

## ARQUEOLOGIA DE LOS ANDES

CALOGERO M. SANTORO V.

DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA Y MUSEOLOGIA,  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES, ADMINISTRATIVAS Y ECONOMICAS,  
UNIVERSIDAD DE TARAPACA, CHILE.

### RESUMEN

La visión contradictoria que se tiene de los pueblos indígenas americanos: exaltación de lo antiguo y negación del presente, le permite al autor situar la crítica a la arqueología dedicada a reconstruir y relatar secuencias culturales, de escaso poder explicativo y funcional a los intereses ideológicos de las modernas naciones americanas. La propuesta del autor es hacer una arqueología que trate de explicar las razones que impulsaron la evolución de los pueblos. Estableciendo un contrapunto entre argumentos difusionistas y de los que se desprenden de su propuesta, avanza en la explicación de la interacción Altiplano-Costa durante el período formativo. Su hipótesis desplaza la atención desde la esfera de la complementariedad económica a la esfera ideológica y política.

### ABSTRACT

Starting from the dichotomic approach that has been held of american indigenous people that is: exaltation of past and denial of present, the author makes a critic to archaeology which only rebuilds and narrates cultural sequences. This approach has a limited explicative power and it is functional to ideological interests of modern american nations. This paper attempts to make an archaeology that deals with the reasons that impeded people's evolution. Establishing a counterpoint between diffusionism arguments and those arising from the author, he explains the interaction between highplateau and the coast during formative period. The hypothesis transfers the attention from economic complementarity to ideological and political levels.

### INTRODUCCION

En el contexto de este Simposio Internacional de Estudios Altiplánicos, una presentación sobre la arqueología de los Andes no puede soslayar la cuestión indígena actual y el rol que le cabe a la arqueología en la nueva etapa de integración indígena a la vida nacional. En esta ponencia se hace una evaluación crítica del rol que ha jugado el conocimiento arqueológico en la perpetuación de la posición discriminatoria adoptada por las naciones americanas en relación a las poblaciones indígenas. Se sugiere una alternativa distinta que se evalúa a través de un período de la historia cultural pre-colombina o pre-europea de la región Centro-Sur Andina.

Hace ya más de 40 años después que expresara sus gastronómicos deseos ante la monumentalidad de las ruinas de Macchu Picchu, que Neruda, declaraba en su poema alusivo, del Canto General [1989 (1950): 41-43]:

*Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta.  
A través de la tierra juntad todos  
los silenciosos labios derramados  
y desde el fondo habladme toda esta larga noche,  
como si yo estuviera con vosotros anclado,  
contadme todo, cadena a cadena,  
eslabón a eslabón y paso a paso,*

*Acudid a mis venas y a mi boca.  
Hablad por mis palabras y mi sangre.*

En contraste, Rigoberta Menchu, entre muchos otros en América, cree que ha llegado la hora que sean las propias minorías, silenciosas por tanto tiempo, las que hablen por sí mismas. Y como Diamela Eltit (1989:41) señala:

*Rigoberta considera su testimonio, antes que nada, como  
un relato colectivo, es decir, por su boca está  
hablando su pueblo, la voz de su pueblo,*

*lo que Rigoberta expresa de la siguiente manera:*

*...no soy la única, pues ha vivido mucha gente y es la  
vida de todos los guatemaltecos pobres y trataré de dar  
un poco mi historia. Mi situación personal engloba  
toda la realidad de un pueblo.*

Este deseable cambio de interlocutores, aún posible en el caso de las minorías étnicas, es una oportunidad que está vedada para los pueblos cuyas historias ya no es posible constatar directamente; de los que sólo podemos rescatar y conocer sus

sistemas de creencias, de organización política y económica a través de fragmentarios restos arqueológicos, únicos testimonios de sus modos de vida interrumpidos en el tiempo. Con propósitos distintos a las inspiradas intenciones de Neruda, la arqueología ha intentado, entre otros objetivos, ser voz de esos pueblos, especialmente de aquellos que no tuvieron los instrumentos tecnológicos, como la escritura, para relatar de su propia historia.

