

# EL COLONIALISMO INKA, EL CONSUMO DE CHICHA Y LOS FESTINES DESDE UNA PERSPECTIVA DE BANQUETES POLÍTICOS

Tom D. Dillehay\*

## Resumen

*Este ensayo analiza el concepto de carácter de «banquetes políticos» de los festines o fiestas públicas en el Estado inka y sus implicancias con el fin de entender ciertos aspectos de la conducta política y el colonialismo prehispánicos. Por lo general, los banquetes auspiciados por el Estado son tanto rituales como políticos y constituyen un instrumento importante en el manejo de las relaciones políticas y del consumo de alimentos y bebida. Se discuten también algunas implicancias arqueológicas y etnográficas de los banquetes políticos.*

## Abstract

**INKA COLONIALISM, THE CHICHA CONSUMPTION AND THE FEASTING: A PERSPECTIVE FROM THE «COMMENSAL POLITICS»**

*This essay treats the «commensal politics» of feasting in the Inca state and its implications for understanding certain domains of political action and pre-Hispanic colonialism. State-sponsored feasts were usually political and ritual and comprised an important instrument in manipulating power relations and the public production and consumption of some food and drink. Some archeological and ethnographic implications of commensal politics also are discussed.*

## 1. Introducción

La investigación arqueológica que se ocupa de las relaciones coloniales se ha transformado en un tema de gran importancia para la antropología en su conjunto. Con frecuencia, las formas de «contacto cultural» incluidas bajo la rúbrica del colonialismo se han tomado como el principal catalizador para promover el cambio social y cultural en el Nuevo Mundo (Comaroff y Comaroff 1996). De esta manera, si se tiene en cuenta el fracaso de la concepción histórica manejada por estructuralistas y funcionalistas acerca de las sociedades «tradicionales», las últimas décadas han sido testigos de la transformación de las metas de investigación de la antropología sociocultural hacia una preocupación por la historia de la expansión del sistema de trabajo capitalista euroamericano y sus infinitas formas de vinculación —a veces conflictiva— con las sociedades indígenas en distintas partes del mundo, tanto en sus manifestaciones coloniales como postcoloniales. Sin embargo, las nociones de colonialismo y de expansión de poderosas sociedades estatales no es nada novedosa y menos aún restringida a un fenómeno euroamericano. Este mismo fenómeno tuvo lugar en el pasado también, como lo demuestran los imperios griego, romano, chino, azteca, inka y otras sociedades preindustriales. Lo que aún no se comprende bien son las manifestaciones arqueológicas de estos encuentros en el pasado y lo que implican en relación con el desarrollo del Estado y su expansión, el cambio cultural y la historia de las comunidades locales.

---

\* Vanderbilt University, Department of Anthropology, Nashville. E-mail: tom.d.dillehay@vanderbilt.edu

El propósito de este breve ensayo se limita a enfocarse en el entendimiento de las transformaciones que las sociedades indígenas de los Andes experimentaron durante su prolongado encuentro colonial con el Estado inka. Esto se manifiesta en un interés particular en tratar de comprender los procesos que condujeron al establecimiento de vínculos entre las poblaciones nativas o comunidades locales y los inka durante el desarrollo de sus estrategias integradoras estatales, las que tuvieron como condiciones el consumo de varios productos de prestigio y productos de primera necesidad, la desigualdad social y el control de las comunidades locales, y su incorporación dentro de la estructura más amplia del poder estatal. El Estado utilizó mecanismos diferentes para regular y controlar las poblaciones subyugadas, entre ellos la conquista, la toma de rehenes, el trabajo forzado, la reubicación de comunidades, el control ideológico y religioso en forma de culto a los ancestros, los banquetes rituales y el sistema de tributación.

La división de la tierra agrícola tributaria en tres categorías, idealmente de igual tamaño, fue una práctica inkaica. La primera categoría estaba dedicada a mantener a los dioses, incluyendo el panteón imperial y las huacas de importancia local. Estas tierras eran cultivadas primero antes que otras categorías de campos. Las cosechas estaban destinadas a mantener a los funcionarios religiosos, los sacerdotes y los asistentes del culto. Los tributos estaban destinados a proveer de productos alimenticios y bebidas durante las festividades en la que se veneraban públicamente determinados dioses, huacas o ancestros. La segunda categoría estaba destinada al emperador y a las operaciones del Estado, como en el caso de las maniobras militares. La tercera estaba dedicada a los kurakas locales y a sus comunidades para su mantenimiento.

