores y arqueólogos sobre el uso de ciertos términos clave, adoptados por los arqueólogos para la definición de evidencias que no coinciden en sus significados. Estas incongruencias, probablemente originadas por una cierta falta de comunicación y diálogo sostenido, dificultan la interpretación de la materialidad y la pueden distorsionar. De este modo, aspectos como la producción de chicha, el cultivo especial del maíz, la confección de vasijas especiales para la producción de las bebidas fermentadas y la de vasijas de servicio, así como la presencia de espacios construidos en los que, presumiblemente, se efectuó el consumo, juegan papeles centrales en las discusiones presentadas. En estas, la hospitalidad y el consumo ritualizados se toman como actividades motivadas por intereses políticos del anfitrión (por regla representantes del Inca o líderes de grupos locales no incaicos). Estas categorías formales coinciden con la lista de Hayden, presentada arriba.

El libro de Dietler y Hayden (2001) muestra que, si bien es posible detectar las evidencias respectivas en el registro arqueológico, la interpretación de hospitalidad y de consumo se aplica a sociedades en, prácticamente, todo el globo, con buena probabilidad de que tales evidencias ya se ubican en el Paleolítico del Viejo Mundo. Por tanto, se trata de aspectos tan «globalizantes» que carecen de especificidad y, por consiguiente, de valor interpretativo, ya que confirman lo evidente. Si bien es cierto que las fuentes del siglo XVI concernientes a descripciones de la sociedad incaica del Cuzco y, en ocasiones, de otros grupos «provinciales», y que tratan, a veces de un modo muy detallado, del ofrecimiento de bebida y comida, estos aspectos no se limitan a fiestas especiales, sino que son elementos constitutivos obligados en muchas o todas las fiestas cuyo carácter, función, concepto, tipo de participantes y de anfitriones varían enormemente, lo que vale también para todo el bagaje material. Por eso es preciso discernir estos aspectos en contextos más manejables y más acordes a la definición arqueológica con el objeto de captar acciones en vez de estructuras generales.

Los contextos, en la definición arqueológica, son conjuntos de objetos interrelacionados por compartir el mismo espacio y la colocación al mismo tiempo de un modo que implica resultado de acción y función compartida. Son, en este sentido, eventos que suelen ser consecuencia de una acción o una serie de acciones inmediatamente previas a la colocación (por ejemplo, un contexto funerario). Dillehay (2004, este número) ha definido a este aspecto como «microgramático», uno que implica el empleo de técnicas de excavación que definan microestratos como unidades de duración mínima detectable (eventos). Uno de estos aspectos, tratado en varios artículos de este número, se ocupa de los residuos de materiales utilizados en probables fiestas y/o rituales (Ikehara y Shibata; Klarich; McEwan *et al.*; Politis *et al.*; Vega-Centeno; R. Williams *et al.*, este número). No se trata de «basurales», sino del producto de descarte de materiales usados en actividades especiales que requieren

un registro pormenorizado: ¿se trata de uno o varios eventos? ¿Se pueden cuantificar los fragmentos de cerámica en vasijas individuales como partes de una especie de «set»? ¿Contienen residuos de elementos que permitan definir su contenido? ¿Se pueden determinar las especies y cantidades de animales consumidos, qué parte fue consumida y en qué forma? ¿Qué elementos adicionales se pueden relacionar con su carácter festivo? Fuera de estos aspectos de carácter más funcional, habría que definir qué elementos fueron conseguidos o producidos localmente y cuáles tienen origen foráneo y en qué proporciones. ¿Qué nos dice el tipo de decoración y el modo de la fractura? En casos de áreas de quema, ¿qué es lo que se quemó (animales, plantas, tejidos, etc.)?