Por más de cien años, entonces, los arqueólogos se han dedicado a reconstruir historias locales, regionales y continentales que en algunos casos se remontan a más de un millón de años. El conocimiento generado ha jugado un rol fundamental para reafirmar orígenes geográficos y culturales de pueblos y naciones que buscan sus raíces en un pasado remoto para reforzar identidades étnicas contractuales y soportar plataformas políticas de reivindicaciones territoriales, ideológicas, étnicas, etc.

La historia precolombina de los pueblos nativos americanos no ha quedado al margen de este tipo de manipulación política. Varias de las modernas naciones americanas enfatizan sus raíces indígenas como parte de sus orígenes pero, transformado en pasado casi mítico y ensalzado en los símbolos y emblemas de identidad nacionales. Paradojalmente, estas naciones han evolucionado en franca oposición y discriminación de los descendientes más directos de aquellas raíces autóctonas.

Vista así las cosas, el mensaje que quiere transmitirse es que la historia de América tiene un pasado muerto o arqueológico de época pre-europea al que le sucede una época moderna que perdura hasta la actualidad. En esta concepción hay una contradicción fundamental: lo indígena, por un lado, es valorado en tanto se mantiene como referente mitológico, pero no se reconoce ninguna relación entre ese pasado y las actuales minorías indígenas.

En la definición de la identidad chilena, por ejemplo, se rememora idílicamente al pueblo mapuche, que peleó por más de 200 años contra los invasores españoles y chilenos (dicho sea de paso, este fue el pueblo indígena que por más largo tiempo mantuvo su guerrera resistencia y oposición a la invasión extranjera), pero su integración y participación en la vida nacional recién comienza a reconocerse y legislarse. Situación parecida ocurre en el ámbito local cuando se insiste en el rostro moreno autóctono del norte de Chile y de Arica en particular, con un referente abstracto remoto que no se relaciona directamente con la etnia aymara actual.

En Perú, por su parte, desde principios de este siglo se comenzó a conceptualizar la identidad nacional a partir de raíces indígenas referidas también a gloriosos e imaginarios tipos de la vida en el imperio incaico. De esta manera, lo indígena, pero lo antiguo, lo mítico, se esgrimía como un elemento primordial en la fisonomía nacional y pasaba a ser el referente fundamental para algunas corrientes de pensamiento. Sin embargo, no se establecía nexo directo entre aquellas raíces y las aún pauperizadas poblaciones indígenas que habitan en el país, ya que se les consideraba cultura degradada, sin posibilidades de historia futura. Excepciones a esta posición fueron autores del género literario de la Novela Indigenista y, la importante influencia intelectual de personajes como Mariátegui quienes lucharon por la reivindicación indígena (Arguedas, 1981:192 y ss; Cornejo Polar, 1989:127 y ss.).

Recientemente, Iwasaki (1989:76) ha señalado que esa manera de tratar la herencia indígena sólo habría proveído a las clases altas del Perú «el recurso intelectual que les permitió forjar una identidad ficticia». Las propuestas de Mariátegui, derivadas del socialismo cuya ideología aparecía perfecta para el programa de reivindicación indígena, se califican ahora como una perspectiva «desde arriba» (Iwasaki 1989:78). Mariátegui y otros estaban convencidos, sin embargo, que su perspectiva del problema era «realmente» «desde adentro» (Cornejo-Polar, 1989:138).

Evidentemente una arqueología dedicada a reconstruir un pasado completamente muerto para reafirmar los supuestos principios mitológicos de las naciones modernas, al margen y en oposición de las minorías étnicas actuales es una postura que es necesario abandonar.

Desconocer la aún vigente heterogeneidad étnica de las naciones americanas es insistir en la construcción de una realidad ficticia cuyas contradicciones y conflictos entre sus verdaderos componentes aflorarán en el futuro.

Una opción más atractiva es seguir el camino enunciado por Neruda y transformar la arqueología en una voz más activa y dinámica que demuestre la complejidad y heterogeneidad de la cultura y creación humana desarrollada en los distintos territorios de América antes de la invasión europea en el siglo XVI. Esta opción, sin embargo, podría contradecirse por lo señalado por la Menchu, en cuanto a la legitimidad de esta voz y la validez real de las historias que pudieran contarse a partir de la interpretación de los restos materiales, dado que son estudiados con los métodos clásicos de la arqueología.