El presente trabajo enfoca, en particular, el consumo festivo de productos alimenticios y de bebidas como formas explícitas o implícitas del control estatal de las poblaciones locales. El sistema de impuestos no trajo consigo un flujo unidireccional de trabajo de la población común y de sus productos para el gobierno. Existían creencias fundamentales por los que ambos, kurakas y señorías, tenían obligaciones recíprocas de hospitalidad y generosidad, particularmente en lo que concierne a los productos alimenticios y la bebida. Estos productos de primera necesidad fueron cruciales para mantener una «simbiosis» entre los gobernados y los gobernantes y permitió a estos últimos organizar actividades dentro de un esquema de celebraciones públicas. En la vida civil o religiosa, las fiestas constituyeron un medio de desahogo importante para amortiguar las penurias de la vida campesina. Los antiguos gobernantes administraron estas festividades para hacerlas coincidir con el arado, la siembra, la cosecha, la limpieza de los canales y otros ciclos laborales, por lo que, de esta manera, el trabajo se desarrollaba voluntariamente en vez de en una manera coercitiva (Fig. 1).

A continuación se presentará una interpretación concatenada y esquematizada de este tema. Se espera que esta discusión sirva para señalar la importancia de realizar más investigaciones sobre el banquete andino y, principalmente, del inkaico, el que, de manera particular, ofrece nuevas y provocativas perspectivas en lo que concierne a: 1) la iniciativa local y la experiencia en la situación colonial inka, y en las estructuras socioculturales en que estos procesos se desarrollaron (*cf.* Stern 1982; McCormack 1991; Murra 1980), y 2) como un sutil mecanismo de control estatal (Morris 1993).

## **2. El brindis andino y la población**

El alcoholismo era poco común entre los miembros de la mayoría de las sociedades indígenas andinas, pero el brindis con la cerveza de chicha y la intoxicación ritual ocurrían en todas las ocasiones ceremoniales importantes. El protocolo exigía brindar y beber, y los servidores estaban encargados de garantizar el aprovisionamiento apropiado de bebidas alcohólicas para todos los comensales. El licor era el acompañante de los brindis, mientras que las declaraciones y las oraciones conmemorativas eran la esencia de la ceremonia y el ritual andino. Los participantes se sentaban, eran servidos y tratados de acuerdo a un orden formal, estatus y posición. El alcohol no era



Fig. 1. La preparación y el consumo de chicha en una fiesta inkaica (Guaman Poma 1980 [1615]: 220)

únicamente consumido en cantidades importantes por todos, sino que se le bebía durante varios días y noches dependiendo del carácter de rito o ceremonia. El estatus se indicaba, además, por el tipo de recipiente que utilizaba el individuo para beber: la gente común utilizaban tazones de calabaza, los de una mejor posición bebían en recipientes elegantes, mientras que el oro y la plata se reservaban para los escalafones más altos. Esta tradición se remonta a varios milenios atrás: durante el primer milenio a.C., diferentes formas de cerámica para el brindis fueron firmemente establecidas en diferentes regiones. Los nobles mochicas, y luego los chimor, brindaban con vasos y botellas de asa-estribo, los que eran tradicionales de la costa norte del Perú, mientras que la nobleza del Cuzco bebía en keros en forma de jarra, recipientes provenientes del área de la cuenca del Titicaca y utilizados por los gobernantes de Tiwanaku un milenio antes. En resumen, la intoxicación ritual era una tradición muy antigua en los Andes a juzgar por las cantidades de vasijas destinadas al brindis encontradas en tumbas, así como de vasijas rotas encontradas en lo alto de pirámides como la de Akapana en Tiwanaku (Kolata 1993) y las grandes huacas moche en la costa norte de Perú (Uceda, comunicación personal 1998).

