

HACIA UNA TEORÍA ARQUEOLÓGICA DEL ESTADO EN LOS ANDES PREHISPÁNICOS: LOS PRIMEROS ESTADOS TEOCRÁTICOS ANDINOS

TOWARDS AN ARCHAEOLOGICAL THEORY OF THE PREHISPANIC ANDEAN STATE: THE FIRST ANDEAN THEOCRATIC STATES

Henry TANTALEÁN

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Correo electrónico: henrytantalean@yahoo.es

Resumen: En este artículo se avanza una teoría arqueológica del estado en los andes prehispánicos, especialmente en los andes centrales y centro sur en base a sus condiciones y características específicas de desarrollo histórico. Para desarrollar esta teoría se plantea la definición de estado teocrático andino, una institución socioeconómica y sociopolítica temprana generada por un grupo social dominante que basó su control y explotación de la fuerza de trabajo a través de la religión a falta de una mayor fuerza coercitiva. A su vez, para darle sustento a este planteamiento se establecen una serie de indicadores arqueológicos procedentes de la evidencia empírica disponible y que posibilitarían su reconocimiento entre los diferentes fenómenos sociales del mundo prehispánico.

Palabras claves: Estado, teocracia, área andina, sociedades pre-capitalistas, explotación.

Abstract: This article advances an archaeological theory of the state on the prehispanic andes, specially in the central and south central Andes based on their conditions and specific features of historical development. To develop this theory we argue the Andean theocratic state definition, an early socioeconomic and sociopolitical institution generated by a dominant social group that based its control and exploitation of the workforce through religion in the absence of a higher coercive force. In turn, to give substance to this approach we establish a series of archaeological indicators from the available empirical evidence which made possible their recognition among different social phenomena of pre-Hispanic world.

Key words: State, theocracy, andean area, precapitalist societies, exploitation.

Sumario: 1. Introducción. 2. Definiendo el estado teocrático andino. 3. Indicadores arqueológicos y prácticas sociales. 4. Comentarios finales. 5. Agradecimientos. 6. Bibliografía.

1. Introducción

En los tiempos actuales, cuando el pensamiento posmoderno escéptico, sin compromiso e irresponsable socialmente, ha convertido al debate arqueológico en un campo de dudas estériles y casi ninguno involucrado en esa movida desea explicar objetivamente los fenómenos sociales pasados y, por otro lado, la arqueología tradicional se aferra a sus culturas, estilos, categorías y conceptos normativos los cuales entrapan y convierten en estático a lo que en origen fue dinámico, creemos que es necesario retomar la senda de nuestros maestros y volver a ver el registro material desde propuestas que nos ayuden a superar

dialécticamente los antiguos marcos y concepciones acerca del mundo pasado sin dejarnos llevar por modas que nos quieren desviar y alejar del oficio arqueológico y distraernos de nuestro compromiso con nuestro objeto de conocimiento: la sociedad. Para nosotros, como científicos sociales, es importante superar los lugares comunes en los cuales parece que nos hemos quedado estancados y exponer científicamente como los fenómenos socioeconómicos y sociopolíticos pueden volverse a ver dentro de una propuesta seria y objetiva. Además, es importante reconocer que toda (re)construcción del pasado por emanar de individuos con intereses explícitos o

implícitos necesariamente supone una propuesta política. Por todo ello, creemos que es importante asumir una posición teórica y, por tanto, expresar nuestras explicaciones arqueológicas adentro de esta siendo coherente tanto con nuestra empiria como con nuestra ubicación objetiva en el mundo. En ese sentido, creemos que la arqueología andina ya se encuentra en posición de comenzar a superar ciertos lugares comunes como ya afortunadamente ha venido sucediendo desde hace unos años cuando hemos comenzado a discutir y criticar las cronologías, los periodos, horizontes, estilos, concepciones, categorías económicas y políticas. Sin necesidad de llegar al nihilismo que no va más allá de una crítica que termina en sí misma, creemos que es necesario retomar la discusión arqueológica desde conceptos útiles con contenidos limitados y garantizados por la empiria arqueológica para comenzar a ver los fenómenos sociales bajo nuevas ópticas necesarias para avanzar en el estudio de dichos fenómenos y otros.

En nuestro caso, la línea de investigación que seguimos desde hace unos años está comprometida con la explicación de los fenómenos tempranos relacionados con la formación u origen del estado, en particular el que se generó en los andes centrales y centro sur. Numerosas investigaciones propias han considerado este fenómeno social como un elemento fundamental para entender la trayectoria social prehispánica y hemos estado abocados en generar una crítica a las formas tradicionales y contemporáneas de explicar el estado prehispánico y asimismo hemos tratado de ver este fenómeno tanto de forma localizada como comparativamente.

Más allá del debate teórico acerca de la formación del estado prehispánico en el cual también nos hemos visto vinculados (Tantaleán 2008a), creemos que la evidencia arqueológica disponible en la actualidad hace posible caracterizar objetivamente a las sociedades que mostraron una desigualdad socioeconómica y sociopolítica, evidente en la forma asimétrica de conducir y consumir el trabajo de un grupo social por otro (explotación) mediante prácticas coercitivas y normas institucionalizadas promovidas y justificadas por un sistema religioso que

funcionaba para reproducir dicha asimetría social, que es lo mismo decir que se encuentra dentro de un orden socioeconómico y sociopolítico que denominamos estado teocrático.

En ese sentido, nuestra propuesta materialista histórica trata de explicar a los primeros estados andinos no sólo como consecuencias de una evolución general universal de las sociedades (Flannery 1972, Service 1984[1975], Earle 1987, Johnson y Earle 2000, entre otros) sino más bien como productos histórico-sociales con sus propias condiciones materiales de existencia y relaciones sociales específicas y particularidades históricas, para nada exentas de contradicciones. De este modo, comprendemos que en un tiempo determinado dentro de su trayectoria histórica, un grupo de la sociedad halló las condiciones necesarias, aunque generadas por la misma sociedad, para ubicarse ventajosamente con respecto a otros individuos y produjo artefactos e instauró prácticas para sancionar, controlar y/o manipular a otros individuos con el objetivo de reproducir dicha situación ventajosa, mediante "*tecnologías del poder*" (Foucault 1976), en este caso las prácticas religiosas coercitivas y sus materializaciones.

Para el caso de este artículo nos enfocaremos en una forma política temprana que hemos denominado estado teocrático andino. Como concepto, este ya había sido propuesto en la década de los 70's del siglo pasado por Luis G. Lumbreras Salcedo¹ (por ejemplo, 1974: 72, 1981: 189, 1993: 373, 2005[1989]: 273, 2005[1995]: 222, 2007: 662) para el caso de Chavín de Huántar² donde él veía un poder político y económico en manos de "*especialistas*" religiosos (también ver Bate 1984: 72)³. Sin embargo,

¹ Interesantemente, Childe (1947:73) también había planteado un "*Despotismo Teocrático*".

² Para otras propuestas cercanas sobre estados teocráticos, también ver Fung 1988, 2008[1999] para Las Haldas o Pozorski (1987: 15) y a los Pozorski (Pozorski 1987, Pozorski y Pozorski 1994: 70) para Pampas de las Llamas-Moxeque.

³ Sin embargo, la categoría "Estado Teocrático" está más relacionada con la sociedad Moche de tiempos posteriores a Chavín (Canziani 2008: 195). Interesantemente es el mismo tiempo en el cual los arqueólogos procesualistas aceptan la existencia de estados en los Andes.

el historicismo cultural, evolucionismo y occidentalismo instalado e imperante en el pensamiento arqueológico dominante en el Perú en general no permitió consolidar este concepto y su comprobación empírica. Esto tendría que ver, entre otras razones, con la necesidad de utilizar categorías universales desarrolladas en otras áreas pero soportada con evidencias arqueológicas producidas histórica y localmente. Es decir, dichas categorías universales que nunca fueron generadas aquí deberían contener los mismos elementos o atributos arqueológicos encontrados en los primeros Estados del mundo más que en nuestra propia realidad. En ese proceso, confundíamos el fenómeno o apariencia con su causa o esencia⁴, de tal modo que, lo que había ocurrido principalmente en Cercano Oriente (básicamente por la influencia childiana) debería haber tenido las mismas manifestaciones concretas en los Andes. Por ello, esta propuesta también tiene como objetivo general comenzar a generar una teoría arqueológica andina que dé cuenta de las manifestaciones concretas de las prácticas sociales en la región andina que en algunos casos han demostrado ser originales (por ejemplo, ver Burger 1992: 226, Makowski 1997, 2008a, 2008b: 7).

En este artículo, si bien, utilizamos el materialismo histórico (como teoría general y epistemología) que también es una ciencia y filosofía de origen occidental⁵, el mismo Karl Marx entendía que cada situación histórica tenía su propia manifestación en lo concreto. En consecuencia, asumimos que dadas ciertas condiciones materiales y relaciones sociales históricamente producidas generarán concreciones diferentes en distintos espacios/tiempos sin que estas particularidades niegue la posibilidad de encontrar formas y relaciones de producción similares en otras partes del mundo y en otros momentos históricos.

Si bien, muchas veces se ha caído en el mecanicismo y la ortodoxia, por ejemplo, cuando se trataba de encajar a las sociedades del Nuevo Mundo en los modos de

producción sugeridos por Marx, creemos que en este caso él estaba generando esquemas generales y que, como sabemos, necesitaba de mayor información empírica para poder plantear sus generalizaciones⁶ (Bate 1984). Como sabemos, el método científico materialista histórico parte de lo específico para llegar a lo general y viceversa, en una superación o movimiento dialéctico que se va adecuando a lo que expresa la realidad concreta. No obstante, este principio básico marxiano no fue lo suficientemente comprendido por propios y extraños, lo que se puede ver claramente en los debates de la década del 70 de siglo pasado en el Perú cuando se discutía intensamente sobre el modo de producción, en especial el asiático, en los Andes prehispánicos (Espinoza 1981[1978]. También ver Bate 1984). En todo caso, se puede decir que el debate fue más teórico que empírico lo cual se mantuvo también en la misma propuesta de Lumbreras que nunca desarrolló una metodología arqueológica para contrastar dicha propuesta teórica del estado andino y especialmente su origen relacionado a lo que denominó Estado Teocrático⁷.

Obviamente, la contradicción principal para poder generar una teoría arqueológica del Estado Andino está en que, por un lado,

⁶ Creemos que muchas de las confusiones con relación a los escritos marxistas se originan en la aplicación mecánica de los modos de producción y su sucesión en el tiempo pero, sobre todo, en el evolucionismo social explícito existente en textos como *"El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado"* de Engels (1976[1884]) quien toma como parte sustantiva de dicho trabajo la investigación etnológica de Lewis Morgan quien plantea ciertos elementos, sobre todo, los tecnológicos como los medios "revolucionarios" que hacen que se pase de un estadio a otro. Asimismo, en el texto de Engels se toma como una forma universal de coerción a los especialistas o guerreros (Engels 1976[1884]:168). En este caso, no se atiende a formas diferentes o más tempranas de ejercer la violencia institucional, como puede ser la ejercida mediante las prácticas religiosas (aunque ver nuestro indicador 8). De hecho, en el libro mencionado solo se hace referencia someramente a los desarrollos andinos de la época del contacto español.

⁷ Resulta interesante que casi al mismo tiempo, pero en Venezuela, Mario Sanoja e Irida Vargas (1974) postulaban un *"Modo de Producción Teocrático"* (También ver Sanoja 1982: 227). Sin embargo, Ernesto Tabío (1978) criticó en su momento, este supuesto modo de producción pues sería inaceptable desde una perspectiva marxista-leninista (Dacal y Waters 2005:35).

⁴ Por ejemplo, lo mismo sucede con la categoría de "ciudad" que veremos más adelante.

⁵ Ver críticas al materialismo histórico por dicha carga etnocéntrica en Patterson 2008.

existirían principios y manifestaciones universales del Estado y, por el otro, las condiciones materiales concretas serían específicas en el mundo andino lo que sumado a una perspectiva presentista conduciría a un particularismo histórico esencialista conocido también como “*Lo Andino*” (Isbell 1999: 24, Jamieson 2005: 353, Sendón 2006). Nosotros creemos que la ubicación en cualquiera de esos dos extremos perjudica la concepción y consecuente comprobación de un fenómeno particular en los Andes (la forma, apariencia) pero que, también, rehúye a las cuestiones generales y de fondo (esencia) del Estado prehispánico y del estado en general y más importante, la existencia de la desigualdad social institucionalizada. Entonces, de lo que se trata aquí es de tomar en cuenta ambas esferas que han sido polarizadas y unir las para realizar una síntesis en que ambas esferas sean complementarias y no excluyentes (en una superación dialéctica de ambas). Esto permitiría proponer una explicación de algunos fenómenos sociales en tanto formaciones económico sociales asimétricas estatales, las cuales expresan una forma universal aunque reconociendo sus particularidades propias forjadas en una realidad concreta como la andina. En el mejor de los casos, se busca que esta propuesta sea heurística, proponiendo una metodología *ad hoc* y generando una discusión sobre las formas tempranas de institucionalización de la desigualdad social en los Andes prehispánicos.

Asimismo, la evidencia empírica ha crecido de tal forma en los últimos años que nos permitirá generar una síntesis arqueológicamente más informada. En un artículo anterior (Tantaleán 2009) ya hemos proporcionado las evidencias empíricas que sustentaban nuestro planteamiento así que aquí ya no las reiteraremos y más bien ampliamos este hacia otras formaciones sociales que coinciden con lo expuesto para Chavín de Huántar en tanto estado teocrático andino. Es nuestro deseo que esta propuesta sirva para generar una línea o líneas de investigación que atiendan, desde la realidad andina, a fenómenos que se puedan estudiar y comparar universalmente, pero no desde afuera sino desde dentro de nuestra realidad. Además, aquí se hace la aclaración que dado

que esto puede posibilitar una visión nacionalista y chauvinista de la arqueología que nosotros mismos hemos criticado anteriormente (Tantaleán 2008b, 2010, también ver Burger 1992: 227) no es nuestro deseo explicar ese pasado desde la “peruanidad” sino más bien desde los Andes prehispánicos, un espacio geográfico y social amplio que trasciende y supera a las fronteras nacionales actuales.