Esta metodología se desprende de la cosmovisión ideológica de la cultura occidental moderna, autoidentificada fundamentalmente como científica. Esta perspectiva científica enfatiza los aspectos más materiales y funcionales de la cultura humana como son la tecnología, la economía, la organización social, considerados como instrumentos indispensables para un modelo de hombre hacedor u *Homo Faber*, en los términos de Van Kessel (1989). En esta visión los aspectos ideológicos como la religión y los sistemas de creencias se consideran como epifenómenos y se les relega a un plano muy secundario en el análisis histórico.

En la cosmovisión andina, en contraste, siguiendo a van Kessel (1989) el hombre no se autodefine con un rol hacedor como en la cultura occidental, por el contrario se considera parte de la naturaleza, donde asume una función de partero o *Homo Maieuticus*:

es decir la concepción de trabajo en el hombre andino no significa confeccionar objetos sino cultivar procesos biológico-naturales.

Otro aspecto que merece considerarse en este marco general de discusión dice relación con el escaso nivel explicativo alcanzado por la arqueología dedicada a relatar secuencias culturales.

Esto significa ordenar en el tiempo y en el espacio a pueblos o culturas que evolucionaron de formas simples de vida a formas más, o menos complejas. Sin desconocer la importancia y validez de estas secuencias arqueológicas su problema radica en el hecho que no considera modelos o hipótesis que expliquen cómo y por qué ocurrieron los cambios culturales. Vale decir, cuales son los elementos culturales y medioambientales que determinan que un tipo específico de sociedad evolucione hacia modos más simples o más complejos de organización.

El análisis que sigue a continuación integra las aspiraciones de Neruda y las de una arqueología que no sólo relata la historia de pueblos olvidados, sino también trata de explicar las razones que promovieron su evolución a través del tiempo. Se incorpora en esta perspectiva, también la necesidad de reconocer la importancia de los aspectos ideológicos e igualarlos a los factores materiales y funcionales, como elementos críticos para explicar procesos de cambio cultural.

Debo señalar que esta no es la mejor, ni la única, ni la última manera de hacer arqueología. Es simplemente una alternativa distinta que trata de legitimar su posición en la medida que no sólo describe los fenómenos históricos culturales, sino que trata de explicar las leyes o principios que gobiernan los procesos de cambio en las sociedades humanas.

### **ESTUDIOS ARQUEOLOGICOS EN EL ALTIPLANO, CONSIDERACIONES GENERALES**

El análisis de los pueblos que habitaron y habitan las regiones más altas de los Andes no puede ser considerados en forma aislada. Concebirlos de esa manera, como unidades geográficas y étnicas independientes como las plantas y los animales adaptados a ese tipo de parajes, no es el camino teórico y metodológico más correcto.

El carácter de «laboratorio natural excepcional» del Altiplano, enfatizado en los objetivos de la convocatoria de este simposio no tiene, para el estudio de la cultura, la misma relevancia que para las disciplinas como la biología, la zoología, etc, especialmente cuando se refiere al problema de la adaptación de los seres vivos a grandes altitudes.

Desde un punto de vista teórico general, incluso sociedades tan aisladas como las de Polinesia, en el Pacífico, mantuvieron cierto nivel de interacción.

Desde el punto de vista de la adaptación humana el Altiplano andino debe ser conceptualizado como un territorio continuo con sus flancos occidental y oriental que descienden hacia el Pacífico y el Atlántico, respectivamente. Esta macro región constituye un heterogéneo mosaico ecológico donde la necesidad de complementar recursos de los distintos pisos altitudinales desde la costa o la ceja de selva hasta el Altiplano, ha sido esencial en la evolución de las sociedades andinas.

