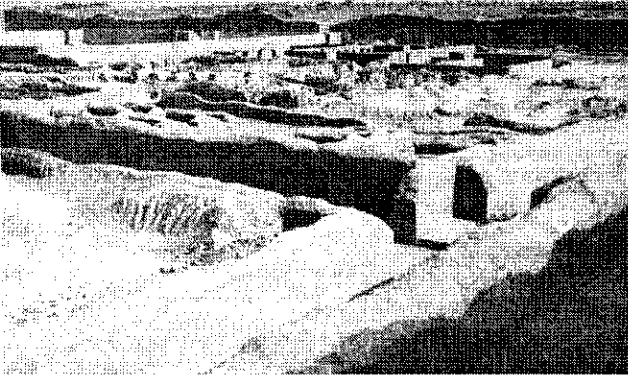


ASPECTOS DEL CEREMONIALISMO EN EL ANTIGUO PERÚ

AGENDA PRELIMINAR



Jorge E. Silva Sifuentes

RESUMEN

Este ensayo reúne un conjunto de reflexiones sobre el rol de la religión en las sociedades prehispánicas, en particular sobre el Período Formativo (circa. 1800-100 A.C.) en los Andes Centrales. Se observa que las creencias religiosas se expresan materialmente y en el caso de este período la información empírica es relevante por su diversidad, siendo indispensable emprender estudios comparativos y desde diversas perspectivas para lograr un entendimiento menos fragmentado de los sistemas religiosos prehistóricos.

William Durkheim (1914) y Robert Lowie (1948) reconocen que es difícil definir religión. Tomando en cuenta ese obstáculo, Durkheim postula que la religión exhibe dos categorías fundamentales: creencias y ritos. Las creencias presuponen conceptualizar los hechos en dos categorías: lo sagrado y lo profano. Los ritos son, en cambio, modos de actuar, como diría Durkheim (1914, 41): «reglas de conducta que establecen cómo debe comportarse en sí mismo una persona, ante los objetos sagrados»

A partir de tales criterios, Durkheim (1914, 47) define religión como: «un sistema homogéneo de creencias y prácticas con respecto a hechos sagrados, en otras palabras, cosas que se aíslan y se vuelven prohibidas-creencias y prácticas que convergen en una comunidad moral llamada iglesia, incluyendo los que se adhieren a ella».

Aunque Lowie (1948, 339) tiene similar punto de vista, propone que la dicotomía del universo se encuentra: «no en la división arbitraria entre lo sagrado y lo profano, sino en la respuesta diferencial a estímulos normales y extraordinarios, en la distinción espontánea así creada entre lo Natural y lo Supernatural...»

Mircea Eliade (1959), discute a su vez, el concepto de «*hominus religiosus*» como una situación existencial expresada en una reflexión especial del mundo. Para Eliade (1959, 21) existen espacios sagrados y no-sagrados que marcan una oposición entre la «realidad absoluta» versus la «irrealidad del vasto universo circundante». Por eso, un lugar sagrado permite comunicarse con los dioses. Un templo, entonces, «constituye una abertura hacia el firmamento y asegura la comunicación con el mundo de los dioses» (ibídem, 26). El autor añade, que existe un tiempo sagrado y un tiempo profano, a pesar que ambos constituyen una «solución de continuidad» (ibídem, 68). El tiempo sagrado, dice Eliade: «aparece bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recobrabable, una suerte de presente mítico que periódicamente se reintegra por medio de ritos» (ibídem, 70).

Eliade (ibídem, 167) es pues enfático al reiterar que se vive simultáneamente en dos planos: el del cosmos o de los dioses y el del mundo que observamos y sentimos.

Del mismo modo que Durkheim y Lowie reconocen que puede ser problemático definir religión, numerosos investigadores, entre ellos Luis Millones y Yoshio Onuki (1993, 9) admiten que este tema es «difícil» de abordar, pero al mismo tiempo «inevitable», toda vez que el ceremonialismo es un hecho palpable en las sociedades andinas, hoy y en el pasado. De otro lado, ambas preocupaciones por examinar lo sobrenatural, la llamada superestructura religiosa e ideológica, son objetivos comunes de disciplinas afines, sea historia, etnohistoria, antropología, o arqueología, las cuales se han dedicado por muchos años a estudiar la cuestión ceremonial y su significado en las culturas del pasado. Millones y Onuki (ibídem) revelan esa intención al congregar trabajos concernientes con el momento actual y la persistencia de patrones religiosos y festividades que se practican en diversos pueblos de nuestro territorio. Ciertamente, toda aproximación que se propone congregar esfuerzos de varias disciplinas para mejorar la calidad de los análisis y las interpretaciones es relevante para el conocimiento. Por eso, Joyce Marcus y el suscrito señalábamos por ejemplo que: «La ventaja de la etnohistoria reside en el hecho que permite a menudo elaborar detalladas reconstrucciones sincrónicas incluyendo la interrelación de múltiples factores; en cambio la capacidad de la arqueología reside en el hecho que provee reconstrucciones y transformaciones de carácter diacrónico en y entre sociedades» (MARCUS y SILVA: 1988, 33).