2. Definiendo el estado teocrático andino

En primer lugar, un estado teocrático puede ser, como lo es posiblemente en los Andes y en otras áreas del mundo, una de las primeras formas de institucionalización de la desigualdad socioeconómica y sociopolítica. Aunque desde una perspectiva evolucionista parece que es la primera forma más extendida de la aparición de dichas desigualdades no es un camino que no pueda desandarse ni es una trayectoria social con rumbo definido, y por lo tanto, no es un requisito para el paso hacia otro tipo de sociedad más “evolucionada”. Generalmente se asume que tras un estado teocrático, al complejizarse las relaciones sociales, especialmente las socioeconómicas, se daría paso a una sociedad de tipo estatal laica, secular o militarizada. A pesar que hay muchos ejemplos de ello (aunque por verificarse arqueológicamente en muchos casos) también existen numerosos contraejemplos, incluso en los Andes⁸. En todo caso, cuando algo de mayor “complejidad” o magnitud aparece esto deberá ser investigado como parte constitutiva o no de un mismo proceso histórico. Más aún, habría que ver si la misma élite que generó lo anterior tiene relación con la subsiguiente generacionalmente hablando (acumulación de la producción social). Por ello, es necesario tener en cuenta que aunque el estado teocrático andino, como veremos aquí, es una forma original y tal vez “*prístina*” de estado en los Andes, este fue una manifestación que apareció en algunas áreas concretas coexistiendo con otras formas

⁸ Por ejemplo, después de la última ocupación relacionada con el edificio en uso original de Chavín de Huántar viene la ocupación asociada al estilo cerámico Huaras (Rick *et al.* 2009: 103).

sociales que contribuyeron en mucho a su conformación, se transformaron por su existencia y, en algunos casos, resistieron o escaparon a su influencia o control directo, lo cual podría explicar esos “vacíos” en nuestros mapas arqueológicos durante la existencia de un estado teocrático andino.

De lo anterior se desprende que la formación estatal no puede o no debería verse como una forma mejor o más desarrollada de sociedad puesto que desde una perspectiva antropológica desde diversas tendencias teóricas (marxista, procesualista, postcolonial) esto supone la existencia de desigualdad social, el control de la fuerza de trabajo, la acumulación de excedentes, el control de la élite sobre la vida humana, etc. A pesar que los estados se relacionan y, sobre todo, los teocráticos que generan artefactos de gran calidad relacionados con materias primas exclusivas y una estética que la acompaña, tienen un logro artístico impresionante, hay que observar que estos objetos no se utilizan o consumen en todos los grupos sociales a los que pertenecería esta “cultura”. De tal modo que este es un “arte” o producción social para la élite y que supone que su existencia o uso también supuso la inexistencia y no uso/consumo en otros contextos de la misma sociedad generando una distribución desigual de la producción social.

Asimismo, es necesario indicar que aunque parece existir un más temprano y único “origen” del estado teocrático andino, esto no significa que los demás hayan tenido que ver directamente con dicha primera aparición pues áreas diferentes tienen trayectorias sociales históricas diferentes. De hecho, como concebimos aquí la historia andina, la aparición del estado es consecuencia de una serie de factores, básicamente de las condiciones materiales históricamente constituidas, que son utilizados por un grupo de la sociedad (clase social) para establecer un lugar privilegiado en las prácticas sociopolíticas y socioeconómicas de la sociedad. Así pues, siempre que existan estas condiciones materiales puede o no generarse un estado, de tal manera que causalidad y casualidad están presentes en esta aparición del estado (un accidente histórico) y este se manifestará con características propias

elegidas como estrategia por el grupo de élite para su reproducción. En este caso particular, analizamos las estrategias que están relacionadas con el uso de prácticas religiosas o socio-ideológicas dominantes para generar y mantener la apropiación del trabajo o producto de este por el grupo de élite.

Así pues, los primeros estados teocráticos andinos al ya no estar vinculados con una perspectiva teórica en que la que existiría una fuerza evolutiva subyacente pueden verse como fenómenos que aparecen y desaparecen en un área determinada con características similares o no aunque siempre históricamente contingentes.

De este modo, en nuestra propuesta un estado teocrático andino es:

ESTADO: Porque supone la institucionalización de las desigualdades sociales (no su aparición, pues este puede ser un proceso previo) donde principalmente se da la estructuración de la sociedad en base a una división clara entre productores y no productores⁹. Un estado, así, supone la existencia de una contradicción objetiva entre dos grupos sociales antagónicos (clases sociales¹⁰) de los cuales uno domina y controla la producción y distribución de los bienes materiales (explotación). En este sentido, un estado no es una cuestión solamente cuantitativa (fenomenológica) o de complejización económica sino, sobre todo, es la consolidación sancionada y reproducida de una nueva organización de las relaciones sociales en las cuales un grupo minoritario de la sociedad se distancia de la

⁹ Como recientemente señala Millaire (2010a: 6186): *“Las definiciones del estado son variadas, aunque la mayoría de los estudiosos está de acuerdo en que estas son organizaciones políticas considerados por los que viven en estas como políticamente independientes y en las cuales los líderes especializados tienen la autoridad para controlar las actividades sociales, políticas, legales, económicas, y culturales, así como también el uso de la fuerza.”*

¹⁰ A pesar que investigadores como Richard Burger (1992: 181) y Luis Lumbreras utilizan el concepto de “clase social” para Chavín de Huántar, nosotros somos cautos en identificarlas como tales pues esta categoría marxiana fue definida en base a elementos objetivos de la sociedad capitalista y ejemplos conocidos por Marx y Engels en su tiempo. Si bien, nosotros creemos que en Chavín de Huántar existirían clases sociales todavía deberemos estudiarlas de mejor manera para identificarlas arqueológicamente.

producción básica (principalmente, de alimentos y medios de producción como la cerámica, textiles, instrumentos líticos, etc.) y se dedica a manipular, controlar y consumir el trabajo social de la población a la que tiene sujeta. Una forma de manipulación social en este contexto claramente surge de la religión.

TEOCRÁTICO: porque las anteriores desigualdades sociales están originadas, mantenidas, controladas, normadas y justificadas institucionalmente mediante una práctica socio-ideológica llámese religión¹¹ o mito dominante que se practica y dirige¹² como medio de reproducción de la asimetría social (sistema político y económico) y que tiene como objetivo concentrar productos mediante el monopolio del miedo o terror o la generación y ostentación de violencia fáctica y/o psicológica. De este modo, la religión subsume en sus narrativas las contradicciones objetivas de las clases sociales y se hace necesaria como medio de equilibrar y amainar las tensiones sociales que supone la existencia de la explotación,

encubriéndola y haciéndola más dinámica, conformándose en el medio principal de control social. Por ello, si existió algún cuerpo de guerreros éste todavía no fue el principal grupo social ni dominó las relaciones sociales. En este contexto, el "Templo" o Centro Político Religioso¹³, como preferimos denominarlo, es la principal propiedad de los teócratas y su instrumento de producción principal. Su defensa necesariamente supuso la existencia de un grupo de individuos afiliado a la élite que encontraba en la religión y en las armas la justificación de las propiedades de la élite.

A diferencia de los estados burocráticos que suponen la existencia de burócratas o especialistas políticos ("*funcionarios*") que reciben su manutención mediante dinero¹⁴ o algún objeto que encarne un valor de cambio estandarizado y adjudicado por la institución política¹⁵, los teócratas o especialistas religiosos reciben su medio de vida en productos, en primera instancia, alimenticios y bienes básicos. De ello, se desprende que sus prácticas socioeconómicas son diferentes que las que se realizan dentro de sistemas monetarios donde el capital se acumula de otra forma y a otra velocidad. A pesar que la existencia de burócratas se ha propuesto para los Andes (por ej. Topic 2003)

¹¹ Para una discusión del uso del concepto "religión" en arqueología pero, sobre todo, de una crítica al etnocentrismo de este concepto y su superación a través del reconocimiento de la existencia de religiones no relacionadas con la construcción del concepto a partir de la Europa de la Ilustración se puede consultar Insoll 2004: 13-16. También para Chavín de Huántar ver Rick 2005: 77 quien en su "*modelo manipulador*" recoge algunos conceptos marxistas sobre la religión.

¹² Es importante señalar aquí que lo que se denomina especialistas religiosos es una denominación amplia que incluye a un grupo de individuos que están organizados políticamente y unidos por la actividad religiosa. De esta forma, aquí diferenciamos a los shamanes de los sacerdotes, pues estos últimos se acomodan mejor a la idea de especialistas que realizan sus prácticas dentro y mediante una institucionalización. Así, por ejemplo, Eller (2007: 72) señala que: "Uno llega a ser sacerdote por muy diferentes medios que por los que uno llega a ser un shamán. Comúnmente, la adquisición de un sacerdocio significa el dominio de un cuerpo de conocimiento y dogma, convirtiéndose en un "experto" en alguna ortodoxia (orto para "correcto/verdadero" y doxa para "opinión"). Los individuos con ideas desviadas o "heréticas" no son buenos candidatos para recibir oficios sacerdotales; de este modo, los sacerdotes tienden a ser agentes conservadores. De hecho, ellos representan la institución a la cual ellos pertenecen, en lugar de ser "agentes libres" como lo son los shamanes."

¹³ Para una propuesta terminológica próxima a la nuestra pero para Cahuachi se puede consultar Llanos 2010.

¹⁴ Como señala el mismo Weber (1977[1922]: 22): "*La evolución de la economía monetaria es un supuesto de la burocracia, ya que hay que compensar pecuniariamente a los funcionarios. En la actualidad no sólo prevalece este factor, sino que es la principal forma de compensación.*". Incluso, cuando Weber se refiere a sociedades antiguas incluye las que poseían formas de retribución económica monetaria como el Egipto del Nuevo Imperio: "*El prerrequisito normal para la existencia estable y continuada, e incluso para la instauración de administraciones burocráticas puras, es un cierto grado de desarrollo de una economía monetaria.*" (1977[1922]: 24).

¹⁵ De hecho, como el mismo Weber (1977[1922]: 4) aclara: "*Tal como la hemos descrito, la burocracia sólo está del todo desarrollada en las comunidades políticas y eclesiásticas del Estado moderno; en el caso de la economía privada sólo lo está en las instituciones capitalistas más avanzadas. Una autoridad burocrática perdurable y pública, jurisdiccionalmente determinada, constituye normalmente una excepción y no una regla histórica.*"

básicamente por las mismas funciones políticas que ellos parecen realizar (especialmente y según Weber, el “*control de la información*”), su origen y reproducción socioeconómica en la sociedad estatal andina no se ha explicado¹⁶.

ANDINO: porque es una manifestación o fenómeno social con características locales (andinas) y que estaba basado en formas de producción también originarias dadas las condiciones sociales de la producción que se podían establecer en el territorio andino. Dicha forma de producción andina tuvo un desarrollo histórico relacionado con los estados pero también independiente de ellos. En algunos casos, los estados asimilan dicha forma original de producción andina y las relaciones sociales que esta supone para su beneficio (por ejemplo, para época Inca, las relaciones sociales establecidas en el ayllu). Entender esta forma de producción y las relaciones sociales que estas suponen en la agricultura, el pastoreo, la caza, la pesca y/o la recolección es crítico para entender las particularidades de las sociedades andinas. Esto se hace necesario, sobre todo, desde una perspectiva arqueológica desarrollada desde una realidad centrada en los Andes que, en primer lugar, está basada en relaciones sociales sin la existencia de capital y donde la acumulación o retención del excedente se da en tributos de especies¹⁷ y la propiedad de la tierra, el principal medio de producción, cambió a lo largo de la historia. Según lo que planteamos acá, durante la existencia de los primeros estados teocráticos en los Andes, la propiedad de la tierra (hecha productiva) siguió en manos de los comuneros y, salvo las tierras sobre las que se asientan los

Centros Políticos Religiosos y alrededores directamente relacionados, las demás tierras estaban fuera de su control directo. Adicionalmente, habría que explorar la cuestión del control de las fuentes de aguas (canales, bocatomas, manantiales, etc.) donde justamente, como veremos hacia el final, varios de los otros candidatos de Centros Políticos Religiosos ejercen un control espacial y suponían un control indirecto de la tierra agrícola que era beneficiada.

Asimismo, queremos detenernos en algo que nos parece clave para entender a los estados andinos pre-capitalistas y que tiene que ver con que la producción no es individual sino más bien social o colectiva, situación que para tiempos prehispánicos incluso se observa hasta tiempos Incas, según las primeras crónicas de época de contacto y colonial. Así pues, no podemos ver el trabajo social de forma neoliberal pues los seres humanos de tiempos prehispánicos no podían cambiar horas de su fuerza de trabajo por un salario, como si se hace en contextos capitalistas e industriales. Por ello, si existió algún tipo de “pago” por parte de las élites hacia los constructores y artesanos de los Centros Políticos Religiosos este debió haberse dado de forma muy asimétrica, en el mejor de los casos mediante “pagos” en artefactos extraídos de la producción social que se había acumulado en parte por las ofrendas. Por ello, es necesario tomar en cuenta que los seres humanos que se acercan al sitio y los que no pero que comparten la producción de las ofrendas, están siendo consumidos, a través de la entrega de su trabajo social, en los Centros Político-Religiosos ya que la producción es social. De todo esto se colige que las élites no consumen trabajo individual sino consumen trabajo social. Por consecuencia, las ofrendas de fuerza de trabajo o bienes no son una entrega individual sino que encarnan la producción social (también ver Mauss 1971[1924]:159). De este modo, la arquitectura de los edificios principales y las ofrendas que aparecen en los llamados “*banquetes*” no son entregas individuales sino que consumen el trabajo social de un grupo (dominado) a través de las élites establecidas en los Centros Político-

¹⁶ Incluso, cuando se acepta la existencia de burócratas en sociedades estatales se señalan a partir del Horizonte Medio (por ejemplo, ver Isbell y McEwan 1991, Kolata 1993, Schreiber 1992) aunque para Topic (2003: 244) las verdaderas burocracias se encuentran en las fases tardías de la sociedad Chimú del Intermedio Tardío.