A continuación se profundizará algo más uno de estos problemas al presentar un caso del Proyecto Arqueológico Alto Piura (Kaulicke 1991, 1994, 2000, 2006). En la campaña de 1990 se excavó un área de 10 por 10 metros en una plaza entre dos edificios monumentales (Vi-10 A, Nima I y Nima II, respectivamente). Esta plaza denotaba una serie de capas cuyas superficies consistían en barro endurecido, producto de lluvias intensivas y cubiertas con tierra después de haberse secado (Kaulicke 1991: 302-304, fig. 7). La secuencia reflejaba diferentes funciones, pero los conjuntos D y E se correlacionaban con la arquitectura monumental de Nima I (fase Vicús-Tamarindo C, relacionado con el estilo Mochica) y arquitectura monumental y residencial anterior (correlacionadas con la primera fase monumental de Nima I y superficies de funciones diferentes, entre ellas conjuntos residenciales con muros de quincha, Vicús-Tamarindo B, estilo Vicús). En las superficies D y E aparecían bocas de pozos de forma cuadrada y rectangular, y de profundidades variadas que los obreros locales tomaron inicialmente por entierros. En la capa D aparecían lentes de ceniza, manchas quemadas y postes, así como 13 de las estructuras señaladas (B1 a B13); en la capa DII aparecieron cuatro estructuras más (B14 a B17) y en la DIII otras cinco (B18 a B23). En la capa E1, siete de las estructuras señaladas intruían en ellas y se registró solo una estructura nueva (B29). En la capa E2 aparece gran cantidad de postes, canaletas, zonas de combustión, huesos pequeños y fragmentos de cerámica. Además de ello, se observó un total de otros 10 pozos, con lo que se excavó un total de 29 de estas estructuras. La mayoría de ellos tenían un sello de arcilla blanca y mostraban secuencias de capas sin mayor material cultural, evidencias de quemaduras, huesos de camélidos, peces y, en algunos casos, huesos humanos. Los recipientes eran, en su mayoría cuencos y cántaros, algunos casi completos y, sobre todo, decorados. A continuación se describen dos de los pozos a modo de ilustración sobre la base de informes inéditos de Daniel Guerrero y Eduardo del Castillo.

El pozo B-7 consistía de una boca por debajo de la capa C y a la altura de la superficie D. Tenía cuatro fragmentos grandes de una vasija en un lente marrón oscuro de textura blanda con abundantes huesos que marcaban la boca. Este lente tenía un espesor que variaba entre 5 y 10 centímetros y que formaba un círculo en la base. Debajo de esta marca apareció una mancha circular de arcilla blanca y dura de aproximadamente 50 centímetros de diámetro, rodeada de un relleno de tierra marrón mezclada con cerámica, huesos, ceniza y carbón. Este relleno tenía un espesor de 40 centímetros, seguido por una capa de arcilla dura de unos 5 centímetros, con abundante cantidad de tiestos en su superficie y en su interior. Más abajo seguía una capa de color marrón claro suave y limpia que contenía el entierro de vasijas, en su mayoría cántaros, casi enteros pero fracturados. Tres de las bocas de estos se encontraban hacia arriba y una que se encontró en el fondo estaba boca abajo. Esta base estaba marcada por dos piedras angulosas y quemadas depositadas sobre un lente de ceniza. Debajo de este lente había más arcilla blanca, de unos 15 centímetros de espesor. Las vasijas que se encontraban en estas capas contenían la misma arcilla, mezclada con ceniza.

El pozo B18 empezaba en la superficie de la capa E. Era de forma cuadrada con una tapa de arcilla de 5 centímetros de espesor. Por debajo seguía una capa de tierra arenosa de color marrón claro mezclada con ceniza y regular cantidad de fragmentos de cerámica. A unos 2 metros por debajo de la boca aparecen dos grandes vasijas dispuestas boca arriba y un cántaro que «miraba» hacia el Sur, todos en el mismo nivel, mientras que en el perfil norte apareció otra vasija pequeña boca arriba. Al interior de las grandes vasijas se encontraron excrementos y huesos de camélidos, y alrededor de ellas gran cantidad de ceniza y fragmentos de cerámica. Todas estas piezas se encontraron rotas. A 5 centímetros por debajo de estas vasijas había una capa de ceniza de 2 centímetros. La textura de la tierra en todo el

pozo era semicompacta. La forma del pozo era de corte rectangular y se ensanchaba unos 20 centímetros hacia el norte, 10 centímetros hacia el sur, 90 centímetros hacia el oeste y 30 centímetros hacia el este. A una profundidad de 1,40 metros tomaba la forma de una botella, ensanchada hacia el norte.