Sin embargo, la ceremonia ritual, la producción de maíz y el consumo de chicha, y su rol en los banquetes políticos pueden haber alcanzado su apogeo histórico en el Estado inka (Platt 1976; Morris 1979). En un artículo de 1993, titulado *Value, Investment and Mobilization in the Inca Economy*, Morris señaló que:

[...] incluso entre los productos de subsistencia, el maíz ocupaba un rol de prestigio [...] La chicha de maíz fermentado era la esencia de la hospitalidad, el denominador común de las relaciones ceremoniales y rituales [...] Era la bebida que los líderes generosos debían proveer como parte de sus obligaciones de autoridad. Las terrazas y la irrigación que permitieron el cultivo de nuevas tierras en zonas templadas en el valle «sagrado» de Urubamba y en otras partes en el Tawantinsuyu no eran para productos alimenticios comunes sino para productos alimenticios y bebida prestigiosa que formaban parte de la sustancia de las relaciones sociopolíticas. El valor del maíz era tal que era transportado grandes distancias [...] Si la subsistencia era el único objetivo, el mismo monto de tiempo invertido en el cultivo de las papas probablemente hubiese alimentado más gente. Sin embargo, las sociedades complejas no se encargaron simplemente de la subsistencia [traducción del original del autor] (Morris 1993: 43).

De esta manera, un rol más claro y definido para las complejas sociedades dominantes es que se encargan de la reestructuración de las relaciones de producción sociales y políticas mediante el control de las emplazamientos de producción, tecnología e infraestructura, así como los calendarios rituales y sociales de las sociedades locales (Bourdieu 1990).

Por último, es importante reconocer que así como en el caso de otros tipos de cultura material, la forma, el uso y el significado de la chicha al interior del Estado inka estaba culturalmente definido. Como una forma líquida de cultura material, la chicha tiene algunas propiedades distintivas. En la mayoría de las sociedades andinas, la bebida no puede ser almacenada durante un largo periodo de tiempo, en contraste con el dinero o pertenencias perdurables, y su función es ser consumida por completo. Esto quiere decir que la chicha no se conserva por mucho tiempo y su valor como una mercancía debe ser apreciado inmediatamente, lo que significa que los ingredientes constitutivos adquieren valor a través de la transformación culinaria y de los procesos de consumo en los contextos del ritual social en vez de la acumulación. La chicha es, por lo tanto, un medio que permite que el excedente agrícola producido pueda ser convertido, a través del mecanismo del banquete, en trabajo, prestigio, poder político o, tal vez, en objetos de valor perdurables que puedan ser utilizados para transformar el capital económico y simbólico en una economía multiétnica (Dietler 1996). Sin embargo, como un tipo de producto alimenticio con propiedades psicoactivas especiales, las que resultan de técnicas de preparación especial, la chicha es una clase particular de cultura material que, con frecuencia, se constituye en artefacto ritual y social particularmente importante. De relevancia semejante es la parafernalia técnica involucrada con el consumo-producción de la chicha, como los recipientes de almacenamiento o aríbalos, las vasos o keros y la movilización laboral necesaria para producir chicha.

### **3. Los festines, la chicha y la construcción social del colonialismo en el Estado inka**

Está bien documentado que los templos y santuarios estatales fueron manejados por sacerdotes de varios rangos, a la cabeza de los que estaba un alto sacerdote que era, por lo general, un pariente cercano del emperador y cuyas obligaciones incluían la adivinación, curación, realización de sacrificios y el cuidado de los santuarios. La expresión pública de la religión consistía de banquetes y festivales; entre ellos, uno asociado a cada uno de los 12 meses del año y otros que eran especiales, ya que tenían lugar durante emergencias como las sequías o las pestilencias. La preparación de los banquetes y festivales incluía el ayuno en relación con ciertas comidas y la abstinencia sexual, y las ceremonias mismas tomaban la forma de procesiones formales, sacrificios y danzas. Las llamas eran las víctimas de sacrificio más comunes, pero también se sacrificaban cuyes y ciertos objetos. Los sacrificios humanos eran practicados, pero solo se realizaban durante crisis serias y en ocasiones especiales (Cobo 1990).

Claramente, el consumo comunal de comida y bebida administrado por los inka marcaba el ritmo de la sociedad estatal. Los banquetes servían para varios propósitos sociales y se establecían

alianzas para la guerra, matrimonios, movilización de trabajo, creación de poder político y ventajas económicas, así como redistribución de riqueza. A través del registro de los tipos y las cantidades de comida, las técnicas de preparación, el número de participantes y los lugares de festejo, los etnohistoriadores y cronistas han proporcionado los patrones de conducta relacionados con estas complejas acciones sociales. Estos estudios han sido la base de los intentos de relacionar la práctica de los banquetes con la evidencia física: los arqueólogos han examinado los lugares en donde se ubican los hoyos para almacenar, los fogones y depósitos de desecho, la presencia de animales y seres humanos sacrificados, así como la cerámica con decoración especial y han inferido las formas en las que estas tradiciones de festejo revelan las estructuras sociales del Estado y los grupos locales.