¹⁷ Según Lumbreras (com. pers. 2010) el estado teocrático andino estaría dentro de un “*modo de producción tributario*” aunque en este caso concreto es un tributo realizado en “ofrendas” (también ver Patterson 1991: 25,). Es decir, el medio de producción principal de la élite es el “Templo” o “Centro Religioso-Político” para acumular la fuerza de trabajo materializada como productos finales o “ofrendas” que pueden ser alimentos, cerámicas, bloques líticos, etc.

Religiosos o las élites locales “intermedias” que se acercan a éstos.

También, desde nuestra perspectiva, para que la aparición de grandes concentraciones de objetos y restos arqueológicos puedan ser consideradas y reconocidas como materializaciones de un estado, no nos detenemos exclusivamente en la constatación de dichas grandes acumulaciones de materiales arqueológicos (como pueden ser encontradas en los conjuntos “ceremoniales” y/o urbanos) sino más bien en la investigación de las formas o mecanismos sociales por los cuales se generaron y mantuvieron dichas concentraciones de materiales arqueológicos. De este modo, el volumen arquitectónico solamente es una manifestación de una práctica social extracomunitaria que debe estar generada por un grupo social que moviliza dicho traslado y concentración de objetos arqueológicos también extracomunitario. Sin embargo, esta misma consecuencia reflejada en la acumulación de materiales se puede conseguir, ya sea, mediante prácticas sociales colectivistas o comunitarias, es decir, realizadas y basadas en la decisión comunitaria o, más bien, generada por la decisión de una élite o grupo de personas dentro de la misma sociedad con un interés más bien particular.

Planteando de esta manera, la ocurrencia de grandes volúmenes de materiales arqueológicos en un solo lugar y que suele ser visto automáticamente como la existencia de un estado, esperamos superar la clásica ecuación entre monumentalidad y estado, dejando para la investigación arqueológica las relaciones sociales materializadas en el territorio nuclear de la sociedad que alberga dicho monumento. En ese sentido, también, hay que señalar que en muchos casos los sitios que reconocemos como parte principal y asentamiento de esos grupos sociales beneficiarios de la producción social son el palimpsesto de una acumulación histórica de materiales que pueden abarcar varios cientos de años y que, obviamente, comenzaron posiblemente como pequeños edificios dentro de relaciones comunitarias pero que en un momento histórico fueron “secuestrados” o

apropiados por un grupo social que los hizo suyos.

Para nosotros el mejor candidato para un estado teocrático andino, como el que estamos definiendo, es Chavín de Huántar durante el primer milenio antes de nuestra era y del cual, además, poseemos una gran cantidad de datos arqueológicos recuperados sistemáticamente y fechados radiocarbónicos suficientes como para darle una temporalidad consistente a las manifestaciones arquitectónicas y artefactuales allí concentradas. Aunque dicho trabajo arqueológico acumulado en el sitio no está exento de discusión (por ejemplo, ver Kaulicke 2010) vemos esta situación de manera optimista y que, aparejado al desarrollo de cronologías absolutas (tecnológico), también necesitamos generar teorías sociales (epistemologías) que expliquen este fenómeno mediante metodologías desarrolladas para contextos arqueológicos andinos: una cronología absoluta que no se contraponga a una explicación social informada teóricamente no mejorará nuestra comprensión de diferentes fenómenos “*Formativos*”.

Asimismo, como vimos arriba, pese a que para Luis G. Lumbreras (1974, 1993) Chavín de Huántar era la concreción de un primer Estado Teocrático en esta zona y Richard Burger (1992: 181, Burger y Matos 2002: 171) lo reconoce como un estado para “época” Janabarriu, por lo general, se prefiere dejar de lado su definición sociopolítica (por ejemplo, ver Conklin y Quilter 2008: xxviii), aceptándose como mucho la existencia de una “*autoridad*” o una “*desigualdad social*” (Rick 2008). En otros casos, se trata de explicar al sitio funcionalmente o por la consecuencia en el área y otras alejadas como un fenómeno social dejándose de lado la estructura social que la soporta y le da sentido y dinámica al sitio: falta proponer quienes serían los agentes que originan y gestionan todo este movimiento social. De este modo, se ha generado toda una literatura sobre Chavín de Huántar que lo homologa con un “*centro ceremonial*” (Rick 2006) u “*oráculo*”, obviamente, modelos basados en el sitio del Pachacamac de la época de contacto conocido por fuentes etnohistóricas que ya

habían asumido dicha función para el sitio (Burger 1992: 193, 2008: 681). En otros casos, aunque en la misma senda, se habla de Chavín de Huántar como la sede de una “Confederación” o “Amfictyonía”¹⁸ (Makowski 1997: 516), donde los diferentes grupos sociales que componen esta “confederación” (especialmente, de élites) se encuentran para re-generar sus vínculos y realizar grandes banquetes o fiestas. Nosotros no negamos que todas esas prácticas ceremoniales, oraculares o festivas se hayan podido dar en el sitio de Chavín de

¹⁸ Una anfictionía es la confederación, liga o reunión política de ciudades-estados o *poleis* para sostener un culto religioso centrado y encarnado en un Santuario, Templo principal u Oráculo como el más célebre de Apolo en el Delfos de la Grecia Arcaica, ya consolidado desde el Siglo VIII a.C. y que permaneció vigente hasta, por lo menos, el IV a.C. (Lane Fox 2007: 91). Sin embargo, sobre todo para su época de mayor esplendor, las relaciones sociales allí estaban basadas en la existencia de la moneda que, si bien, se podría originar como forma de ofrenda o tributo a los dioses y a los encargados del Santuario, tiene su génesis en la entrega al santuario de especies con valor socioeconómico y sociopolítico (también ver Mauss 1971[1924]:181). Así pues, la moneda en la anfictionía griega tenía como objetivo sustituir a las ofrendas en especies para pasar a la circulación y acumulación más rápida de riqueza encarnada en objetos más pequeños aunque de difícil obtención como el oro o la plata pero aún conservando esa faceta religiosa de la cual se generó. De hecho, la anfictionía délfica termina acuñando sus propias monedas aunque bajo el control de la autoridad de las *poleis* (Domínguez Monedero 2002) y sustentada económicamente por sus aristocracias (Lane Fox: 2007: 92). Como Domínguez Monedero (2002: 233) señala: “... la conclusión que parece imponerse es la de que existe una estrecha relación entre la moneda en Grecia y el ámbito de lo religioso, tanto en los inicios mismos de la moneda como en la relación entre la moneda y los santuarios. Los templos y santuarios griegos, como depositarios del gran número de riquezas que la piedad de sus fieles acumulaba en ellos, tenían la obligación de protegerlas y custodiarlas, retirándolas en principio de la circulación. Desde muy temprano esas ofrendas han sido objeto de cuantificación por los sacerdotes, que han establecido su valor empleando los sistemas de pesos y medidas ya acreditados, lo que ha permitido desde siempre conocer su valor real; la aparición de la moneda no ha hecho sino simplificar estas valoraciones, que siempre fueron de interés para los santuarios y el propio valor nominal y simbólico que tendrá la moneda desde su inicio la hará también un artículo idóneo para ser ofrecido en los santuarios.”. Por todo lo anteriormente señalado, la analogía de las anfictionías griegas con Chavín de Huántar nos parece inadecuada puesto que el tipo de relaciones socioeconómicas y sociopolíticas de la antigua Grecia estaban basadas en la moneda y las aristocracias de las *poleis* que la controlaban.

Huántar. De hecho, la materialidad social así lo sugiere (Lumbreras 1993:351, Burger 2008: 688). Sin embargo, lo que nosotros queremos es explicar es cómo un sitio del volumen, longevidad y hegemonía como Chavín de Huántar se origina, construye y, sobre todo, como se mantiene socioeconómica y sociopolíticamente “desde dentro” para luego proyectarse hacia las élites de menor rango y comuneros, a través también de esos banquetes vinculados con la “ostentación”, la “competencia” o la “reciprocidad asimétrica” pero que solo representarían una externalización de prácticas sociopolíticas y socioeconómicas más profundas centradas y desarrolladas en Chavín de Huántar. En suma, nos interesa conocer la estructura económica y política que le dió sustento a la élite de Chavín de Huántar que debe tener necesariamente una manifestación objetiva y concreta más allá de las percepciones subjetivas que podrían haberse generado de cara a la sociedad y que son muy difíciles de evidenciar y mucho menos valorar cuantitativamente en el presente.



Figura 1. Ubicación de los sitios arqueológicos definidos como estados teocráticos andinos en este artículo

Por otra parte, creemos que Chavín de Huántar no fue el único caso de Estado Teocrático Andino temprano. Otros casos estarían encarnados en el complejo Moxeke-Sechín Alto en el valle de Casma (Pozorski y

Pozorski 2008), Caballo Muerto (1500 a.C.-400 a.C.) en el valle medio de Moche (Pozorski 1983, Alva 2008), Kunturwasi (950 a.C.- 50 a.C.) en el valle alto del Jequetepeque (Inokuchi 2008), los complejos de pirámides de la tradición Paracas en el valle bajo de Chíncha (800 a.C.-100 a.C.) (Canziani 1992, Canziani 2009: 155-167) y Pukara (500 a.C.-350 a.C.) en la cuenca norte del Titicaca (Stanish 2003, Tantaleán 2010) (figura 1).

Obviamente, cada uno de estos casos de estudio tiene algunas particularidades producto de su trayectoria histórica pero comparten la mayoría de los indicadores planteados para Chavín de Huántar; sin embargo, dado el reducido espacio con el que contamos en esta ocasión no presentaremos la materialidad social de estas sociedades y remitimos al lector a las principales investigaciones realizadas en torno a estas.

Interesantemente todos esos otros candidatos de estados teocráticos andinos estaban relacionados con un tiempo en el que la agricultura, mediante técnicas hidráulicas muy desarrolladas, ya estaba en pleno funcionamiento y expansión. Esto concuerda con los tempranos planteamientos de Lumbreras acerca de que la agricultura era la actividad principal que podía generar toda una serie de relaciones sociales y de propiedad y excedentes. Todos los casos mencionados, tuvieron un rol importante en la formación del estado temprano en los Andes pero, sobre todo, dentro de su historia local al generar, por primera vez, la institucionalización de la desigualdad social y el control de las fuerzas productivas históricamente allí constituidas a través de una religión utilizada como medio de coerción física y psicológica. Estas fuerzas productivas habían alcanzado un nivel suficiente, gracias especialmente a la agricultura, la misma que también podía ser apropiada mediante la religión pero sobre todo al instalar los centros políticos religiosos en los mismos valles y así controlar su distribución. Por ello, es significativo que todos estos centros políticos religiosos generaron o se afiliaron a un culto religioso local o extralocal. Esto es importante pues independientemente de que sean “estados primarios” o “secundarios”,

deben ser asumidos como la práctica de una élite local que reprodujo la asimetría social y se empoderó políticamente mediante estrategias diversas entre las cuales la religión fue el elemento más importante para generar el sitio principal y mantener a sus gestores y usuarios principales.

3. Indicadores arqueológicos y prácticas sociales

Pese a que existe una extensa literatura relacionada con el tema del estado (Childe 1950, Flannery 1998, Service 1984[1975], Haas 1982, Renfrew y Bahn 1998, Marcus y Feinman 1998: 6, Adams 2001, entre otros) donde se pueden reconocer los indicadores arqueológicos universales del estado prehistórico, muchas veces nuestra concepción y reconocimiento del estado resulta siendo más antropológica, sociológica o filosófica que arqueológica¹⁹. Como veremos en esta sección, se proponen ciertos indicadores eminentemente arqueológicos para explicar su pertenencia a ciertas prácticas sociales que sugieren una sociedad de tipo estatal teocrático andino tal como hemos definimos previamente para Chavín de Huántar (Tantaleán 2009) y que ahora ampliamos para otros fenómenos sociales. Estos indicadores son propuestos tras la revisión de la literatura existente en la actualidad²⁰ y nuestras propias observaciones. Estos indicadores no deben ser tomados como una lista acabada ni mucho menos se debe tomar al pie de la letra

¹⁹ Por ejemplo, como recientemente señala Millaire (2010a: 6186) en un artículo enfocado en el surgimiento del estado en la costa norte del Perú: “*Los estados son arqueológicamente visibles a través de una cantidad de indicadores materiales, incluyendo un sistema de asentamiento de cuatro niveles, evidencia de trabajos defensivos y expansión, templos y palacios, recolección de tributo y sistemas de redistribución, y producción artesanal especializada (Spencer y Redmond 2004, Flannery 1998, Wright 1977, Billman 2002).*”. Como allí se puede ver casi todos sus indicadores de estado no son directamente arqueológicos sino más bien teóricos extraídos de otras realidades históricas (salvo el caso de Billman) y, especialmente los últimos, basados en planteamientos antropológicos económicos.

²⁰ En un esfuerzo de síntesis y desde su perspectiva, Rick (2006:204) propone unos “*parámetros determinantes de un centro ceremonial*”, algunos de los cuales coinciden con nuestros indicadores aquí presentados.

sino que más bien se deben tomar como una “hoja de ruta” para poder generar metodologías *ad hoc* cada vez más ajustadas para contrastar nuestra teoría con la realidad del fenómeno social asociado con los primeros estados teocráticos andinos.

Como se verá más adelante, muchos de estos indicadores están interrelacionados aunque, como se verá, la inexistencia de algún indicador secundario (indicadores del 14 al 16) no invalida su identificación como Estado Teocrático Andino. Asimismo, es necesario reconocer que la cuestión de la magnitud o cuantificación de ciertos indicadores es una cuestión que se deberá valorar local o regionalmente puesto que no son indicadores comparables cuantitativamente entre regiones o tiempos debido a la propia trayectoria histórica de generación de dichos estados teocráticos en cada área y tiempo. Sin embargo, hemos tratado de ordenar estos indicadores jerárquicamente de tal modo que los primeros 13 indicadores deberían ser vistos como requisitos para la existencia de un estado teocrático andino aunque los restantes tres harían más consistente su existencia a un nivel regional. Con respecto a esta última cuestión, creemos que el modelo más cercano para la territorialidad de los primeros estados teocráticos andinos más allá del sitio mismo (lo que se conocen como “*estados territoriales*”) estaría más cercano a lo que se conoce en otras partes del mundo como “*ciudad-estado*”²¹ (Yoffee 2005: 44, Smith y Schreiber 2006: 7²²). En cualquier caso, nosotros nos inclinamos a pensar en un territorio discontinuo, como el que se ha evidenciado, incluso, para estados más tardíos y con mayor capacidad coercitiva en los Andes prehispánicos (Stanish 2003). No obstante, esto lo veremos en su momento y ahora pasemos a desarrollar nuestros indicadores arqueológicos que deberían existir en un Estado Teocrático Andino, focalizado en un Centro Político Religioso:

²¹ Si bien, recientemente Burger (2008: 697) identifica al Chavín de Huántar de su fase *Janabarriu* con una “*pequeña ciudad-estado*” también lo homologa con una “*jefatura compleja*”.