De esta manera, estudiar las sociedades altiplánicas como un fenómeno aislado de adaptación cultural a ambientes de altura representaría una visión parcial de la totalidad de la realidad social. Dicho de otro modo, la adaptación cultural a los territorios alto andinos debe ser analizada desde una perspectiva macro regional que incluya el Altiplano y pisos ecológicos adyacentes.

Esta percepción del problema, aunque distinta a la perspectiva más focalizada de las otras disciplinas participantes en este simposio, no significa, sin embargo, que no puedan establecerse importantes niveles de colaboración científica, como hemos intuido durante el curso de esta semana.

La interacción de pueblos altiplánicos con pueblos de los territorios bajos o yungas es un proceso que cuenta con más de tres milenios de historia. Pueblos altiplánicos y *yungas*-costeros (referidos estos últimos a aquellos que habitaban la región costera y los valles semi-tropicales del sur peruano y norte de Chile) establecieron distintos niveles de interacción que afectaron sus esferas de organización política, económica e ideológica.

Teniendo en mente los aspectos deseables de una arqueología moderna mencionados más arriba (es decir, relato de una historia con énfasis explicativos y la consideración de aspectos políticos, económicos e ideológicos), analizaremos un período de interacción entre pueblos altiplánicos y *yunga*-costeros. Este período corresponde a la época del surgimiento de complejidad social en las sociedades locales (*yunga*-costeras) a través de un proceso que dio paso al surgimiento de sociedades más estratificadas.

Este proceso de cambio se habría iniciado durante la segunda mitad del segundo milenio antes de Cristo, es decir hace más de tres mil años atrás y se conoce como Período Formativo.

### **INTERACCION ALTIPLANO-COSTA DURANTE EL PERIODO FORMATIVO**

Esta interacción involucró a grupos altiplánicos localizados en la región alrededor del lago Titicaca donde también se consolidaban

nuevas estructuras estratificadas de organización social (por lo tanto también de nivel Formativo). Este proceso está mejor testimoniado en la región circum-Titicaca, a través de arquitectura monumental asociada a grandes centros ceremoniales, con pirámides y esculturas antropo y zoomorfas. Estos centros habrían servido, entre otras funciones, para respaldar o sostener el sistema de desigualdad social que se gestaba. Los grupos formativos altiplánicos debieron estar constituidos por élites que ocupaban estos centros ceremoniales, con poder político y económico (riqueza) suficiente para ordenar y financiar la construcción de las obras monumentales, todo lo cual reforzaba su posición diferenciada del resto de la comunidad.

Otra expresión del poder y riqueza de estas élites altiplánicas radicaba en su capacidad para controlar el tráfico de productos y bienes de pisos ecológicos alejados de sus centros. Esto pudo incluir, por ejemplo, conchas marinas, algas, hojas de coca, frutas y otros elementos exóticos. El uso y consumo de estos elementos aumentaban y reforzaban el prestigio y estatus social de las élites altiplánicas.

Por su parte en los sitios, arqueológicos de valles y costa del Pacífico, del sur peruano y norte de Chile (área Centro Sur Andina), se han identificado una serie de elementos transportados desde el Altiplano lo que incluía productos tales como lana, charqui, tejidos con diseños policromos, cerámica, objetos de cobre, oro, entre otros.

Desde la perspectiva de una arqueología más descriptiva que explicativa, la introducción de estos elementos ha sido interpretada como evidencias de difusión o influencia cultural.

El uso de modelos difusionistas para explicar el cambio cultural en áreas periféricas, como la región *yunga* costera, a partir de la INFLUENCIA de centros más complejos, como aquellos de la región circum-Titicaca, ha sido uno de los modelos teóricos más recurridos en arqueología. Se asume la existencia de complejos y poderosos centros desde los cuales se difundieron nuevos sistemas tecnológicos - como la práctica de la agricultura, el uso de metales, la preparación de alimentos, etc - nuevos sistemas políticos y organización social, y nuevos sistemas ideológicos y de creencias.

El problema de los modelos difusionistas es que no definen con claridad el contexto en el cual los elementos foráneos se integran dentro de la «cultura influida» y como estos elementos intervienen en la transformación de esta sociedad.