No cabe mayor duda de que estos «entierros» servían como pozos destinados a contener material de actividades repetidas en las que se quemó material indeterminado, pero probablemente animales (camélidos y peces marinos), quizá vegetales y otros materiales, como tejidos (se encontraron piruros en cierta cantidad en las zonas residenciales). Es probable que los camélidos fueran enviados al lugar donde fueron sacrificados, a juzgar por los excrementos. Estos constituyen un 61,8% de la muestra, iguanas y cérvidos aparecen en menor cantidad, pero también había moluscos (*Argopecten*, *Donax*, *Anadara*, *Spondylus*, *Balanidae* y *Olivella*) y peces (sardinias, lorna o corvina, pámpano, merluza y tiburones) (informes inéditos de Denise Pozzi-Escot y Manuel Gorriti). Entre todas estas evidencias no se puede excluir el sacrificio de seres humanos. Así, la cerámica y la arquitectura monumental — en forma de residencia o palacios— indican la presencia de elites. En esta arquitectura también se observaron muchos eventos relacionados con quema y con la rotura intencional de la cerámica, por regla asociada al inicio y al final de eventos constructivos. Asimismo, la cerámica formaba parte de los rellenos arquitectónicos y, por lo tanto, podían ser residuos de eventos festivos también. Existen, asimismo, cocinas de chicha en los alrededores, así como improntas de maíz y restos carbonizados. Los grandes recipientes de cerámica que sirvieron para la elaboración de chicha contenían restos de neonatos enterrados bajo plataformas con evidencias de quema en la base (para las ilustraciones respectivas, véase Kaulicke 1991: figs. 2, 3, 11, 12, 15, 16; 1994: figs. 10.9, 10.10, 10.14; 2000: figs. III.10, III.11, III.12, III.14).

Todas estas evidencias señalan una importancia fundamental para las sociedades que vivían en Nima y Loma Valverde, a lo que se suma su ubicación central en el paisaje, entre dos cerros (cerro Vicús y cerro Loma Negra, véase Kaulicke 2006) con asentamientos centrales ubicados a ambos lados de un inmenso cementerio (Yécala) que convierte todo este paisaje en un centro ritual. Esta ritualización se percibe también en la cerámica, pero es preciso llamar la atención a otro aspecto importante: la antropomorfización de los cántaros. De manera reciente (Kaulicke 2002a: 509-510) se han expresado algunas ideas relacionadas con la representación de la persona que, en el caso de la cerámica mochica, se podría vincular con la idea del cuerpo como «recipiente» de sangre humana y, por tanto con el sacrificio; así también se conocen cráneos humanos que fungen de vasijas en contextos controlados: «Parece, por ende, que se trata de elementos dentro de imaginados banquetes de los ancestros, dependientes de la sangre humana tanto como los vivos dependen de la chicha. Este afán de retrato o de la captación fiel de la persona quizá está relacionado [...] [con] ritos específicos o el sacrificio de personas específicas y, por tanto, su repetición permanente o cíclica» (*ibid.*: 509). En el alto Piura podría tratarse de ideas parecidas.

Los recipientes de grandes dimensiones de Huari, Conchopata, Tiwanaku y otros sitios del Horizonte Medio suelen llevar decoración profusa con caras humanas, escenas, representación de dioses, plantas, entre otros, lo que podría significar una identificación con otros seres, una memorización de eventos y personas pasados y un estado de embriaguez que permitía intensificar estos procesos de identificación o transformación en ancestros o dioses. El acto de quebrar las vasijas, en este sentido, se relaciona tanto con un acto de sacrificio como puede constituir el punto final del ritual, cuya relevancia reside en la necesaria repetición y en la renovación. Es, a la vez, uno de los procesos de formación de identidad que, fuera de las formas citadas, se plasma también en materializaciones que indican otras posibilidades de identidades momentáneas, cuya repetición muestra un afán de la perpetuación o reconfirmación cíclica. Dentro de esta lógica de argumentación habría que ver también las estatuas de Tiwanaku y, quizá, las del sitio de Wari. Como alternativa a las ideas expresadas por Janusek, en su artículo de este número, el autor de estas líneas ha propuesto que ellas son representaciones de los más altos miembros de la elite vestidos con trajes ceremoniales, algunos con máscaras, que llevan diseños propios de dioses y ancestros, en actos «fosilizados» de libación y, quizá, bailes. La ubicación, muy relevante en relación con las estructuras construidas y puntos significativos del espacio, enfatiza este modo de significación ritual del paisaje (Kaulicke 2002b: 508). Este tipo de enfoques, que señalan la