²² También ver Millaire (2009: 10, 2010b) para una propuesta de “*ciudades-estados*” para Gallinazo y Moche.

INDICADORES ARQUEOLÓGICOS EN EL ÁREA DE EDIFICIOS PRINCIPALES

1. Ubicación espacial privilegiada del asentamiento.
2. Principal concentración de volúmenes arquitectónicos de la región.
3. Prolongado desarrollo arquitectónico y de ocupación.
4. Utilización en los edificios principales de diseño, estructuras y/o elementos arquitectónicos relacionados con fenómenos celestes y/o naturales
5. Existencia en los edificios principales, de formas arquitectónicas, elementos arquitectónicos y artefactos pre-existentes en el mismo sitio y tomados de otras áreas cercanas o lejanas.
6. Existencia de espacios arquitectónicos abiertos y cerrados en el área de los edificios principales.
7. Existencia en diferentes soportes (arquitectura y objetos) de representaciones iconográficas complejas principales con rasgos antropomorfos en el área de los edificios principales.
8. Evidencias de violencia física y violencia simbólica ejecutadas por entidades antropomorfas en los edificios principales
9. Existencia de espacios de concentración de objetos muy elaborados y estandarizados en los edificios principales producidos fuera de la región.

INDICADORES ARQUEOLÓGICOS EN LAS ÁREAS ASOCIADAS DIRECTAMENTE A LOS EDIFICIOS PRINCIPALES

- 10 Existencia de áreas “domésticas” o “laborales” asociadas directamente con los edificios principales del sitio.
- 11 Existencia de artefactos estandarizados producidos en el sitio en los edificios principales y en el área inmediata
- 12 Estructuras arquitectónicas domésticas de mayor calidad tecnológica y materiales de construcción.
- 13 Acumulación de artefactos estandarizados producidos localmente y no, solo en algunos contextos domésticos afuera de los edificios principales del sitio.

INDICADORES ARQUEOLÓGICOS EN LAS ÁREAS ALEJADAS DEL CENTRO POLÍTICO

RELIGIOSO Y ZONA RESIDENCIAL DE CHAVÍN DE HUÁNTAR

14. Existencia de asentamientos monumentales que repiten el diseño y técnica y relacionados con materiales originales del sitio estudiado.
15. Existencia de artefactos de la misma morfología e iconografía fuera del sitio estudiado, especialmente en otros contextos de “élite”.
16. Existencia de asentamientos domésticos alejados pero relacionados directamente con el sitio estudiado.

A continuación describiremos las prácticas sociales que se desprenden de cada uno de estos indicadores arqueológicos que utilizamos para reconocer la existencia de un estado teocrático andino.

INDICADORES ARQUEOLÓGICOS EN EL ÁREA DE EDIFICIOS PRINCIPALES

1. UBICACIÓN ESPACIAL PRIVILEGIADA DEL ASENTAMIENTO

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Claramente, diferentes sitios como Chavín de Huántar (Figura 2), Huaca de los Reyes en el Complejo Caballo Muerto, Kunturwasi, los complejos piramidales Paracas de Chíncha y Pukara se encuentran en ubicaciones estratégicas relacionadas con rutas importantes hacia diferentes espacios ecológicos y con territorios altamente productivos agrícola y ganadería. Así, pues, estos Centros Político Religiosos, como muchos otros sitios importantes prehistóricos en el mundo, se hallan en lugares históricamente señalados como lo son encrucijadas de caminos o rutas de acceso a diferentes regiones ecológicas o espacios productivos.



Figura 2. Situación de Chavín de Huántar

También, los Centros Político Religiosos pueden estar asociados directamente a accidentes geográficos o “*monumentos naturales*” (*sensu* Bradley 2000) como cerros con dimensiones, conformaciones o colores especiales y que, por lo tanto, destacan en el paisaje. De la misma forma, puede estar ubicados en partes significativas o relevantes de los valles como, por ejemplo, el lugar donde este se origina o estrecha.

Esta ubicación podría ofrecer al sitio y sus ocupantes un acceso privilegiado a recursos altamente productivos o muy escasos en la zona (recursos agrícolas, pastoriles, pesqueros, fuentes de minerales, rocas o arcillas). Claramente existiría una ventaja de partida en la ubicación o génesis, o crecimiento de un sitio arqueológico que es usufructuada por un grupo social con la capacidad de mantener un flujo constante de

personas, dada su ubicación pero que puede ser ampliada al generar otros medios más allá de la simple ruta de intercambio o paso hacia otras zonas ecológicas, sobre todo en un área como los Andes donde los espacios ecológicos son tan contrastantes y ofrecen una diversidad de recursos que en principio pueden ser intercambiados libremente pero que con la aparición de un control de una ruta ubicando un Centro Político Religioso puede generar una forma diferente de relacionarse con el espacio y las personas que circulan por allí, controlando su movimiento.

2. PRINCIPAL CONCENTRACIÓN DE VOLUMENES ARQUITECTÓNICOS DE LA REGIÓN

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Tradicionalmente la arquitectura monumental ha sido el indicador más utilizado en los Andes para definir la existencia de un estado. Sin embargo, como mencionábamos arriba esta ecuación

monumentalidad=estado es demasiado mecanicista para ser aceptada *a priori*. Asimismo, debemos indicar que las concentraciones de estructuras arquitectónicas a lo largo del tiempo no necesariamente significan que éstas se generaron por medio de la coerción física o religiosa.

Sin embargo, para los casos aquí en discusión y vistos en el contexto de cada región y del momento histórico, tal despliegue en una época donde las fuerzas productivas y los medios de coerción fáctica no parecen estar muy desarrollados, la existencia de tal monumentalidad y volumen de objetos y arquitectura conformarían la materialización de una inversión de trabajo social que claramente va más allá de un trabajo colectivo o comunal y/o espontáneo y que estuvo dirigido a la generación de un espacio planificado dentro de un diseño bastante definido (indicador 3) (Figura 3.).

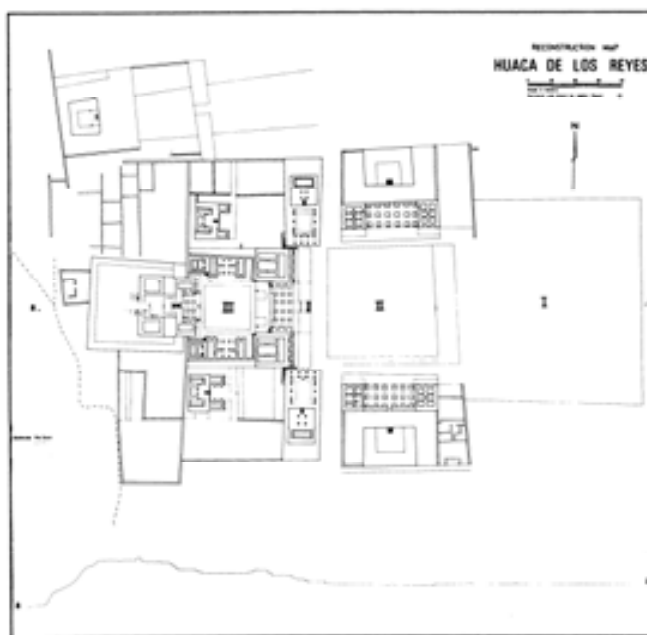


Figura 3. Plano de Huaca de los Reyes del Complejo Caballo Muerto. Nótese el sofisticado diseño de su arquitectura. Tomado de Pozorski 1995: Figura 1

Para ello, el único motivo que podemos plantear más allá de la voluntad o fé de los participantes en la creación de dicho sitio y su mantenimiento es la religión (ver indicadores 7 y 8) utilizada para generar y enfocar dicho trabajo social hacia un objetivo

concreto y dirigido (para luego ser administrado exclusivamente) por los líderes de los Centros Político Religiosos.

De la misma forma, como hemos visto y atendiendo a una configuración de un estado teocrático, éste no debe compararse con

otras concentraciones tempranas en otras partes del mundo en cuanto éste primero corresponde con una forma de producción original en los Andes. Aquí se hace hincapié en el hecho que, por lo general, se han querido comparar a las concentraciones de arquitectura monumental con la ciudad del Viejo Mundo, especialmente la occidental, lo que ha generado su aceptación o rechazo como indicador de la existencia de un estado prehistórico.

Para nosotros, la concentración de estructuras arquitectónicas monumentales supone un indicador importante pero que debe estar articulado y contrastado con otros indicadores arqueológicos para reconocer a dicha acumulación de estructuras arquitectónicas monumentales como parte importante de una sociedad con sujetos alejados permanentemente de la producción material. En ese sentido, mucho se ha hablado, sobre todo desde la perspectiva childeana o inspirada en el materialismo histórico, que una característica principal (económica, antropológica) de un estado es la acumulación de excedentes en dichos centros políticos religiosos. Para ello, en primer lugar, debemos atender a que los excedentes se materializan y se extraen de la sociedad en diferentes formas, todas ellas constituidas históricamente. De esta manera, los excedentes pueden estar materializados, para el caso de los estados teocráticos andinos, en la misma construcción y mantenimiento del sitio o en prácticas que no han dejado evidencia. Aun así, se espera encontrar espacios o depósitos que contengan la acumulación de artefactos, objetos o materiales que están por encima de los que posee una unidad doméstica del área o que son extraídos de fuentes o producidos en otras regiones (ver indicadores 9 y 15).

Se espera por tanto que dicha acumulación sea la única o la más importante en una región amplia que puede ser un valle o una sección de éste, pues si conviviese con otros esto no significaría la concentración de poder político, religioso y económico del centro político religioso. Esto más bien correspondería a algo que se ha venido definiendo como heterarquía o simplemente "*grupos corporativos sin autoridad centralizada*" como los que se plantean para

la "*cultura Manchay*" en la costa de los Andes centrales (Burger 2008, 2010).

3. PROLONGADO DESARROLLO ARQUITECTÓNICO Y DE OCUPACIÓN PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Un indicador arqueológico importante y relacionado con el anterior en tanto indicador de estado es que estos Centros Políticos Religiosos se han mantenido en uso durante largos periodos de tiempo. Esto comprueba que los sitios han tenido éxito en reproducirse a sí mismos, generando incluso un desarrollo arquitectónico con una trayectoria propia pero que incluiría otros elementos foráneos (indicador 5) (FIGURA 4).



Figura 4. Vista desde el oeste del edificio principal de Pukara también conocido como Qalasaya. El edificio creció a lo largo de varias centurias por la superposición de estructuras arquitectónicas y rellenos)

Sin embargo, hay que hacer la advertencia que esto requiere poseer una historia bastante detallada del sitio puesto que hacia el final del uso de este sitio tenemos una acumulación de diferentes estructuras que no necesariamente fueron sincrónicas. Por ello, reconociendo las fases constructivas amarradas a fechados radiocarbónicos podremos reconocer la temporalidad en el uso de todo el sitio o solamente sectores en este.

Esto significa que la élite que controló el sitio pudo mantener y ampliar su importancia para la población local y extra-local, materializando el excedente del trabajo

de estas personas en dicho proceso de construcción y mantenimiento del sitio.

También es necesario señalar, siempre bajo la perspectiva anterior, que mucho de lo primigenio del sitio podría estar relacionado con una sociedad aún no estatal pero que, en algún momento de su historia, cambia su uso hacia prácticas sociopolíticas que habrían comenzado comunitarias pero que devinieron en particulares²³. Estas últimas, según su éxito, generalmente se asociarán con grandes proyectos de remodelación, reconstrucción del sitio que supone el consumo del trabajo de los individuos sujetos a este sitio político-religioso. Así pues, este indicador supone la reproducción exitosa del estado teocrático, es decir el éxito de las prácticas sociopolíticas. Por lo general estas remodelaciones o adiciones arquitectónicas suponen el paso y la generación de espacios abiertos o inclusivos hacia espacios cerrados o exclusivos (ver indicador 6).

4. UTILIZACIÓN EN LOS EDIFICIOS PRINCIPALES DE DISEÑO, ESTRUCTURAS Y/O ELEMENTOS ARQUITECTÓNICOS RELACIONADOS CON FENÓMENOS CELESTES Y/O NATURALES *PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS*

La utilización de diseño, estructuras y/o elementos arquitectónicos relacionados con fenómenos celestes y/o naturales es importante en la misma configuración de los espacios arquitectónicos y elementos que integran los edificios principales de los Centros Político Religiosos que nos ocupan y de otros muchos casos precedentes (indicador 5), contemporáneos y posteriores. Dado que el conocimiento de las condiciones climáticas es importante para el mundo andino, estos espacios construidos al contener dichos “aparatos de medición del tiempo y condiciones meteorológicas” se convierten en medios de producción de los encargados del Centro Político Religioso, siendo aquellos elementos que pueden ser utilizados por ellos para generar una acumulación de ese mismo conocimiento que luego será utilizado para extraer objetos y

fuerza de trabajo de otros miembros de la sociedad que se acerquen a dicho espacio arquitectónico. Asimismo, en tanto religión que está asociada con potencias naturales, divinidades o fuerzas desconocidas (indicador 7 y 8), los sistemas de medición de estas fuerzas naturales serán importantes para generar y mantener esa religión o ideología que está monopolizada y recreada por los dirigentes del sitio. De este modo, los miembros de la élite son especialistas en el control del conocimiento pragmático que se torna o camufla en lo religioso, lo cual resulta valioso en un mundo donde las condiciones climatológicas o los desastres naturales conviven con las sociedades sujetas a estos estados teocráticos.