En el caso específico de la región Centro-Sur Andina, esta perspectiva difusionista ha dominado las hipótesis propuestas para explicar el cambio cultural durante el período Formativo, a consecuencia de la influencia o difusión proveniente del Altiplano durante el período Formativo, vale decir entre ca. 1500 a.C. y los primeros siglos de nuestra era.

Se sugiere que la «influencia altiplánica», habría llegado como efecto del desarrollo de algún mecanismo de complementariedad ecológica, que permitiera a los altiplánicos acceder a los recursos de los valles y costas del Pacífico. En particular, se ha sugerido que durante esta época Formativo se habrían establecido las bases de uno de los mecanismos de complementariedad ecológica y política que se encontraba en operación al momento del contacto con los europeos en el Siglo XVI.

Este mecanismo o modelo de organización económica tenía como peculiaridad que cada grupo altiplánico, dependiendo de su capacidad económica y demográfica, explotaba directamente los recursos de los pisos ecológicos de ambas vertientes de los Andes, a través de colonias que eran mantenidas por un sistema de turnos o *mit'a*. Estaban obligados a estos turnos todos los miembros de la comunidad, que en algunos casos los llevaba a vivir a varios días de viaje de su pueblo de origen. Este habría sido el caso, por ejemplo, de los *mit'm'as* o colonos de la región circum-Titicaca que habitaban en los valles costeros de Arica al momento del contacto con los europeos, en el Siglo XVI.

Consecuentemente, siguiendo el argumento difusionista, las condiciones políticas y económicas cambiaron en la región *yunga* costera, durante el período Formativo, por efecto de los nuevos sistemas de vida traídos por los altiplánicos. Estos contrastaban con los modos más simples de las poblaciones de cazadores recolectores *yunga* costeros.

Este cambio social habría ocurrido, de acuerdo a posiciones difusionistas más radicales, por reemplazo directo y total de poblaciones, es decir los flujos migracionales altiplánicos habrían presionado y obligado a las poblaciones locales a emigrar hacia otras regiones. Una posición difusionista menos drástica sugiere una situación de misceginación cultural donde los aportes de origen altiplánico se habrían integrado a la matriz cultural de las sociedades *yunga*-costeras.

En cualquiera de los dos casos mencionados, el sistema de organización económica de control directo de pisos ecológicos complementarios habría sido el mecanismo que trajo a las poblaciones altiplánicas a los valles y costa del norte de Chile y sur peruano, tres mil años antes del Siglo XVI. Esto significaría que la evolución de las estrategias de adaptación económica de las sociedades andinas no varió mucho en el tiempo. Esta situación resulta muy improbable considerando la magnitud de cambios que afectaron otras esferas de la cultura andina en épocas posteriores al Formativo.

Por otro lado, dentro de este esquema de análisis difusionista, independientemente del mecanismo o red de interacción establecido entre altiplánicos y costeros, esta perspectiva no alcanza a explicar de qué manera la influencia foránea, plasmado en los elementos de intercambio, influyeron en el cambio social de las poblaciones costeras.

Las evidencias arqueológicas que sustentan la relación Altiplano-costa durante el Formativo corresponden fundamentalmente a conspicuos elementos con fines de estatus y prestigio social entre los que destacan:

- a) tejidos especiales y adornos personales,
- b) figuras zoomorfas de cobre y más raramente pequeñas placas y discos de oro y cobre.

A mi juicio, estas evidencias son insuficientes para sugerir que el cambio social ocurrió por efecto de un reemplazo total de poblaciones, como sugieren las posiciones difusionistas más radicales y tampoco, parecen indicar que la interacción entre costeros y altiplánicos se estructuró, en esa época, bajo un mecanismo con fines de complementariedad económica.

En consecuencia, quisiera postular una hipótesis alternativa que trata de establecer que la interacción que puso a estas poblaciones en una situación de relación cultural se desarrolló más por el lado de la esfera ideológica y política, que por la esfera de la complementariedad económica, como ha sido sugerido hasta ahora.

En segundo término se trata de evaluar de qué manera los elementos foráneos se integraron en el proceso de cambio de las sociedades locales, como efecto de un proceso de relaciones de influencia mutua.