Sosteníamos asimismo que: «...Es siempre más revelador cuando los datos arqueológicos y etnohistóricos se contradicen entre sí. Dicho conflicto es una invitación para iniciar serios trabajos de investigación» (ibídem).

Lo manifestado es también una preocupación de Millones y Onuki (op.cit., 9) quienes aseveran que: «Las disciplinas convocadas: arqueología, antropología y etnohistoria, arrastran como suyas una especialización que hemos tratado de combatir con el diálogo abierto».

Esta perspectiva difiere de las ofrecidas por otras publicaciones sobre el ceremonialismo en América prehispánica, especialmente para los Andes. Me refiero a las obras sobre Chavín, el culto al felino, los olmecas, arquitectura temprana, las cuales son relevantes por la información proporcionada, pero tienden a particularizar pues se refieren principalmente a una etapa que los arqueólogos llamamos puntualmente Formativo, o «era de formación de Señoríos o Jefaturas Religiosas en los Andes» (SILVA: 1993).

Tomando en cuenta estos preceptos examinaré concisamente el aspecto ceremonial y ritual en el territorio peruano, con énfasis en el Período Formativo. No se pretende agotar el debate o todas las investigaciones realizadas hasta el momento, ni mucho menos resolver las interrogantes en torno a este tema. Únicamente ofrecemos un conjunto de reflexiones con el ánimo de explorar el contenido religioso más allá de sus componentes físicos.

Ceremonialismo en la época Formativa

En términos de antigüedad este período se ubica para el caso de los Andes Centrales, básicamente el territorio peruano, en los 2,000 años antes de Cristo, y en términos de evolución cultural, vuelvo a reiterar, prefiero tipificarlo como una experiencia prístina cuyos restos materiales nos inducen a situarla en un nivel socio-político cuyas características se insertan en un tipo de sociedad comparable a los señoríos o jefaturas religiosas en los Andes.

Scott Raymond (en MILLONES y ONUKI: 1993), como resultado de su aproximación a las cuestiones ceremoniales de este período en Ecuador, admite que existen dificultades para estudiar este aspecto pues «muchos ritos pueden emplear objetos no especiales que tienen funciones utilitarias en otros contextos», o porque un acto ceremonial no deja vestigios elocuentes o están mezclados con objetos que cumplieron funciones no religiosas (ibidem, 25). Por ejemplo, las figurinas de arcilla y piedra de la cultura Valdivia aparecen tanto en los templos como en las viviendas (ibidem, 37). Asimismo, los grandes ceramios o tazones fueron empleados simultáneamente en contextos religiosos y profanos.

Las observaciones de Raymond son pertinentes en la medida que la calidad de la información debe evaluarse constantemente, pues no siempre un objeto raro o exótico tiene contenido ritual. Sin embargo, no está demás recordar que en Real Alto, un sitio formativo que antecede a Valdivia, Lathrap, Marcos y Zeidler (1977) recuperaron una trompeta de caracol o *pututo* en un indiscutible contexto ceremonial. Como se sabe, el contenido simbólico de este molusco, identificado como alimento de los dioses, se extendió a lo largo de la zona occidental de América del Sur, hasta tiempos modernos. Por otro lado, Kent Flannery (1976) y Robert Drennan (1976) trataron este asunto para el Formativo del valle de Oaxaca (México) y Joyce Marcus (1978) publicó un estudio comparativo de la religión Zapoteca y Maya, combinando arqueología y etnohistoria. Esos estudios proponen una metodología para detectar los datos relacionados con ritos privados y de la comunidad (ver también MARCUS y FLANNERY: 1995).