5. EXISTENCIA EN LOS EDIFICIOS PRINCIPALES DE FORMAS ARQUITECTÓNICAS, ELEMENTOS ARQUITECTÓNICOS Y ARTEFACTOS PRE-EXISTENTES EN EL SITIO Y TOMADOS DE OTRAS ÁREAS *PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS*

Como varios investigadores han señalado (Burger 1992, Lumbreras 2007), la arquitectura de Chavín de Huántar y de otros Centros Político-Religiosos en tanto morfología, diseño y contenido fueron mayormente dependientes de desarrollos externos a su propia región. De esta forma, se puede reconocer que temas y elementos iconográficos se han materializado en la construcción de los Centros Político-Religiosos, asegurando su éxito en un nuevo contexto merced a su arraigo en tradiciones religiosas más antiguas. Sin embargo, hay que tener en cuenta que en los Centros Político Religiosos estas formas arquitectónicas y representaciones iconográficas son re-producidas para justificar un nuevo contexto socioeconómico y sociopolítico de tal forma que, a pesar de guardar similitudes con sus predecesores, ahora en conjunto conforman la materialización de un nuevo discurso justificador que se recrea a través de las prácticas sociales que le acompañan y le dan sentido en ese espacio social.

Asimismo, en los Centros Político-Religiosos de la misma categoría, existe o existiría un objeto principal que reúne la esencia del sitio y alrededor del cual se organizan los demás elementos e, incluso, los

²³ Si uno debería elegir ese momento para Chavín de Huántar este estaría más vinculado con el estilo cerámico Janabarriu de Burger o con la “Fase Expansión” de Kembel.

demás edificios y espacios abiertos del complejo (indicador 6). Este elemento puede haber sido originado o utilizado en el sitio tempranamente y se mantiene a lo largo de la existencia del mismo y dicha profundidad histórica le confiere ese halo mitológico y fundacional del sitio. Creemos que, en el único caso en que este se ha preservado, en Chavín de Huántar este objeto principal sería el “*Lanzón monolítico*” (FIGURA 5).



Figure 5A. Roll-out drawing of the Lanzón, a stone sculpture depicting Chavín de Huántar's supreme deity. (Richard Burger)

Figura 5. Desarrollo de la imagen del lanzón monolítico de Chavín de Huántar)

Hasta éste, generalmente, solo llegan los individuos que están relacionados directamente con el control y mantenimiento del sitio y otros que están reproduciendo el culto local o foráneamente, especialmente otras élites regionales. De igual modo, alrededor de este objeto principal se pueden hallar otros objetos secundarios (en especial “proyecciones” del original) pero que pueden revestir importancia dentro del discurso religioso político generado por la élite que controla el sitio y gestiona los recursos que llegan motivados por el objeto principal. Además, de dicho discurso religioso, el discurso político puede generar la afirmación por medio de la antigüedad o la ancestralidad materializada en dichos

objetos del grupo dirigente que se genera un linaje o genealogía mitológica que puede hundir sus inicios en las profundidades del tiempo. Por ello mismo, hasta los propios cuerpos de los ancestros pueden ser los objetos principales o estar asociados a éste.

6. EXISTENCIA DE ESPACIOS ARQUITECTÓNICOS ABIERTOS Y CERRADOS EN EL ÁREA DE LOS EDIFICIOS PRINCIPALES

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Como espacio creado para administrar el trabajo de otros, la convocatoria y la consecuente reproducción de prácticas religiosas suponía la existencia de espacios arquitectónicos en los cuales se reunía a grupos de personas, en este caso las plazas como la cuadrangular del Templo Nuevo de Chavín de Huántar y lugares desde los cuales se dirigían rituales o se colocaban objetos de indudable valor simbólico para la gente que asistía a los Centros Político Religiosos (Rodríguez Kembel 2008). De hecho, en el lugar de Chavín de Huántar y a través de su proceso constructivo se generaron espacios sociales inclusivos pero también más exclusivos, estos últimos enfocados en el principal elemento lítico de todo el sitio: el Lanzón monolítico, uno de las pocas piezas que se halla en su espacio original y que según los estudios arqueológicos e iconográficos estaría al comienzo de la secuencia de construcción de Chavín de Huántar. Estos espacios exclusivos hacen evidente que existe una propiedad de dichos espacios asumido y mantenido por las élites.

De este modo, en los Centros Político-Religiosos se construyeron grandes espacios donde se reunió una gran cantidad de personas y en los que, desde los edificios que tienen cierta preponderancia, por su volumen, dentro del espacio importante, se realizan puestas en escena o representaciones (“*performances*”) de los mitos o prácticas religiosas relacionadas con el culto principal y/o accesorios. En estas representaciones, la élite juega un rol preponderante pues son ellos los que hablan por medio de sus dioses o fuerzas naturales a la gente allí reunida. Además, dado que este sistema está basado en la posibilidad de ejercer o controlar la violencia o las fuerzas naturales, es el lugar elegido para ejercer una presión psicológica o mantener el discurso

que se dirige a la población de una forma bastante evidente. Incluso, serían los espacios donde también se podrían realizar sacrificios humanos o simulaciones del mismo con el objetivo de hacer patente la capacidad de los encargados del sitio para realizarlos. En última instancia, lo que se trata es de mantener vivo y reproducir el sistema teocrático mediante la realización de representaciones o performances que, además, incluyen artefactos (ver indicadores 9 y 13) y arquitectura realizada para tal caso.

Asimismo, existen otros espacios más reservados donde se realizan prácticas socioideológicas y/o sociopolíticas más reservadas, casi siempre ubicadas en el interior de los grandes edificios del sitio. Por ejemplo, casi toda la literatura arqueológica coincide en señalar que Chavín de Huántar fue la residencia de especialistas en prácticas de exaltación de la psiquis, estados alterados de la conciencia, incrementos de las percepciones, experiencias e iniciaciones “shamánicas” que tomarían lugar, sobre todo, dentro de espacios cerrados como las galerías de los edificios principales de Chavín de Huántar. Sin embargo, a esto habría que agregar, por supuesto, que estas prácticas “shamánicas” ya no se dan de forma gratuita o abierta²⁴ sino más bien que se realizan especialmente de forma exclusiva o elitista por individuos altamente especializados y distanciados socioeconómica y sociopolíticamente del resto de la sociedad y que estarían más cercanos a sacerdotes²⁵ que a los shamanes y que realizarían su actividad

posiblemente a cambio de objetos de gran valor económico (indicador 9) y ya no de forma altruista o desinteresada.

7. EXISTENCIA EN DIFERENTES SOPORTES (ARQUITECTURA Y OBJETOS) DE REPRESENTACIONES ICONOGRÁFICAS COMPLEJAS PRINCIPALES CON RASGOS ANTROPOMORFOS EN EL ÁREA DE LOS EDIFICIOS PRINCIPALES

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

De todos los artefactos de los Centros Político Religiosos siempre existe o debería existir alguno que posee el mayor peso y alrededor del cual parecen girar los demás artefactos (el “objeto clave o primordial” según Lull 2007), seguido por una serie de objetos líticos que encarnan las ideas y temas más importantes que se quieren transmitir a los asistentes a estos Centros. Resulta interesante en este contexto que en el caso de Chavín de Huántar, a pesar que se ha notado una complejización mayor de los temas en dichas piezas, la serie litoescultórica parece comenzar con una entidad antropomorfa e, incluso, en las fases más tardías se siguen acompañando a estos con seres antropomorfos.

De lo anterior, también se puede desprender que en estas representaciones iconográficas²⁶ se están reproduciendo en piedra a las actividades llevadas realmente en el sitio mismo y, posiblemente, las realizadas por los dirigentes del sitio o sus seguidores allí reunidos. Esto afirma la capacidad de los dirigentes del sitio para originar y mantener una religión importante en la cual los seres naturales o sobrenaturales se han encarnado en formas

²⁴ Como se puede esperar en una comunidad donde el shamán no se enriquece o empodera políticamente a través de su práctica y que es la figura etnográfica siberiana original de esta idea de los shamanes y otras áreas (Eliade 1987, Price 2001, Morris 2006: 16, Eller 2007:72).

²⁵ Esta diferenciación también es establecida en la antropología de la religión: “En el pensamiento convencional, el sacerdote muchas cosas que no hace un shamán. Él o ella es a menudo un especialista a tiempo completo ocupando el “oficio” formal de sacerdote logrado mediante el estudio, comprobación y “ordenación” por una institución o estructura religiosa con el poder y autoridad para investir sacerdotes.” (Eller 2007:73. Trad. nuestra. También ver Morris 2006: 18, Winkelman 2010: 57). Resulta también interesante que para Jerry Moore (2005: 220) los shamanes se relacionarían con arquitectura de “viviendas, áreas de baile públicas o las casas de los hombres” mientras que los sacerdotes (“canonists”) “estaban asociados con templos, adoratorios y otras arquitecturas sagradas.”

²⁶ Pese a que en las últimas dos décadas se ha dado un incremento significativo de estudios iconográficos en el área andina prehispánica también estamos de acuerdo con la crítica que se hace al método iconográfico inspirado en Erwin Panofsky (por ejemplo ver Victorio 2009: 55, siguiendo a Kubler 1999[1962]: 447) básicamente porque en dicho método se hace necesario contar con fuentes literarias y poseer, para llegar al nivel iconológico, es decir del discurso o temas tras los iconos, un conocimiento de la mentalidad de la época de la producción de los iconos. Generalmente, esta comprensión de las mentalidades se ha dado asumiendo que la mentalidad andina ha sido inmutable y que los ejemplos etnográficos o antropológicos de épocas históricas encierran esencias transhistóricas que se pueden volcar a las representaciones iconográficas prehispánicas, desconociendo la producción y uso histórico de dichas representaciones.

humanas, un correlato del poder de los seres humanos en el mismo sitio de cual surge el poder político y religioso (FIGURA 6).



Figura 6. Monolito de estilo Pukara que representa a un ser antropomorfo que tiene un cuchillo en una mano y una cabeza humana en la otra)

Este es uno de los indicadores arqueológicos más evidentes aunque indirectos de la existencia de un estado teocrático andino. Es indirecto porque está basado en la representación de un cuerpo de seres o entidades que reflejan la existencia de un sistema de creencias organizado, producido y reproducido por los dirigentes del centro político religioso. Claramente estas entidades pueden encajar dentro de lo que se podría denominar una religión ya que su estandarización y reiteración en diferentes soportes supone que estas creencias se encuentran institucionalizadas a pesar que hayan podido ser retomadas de cultos previos (¿arcaísmos?) o inspiradas en otras creencias mitológicas de otros tiempos o áreas geográficas. El shamanismo, como practica ritual original y principal en sociedades cazadoras-recolectoras o comunitarias en la que los estados alterados de la conciencia y la curación juegan un rol primordial (Winkelman 2010: 51, 56), claramente ha sido incorporado en esta religión y materializado en diferentes soportes (litoescultura, cerámica y textiles)

pero ahora con el objetivo de darle contenido y dinamismo a la religión oficial.

De este modo, estas representaciones iconográficas reflejarían a nivel de las prácticas socioideológicas, la existencia de sujetos que han asumido el rol del control, manejo o interpretación de las potencias o fuerzas naturales (¿divinidades?). Estos seres, al tomar forma humana, describirían que los especialistas religiosos han creado un discurso en el cual las entidades naturales o sobrenaturales han adquirido forma humana siendo, a su vez, un correlato de su propio poder concreto en este mundo pues ellos son los encargados de administrar realmente dicho sitio y como veremos en el indicador 8 hasta de quitar la vida humana. En este sentido, la religión se convertiría en una “tecnología del poder” y objetos, como el “lanzón monolítico”, serían “armas” que ejercen la violencia de forma indirecta. De esta manera, la religión encarnada en el “templo” se convierte en el medio de producción principal de la élite en el estado teocrático andino.

8. EVIDENCIAS DE VIOLENCIA FÍSICA Y VIOLENCIA SIMBÓLICA EJECUTADA POR ENTIDADES ANTROPOMORFAS EN LOS EDIFICIOS PRINCIPALES

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

La recuperación de contextos o restos humanos con evidencia de violencia en contextos de los Centros Político Religiosos nos hablan de la existencia real de prácticas violentas o sacrificiales que suponen que estas se realizan periódicamente o espontáneamente pero que, en cualquier caso, estaban racionalizadas por el discurso imperante en dicho lugar. Aunque se ha planteado que no necesariamente esto se debería ver como violencia pues este concepto también es occidental, y por tanto, debería verse con “ojos andinos” es necesario señalar que independientemente de que esto sea percibido como violento, esta práctica se realiza en espacios públicos y exclusivos (indicador 6) y cuyo objetivo final es el reconocer a dichos espacios como lugares donde se sabe que allí se realizan e, incluso, suponen el consumo de partes humanas. Si esto se realiza en estos espacios y no en otros, nos habla del monopolio de los grupos de élite para controlar la vida de otros sujetos. Esto tiene como propósito final

reproducir la religión en tanto coerción psíquica y fáctica y mantener el discurso siempre vivo. Asimismo, esto puede tener connotaciones con relación a las sociedades externas que reciben un mensaje de grupos

que controlan la vida humana y, en algunos casos, se dan representaciones de armas no solamente sacrificiales sino que, también, pueden ser utilizadas y entendidas como medios ofensivos o de disuasión (Figura 7).



Figura 7. Vista de bloques de piedra con representaciones incisas en las que destacan cabezas humanas separadas del cuerpo. Cerro Sechín

Una de estas evidencias defensivas podría ser la gran muralla al norte del núcleo del sitio que delimitaría un espacio privado (Burger 1992: 164). Por último, la concentración de personas en el tiempo de mayor esplendor en sitios como Chavín de Huántar que Burger calcula entre 2000 a 3000 personas (Burger 2008: 696) también podría representar un importante contingente humano que con sus propios cuerpos podría defender al sitio de ataques. En suma, lugares como los edificios principales de los Centros Político Religiosos, en tanto propiedad particular de un grupo de personas, y que concentraban gran cantidad de productos (explotación) (indicador 2 y 9) y era una ruta importante de intercambio de bienes (indicador 1) debió poseer mecanismos físicos de defensa física más allá de la religión.