El intento de los grupos altiplánicos por tratar de afianzar el tráfico de bienes exóticos provenientes de la costa parece coincidir con el proceso de cambio social que se gestaba entre los grupos costeros,

Probablemente, la presión ejercida por los grupos altiplánicos para obtener estos bienes exóticos incentivó o aceleró el proceso de cambio social entre los grupos locales. Los costeros, por su parte, en la medida que tuvieron la posibilidad de obtener, en intercambio, bienes y objetos exóticos traídos desde el Altiplano pudieron marcar y reforzar las diferencias de estatus que se gestaban.

¿Fue entonces la obtención y uso de estos objetos lo que originó que comenzaran a establecerse diferencias de estatus entre los miembros de las comunidades *yunga* costeras? o, por el contrario, ¿Vinieron estos elementos exóticos simplemente a reforzar una situación de diferenciación social iniciada con anterioridad?.

Desafortunadamente, los datos arqueológicos disponibles son insuficientes, por ahora, para favorecer una de estas hipótesis. Creemos, sin embargo, que éste es un buen camino para establecer parámetros que ayuden a explicar los procesos de cambio social como el que se discute.

Sin embargo, dada la naturaleza de las evidencias arqueológicas, es posible discutir el contexto y función social en el cual pudieron incertarse los objetos de origen altiplánico. Su calidad de elementos exóticos señala en primer término que cumplían funciones de estatus y prestigio social. Al mismo tiempo, es muy probable que encarnaran toda una simbología ideológica nueva rodeada por un corpus de conocimientos esotéricos. Tanto el tráfico de los bienes exóticos, como su uso y los conocimientos esotéricos asociados debió ser controlado por la élite de las sociedades, como ha sido observado, por ejemplo, entre los caciques en Centro América y Las Antillas (Helms, 1987). De ello dependía su prestigio social y, consecuentemente, su permanencia en una posición social diferenciada.

Es probable, también, que el uso de estos elementos y conocimientos esotéricos de origen altiplánico fuera acompañado por una serie de comportamientos adicionales que en su conjunto formaban parte de las expresiones de identidad social propias de las élites altiplánicas.

Dicho de otro modo, las élites *yunga*-costeras fueron creando un nuevo código de identidad social que claramente los separaba y distinguía del resto de su población y, que al mismo tiempo, los acercaba e identificaba más con las élites altiplánicas en un proceso que podría corresponder a lo que Schortman y Urban (1987) denominan «convergencia étnica».

Este proceso de convergencia cultural de las élites costeras pudo ocurrir a través de la incorporación de símbolos de status, manejo de conocimiento esotérico y, adopción de patrones de comportamiento de origen altiplánico los que en su conjunto no sólo eran extraños a la comunidad costera, sino también definían una identidad propia a las élites locales. Mientras la élite local tendía a adoptar patrones de comportamiento altiplánico, la comunidad local mantenía patrones de comportamiento e identidad de tradición más local.

Estas consideraciones se pueden contrastar con los siguientes aspectos de los datos arqueológicos:

- 1) Los elementos de origen altiplánico presentan una restringida distribución, asociada a particularizados individuos en los cementerios muestreados.
- 2) El resto de la población fue enterrada con ofrendas menos sofisticadas de origen local.
- 3) Los elementos foráneos no sirvieron para funciones utilitarias o domésticas. Por el contrario, se trata de objetos bien

elaborados, cuyas características no se repiten sistemáticamente.

4) No se han constatado instalaciones domésticas (como poblados o campamentos habitacionales) de poblaciones altiplánicas.

Otro aspecto que debe ser considerado en este análisis es el bajo nivel de energía y riqueza invertida en la elaboración de las tumbas de las élites *yunga* costeras. Esto significa mínima elaboración del lugar donde fueron enterrados los individuos y escaso número de elementos exóticos acompañados como ofrendas. Esta situación puede ser interpretada como un reflejo del sistema político y económico, que podría caracterizarse de la siguiente manera: La estructura de diferenciación social era marcada por elementos de origen altiplánico que jugaban un rol preponderante. Esto significa, al mismo tiempo, que la élite dominante no contaba con poder económico suficiente para invertir en una mayor cantidad de elementos exóticos para ser ofrendados o sacrificados en las tumbas, como así también, para invertir en estructuras arquitectónicas monumentales individuales.