La contribución de los arqueólogos al conocimiento de este tema en el caso peruano se expresa en la descripción de distintos tipos de edificios con funciones ceremoniales los cuales retroceden al Arcaico Tardío (WILLIAMS : 1980). El estudio de T. y S. Pozorski (en MILLONES y ONUKI: 1993), referido a la costa norte, desde Casma hasta Lambayeque, abre un conjunto de interrogantes sobre la cronología de estos centros. Proponen, por ejemplo, que los templos de Alto Salaverry (valle de Moche) y Salinas de Chao no sean tan antiguos como se ha venido sosteniendo; pero lo más interesante es el descubrimiento, en el valle de Casma (el sitio de Huaynuná es uno de ellos), de recintos ceremoniales con fogones centrales y ventiladores muy similares a los de Kotosh, Huaricoto, La Galgada, Huacaloma (ver también SHADY: 1997 para el valle de Supe). Además, en Pampa de las Llamas-Moxeke y Bahía Seca aparecieron fogones de planta circular que a juicio de los autores constituyen una variante de este tipo de estructuras que al parecer se desa-

rolló en la siena. Esa forma circular es semejante a lo identificado en Monte Grande (Jequetepeque).

¿Qué significan para el entendimiento de la religión y la evolución social estos nuevos datos? Definitivamente producirán autocríticas y nuevas evaluaciones de las interpretaciones que se han propuesto hasta la fecha.

Un primer efecto posiblemente será tomar con suma seriedad la hipótesis de una «tradición religiosa kotosh» postulada por R. Burger y L. Salazar (1980) a partir de sus estudios en Marcará, Callejón de Huaylas.

Un segundo efecto, consistirá tal vez en re-pensar y re-tomar las ideas de Larco, quien habló de los orígenes de la civilización en el valle de Nepeña, examinar los planteamientos de Lanning, R. Fung, M. Moseley, sobre el rol del mar en el surgimiento de la civilización en la costa.

Un tercer efecto se relacionará con toda seguridad con el significado y el mensaje político de la «tradición religiosa Kotosh», frente a otros sistemas religiosos e ideológicos que se desarrollaban en la costa ¿o es que lo Kotosh es costeño? Una pregunta de esa naturaleza es definitivamente un desafío a las interpretaciones sobre el rol de la vertiente oriental en la configuración de la civilización andina.

Con respecto al centro ceremonial de Caballo Muerto en el valle de Moche, T. y S. Pozorski plantean que a pesar de existir semejanzas con los complejos de Casma, esos valles mantuvieron su identidad. Ello significaría la existencia de jefaturas religiosas que controlaron determinados territorios pero que no estuvieron totalmente aislados. Al respecto, C. Williams advirtió que la tradición arquitectónica ceremonial de Caballo Muerto, en el valle de Moche, era distinta de sus contemporáneos del área Supe-Pativilca, costa central del Perú. En efecto, la alfarería Cupisnique descubierta en Caballo Muerto, sobre todo las botellas asa-estribo, no ocurre en Casma.

Lo brevemente expuesto nos obliga a evaluar la etapa Formativa no solamente partiendo del enunciado que en la costa coexistieron varias jefaturas religiosas, sino también que ellas estuvieron en contacto. Quien sabe las relaciones que establecieron se produjo en el contexto de una inmensa esfera de interacción entre las élites. Como se recordará, situaciones similares han sido identificadas por K. Flannery (1968) para esta etapa en Mesoamérica.

El Complejo Cultural Cupisnique de la costa norte merece un breve comentario en este contexto, pues se complementa a los estudios realizados por T. y S. Pozorski. C. Elera (en MILLONES y ONUKI: 1993) llama la atención sobre las confusiones que se han generado con relación a Cupisnique, sobre todo al considerarlo «*Chavín costeño*». Las investigaciones de C. Elera confirman la hipótesis de L. Watanabe (1976), y los Pozorski, según la cual se asigna Caballo Muerto, y Huaca de Los Reyes en particular, a la cultura Cupisnique. Pero además, C. Elera amplía la información sobre los cupisniques y sus estrechas relaciones con asentamientos diseminados sobre un territorio desde Lambayeque, Pacasmayo y Trujillo, al proponer (en MILLONES y ONUKI: op.cit., 246) en base a comparaciones estilísticas y estratigráficas que el cupisnique inicial se halla en Monte Grande (Jequetepeque), sitio que a su vez comparte una alfarería común con la fase Huacaloma Temprano de Cajamarca, estudiado por la Misión Japonesa de la Universidad de Tokio, actualmente dirigida por el Dr. Yoshio Onuki, con los materiales que Peter Kaulicke

denomina Pandanche A, así como con los materiales de Utcubamba estudiados por R. Shady, y últimamente por Q. Olivera (1999).