9. EXISTENCIA DE ESPACIOS DE CONCENTRACIÓN DE OBJETOS MUY ELABORADOS EN LOS EDIFICIOS PRINCIPALES

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

En el caso de los Centros Político Religiosos en discusión se aprecia que en algunos espacios específicos y muy asociados con áreas importantes o centrales de los edificios principales se hallan reunidos objetos de gran calidad y muy elaborados. Estos objetos nos indicarían una acumulación de objetos que pueden ser vistos como ofrendas de los “peregrinos” pero que también pueden ser vistos como tributos y que claramente son apropiados y extraídos de la circulación por los dirigentes mediante la religión en forma de ofrenda²⁷.

²⁷ En este caso, la ofrenda sería la materialización del excedente, pues ningún individuo en situaciones naturales da algo (objetos o fuerza de trabajo) más allá de sus posibilidades y necesidades reales a pesar que esto se vea como un “sacrificio”. En caso de ser así, esto supondría una alienación del individuo. Asimismo, una ofrenda no puede verse como un “sacrificio personal” pues esta ofrenda ha sido generada socialmente (incluyendo al individuo mismo) y es parte de la producción social. Para el caso que estudiamos acá, el individuo extrae de la producción social y de su consumo individual (o vida propia) para transferir como ofrenda a los teócratas quienes lo acumulan, consumen y/o distribuyen asimétricamente.

Dichos objetos a veces proceden de áreas bastante alejadas y suponen un trabajo social invertido en su producción y transporte (por ejemplo, el granito blanco o las vasijas cerámicas de Ancón) que finalmente son internados (consumidos) en el sitio. De esta forma, las vasijas cerámicas foráneas y de gran calidad, además de ser piezas importantes por sí mismas (trabajo social acumulado), también eran contenedores de alimentos de gran calidad y exóticos (banquetes).

Asimismo, esta acumulación materializada en algunos objetos solamente puede y debe ser un porcentaje bastante inferior del total del consumo de la producción social hecha por los dirigentes de los Centros Político Religiosos, pues, otra parte se habría dirigido al mantenimiento de otros grupos sociales asociados directamente a la élite. Sabemos que, además, en un ambiente donde lo más importante es generar relaciones sociales asimétricas muchos de estos objetos deben haber sido entregados a otras élites o individuos a cambio de otros bienes y servicios, cuestión que en los últimos años ha sido explorada sobre todo por la arqueología procesualista norteamericana, mediante el modelo de los *"banquetes políticos"* (*"commensal politics"*) (Dietler 1996, Dietler y Hayden 2001, y ver aplicación a los Andes centrales en Dillehay 2003, Kaulicke y Dillehay 2005, Jennings y Bowser 2008) pero que ya había sido planteada originalmente por Lumbreras (1993) con relación, por ejemplo, al contexto de la Galería de las Ofrendas.

A pesar que en arqueología los contextos funerarios son los mejores indicadores de una acumulación de la producción más allá de la vida de los que dirigirían una sociedad, en los Centros Político Religiosos mas importante como Chavín de Huántar esta acumulación ha permanecido elusiva, cuestión que puede deberse a la falta de investigación, conservación o, posiblemente, también debido a que por alguna práctica socioideológica esta acumulación no se haga patente en la muerte. Sin embargo, es interesante notar que en el sitio de Kunturwasi se hallaron enterramientos con individuos acumulando grandes cantidades de artefactos, entre ellos algunos hechos de

oro y con iconografía relacionada con el culto a Chavín (Figura 8).



Figura 8. Objeto de oro recuperado de una tumba de élite en el sitio de Kunturwasi)

INDICADORES ARQUEOLÓGICOS EN LAS ÁREAS ASOCIADAS DIRECTAMENTE A LOS EDIFICIOS PRINCIPALES

10. EXISTENCIA DE ÁREAS "DOMÉSTICAS" Y/O "LABORALES" ASOCIADAS DIRECTAMENTE CON LOS EDIFICIOS PRINCIPALES DEL SITIO

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Otro de los indicadores arqueológicos esenciales y universales para sostener la existencia de un estado pero, en este caso, el que se asocia con el área andina es que este debe tener una concentración de estructuras domésticas asociadas directamente con los edificios principales. Dentro de estas estructuras se pueden reconocer varios niveles de ocupación humana desde los relacionados directamente con los sujetos que controlan o manejan el sitio pasando por los artesanos que producen artefactos para el grupo que maneja el sitio principal, los comuneros relacionados con el sitio hasta, finalmente, las personas que permanecen temporalmente allí. Esta jerarquía debería estar materializada en las diferencias de calidad y área de uso de los espacios domésticos y sus objetos asociados y su mayor o menor cercanía a los edificios más importantes del sitio. En este sentido, este indicador también se relacionaría con la idea una ciudad con especialistas asociados y permanentes vinculados (atraídos) directamente con los edificios o espacios principales. Si bien, esta imagen resulta de la investigación en otras áreas del mundo, es necesaria solamente una población mínima que se relacione con el sitio para poder dirigirlo y mantenerlo y producir los objetos

básicos para las prácticas allí realizadas. En este sentido, y como contraparte a las ciudades del Viejo Mundo es necesario decir que muchas poblaciones relacionadas con estos sitios de carácter político religioso casi siempre viven dispersos dado que además, en el contexto andino se tiende mayormente a la ocupación del territorio andino de forma dispersa y diversa donde, por ejemplo, la agricultura extensiva demanda que los sujetos estén asociados directamente a su campos de cultivo o los pastores a las áreas de pastizales, ubicadas generalmente en las alturas. Asimismo, es necesario decir que estas estructuras domésticas, por lo general, no son evidentes sin excavación lo que, por ejemplo, llevó a plantear a mediados del siglo pasado la existencia de “*centros ceremoniales vacíos*”, una propuesta que cada vez está siendo dejada de lado gracias a la evidencia de concentraciones de poblaciones alrededor y dentro de los espacios ceremoniales. Algo más importante es que dado que un estado teocrático se basa en la afluencia de contingentes de personas temporalmente, es posible que estos individuos no lleguen a generar grandes volúmenes de arquitectura permanente sino más bien estructuras estacionales o temporales.

11. EXISTENCIA DE ARTEFACTOS ESTANDARIZADOS EN LOS EDIFICIOS PRINCIPALES Y AREA INMEDIATA *PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS*

Este es el indicador artefactual mueble más importante para definir un estado teocrático puesto que es evidente que existe un control de la producción de artefactos con funciones y características y diseños que son relevantes para un grupo social para actividades concretas y que comunican mensajes relacionados directamente con la ideología religiosa principal, especialmente relacionados con la violencia simbólica allí plasmada. También, nos habla de una especialización en dicha artesanía pero, sobre todo, de su relación directa con los dirigentes de los Centros Político Religiosos quienes orientaron dicha producción para su uso y distribución exclusiva. En este caso, la producción está estandarizada porque, al ser medio de comunicación, este mensaje puede y debe estar enfocado en conseguir llamar la atención de sus usuarios y articularlo dentro del mensaje que se quiere enviar a los grupos

sociales que ordenan y generan dicha producción de artefactos. Esto supondría o que los artesanos estaban controlados directamente e incluso asociados espacialmente al Centro Político Religioso o que los talleres de áreas relacionadas con este estado están reproduciendo las formas y diseños de los artefactos originales con el objetivo de realizar las mismas prácticas sociales relacionadas con estos artefactos en el centro político religioso.

Si bien el posible monopolio y/o control de los medios y objetos de producción utilizados por los artesanos por parte de las élites no puede ser equipado al de las sociedades industriales, dentro de sus posibilidades, la élite que dirigía los Centros Político Religiosos definitivamente tenía la capacidad de orientar la producción y distribución de artefactos para su propio beneficio a partir de la religión que sí controlaba. Al final no es una cuestión de cantidad sino sobre todo de calidad o forma de producción, distribución y consumo que las élites detentan o permiten.

12. ESTRUCTURAS ARQUITECTÓNICAS DOMÉSTICAS DE MAYOR CALIDAD TECNOLÓGICA Y MATERIALES DE CONSTRUCCIÓN

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

A lo largo del tiempo, en la arqueología andina hemos pasado de una concepción de sitios como los Centros Políticos Religiosos como “*Centros ceremoniales vacíos*” (Bennett 1946: 82, Bennett y Bird 1949:133) hasta “*Ciudades*” (Rowe 1963). Si bien, el debate acerca de las ciudades en los Andes prehispánicos todavía sigue abierto (Shady 2009, Makowski 2008a, 2008b) es importante entender que las ciudades son las concreciones históricas de una serie de formas de producción y relaciones sociales específicas. Si bien, el tipo de ciudad andina es posiblemente diferente a la de otros ejemplos del mundo, su comparación no debería llevar a su infravaloración por no contener los elementos civilizatorios de estas otras áreas del mundo. Afortunadamente, la investigación arqueológica actual nos está ayudando a comprender como es que se dieron las concentraciones humanas tempranas en los Andes y vemos que a partir de las investigaciones recientes como las que se han dado en Chavín de Huántar contamos

con estructuras arquitectónicas que bien pueden ser evidencia de espacios domésticos de élite o de mayor rango. Si bien, por el momento no se han definido exactamente la(s) residencia(s) de la élite principal de Chavín de Huántar (que bien puede haber estado albergada en las partes superiores o contiguas a las pirámides trucas) queda claro que afuera mismo de los edificios existían residencias de personas que no eran simples comuneros y estaban totalmente relacionados con la administración y control de estos edificios principales.

13. ACUMULACIÓN DE ARTEFACTOS ESTANDARIZADOS PRODUCIDOS LOCALMENTE O NO, SOLO EN ALGUNOS CONTEXTOS DOMÉSTICOS AFUERA DE LOS EDIFICIOS PRINCIPALES DEL SITIO.

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

La existencia o no de artefactos en contextos sincrónicos nos remite al hecho de que diferentes grupos sociales tienen acceso diferenciado a la producción social. Este hecho hace evidente que existen sujetos que acumulan el trabajo de otros y otros sujetos están excluidos o marginados en la circulación de los objetos. Dicha relación desigual que se puede ver en espacios domésticos también puede verse en los contextos funerarios los cuales han sido los más trabajados en los Andes. No obstante, en el caso de los estados teocráticos andinos, los cementerios excavados son mínimos y, de hecho, son pocas las tumbas de élite conocidas para este tipo de sociedad (indicador 9). De esta manera, es posible que su inexistencia se deba a prácticas sociales que invisibilizan en la muerte esa acumulación de la producción social en tumbas que si se verá más adelante en otras sociedades andinas.

Asimismo, los primeros estados teocráticos andinos generalmente se erigen sobre las sociedades comunitarias donde la propiedad es colectiva y que durante el estado, la propiedad de los teócratas es particular y no todavía privada o individual por lo que la mayor acumulación no se orientaría hacia individuos concretos en la muerte, lo que además también generaría demasiadas contradicciones al no poder legitimarlas y al ser tan evidentes para las personas sujetas y/o ofrendatarias. Esto

explicaría, por ejemplo, la inexistencia de cementerios de élite o que los enterramientos no acumulan más allá de unos cuantos objetos de alto valor. Además, parece que la acumulación de artefactos en las tumbas (incluyendo los metales que siguen teniendo una importancia pragmática-simbólica) no se da hasta el periodo Intermedio Temprano (100 a.C-600 d.C.) como en la que se dio en la sociedad Moche.

INDICADORES ARQUEOLÓGICOS EN LAS ÁREAS ALEJADAS DEL CENTRO POLÍTICO RELIGIOSO Y ZONA RESIDENCIAL DE CHAVÍN DE HUÁNTAR

14. EXISTENCIA DE ASENTAMIENTOS MONUMENTALES QUE REPITEN EL DISEÑO Y TÉCNICA Y RELACIONADOS CON MATERIALES ORIGINALES DEL SITIO ESTUDIADO.

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Aunque este no es requisito para la existencia de un estado teocrático andino puesto que el estado se puede restringir al mismo sitio (ciudad-estado) y áreas muy cercanas, en algunos casos es necesario deslindar si las reiteraciones de diseños y arquitectura de sitios cercanos, aunque en la órbita del sitio principal, corresponden a centros secundarios dentro de un territorio controlado por dicho estado teocrático andino (figura 9).

Para ello, además de la arquitectura, se deberán encontrar otros elementos como artefactos e, incluso, restos de los individuos procedentes del sitio nuclear. Esto nos hablaría de la territorialidad del estado y de su expansión mediante la creación de dependencias de su culto en áreas que le son interesantes para seguir reproduciendo económica y políticamente su estado teocrático. De todas formas, es posible que la inexistencia de una gran fuerza militar haya hecho difícil una expansión territorial por la fuerza en otros territorios.

Un problema por resolver sería reconocer que tan sincrónicos eran estos asentamientos pues las comparaciones estilísticas cerámicas e, incluso, los fechados radiocarbónicos todavía ofrecen rangos de tiempo muy amplios y podríamos estar contemporaneizando asentamientos que pueden representar una sucesión de eventos.



Figura 9. Vista de la pirámide Paracas de Cerro del Gentil. Este edificio ubicado en el borde de la zona agrícola repite la técnica, la morfología y la orientación de otros edificios de mayor volumen del valle de Chincha)

15. EXISTENCIA DE ARTEFACTOS DE LA MISMA MORFOLOGÍA E ICONOGRAFÍA FUERA DEL SITIO ESTUDIADO, ESPECIALMENTE EN OTROS CONTEXTOS DE “ÉLITE”

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

La aparición de los objetos antes mencionados en contextos alejados del sitio principal y claramente dentro de otro tipo de sociedad nos remite al hecho de la existencia de relaciones con otros grupos sociales, especialmente con otras élites. Estas son relaciones con otras élites dependientes o co-dependientes pero que también nos hablan de relaciones con otros grupos sociales que mediatizan la explotación fuera del sitio o concentración de artefactos y productos de otras áreas (asistentes o “peregrinos” de diferentes niveles sociales). Esto también supone que a cambio de dichos objetos se podría haber dado la obtención de otros recursos y/o objetos exóticos mediante la ofrenda o intercambio.