Es probable, entonces, que el poder de estas élites fuera de carácter político dependiente sensiblemente del estatus y prestigio demostrado por los líderes. Esto habría derivado, en gran medida, de la capacidad de los líderes locales para interactuar con las élites de los grupos altiplánicos y obtener los bienes exóticos y conocimientos asociados que eran usados como símbolos de poder político e ideológico.

Otro aspecto que debe ser considerado, en este análisis de la estructura social se refiere a la construcción de túmulos funerarios que aparecen en la segunda mitad del período Formativo, es decir entre 500 años a.C. y los primeros siglos de nuestra era. Estos montículos se armaban con gruesas capas de distintos tipos de plantas aprisionadas con piedras y alternadas con capas de arena y en algunos casos como en el valle de Azapa, llegan a medir más de 4 metros de altura y más de 40 metros de diámetro. Los túmulos pequeños eran individuales, mientras que los grandes albergaban un buen número de individuos. No todos ellos recibieron ofrendas de objetos exóticos (Santoró, 1992).

Aunque los túmulos más grandes representan la acumulación de sucesivos montículos más pequeños, la construcción de una de estas unidades requirió del esfuerzo de un grupo mayor que una unidad familiar. Probablemente, estas obras eran organizadas y subsidiadas por los líderes locales con el objeto de crear una imagen de identidad y reconocimiento del orden social que se simboliza en estos montículos funerarios y los objetos de estatus y prestigio que acompañaban a los individuos de más alta jerarquía. El hecho que los túmulos incluyan individuos de distinto rango podría interpretarse como el efecto manifiesto de crear una imagen de identidad colectiva, como ocurre en sociedades con relaciones sociales asimétricas (Shanks y Tilley, 1982:152). En la medida que los distintos segmentos de la comunidad participaban en la construcción e inhumación directa en los montículos se creaba una imagen de «igualdad» que distorciónaba o disfrazaba la verdadera realidad social. De esta manera la participación en este rito funerario colectivo pudo funcionar como un mecanismo para reproducir y legitimar el orden de desigualdad social que se gestaba durante el período Formativo.

## CONCLUSIONES

La problemática teórica y metodológica que encierra el período Formativo es de gran relevancia no sólo para la arqueología, sino también para las ciencias sociales en general. Durante este tipo de período las sociedades humanas cambiaron de sistemas igualitarios de organización social a sistemas estratificados. No existe en la actualidad ninguna sociedad humana que pueda mostrarnos cómo y por qué ocurrieron estos cambios. Esto significa que este problema, de gran relevancia en la historia social de la humanidad, debe ser enfrentado fundamentalmente a través de estudios arqueológicos en regiones donde sea posible constatar este proceso.

El caso analizado acá es relevante, no sólo entonces para entender la evolución de las sociedades andinas en su sentido más amplio, sino también para tratar de comprender los principios que han gobernado este tipo de cambios en las sociedades humanas.

En términos más específicos las evidencias analizadas de la interrelación entre los grupos altiplánicos y *yunga* costeros parecieran indicar que los gérmenes de la diferenciación de estatus sociales, como en el caso de las élites *yunga* costeras, no estuvo determinado por un acceso diferenciado a los recursos económicos. Dicho de otro modo, las élites *yunga* costeras basaban su posición de supremacía sobre la base de elementos exóticos de prestigio, respaldados por un corpus de conocimientos esotéricos controlados por ellos mismos. Si estas interpretaciones son correctas contradecirían una postura teórica distinta que señala que el control del poder económico fue esencial para el desarrollo de la desigualdad social (Earle, 1991:8). Es decir, de acuerdo a esta postura teórica, todo el sistema político e ideológico que respaldaba a las sociedades formativas *yunga* costeras era consecuencia que las élites controlaban una parte importante de los recursos económicos de la comunidad. Las evidencias arqueológicas disponibles son insuficientes para favorecer una de estas dos alternativas.