importancia de la identidad en el marco de las fiestas, claramente enfatizada en las fuentes tempranas andinas y no andinas citadas en este trabajo, no ha recibido mucha atención por parte de los autores de este número a diferencia de los otros dos puntos contenidos en el subtítulo del mismo.

Ya que la identidad se define no solo por el sentido de la *communitas*, en su sentido ritual y menos ritual, sino también y, sobre todo, en la diferencia, en este artículo se aboga por este último aspecto. Si bien los «encuentros» obedecen a una especie de «lógica» que se manifiesta en aspectos de poder, este poder es altamente ritualizado y las manifestaciones arquitectónicas como los «espacios públicos» son, en primer lugar, expresiones de esta misma actitud. Esto significa que son materializaciones de conceptos de cultura con las que las sociedades enfatizan su identidad propia y su diferenciación frente a otras. Los espacios «públicos» son materializaciones de los centros de los mundos sociales, destinados a la realización de acciones muy diversificadas. Las acciones, sin embargo, son «visibles», básicamente, en los descartes. El ejemplo de este artículo solo presenta una forma, pero muchas otras más están contenidas en este volumen. Particularmente interesante es el caso de Cerro Blanco (Ikehara y Shibata, este número), donde se demuestra que existen estructuras específicas para este tipo de descarte que permite definir bien una serie de eventos y sus cambios internos dentro de una secuencia. En el Periodo Formativo peruano, sin embargo, esta solo es una forma dentro de una amplia gama. El impresionante contexto de la Galería de las Ofrendas (Lumbreras 1993) tendría que ser reanalizado por medio de esta lógica. En ese sentido, Tellenbach (1997) ha detectado otros casos que han pasado desapercibidos.

En resumen, este número ha mostrado parte de un potencial de interpretación de contextos arqueológicos que, en el caso del Perú, no ha recibido aún la atención necesaria. Los ejemplos presentados, que sobrepasan el ámbito nacional, no se han publicado con la pretensión de presentar toda la gama posible y toda la problemática inherente. Se deberían tomar, más bien, como un afán de señalar nuevas pautas para enriquecer la discusión teórica. Con el objeto de emprender esta discusión, es preciso destacar, también, que este enfoque depende *siempre* de la realización de excavaciones minuciosas y su documentación adecuada.

REFERENCIAS

Auffarth, C.

1998 Fest, Festkultur, III Griechenland, en: H. Cancik y H. Schneider (eds.), *Der Kleine Pauly. Enzyklopädie der Antike*, tomo 4, 486-494, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.

Assmann, J.

2003 *Töd und Jenseits im Alten Ägypten*, C. H. Beck, München.

Betanzos, J. de

1987 *Suma y narración de los incas* [prólogo, transcripción y notas por M. del C. Martín Rubio; estudios preliminares [1551-1557] de H. Villanueva, D. Ramos y M. del C. Martín Rubio], Atlas, Madrid.

Dietler, M. y B. Hayden

2001 Digesting the Feast: Good to Eat, Good to Drink, Good to Think: An Introduction, en: M. Dietler y B. Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, 1-22, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

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.

2004 Social Landscape and Ritual Pause. Uncertainty and Integration in Formative Perú, *Journal of Social Archaeology* 4 (2), 239-268, London.