Un sitio que ha sido especialmente investigado por Elera, es Puémape, San Pedro de Lloc (valle de Cupisnique), entre los valles de Chicama y Jequetepeque (Pacasmayo, La Libertad). Cabe resaltar en este contexto el hallazgo de un ceramio llamado el «*contorsionista de Puémape*» cuyos paralelos más cercanos se encuentran en Ecuador y Mesoamérica. Esas semejanzas pueden examinarse de diversas maneras y a pesar de tratarse solamente de algunas piezas, nos obliga a re-pensar en las vinculaciones de los Andes Centrales con esas áreas culturales. Al respecto, Jorge Marcos publicó hace algunos años un trabajo sobre contactos culturales entre México y Ecuador tomando como base el molusco de aguas cálidas llamado *Spondylus*. Elera documentó *Spondylus princeps*, aparte de espejos de antracita, en Puémape.

Los estudios sobre Cupisnique abren pues un conjunto de interrogantes. Elera propone averiguar las relaciones externas de Cupisnique, sobre todo con Chavín de Huántar. Sobre este punto, aún son frescas las noticias del hallazgo de hermosos ceramios del Cupisnique Transitorio y Santa Ana, por Luis G. Lumbreras en la galería Las Ofrendas de Chavín de Huántar, llamándolos inicialmente estilos Wacheqsa, Mosna y Raku. En este caso particular, la presencia de alfarería foránea en recintos del templo viejo de Chavín apoya la hipótesis sobre relaciones políticas, económicas y religiosas de élites sacerdotales, antes que en influencias, entre Cupisnique y Chavín de Huántar. Pero no solamente esa relación se expresa en cerámica fina, sino también en la ocurrencia del modelo arquitectónico en U y los recintos circulares hundidos que surgieron en la costa central y norte por lo menos unas cinco centurias antes que se construya el centro ceremonial de Chavín de Huántar. En anterior oportunidad había señalado que ambos diseños arquitectónicos posiblemente se fusionaron en la costa antes de ser adoptados por la que luego se convirtió en la cultura Chavín.

Los estudios de Yuji Seki sobre cambios en los templos formativos de Cajamarca, el de Ryoso Matsumoto sobre dos tipos de procesos socio-culturales en Cajamarca, y el de Yasutake Kato sobre el centro ceremonial de Kuntur Wasi (en MILLONES y ONUKI: 1993), se articulan a las preocupaciones que hemos comentado previamente.

Yuji Seki basa su análisis en los sitios de Layzón y Kolguitin y su interés principal son los cambios sociales antes que los ritos desde el período Huacaloma Tardío (1000-550 a. C.) hasta la etapa Layzón (250-50 a. C.). Esos cambios se infieren por modificaciones observadas en las técnicas de construcción de los edificios y en su orientación. En Huacaloma Tardío el sitio fue fundamentalmente religioso y destaca por sus grandes plataformas con muros frontales a base de piedras labradas y recintos pintados. Seki plantea que al existir semejanzas entre la cerámica de Huacaloma Tardío con Pacopampa-Pacopampa, un extenso territorio compartió patrones religiosos e ideológicos comunes, no solamente el área alrededor de Cajamarca sino también Kuntur Wasi, y otros centros del valle de Jequetepeque. Esas semejanzas, dice Seki, revelan relaciones culturales formalizadas entre la sierra y la costa.

Sin embargo, durante la fase Layzón, este fenómeno se desarticuló al dedicarse la población de Layzón a solucionar problemas ambientales, incrementar la producción agrícola y pastoril. En otras palabras, señala Seki, hubo un cambio en los patrones de subsistencia que obligó a abandonar

el sistema religioso de la fase anterior. Posiblemente esos cambios fueron provocados también por conflictos internos surgidos para controlar la producción agro-pastoril. El trabajo de Seki nos invita por tanto a examinar en profundidad las fases finales del Formativo, pues el abandono de los centros ceremoniales en dichos momentos es un fenómeno generalizado en los Andes Centrales.