Quizás estos aspectos hayan sido mejor tratados en términos arqueológicos, como en los trabajos de Morris en Huánuco Pampa, en la sierra norte de Perú, donde: «[...] elaboradas ceremonias políticas y religiosas auspiciadas por el Estado [eran utilizadas] como una forma de establecer y mantener la autoridad del Estado sobre los grupos locales». Mientras que los cronistas españoles tendían a enfatizar los aspectos burocráticos y militares de control y administración, la imagen que brinda el registro material en Huánuco Pampa se visibiliza como un «centro administrativo» sorprendentemente comprometido con los aspectos ceremoniales de la administración y las actividades económicas que lo sustentaban. El éxito político de los inka estuvo basado en mecanismos administrativos complicados que operaban y se extendían dentro de la estructura administrativa, que estaba definida y regulada a través de los ritos (Morris y Thompson 1985: 24, *cf.* Morris y Covey, este número).

Numerosos medios de almacenamiento fueron documentados por Morris en Huánuco Pampa, sitio donde el Estado almacenaba grandes cantidades de comida, bebida y otros bienes; algunos de ellos eran enviados a áreas distantes para sustentar las actividades estatales, mientras que otros eran empleados para auspiciar festivales locales y regionales. En el sitio también fueron encontradas grandes cantidades de vasos de tipo kero para el consumo de chicha, morteros y manos para la producción de alimentos y una gran área ceremonial alrededor del *ushnu*, en la plaza central del sitio, en donde tenían lugar los banquetes, festejos y el discurso político. Morris también descubrió que Huánuco Pampa no era un centro urbano típico en donde residía una población permanente, sino que era un centro estacional usado de manera periódica con propósitos religiosos ceremoniales: «En Huánuco Pampa, las maneras tradicionales de compartir la comida y la bebida fueron probablemente utilizados para cimentar lealtades y ayudar a motivar la colaboración económica, política y militar» (Morris y Thompson 1985: 91).

Esta práctica probablemente se remonta mucho más atrás en el tiempo y fue utilizada por las anteriores formas de gobierno andinas. Por ejemplo, Kolata (1993: 104-149) ha notado festejos de tipo político y ritual similares, así como la preparación y consumo de enormes cantidades de comida y bebida en Tiwanaku; González (comunicación personal 1998) ha postulado las mismas actividades para los centros ceremoniales de la cultura La Aguada en el Noroeste de Argentina. Uceda identifica lo mismo para los moche en el sitio de Huaca de la Luna en la costa norte del Perú y el autor (1995) ha documentado patrones similares en los centros ceremoniales protomapuche y mapuche, y lo mismo ha sido documentado por otros investigadores en otras áreas de las Américas y del mundo. En cada uno de los casos arqueológicos se ha documentado evidencia de hoyos para almacenar vasijas y otros objetos, vasijas de cerámica para beber deliberadamente rotas, sacrificios de animales y/o depósitos de desechos especiales en las áreas rituales centrales, todos ellos presumiblemente relacionados con festejos en una forma u otra.

Las grandes cantidades de maíz y de chicha producidas por el Estado inka y por las sociedades de escala reducida en contacto con el Inka, o controladas por este, obligan a explorar el rol político y social de la bebida en el Estado. La bebida fue la herramienta principal en lo que Dietler

(1996) denomina *commensal politics* (política de los banquetes), es decir, la manipulación de la hospitalidad del comensal como medio de definir las relaciones de poder relativo y el estatus en contextos sociales y políticos. Como ya fue mencionado anteriormente, en el Estado inka la chicha tenía un rol político formal en el mantenimiento de la autoridad política a través de la hospitalidad redistributiva y el tributo (Murra 1980; Rostworowski 1983; Zuidema 1990).