También, resulta importante señalar aquí que los estados, como el teocrático andino, también articulan dentro y fuera de sí a otros modos de producción lo cual conlleva una dialéctica importante que generará contradicciones que harán dinámica la historia de los grupos sociales involucrados

entre sí (también ver Gailey y Patterson 1988).

16. EXISTENCIA DE ASENTAMIENTOS DOMÉSTICOS ALEJADOS PERO RELACIONADOS DIRECTAMENTE CON EL SITIO ESTUDIADO

PRÁCTICAS SOCIALES IMPLICADAS

Asociado con el anterior indicador, la existencia de asentamientos domésticos alejados del sitio principal reflejaría la existencia de comunidades sujetas o vinculadas directamente con los Centros Político Religiosos. Esta dependencia directa o indirecta es posible dado que un estado como los teocráticos andinos necesitan de dicha fuerza de trabajo para generar más recursos de forma directa e incluso necesita de productos que no pueden ser producidos en el área inmediatamente cercana al sitio ya sean productos alimenticios como materias primas para elaborar otros artefactos o productos.

En el caso de estos sitios, es posible detectarlos cuando encontremos objetos o individuos procedentes de los mismos Centros Político Religiosos o personas con objetos producidos allí. Sin embargo, como vimos arriba es posible que sociedades que tuvieron relación directa con los Centros Político Religiosos hayan estado consumiendo productos no manufacturados

en ese mismo sitio puesto que la élite está distribuyendo objetos de otras áreas.

Del mismo modo que con el indicador anterior, deberemos encontrar una relación basada en individuos o artefactos procedentes del sitio original. Sin embargo, en este caso se trataría de reconocer en los espacios domésticos tal incursión. Aunque este indicador es menos evidente puesto que a este nivel quizá solamente las élites locales son las accesitarias a los objetos del lugar nuclear, sí se define una relación directa entre asentamientos domésticos alejados y asentamiento nuclear estaríamos hablando que la explotación de la fuerza de trabajo y producción de objetos vas más allá del área nuclear del estado teocrático andino. Eso nos podría acercar a la densidad poblacional en los tiempos del apogeo de los Centros Político Religiosos pero más importante de la relación y la fuerza de trabajo disponible y/o empleada por las élites. Es sabido, además, por las fuentes etnohistóricas tardías que una forma de explotación directa de tierra agrícolas o recursos naturales se da a través de la existencia de propiedades de las deidades como es el caso de la *"tierras del sol"* del Imperio Inca. De este modo, en estos espacios se podría estar generando la producción básica de alimentos necesaria para reproducir a la élite teocrática principalmente, aparte de las ofrendas.

4. Comentarios finales

La génesis de los primeros estados teocráticos andinos se encuentra en la confluencia de una serie de factores económicos y políticos que le dan soporte y que re-apropiados y reproducidos por las élites lo mantienen a través de un largo tiempo de manera exitosa. Uno de esos factores de mantenimiento y que es retomado de prácticas sociodeológicas previas (como el shamanismo) pero que, en ese momento respaldan otro estado de cosas, es la religión, la cual se torna en una institución política que ordena y mantiene la estabilidad social dentro de la contradicción social surgida en el desarrollo de la explotación de un grupo social dominante hacia una gran cantidad de individuos instalados y atraídos al Centro Político

Religioso pero que a medida que fue aumentando demográficamente y estamentalmente necesitó de la atracción de otros grupos de personas para mantener y reproducir material e ideológicamente a la élite. Este estado de cosas se mantuvo durante varios siglos creciendo y asimilando otras prácticas sociales pero reconduciéndose hacia objetivos concretos de la élite. Claro que este estado de cosas también supuso un mejoramiento de la vida de algunos individuos que se asociaron con la élite dominante e incluso grupos de artesanos y especialistas y generó un espacio de encuentro social para el intercambio de artefactos e información y otros beneficios. Sin embargo, en esta situación estos grupos no fueron beneficiados objetivamente de la misma forma sino que más bien fueron dependientes de la existencia de dicha élite.

En algún momento de su historia, el desarrollo de los Centros Político Religiosos se detuvo y a continuación los edificios principales son utilizados para prácticas sociales domésticas u otras alejadas de la función original para los que fueron construidos. Además, la producción material de la sociedad allí reunida y su distribución desde ese centro se detiene y en otras áreas relacionadas directamente también. Todo esto señala el momento en el cual las élites ya no pudieron seguir sosteniendo y manteniendo la situación y el control del orden social que siempre estuvo en tensión y se desintegra como formación sociopolítica y socioeconómica. Esta crisis del sistema generará muy diversas reacciones en diferentes lugares del mundo andino, sobre todo los relacionados directamente con los Centros Político Religiosos más relevantes. En dicha situación histórica no sorprende que en diferentes espacios de los Andes se abriese una época en la cual se hicieron evidentes los conflictos intra e intersociales y se pase a una época en que las producciones de arquitectura y objetos se tornen más regionalistas o localistas. Por ejemplo, el abandono de la producción de arquitectura y artefactos inspirados en los temas de Chavín de Huántar y otros relacionados hacen patente el abandono y el rechazo de las prácticas religiosas de estos sitios. Su reapropiación por otras sociedades estatales más adelante, retomará ese trabajo social

acumulado en Chavín de Huántar que fue exitoso durante varias centurias.

En este artículo hemos planteado la existencia, contenido y dinámica de una forma política que hemos denominado Estado Teocrático Andino. Esta forma sociopolítica se explica desde su propia materialidad social en los Andes prehispánicos precapitalistas y que tiene su fundamento en las evidencias arqueológicas acumuladas en diferentes sitios de los andes, entre los cuales destaca el sitio Chavín de Huántar. La nuestra, como toda propuesta arqueológica, se origina desde una perspectiva teórica que, en nuestro caso, es el materialismo histórico. Como todas las perspectivas teóricas actuales esta se basa en desarrollos de la ciencia occidental. Sin embargo, una vez que nos enfrentamos directamente con los objetos arqueológicos de los Centros Político Religiosos mencionados y tomando en cuenta que la explicación del pasado siempre se produce en el presente y, por consecuencia, está condicionada por nuestras formas de ver el mundo, creemos que el materialismo histórico, según lo entendían los clásicos marxistas es, dentro de las propuestas al uso, capaz de dar cuenta de una formación social original en los Andes prehispánicos al considerar que los objetos arqueológicos y su producción social son históricamente contingentes. Asimismo, como todas las demás, nuestra propuesta también necesitará ser contrastada en profundidad pero supone, también, como todo planteamiento, una propuesta que está en construcción.

Para terminar, esperamos que esta propuesta y, sobre todo, los indicadores arqueológicos que hemos presentado sirvan para generar una discusión académica más amplia y que esté más fundamentada en los objetos arqueológicos y dejemos de depender cada vez menos de los modelos arqueológicos y antropológicos generados en otras áreas del mundo y a dejarnos de comparar con ellos para poder explicarnos, regresemos la vista a la realidad prehispánica andina y en un futuro cercano desarrollemos una teoría arqueológica andina que tenga el mismo potencial explicativo para dar cuenta de fenómenos

sociales propios aunque como hemos visto también con su cuota de universalidad.

5. Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer al Dr. Luis Guillermo Lumbreras por haberme cedido mucho de su tiempo para conversar sobre Chavín de Huántar y el estado prehispánico andino, leer un borrador de este texto y alentarme a publicarlo. También, quiero agradecer a Kzysztof Makowski por sostener conversaciones conmigo sobre estos temas. Quiero agradecer especialmente a Segundo Vásquez por su generosidad y amistad en la ciudad de Trujillo y por regalarme esas inolvidables tardes en la casa de Cochaya. Finalmente a los compañeros Alex Gonzales Panta, Michiel Zegarra y Carlos Zapata Benítez con quienes discutí inicialmente muchos de estos planteamientos y en especial a Kelita Pérez Cubas con quien encontré la paz necesaria para reflexionar sobre el Estado Teocrático Andino. Sin embargo, como es de justicia, eximo a todos ellos de mis errores y falencias en este texto.

6. Bibliografía

- ADAMS, Robert, 2001: Complexity in Archaic States. *Journal of Anthropological Archaeology*, 20: 345-360.
- ALVA, Ignacio, 2008: Los Complejos del Cerro Ventarrón y Collud-Zarpán: Del Precerámico al Formativo en el Valle de Lambayeque. *Boletín de Arqueología PUCP*, 12: 97-117.
- BATE, Luis Felipe, 1984: Hipótesis sobre la Sociedad Clasista Inicial. *Boletín de Antropología Americana*, 9: 47-86.
- BARAYBAR, José Pablo, 1993: Identificación de los Huesos Humanos. Apéndice II. En Lumbreras, Luis: *Chavín de Huántar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas*: 394-402. KAVA. Mainz am Rhein.
- BENNETT, Wendell
1944 *The North Highlands of Peru. Excavations in the Callejon de Huaylas and Chavin de Huántar*, Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 39, parte 1. New York.
- 1946 *The Archaeology of Central Andes*. En Steward, Julian (ed.): *Handbook of South American Indians*, Vol. 2: 61-147. Bureau of

- American Ethnology. Smithsonian. Washington D.C.
- BENNETT, Wendell y Junius BIRD, 1949: *Andean Culture History*. American Museum of Natural History. New York.
- BILLMAN, Brian, 2002: Irrigation and the Origins of the Southern Moche State on the North Coast of Peru. *Latin American Antiquity*, 13: 371-400.
- BISCHOF, Henning, 1985: Los Orígenes del Estilo Chavín. Resumen en castellano del artículo "Zur Entstehung des Chavín-Stils in Alt-Peru" publicado en *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 6 (1984): 355-452.
- BISCHOF, Henning, 2008: Context and Contents of Early Chavin Art. En Conklin, William y Jeffrey Quilter (eds.): *Chavin: Art, Architecture, and Culture*: 107-141. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA. Los Angeles.
- BRADLEY, Richard, 2000: *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, New York.
- BURGER, Richard, 1978: Los Asentamientos Poblacionales Iniciales de Chavín de Huántar, Perú: Un Informe Preliminar. En Matos, Ramiro (ed.): *III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina. Actas y Trabajos. Tomo I*: 294-309. Lima.
- BURGER, Richard, 1983: Pojoc y Waman Wain: Two Early Horizon Villages in the Chavín Heartland. *Ñawpa Pacha*, 20: 3-40.
- BURGER, Richard, 1992: *Chavin and the Origins of Andean Civilization*. Thames & Hudson. Londres.
- BURGER, Richard, 1998: *Excavaciones en Chavín de Huántar*. PUCP. Lima.
- BURGER, Richard, 2008: Chavín de Huántar and Its Sphere of Influence. Silverman, Helaine y William H. Isbell (eds.): *Handbook of South American Archaeology*: 681-703. Springer. New York.
- BURGER, Richard y Lucy SALAZAR, 2010: La Cultura Manchay y la Inspiración Costeña para la Civilización Altoandina de Chavín. En Romero, Rubén y Trine Svendsen (eds.): *Arqueología en el Perú. Nuevos Aportes para el Estudio de las Sociedades Andinas Prehispánicas*: 13-37. UNFV. Lima.
- BURGER, Richard y Ramiro MATOS, 2002: Atalla: A Center on the Periphery of the Chavin Horizon. *Latin American Antiquity*, 13(2): 153-177.
- BURGER, Richard, Frank ASARO y Helen MICHEL, 1998: Los Artefactos de Obsidiana en Chavín de Huántar y sus Fuentes Geológicas. En Burger, Richard: *Excavaciones en Chavín de Huántar*: 244-251. PUCP. Lima.
- CANZIANI, José, 1992: Arquitectura y Urbanismo del Periodo Paracas en el Valle de Chíncha. *Gaceta Arqueológica Andina*, 22: 87-117.
- CANZIANI, José, 2009: *Ciudad y Territorio en los Andes. Contribuciones a la Historia del Urbanismo Prehispánico*. PUCP. Lima.
- CHILDE, Gordon, 1947: *History*. Cobbett Press. Londres.
- 1950 The Urban Revolution. *Town Planning Review*, 21(1): 3-17.
- CISNEROS, Leonor y Luis LUMBRERAS, 1980: *Historia General del Ejército Peruano. Los Orígenes*. Comisión Permanente de la Historia del Ejército del Perú. Lima.
- CONKLIN, William y Jeffrey QUILTER, 2008: Introduction. En Conklin, William y Jeffrey Quilter (eds.): *Chavin: Art, Architecture, and Culture*: xxvii-xxxi. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA. Los Angeles.
- DACAL, Ramón y David WATTERS, 2005: Three Stages in the History of Cuban Archaeology. En Curet, L., Antonio Shannon, Lee Dawdy y Gabino La Rosa Corzo (eds.): *Dialogues in Cuban Archaeology*: 29-40. The University of Alabama Press. Tuscaloosa.
- DIETLER, Michael, 1996: Feast and Commensal Politics in the Political Economy: Food, Power, and Status in Prehistoric Europe. En Weissner, P. y W. Schiefelshoven (eds.): *Food and the Status Quest: An Interdisciplinary Perspective*: 87-125. Berghahn Books. Oxford.
- DIETLER, Michael y Brian HAYDEN, 2001: *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Smithsonian Institution Press. Washington y Londres.
- ELLER, Jack, 2007: *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. Routledge. New York.
- DILLEHAY, Tom, 2003: El Colonialismo Inka, el Consumo de Chicha y los Festines desde una Perspectiva de Banquetes Políticos. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7: 355-363.
- DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo, 2002: La Moneda de los Dioses: Monedas y Santuarios en Grecia. *Actas del XIII Congreso Internacional de Numismática, Volumen I*: 227-236. Ministerio de Cultura. Madrid.