Los estudios de Ryoso Matsumoto proponen también cambios en la estructura ideológica y religiosa de la sociedad en Cajamarca, desde el Formativo hasta el Período de Desarrollos Regionales. Matsumoto postula que la fase Huacaloma Temprano corresponde al surgimiento del «templo-comunidad» en el valle de Cajamarca, el cual se hallaba relacionado a la tradición Kotosh, pues su templo típico fue un recinto con fogón central. En otras palabras, numerosas comunidades de Cajamarca, Ancash y Huánuco (a los que quizá debemos agregar algunos grupos de Casma por los hallazgos de T. y S. Pozorski) compartieron patrones ideológicos y religiosos semejantes.

Esos patrones continuaron en la fase Tardía de Huacaloma, aún cuando pueden observarse nuevos elementos arquitectónicos. En efecto, al final de esta fase el patrón «templo-comunidad» se engrandece por la construcción de varios edificios que se asocian a concepciones religiosas vinculadas con dioses felínicos y que se extendieron por un vasto territorio, incluyendo Chavín de Huántar.

Sin embargo, estos patrones se abandonan en la fase Layzón pues no solamente se destruyen los templos, sino también se introduce la cerámica policroma de Cajamarca. Matsumoto hace hincapié en los cambios socio-políticos que se generan paralelamente, toda vez que a partir de Layzón la tendencia se orientará a la regionalización y el relativo aislamiento del desarrollo de Cajamarca, pues aunque se notan muchas semejanzas con asentamientos del valle de Moche, los cajamarquinos optaron por su propio destino.

Yasutake Kato, por su parte, propone otras novedades a base de los resultados obtenidos en Kuntur Wasi. Los intensos trabajos de campo en este templo revelan no solamente una cronología para el sitio, sino también proporcionan mayor información sobre los patrones funerarios de los señores religiosos del Período Formativo. Kato hace notar que en la fase Ídolo (910 a.C.) hubo edificaciones que fueron cubiertas o destruidas por los constructores del templo de Kuntur Wasi (fase Kuntur Wasi), posiblemente como consecuencia de cambios en los planos ideológicos. Esta fase se relaciona también al uso de una cerámica que según Kato «*tenía cierta relación con las culturas costeñas como Cupisnique*» (en MILLONES y ONUKI: op.cit., 206). Sin embargo, existen también similitudes con alfarería tardía de Chavín de Huántar, llamada estilo Rocas por L. Lumbreras, o Janabarriu por R. Burger. Las subsiguientes fases: Sangal, Copa y Sotera, se vinculan a expresiones tardías que de modo general se denominan «blanco sobre rojo». Debo resaltar el hecho que Kato es cauteloso al correlacionar costa norte y Kuntur Wasi puesto que los datos aún son escasos, por tal razón Kato asevera que es «indispensable» profundizar los estudios comparativos entre Cupisnique y Kuntur Wasi. No obstante debemos resaltar las semejanzas entre costeños y serranos de la costa norte, reconocidas por la Misión Japonesa en el propio sitio de Kuntur Wasi no solamente por la ocurrencia de ceramios y piezas de oro en neto estilo Cupisnique, sino también por el hallazgo de un recinto circular semi-hundido en la plataforma superior del citado templo (ONUKI y KATO: 1993). Este diseño arquitectónico surgiría originalmente en la costa y su adopción en centros ceremoniales del status de Kuntur Wasi y Chavín de Huántar

demanda más de una respuesta.

Las investigaciones de Y. Onuki, R. Burger, L. Salazar y T. Fujii (en MILLONES y ONUKI: 1993), comparten igualmente intereses comunes pero de otro tinte. Yoshio Onuki manifiesta que uno de los problemas que requiere debida atención es la cronología y afirma que a pesar que la etapa Formativa ha sido estudiada extensivamente en diversos lugares de los Andes, es poco lo que se ha avanzado en cuanto se refiere a la antigüedad de los centros ceremoniales. Tomando en cuenta sus experiencias en Cajamarca, advierte que no debemos tomar aisladamente los fechados pues los procesos de transformación y enterramiento de los templos de esa época fácilmente remueven contextos «primarios» convirtiéndolos en contextos «secundarios». Yoshio Onuki también nos hace notar que las fechas son inexistentes en la costa norte luego del estilo Cupisnique. Sobre éste aparece el Salinar produciéndose según el citado autor un «vacío de información», es decir, el «Blanco costeño» (ibídem, 92).