De manera más específica, el consumo de chicha tenía, quizás, tres funciones sociales principales en este contexto de banquetes estatales. En primer lugar, facilitaba la integración social y canalizaba el flujo de las relaciones sociales. La chicha era una parte integral del protocolo de hospitalidad. Esta asociación íntima con la hospitalidad cargaba el acto de brindar con un valor social muy poderoso porque se transformaba en un elemento importante para establecer relaciones de obligación recíprocas que unían al anfitrión con los invitados. El acto de brindar también promovió tanto la solidaridad como la desigualdad social a través del papel institucionalizado de los rituales sociales y de los festivales y ritos religiosos financiados por el Estado. En segundo lugar, el estatus institucionalizado y las distinciones de roles —como la edad, sexo y clase— eran, con frecuencia, diferenciados simbólicamente a través de los patrones implicados en el acto de beber la chicha: el orden particular para sentarse, la ubicación del acto de consumir chicha en un determinado lugar, el orden para beber, diferentes tipos de objetos que se empleaban en la bebida, así como las pautas sobre el tipo de comportamiento que se espera mientras se bebe, en el sentido de Dietler. Los recipientes no eran productos de prestigio genérico destinados a la redistribución sino, por el contrario, productos reservados exclusivamente para el uso y el enterramiento al interior del estrato social más alto de la escala social inka (Espinoza 1987). Tampoco su adopción constituyó un intento para establecer el estilo Inka, como algunas veces se ha sostenido: esto se puede evidenciar en su mezcla en tumbas con vasijas para beber y platos locales. Por el contrario, representan la incorporación de elementos exóticos apropiadamente seleccionados de un repertorio estatal establecido, constituido por un aparato destinado al banquete estatal y local en la elaboración de rituales sociales de hospitalidad que ya habían sido establecidos en sociedades andinas anteriores a los inka. Estos elementos son, principalmente, «productos de lujo» en el sentido definido por Appadurai (1996): signos «retóricos» dentro del dominio político de representación y acción. En este sentido, su valor proviene de su origen exótico y de su percepción como objetos impresionantes y costosos en el sentido de inalcanzables, salvo para algunos pocos.

Las vasijas exóticas del Estado representan una fusión híbrida que combina técnicas de producción, conceptos y formas decorativas importadas con varias formas y motivos decorativos locales. Más aún, la sugerencia de que la adopción de las formas de aríbalo y kero se originaron por el deseo de imitar al estilo Inka es incorrecta. La adopción de esta técnica no fue un asunto tan sencillo como importar objetos inka o copiar las formas inka de decoración sino que, por el contrario, implicó importantes costos materiales que incluyeron talleres permanentes de equipamiento, como hornos e instalaciones de almacenamiento, así como un nuevo conocimiento especializado y nuevas habilidades motoras para producir aríbalos y keros. En resumen, involucró un cambio en la organización básica de parte de la alfarería, de lo que se podría denominar el paso de una industria casera a un taller industrial. Hay que enfatizar que este cambio es parcial, ya que las vasijas de cocina y las de almacenamiento continuaban siendo confeccionadas con las técnicas anteriores.

Este desarrollo implica, por su naturaleza, un aumento importante en la demanda de tipos específicos de cerámica producidos por un nuevo taller, ya que la única ventaja que la nueva tecnología confiere es un aumento en el volumen de producción. Teniendo en cuenta que el rango de formas producidas en las nuevas vasijas fue casi exclusivamente restringido a las vasijas producidas para el consumo de líquidos y a las vasijas de estilo Inka, es muy probable que este aumento en la demanda esté vinculado con un aumento en la escala de las actividades de banquete y la expansión del Estado en una situación colonial. Estos talleres estaban probablemente afiliados con

asentamientos de gran escala, como Morris ha señalado para Huánuco Pampa. Este asentamiento era una ciudad ceremonial inkaica, ocupada principalmente por grupos de trabajo de la mita, funcionaba de manera exclusiva para servir a los intereses del Estado, incluyendo los banquetes públicos de gran escala. Por último, la producción y el consumo de chicha también tuvieron un rol económico, particularmente a través del uso de estos en la movilización laboral de grupos de mita orientados a institucionalizar el banquete político.