- 2005 El colonialismo inka, el consumo de chicha y los festines desde una perspectiva de banquetes políticos, en: P. Kaulicke, G. Urton e I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Segunda parte, Boletín de Arqueología PUCP* 7 (2003), 355-363, Lima.
- Felber, H.**
1998 Fest, Festkultur II Ägypten, en: H. Cancik y H. Schneider (eds.), *Der Kleine Pauly. Enzyklopädie der Antike*, tomo 4, 483-486, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.
- Hayden, B.**
2001 Fabulous Feasts: A Prolegomenon to the Importance of Feasting, en: M. Dietler y B. Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, 23-64, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- Hornung, E.**
1966 *Die Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Wissenschaftliche Gesellschaft, Darmstadt.
1982 Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein, en: H. Müller-Karpe (ed.), *Archäologie und Geschichtsbewußtsein, Kolloquien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 3, 13-30, München.
1983 *Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen*, Artemis, Zürich/München.
- Julien, C. J.**
2000 *Reading Inca History*, University of Iowa Press, Iowa City.
- Kaulicke, P.**
1991 El Periodo Intermedio Temprano en el alto Piura: avances del Proyecto Arqueológico Alto Piura (1987-1990), *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 20 (2), 381-422, Lima.
1994 La presencia mochica en el alto Piura: problemática y propuestas, en: S. Uceda y E. Mujica (eds.), *Moche: propuestas y perspectivas*, 327-358, *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines* 79, Lima.
1998 La muerte del Inca. Aproximaciones a los ritos funerarios y la escatología inca, en: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, tomo III, 134-171, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
2000 *Muerte y memoria en el Perú antiguo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
2002a Cronología, identidad, urbanismo y Estado en los Andes Centrales y surcentrales entre los siglos V a X d.C.: algunas reflexiones finales, en: P. Kaulicke y W. H. Isbell (eds.), *Huari y Tiwanaku: modelos vs. evidencias. Segunda Parte, Boletín de Arqueología PUCP* 5 (2001), 481-529, Lima.
2002b Conceptos de tiempo en el antiguo Perú, en: J. Flores y R. Varón (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.-Y.*, tomo I, 497-508, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
2004 Memoria historiografiada y memoria materializada. Problemas en la percepción del pasadoandino preeeuropeo, *Estudios Atacameños* 26 (2003), 17-34, San Pedro de Atacama.
2005 Identidad, etnicidad e imperios: algunas reflexiones finales, en: P. Kaulicke, G. Urton e I. Farrington (eds.), *Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas. Tercera parte, Boletín de Arqueología PUCP* 8 (2004), 325-357, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
2006 The Vicús-Mochica Relationship, en: W. H. Isbell y H. Silverman (eds.), *Andean Archaeology III. North and South*, 85-111, Springer, New York.
- Lumbreras, L. G.**
1993 Chavín de Huántar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas, *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie* 51, Philipp von Zabern, Mainz.
- Molina, C. de (El Cuzqueño)**
1989 *Relación de las fábulas y ritos de los incas* (edición de H. Urbano y P. Duviols), *Crónicas de América* 48, Historia 16, Madrid. [1572]

Porras Barrenechea, R.

1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos* (edición, prólogo y notas de F. Pease G.-Y), Biblioteca [1572] Clásicos del Perú 2, Banco de Crédito, Lima.

Sallaburger, W.

1998 Fest, Festkultur I Alter Orient, en: H. Cancik y H. Schneider (eds.), *Der Kleine Pauly. Enzyklopädie der Antike*, tomo 4, 483-484, J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar.

Schmandt-Besserat, D.

2001 Feasting in the Ancient Near East, en: M. Dietler y B. Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, 391-403, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Tellenbach, M.

1997 Los vestigios de un ritual ofrendatorio en el Formativo peruano: acerca de la relación entre templos, viviendas y hallazgos, en: E. Bonnier y H. Bischof (eds.), *Arquitectura y civilización en los Andes prehispanicos. Architecture and Civilization in the Prehispanic Andes*, Archaeologica Peruana 2, 162-175, Sociedad Arqueológica Peruano-Alemana/Reiss-Museum Mannheim, Heidelberg.

Thurnwald, R.

1925 Fest, en: M. Ebert (ed.), *Reallexikon der Vorgeschichte: unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter*, tomo 3, 230-233, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

1929 Totenkultus, en: M. Ebert (ed.), *Reallexikon der Vorgeschichte: unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter*, tomo 13, 363-409, Walter de Gruyter & Co., Berlin.