- EARLE, Timothy, 1987: Chiefdoms in Archaeological and Ethnohistorical Perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 16: 279-308.
- ELIADE, Mircea, 1987: Shamanism: An Overview. En *Encyclopedia of Religion*, Vol. 12: 8269-8273. MacMillan. New York.
- ENGELS, Frederick, 1976[1884]: *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*. Roca. México D.F.
- ESPINOZA, Waldemar (ed.), 1978[1981]: *Los Modos de Producción en el Imperio de los Incas*. Amaru. Lima.
- FLANNERY, Kent, 1972: The Cultural Evolution of Civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3: 339-426.
- FLANNERY, Kent, 1998: The Ground Plans of Archaic States. En Feinman, Gary y Joyce Marcus (eds.): *Archaic States*: 15-57. School of American Research Press. Santa Fe.
- FOUCAULT, Michel, 1976: *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Siglo XXI. Buenos Aires.
- FUNG, Rosa, 1988: The Late Preceramic and Initial Period. En Keatinge, Richard (ed.): *An Overview of Peruvian Prehistory*: 67-98. Cambridge University Press. Cambridge.
- FUNG, Rosa, 2008[1999]: El Proceso de Neolitización en los Andes Tropicales. En *Arqueología y Vida*, 2: 75-136. Museo de Arqueología, Antropología e Historia. Universidad Nacional de Trujillo. Trujillo.
- GAILEY, Christine y Thomas PATTERSON 1988 State formation and uneven development. En Gledhill, John, Barbara Bender y Mogens Trolle Larsen (eds.): *State and Society. The emergence and development of social hierarchy and political centralization*: 75-87. Routledge. Londres.
- HAAS, Jonathan, 1982: *The Evolution of Prehistoric State*. Columbia University Press. New York.
- INOKUCHI, Kinya, 2008: La Arquitectura de Kunturwasi: Secuencia Constructiva y Cronología de un Centro Ceremonial del Período Formativo. *Boletín de Arqueología PUCP*, 12: 219-247.
- INSOLL, Timothy, 2004: *Archaeology, Ritual, Religion*. Routledge. Londres.
- ISELL, William y Gordon MCEWAN (eds.), 1991: *Huari Administrative Structure: Prehistoric Monumental Architecture and State Government*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
- ISELL, William, 1999: *Mummies and Mortuary Monuments. A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social Organization*. University of Texas Press. Austin.
- JAMIESON, Ross, 2005: Colonialism, Social Archaeology and Lo Andino: Historical Archaeology in the Andes. *World Archaeology*, 37(3): 352-372.
- JENNINGS, Justin y Brenda BOWSER (eds.), 2008: *Drink, Power, and Society in the Andes*. University Press of Florida. Gainesville.
- JOHNSON, Allen y Timothy EARLE, 2000: *The Evolution of Human Societies*. Stanford University Press. Stanford.
- KAULICKE, Peter, 2010: *Las Cronologías del Formativo. 50 Años de Investigaciones Japonesas en Perspectiva*. PUCP. Lima.
- KAULICKE, Peter y Tom DILLEHAY (eds.), 2005: Encuentros: Identidad, Poder y Manejo de Espacios Públicos. *Boletín de Arqueología PUCP*, 9.
- KOLATA, Alan, 1993: *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell. Cambridge.
- KUBLER, George, 1999 [1962]: *Arte y Arquitectura en la América Precolonial*. Cátedra. Madrid.
- LANE FOX, Robin, 2007: *El Mundo Clásico. La Epopeya de Grecia y Roma*. Crítica. Barcelona.
- LULL, Vicente, 2007: *Los Objetos Distinguidos. La Arqueología como Excusa*. Bellaterra. Barcelona.
- LULL, Vicente y Rafael MICÓ, 2007: *Arqueología del Origen del Estado. Las Teorías*. Bellaterra. Barcelona.
- LUMBRERAS, Luis G., 1970: *Los Templos de Chavín*. Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Editado por la Corporación Peruana del Santa. Lima.
- LUMBRERAS, Luis G. 1974: *Los Orígenes de las Civilización en el Perú*. Milla Batres. Lima.
- LUMBRERAS, Luis G. 1981: *Arqueología de la América Andina*. Milla Batres. Lima.
- LUMBRERAS, Luis G. 2005[1989]: La Aparición de las Clases Sociales, el Estado y la Ciudad en los Andes Centrales. En Gonzales Carré, Enrique y Carlos Del Águila (eds.): *Arqueología y Sociedad*: 255-276. MNAHP/INDEA/IEP. Lima.
- LUMBRERAS, Luis G., 1993: *Chavín de Huántar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas*. KAVA. Mainz am Rhein.

- LUMBRERAS, Luis G., 2005[1995]: Acerca de la Aparición del Estado. En Gonzales Carré, Enrique y Carlos Del Águila (eds.): *Arqueología y Sociedad*: 192-229. MNAHP/INDEA/IEP. Lima.
- LUMBRERAS, Luis G., 2007: *Chavín. Excavaciones Arqueológicas*. UAP. Lima.
- LUMBRERAS, Luis. G. C. GONZÁLEZ y B. LIETAER, 1976: *Acerca de la Función del Sistema Hidráulico de Chavín*. Investigaciones de Campo, 2. Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Lima.
- LLANOS, Oscar, 2010: Cahuachi: Residencia y Paisaje Sacralizado de un Centro Político Nazca. *Revista Española de Antropología Americana*, 40(1): 27-51.
- MAKOWSKI, Krzysztof, 1997: Dioses del Templo de Chavín: Reflexiones sobre la Iconografía Religiosa. En Varón, Rafael y Javier Flores (eds.): *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*: 501-525. IEP/BCRP. Lima.
- MAKOWSKI, Krzysztof, 2008a: Andean Urbanism. En Silverman, Helaine y William H. Isbell (eds.): *Handbook of South American Archaeology*: 633-657. Springer, New York.
- MAKOWSKI, Krzysztof, 2008b: ¿Reyes o Curacas? Las Particularidades del Ejercicio del Poder en los Andes Prehispánicos. En Makowski, Krzysztof (ed.): *Señores de los Reinos de la Luna*: 1-9. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- MARCUS, Joyce y Gary FEINMAN, 1998: Introducción. En Feinman, Gary y Joyce Marcus (eds.): *Archaic States*: 3-13. School of American Research Press. Santa Fe.
- MAUSS, Marcel, 1971[1924]: Ensayo Sobre los Dones. Razón y Forma del Cambio en las Sociedades Primitivas. En *Sociología y Antropología*: 153-263. Tecnos. Madrid.
- MILLARE, Jean-François, 2009: Gallinazo and the Tradición Norcosteña. En Millaire, Jean-François con Magali Morlion (eds.): *Gallinazo. An Early Cultural Tradition on the Peruvian North Coast*: 1-16. Cotsen Institute of Archaeology Press. Los Angeles.
- MILLARE, Jean-François, 2010a: Primary State Formation in the Virú Valley, North Coast of Peru. *Proceedings of National Academy of Sciences*, 107(14): 6186-6191.
- MILLARE, Jean-François, 2010b: Moche Political Expansionism as Viewed from Virú. Recent Archaeological Work in the Close Periphery of a Hegemonic City-State System. En Quilter, Jeffrey y Luis Jaime Castillo (eds.): *New Perspectives on Moche Political Organization*: 223-251. Dumbarton Oaks. Washington D.C.
- MOORE, Jerry, 1996: *Architecture and Power in the Ancient Andes. The Archaeology of Public Buildings*. Cambridge University Press. New York.
- MOORE, Jerry, 2005: *Cultural Landscapes in the Ancient Andes. Archaeologies of Place*. University Press of Florida. Gainesville.
- MORRIS, Brian, 2006: *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge University Press. New York.
- PATTERSON, Thomas, 1991: *The Inca Empire. The Formation and Disintegration of a Pre-Capitalist State*. Berg. Oxford.
- POZORSKI, Shelia, 1987: Theocracy vs. Militarism: The Significance of the Casma Valley in Understanding Early State Formation. En Haas, Jonathan; Shelia Pozorski y Thomas Pozorski (eds.): *The Origins and Development of the Andean State*: 15-30. Cambridge University Press. Cambridge.
- POZORSKI, Thomas, 1983: The Caballo Muerto Complex and Its Place in the Andean Chronological Sequence. *Annals of Carnegie Museum*, 52: 1-40.
- POZORSKI, Thomas, 1995: Huaca de los Reyes Revisited. Clarification of Archaeological evidence. *Latin American Antiquity*, (4): 335-339.
- POZORSKI, Shelia y Thomas POZORSKI, 1992: Early Civilization in the Casma Valley, Peru. *Antiquity*, 66: 845-870.
- POZORSKI, Shelia y Thomas POZORSKI, 1994: Early Andean Cities. *Scientific American*, 270(6): 66-72.
- POZORSKI, Shelia y Thomas POZORSKI, 2008: Early Cultural Complexity on the Coast of Peru. En Silverman, Helaine y William Isbell (eds.): *Handbook of South American Archaeology*: 607-631. Springer. New York.
- PRICE, Neil, 2001: *The Archaeology of Shamanism*. Routledge. Londres.
- RENFREW, Colin y Paul BAHN 1998 *Arqueología. Teorías, Métodos y Práctica*. Akal. Madrid.
- RICK, John, 2005: The Evolution of Authority and Power at Chavín de Huántar, Peru. Vaughn, Kevin; Dennis Ogburn y Christina Conlee (eds.): *Foundations of Power in the*

- Prehispanic Andes. Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 14: 71-89. Arlington.
- RICK, John, 2008: Context, Construction, and Ritual in the Development of Authority at Chavin de Huántar. En Conklin, William y Jeffrey Quilter (eds.): *Chavin: Art, Architecture, and Culture*: 3-34. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA. Los Angeles.
- RICK, John, 2006: Un Análisis de los Centros Ceremoniales del Periodo Formativo a Partir de los Estudios en Chavín de Huántar. *Boletín de Arqueología PUCP*, 10: 201-214.
- RICK, John y Rosa MENDOZA, 2003: Marino Gonzales: 1916-2001. El Hombre de Chavín y su Mundo. *Arqueológicas*, 26: 17-26.
- RICK, John, Christian MESÍA, Daniel CONTRERAS, Silvia KEMBEL, Rosa RICK, Matthew SAYRE y John WOLF, 2009: La Cronología de Chavín de Huántar y sus Implicancias para el Periodo Formativo. *Boletín de Arqueología PUCP*, 13: 87-132.
- RODRÍGUEZ KEMBEL, Silvia, 2008: The Architecture at the Monumental Center of Chavín de Huántar: Sequence, Transformations, and Chronology. En Conklin, William y Jeffrey Quilter (eds.): *Chavin: Art, Architecture, and Culture*: 35-81. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA. Los Angeles.
- ROWE, John, 1963: Urban Settlements in Ancient Peru. *Ñawpa Pacha*, 1: 1-27.
- ROWE, John, 1967: Form and Meaning in Chavin Art. En Rowe, John y Dorothy Menzel (eds.): *Peruvian Archaeology. Selected Readings*: 72-103. Peek publication. Palo Alto.
- SANOJA, Mario, 1982: Modos de Producción Precapitalistas en Venezuela. En *Teorías, Métodos y Técnicas en Arqueología*: 219-230. Reimpresiones del Boletín de Antropología Americana. México D.F.
- SCHREIBER, Katherine, 1992: *Wari Imperialism in Middle Horizon Peru*. Museum of Anthropology, University of Michigan. Ann Arbor.
- SENDÓN, Pablo, 2006: Ecología, Ritual y Parentesco en los Andes: Notas a un Debate no Perimido. *Debate Agrario*, 40-41: 273-297.
- SERVICE, Elman, 1984[1975]: *Los Orígenes del Estado y la Civilización. El Proceso de Evolución Cultural*. Alianza. Madrid.
- SHADY, Ruth, 2009: Caral-Supe y su Entorno Natural y Social en los Orígenes de la Civilización. En Marcus, Joyce y Patrick Ryan Williams (eds.): *Andean Civilization. A Tribute to Michael Moseley*: 99-120. Cotsen Institute of Archaeology. Los Angeles.
- SMITH, Michael y Katharina SCHREIBER, 2006: New World States and Empires: Politics, Religion, and Urbanism. *Journal of Archaeological Research*, 14(1): 1-52.
- SPENCER, Charles, 2010: Territorial Expansion and Primary State Formation. *Proceedings of National Academy of Sciences*, 107(16): 7119-7126.
- SPENCER, Charles y Elsa REDMOND, 2004: Primary State Formation in Mesoamerica. *Annual Review of Anthropology*, 33:173-199.
- STANISH, Charles, 2001: The Origin of States Societies in South America. *Annual Review of Anthropology*, 30: 41-64.
- STANISH, Charles, 2003: *Ancient Titicaca. The Evolution of Social Power in the Titicaca Basin of Peru and Bolivia*. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.
- TANTALEÁN, Henry, 2008a: *Arqueología de la Formación del Estado. El caso de la cuenca norte del Titicaca*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. Lima.
- TANTALEÁN, Henry, 2008b: Las Miradas Andinas. Arqueologías y Nacionalismos en el Perú del Siglo XX. *Revista de Arqueología Suramericana*, 4(1): 34-52.
- TANTALEÁN, Henry, 2009: Chavín de Huántar y la Definición de un Estado Teocrático Andino. *Boletín de Antropología Americana*, 45: 99-168.
- TANTALEÁN, Henry, 2010: El Pasado tras del Espejo: Arqueología y Nacionalismo en el Perú. En Nastri, Javier y Lucio Meneses (eds.): *Historias de la Arqueología Sudamericana*: 137-162. Fundación de Historia Natural/Universidad Maimónides. Buenos Aires.
- TELLO, Julio, 1960: *Chavín. Cultura Matriz de la Civilización Andina*. UNMSM. Lima.
- TOPIC, John, 2003: From Stewards to Bureaucrats: Architecture and Information Flow at Chan Chan, Peru. *Latin American Antiquity*, 14(3): 243-274.
- VERANO, John, 2001: The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru. En Benson, Elizabeth y Anita Cook (eds.): *Ritual Sacrifice in Ancient Peru*: 165-184. University of Texas Press. Austin.

VICTORIO, Patricia, 2010: Reflexiones en Torno al Estudio del Arte del Perú Antiguo. *Revista del Museo Nacional*, L: 47-64.
WEBER, Max, 1977[1922]: *¿Qué es la Burocracia?*. La Pléyade. Buenos Aires.
WINKELMAN, Michael, 2010: *Shamanism. A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Praeger. Santa Barbara.

WRIGHT, Henry, 1977: Recent Research on the Origin of the State. *Annual Review of Anthropology*, 6: 379-397.
YOFFEE, Norman, 2005: *Myths of Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge University Press. Cambridge.