En suma, la producción y el consumo de chicha y alimentos son productos de excedentes en varias sociedades andinas, amazónicas y araucanas —v.g., pehuenche, mapuche, picunche— durante los periodos preinkaico tardío, inkaico y colonial, y se manifestaron en una política de banquetes, festivales y juntas administrativos. Por ejemplo, en el caso de los mapuche de los Andes sureños, los alimentos, regalos, conocimiento sagrado, simbolismo y otros objetos eran intercambiados por medio de las relaciones de parentesco asociado y los intercambios entre semejantes (v.g., chamanes, jefes) en el *nguillatun*, *machitun*, *rukatum* y otras ocasiones de reuniones sociales y políticas. Tanto, en el pasado como en el presente, la forma de intercambio y unificación regional y, quizás, política más grande era una gran congregación religiosa: la ceremonia del *nguillatun* (Dillehay 1995). En esta ceremonia, el consumo de chicha, tabaco en forma de cigarros y otros alimentos expresan la apropiación que los mapuches ejercían, y siguen ejerciendo, sobre su medio social; son la materialización ritualizada de su consumo cotidiano y de la simbología que lo envuelve en su vida política tanto a nivel privado como público. En este sentido, los banquetes, en forma ritual o exclusivamente política, son elementos importantes de la economía política y la interacción entre varios grupos y sus búsquedas de soluciones a los problemas sociales.

Un ejemplo que se compara con las fiestas de comensales de los inka y de los mapuches actuales, está descrita por el cronista Rosales en el siglo XVII. Se trata de una fiesta araucana (o mapuche) que se parece al rito de el *nguillatun* moderno y que demuestra la importancia del banquete y del consumo de chicha y comida en un contexto político:

Y los Toquis generales, o los caciques mas principales suelen conuocar la tierra para estas fiestas. Y en unas tienen, además de los bailes, sos entremeses, en que sacan figures diferentes: y en otras truecan los trages hombres y mugeres. A otras fiestas conuocan: que llaman Guicha-boqui, en que ponen un arbol en medio del cerco, y de el pendientes quarto maromas adornadas con lana de diferentes colores: de que estan assidos, para baylar todos los parientes de el que haze la fiesta, que como es el señor de la tierra; haze resena de toda la gente noble que ay en ella [...] Y sobre el arbol, que siempre es el canelo, para todas las fiestas, se pone el hijo del cacique o Toqui general, que haze la fiestas [...] y muy adornado de llancas, y piedras, el cual cuenta toda la gente noble [...] Refiriendo las personas principales, que han muerto de su linage en aquellos anos pasados, y dando el parabien a los presentes de que esten viuos [...] La fiesta mas solemne es, la que hazen los Boquibuyes que son los sacerdotes de el Demonio, para salir de su encerramiento, y dexar el habito. Que para ella, no solo conuidan a los parientes, que les traigan chicha, y carne: sino los amigos; de muy lexos, que no tienen obligacion a estas cargos, les obligan a que les traigan ouexas de la tierra, que son las mas estimadas. Y aunque en otras borracheras, no las suelen matar: sino una, o otra por el aprecio, que de ellas hazen. Pero en esta borrachera matan todas las qua trahen los *Cullas* [¿camelidos?], que assi llaman a estos amigos. Y ay grande fiesta y baile, que dura diez o doze dias (Rosales 1989: 141-142).

Esta descripción sugiere varios contextos espaciales y materiales para realizar estudios arqueológicos sobre los banquetes políticos y agasajo de comensales en la Araucanía, incluyendo la forma espacial de la cancha ceremonial definido para el rito de fertilidad (v.g., el *nguillatun*), las piedras sagradas, el consumo de alimentos y chicha y, como está documentado en otras obras por Rosales, la cerámica rota y enterrada en la fiesta. Además, las relaciones políticas entre los linajes en estos banquetes es obvia en cuanto al establecimiento de alianzas intergrupales y la defensa regional durante la guerra contra los españoles (Dillehay 1995).

#### 4. Conclusiones

La incorporación y/o aumento de la producción de chicha en sociedades locales subyugadas tuvo consecuencias a largo plazo. Debido a la importancia del banquete en la economía política inka, araucana y de otros grupos, este y otros mecanismos de control sirvieron como importantes vínculos catalizadores que eventualmente indujeron a las sociedades locales a integrarse de manera más completa a la economía colonial inka y, después, a la española. Este vínculo creciente con el Estado inka desembocó, eventualmente, en una alteración de los patrones de producción, intercambio y relaciones sociales locales y condujeron a un aumento en las relaciones asimétricas políticas y económicas al interior del Estado inka. El uso de la producción de chicha en esta forma probablemente es una tradición andina antigua, una que los inka simplemente reelaboraron y expandieron para beneficiar las metas de su Estado.