Este tipo de análisis sin embargo, nos da no sólo la oportunidad, parafraseando a Neruda, de hablar por la boca muerta de aquellos pueblos olvidados, sino también permite explicar las razones del cambio social.

Otro aspecto que se desprende de la interacción entre grupos altiplánicos y costeros es el hecho que las sociedades locales,

de menor tamaño y complejidad social que los grupos altiplánicos, habrían procesado internamente, de acuerdo a sus necesidades políticas, ideológicas y económicas, los efectos o la influencia altiplánica.

Este contexto sirve de gancho para entregar un comentario final sobre cómo podría conducirse la relación entre la sociedad mayor y las minorías étnicas indígenas de Chile, que podría canalizarse a través de un proceso integrador universal como señalaba José María Arguedas (1981), donde el destino de los grupos participantes no sea definido por una élite dominante, con una posición etnocéntrica de superioridad.

Uno de los aspectos claves es reconocer y otorgarle la posibilidad a cada uno de los grupos interactuantes de autodefinir su posición frente al todo, sin intenciones hegemónicas. La modernización de los pueblos indígenas incluye un abanico enorme de posibilidades en lo tecnológico, idiomático, político, ideológico, etc, cuyas alternativas deben ser elegidas por los propios interesados. Para que esto ocurra deberían establecerse los espacios políticos, económicos, educacionales, ideológicos, etc. que garantizan una integración «autogestionada», en los términos señalados por Tolvanen (1992:70), en relación a las minorías étnicas de Canadá.

El reconocimiento de una sociedad totalizadora y pluralista por todos los grupos sociales y étnicos interactuantes, la «totalidad concreta» que señala Cornejo Polar (1981:22) permitiría vivir, en la nación soñada por Arguedas, sin egoísmo y compartiendo distintas «patrias»

## REFERENCIAS

Arguedas, José María, 1981. Formación de una Cultura Nacional Indoamericana. Siglo XXI, México.

Burgos Debray, Elizabeth, 1984. Me Llamo Rigoberta Menchu. Ediciones Casa de las Américas, Cuba.

Cornejo Polar, Antonio, 1981. La Cultura Nacional: Problema y Posibilidad. Lluvia editores, Lima.

Cornejo Polar, Antonio, 1989. La Formación de la Tradición Literaria en el Perú. Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima.

Earle, Timothy, 1991. The evolution of chiefdoms. Chiefdoms: Power, Economy and Ideology, editado por T. Earle pp... Cambridge, University Press, Cambridge.

Eltit, Diamela, 1989, Rigoberta Menchu: Cultura y resistencia. Rulpa Dungun 6:41-43. Centro Estudios de la Mujer, Santiago.

Helms, Mary, 1987, Art style and interaction sphere in Central America and the Caribbean: Polish black wood in the Greater Antilles. Chiefdoms in the Americas, editado por R. D Drennan y C.A. Uribe, pp. 67-84. University Press of American, Lanham.

Iwasaki Cauti, F., 1989. Nación Peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una Falacia. Centro Regional de Estudios Socio Económicos, Lima.

Kessel, Juan van, 1989. Ritual de producción y discurso tecnológico andino. Chungara 23 (en prensa).

Neruda, Pablo, 1989 (1950) Canto General. Planeta, Barcelona.

Santoro, Calogero M., 1992, Formativo en la región de valles occidentales del área Centro Sur Andina (sur Perú-norte de Chile). Simposio Formativo Sudamericano, Cuenca, Ecuador 13-17 enero 1992 (en prensa).

Schortmann, E. M. y P. A. Urban 1987, Modeling interregional interaction in prehistory. Advances in Archaeological Method and Theory, vol. 11, pp. 37-95, Academic Press, New York.

Shanks, M. y Cc. Tilley, Ideology, Symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices». Symbolic and Structural Archaeology, editado por I. Hodder, p. 129-154, Cambridge University Press, New York.

Tolvanen, Ahti, 1992. The rise of native self-determinism and the crisis of the Canadian political regime. Culture 12(1):63-75.