Con frecuencia, solo se emplea un esquema de análisis para el Estado inka. Este es el enfoque centro-periferia, que analiza todas las acciones y prácticas desde el Cuzco hacia afuera. Este enfoque es limitado y particularmente inapropiado para estudiar los temas de cambio cultural que tienen lugar para la comprensión del Estado inka y sus provincias. Más importante aún, al centrarse en las relaciones de producción social local a través de un análisis del comportamiento de consumo, como es el caso de la chicha, se obtiene un enfoque alternativo para la investigación etnohistórica y arqueológica de los contextos de eventos coloniales indígenas, los que se insertan en desarrollos conceptuales recientes en la antropología del consumo, en versión de una economía política culturalmente significativa, y en la antropología histórica. Dichos enfoques enriquecen las posibilidades para comprender los procesos de vínculo cultural entre el Estado y las sociedades locales, y tienen implicancias más amplias para la identificación e interpretación de actividades específicas y oportunidades de contacto cultural. Este enfoque requiere una atención más cuidadosa para identificar patrones locales específicos de consumo y demanda, e implica analizar detalladamente los contextos de consumo y los patrones de asociación de los productos importados, así como su representación cuantitativa relativa y su distribución espacial. Un medio complementario importante de investigación consiste en estudiar las características específicas de los objetos importados y consumidos, en vez de tratarlos como importaciones genéricas estatales exóticas o productos de riqueza o prestigio, como se ha hecho anteriormente. Esto requiere el uso de un enfoque arqueológico y etnohistórico comparativo que permita derivar modelos plausibles sobre los probables roles sociales, el significado de la demanda y la consecuencia social producida por su consumo. Finalmente, se debe promover la articulación de una perspectiva regional sobre la economía política del colonialismo inka, que examine procesos de cambio tanto en su dimensión temporal como en la espacial.

#### REFERENCIAS

**Appadurai, A.**

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

**Bourdieu, P.**

1990 *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.

**Cobo, B.**

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

**Comaroff, J. y J. Comaroff**

1996 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. II, University of Chicago Press, Chicago.

**Dietler, M.**

1996 Feast and Commensal Politics in the Political Economy: Food, Power, and Status in Prehistoric Europe, en: P. Weissner y W. Schiefenovel (eds.), *Food and The Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*, 87-125, Berghahn Books, Oxford.

**Dillehay, T. D.**

1995 The Archeological Implications of Public Ceremony, Resource Rights and Hierarchy in Historic and Contemporary Mapuche Society, en: F. Lange (ed.), *Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area*, 287-334, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

**Espinoza Soriano, W.**

1987 *Los incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Amaru, Lima.

**Guamán Poma de Ayala, F.**

1980 *Nueva crónica y buen gobierno* (edición de J. V. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste), Crónicas de América [1615] 29, 3 vols., Historia 16, Madrid.

**Kolata, A.**

1993 *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*, Blackwell, Cambridge.

**McCormack, S.**

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

**Morris, C.**

1979 Maize Beer in the Economics, Politics and Religion of the Inca Empire, en: C. G. Gastineau, W. J. Darby y T. B. Turner (eds.), *Fermented Food Beverages in Nutrition*, 21-34, Academic Press, New York.

1993 Value, Investment and Mobilization in the Inca Economy, en: J. Henderson y P. Netherly (eds.), *The Politics of Production and Consumption*, 34-55, Cornell University Press, Ithaca.

**Morris, C. y D. Thompson**

1985 *Huánuco Pampa: An Inca City and its Hinterland*, Thames and Hudson, London/New York.

**Murra, J.**

1980 *The Economic Organization of the Inca State*, Research in Economic Anthropology Supplement 1, JAI Press, Greenwich.

**Platt, T.**

1976 *Especjos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz.

**Rosales, D. de**

1989 *Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano*, tomo I, Andrés Bello, Santiago.

**Rostworowski de Diez Canseco, M.**

1983 *Estructuras andinas de poder: ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

**Stern, S. J.**

1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*, University of Wisconsin Press, Madison.

**Zuidema, R. T.**

1990 *Inca Civilization in Cuzco* [traducción de J-J. Decoster], University of Texas Press, Austin.