Onuki (ibídem, 80) pone de relieve igualmente el «acto de renovación» de los templos cubriéndolos y derramando ceniza para construir el nuevo piso del templo sobre ella. Sobre este punto, el citado autor manifiesta que la idea de enterrar los templos no es generalizable. Por los datos de Kotosh no todos los templos fueron enterrados completamente. En Chavín de Huántar no necesariamente observamos este patrón puesto que los templos crecieron uno al costado del otro, produciendo una suerte de estratificación horizontal hacia el sur. Por otro lado, la construcción del templo nuevo de Chavín, con su plaza cuadrada y su portada albinegra, respondió a la necesidad política de sofisticar la liturgia y la parafernalia ceremonial. En consecuencia, el Lanzón se revitalizó con las nuevas construcciones.

Otro aspecto relacionado que también merece profundizarse es la distribución espacial de los templos. En el Alto Huallaga, Y. Onuki encuentra para la fase Mito, un templo cada cinco kilómetros aproximadamente, sugiriendo esa separación comunidades asociadas a cada templo, las cuales, sin negar afanes competitivos entre ellos, tuvieron contactos y relaciones entre sí. En un análisis sobre las distancias de los templos en U de los valles del Rímac y Chillón, hemos encontrado un patrón de separación que varía de 9 a 11 kilómetros entre los templos grandes. Aunque existen unos muy pequeños cerca de los templos mayores. Por eso, y en la misma línea de Y. Onuki, inferimos que las comunidades se asociaban a determinados templos y puesto que todos son parecidos, pero no copias fieles del original, grandes territorios se integraron política y religiosamente (ver SILVA y GARCÍA: 1997).

R. Burger y L. Salazar discuten por su parte otros aspectos del Formativo andino con casos costeños y serranos, en particular la «oposición dual» o «dualismo dinámico», inspirada en situaciones prehispánicas post-Formativas, sobre todo en estudios sobre dualidad andina de la época Inca. Proponen que esta forma de organización retrocede hasta el tercer milenio antes de Cristo (MILLONES y ONUKI: op.cit., 97), advirtiendo al mismo tiempo que hay el peligro de sucumbir a la tentación de ver el presente etnográfico en el pasado.

Los asentamientos utilizados para examinar este tema son Chavín de Huántar, Cardal en Lurín, y Kotosh en Huánuco. La dualidad en Chavín se observa en el Lanzón: su mano derecha apunta al firmamento; su mano izquierda al suelo. Agregan los autores que en el pensamiento andino la mano derecha y las alturas se asocian con fuerzas masculinas, mientras que la izquierda con fuerzas

femeninas. Esta escultura lítica fue descubierta por J.C. Tello y la denominó Lanzón debido a su caprichosa forma natural que como un cuchillo inmenso se incrusta en el centro de una galería de pasadizos angostos en forma de cruz. Alcanza 4.53 metros de alto y J.C. Tello planteó que se trataba de la divinidad principal del templo viejo de Chavín de Huántar, resaltando que se trataba de un ser demoníaco, antropomorfo y amenazador, con evidentes atributos felínicos. Al reinterpretarse el Lanzón en el templo nuevo de Chavín, su imagen aparece representada en plano relieve en una loza granítica, en actitud de portar un *strombus* en su mano derecha y una bivalva *spondylus* en su izquierda sugiriendo oposición por sexo, pues el *strombus* es masculino y el otro ejemplar es femenino.

El Obelisco Tello es igualmente ilustrativo y los autores rescatan y re-actualizan el viejo planteamiento de J.C. Tello quien propuso que los dos personajes de esta escultura son fuerzas que se oponen: el personaje A con la estación seca, el personaje B con las lluvias. Fue también descubierto por J.C. Tello y se trata de una pieza granítica de 2.52 metros de largo y según este investigador el personaje representado corresponde a una divinidad hermafrodita compuesta por dos felinos en su expresión más idealizada cuya misión estelar es otorgar a los humanos los frutos alimenticios. Tello puso de relieve que los diversos atributos que se observan en esta escultura "...forman parte de un ciclo mitológico, relacionado con los poderes de la naturaleza...". Más tarde, Lathrap, P. Lyon, añadieron otras oposiciones. Recientemente, P. Kaulicke publicó en 1994 una interpretación sobre el significado de los personajes del Obelisco Tello abriendo así un debate sobre el tema, planteando que constituyen una compleja representación de la imagen del cosmos. Como se recordará también, en 1962 J. Rowe identificó en el Obelisco Tello dos caimanes, uno hembra y otro macho. Lathrap (1985, 256) lo asigna al *Melanosuchus niger* o caymán negro de la cuenca amazónica y agrega en su artículo sobre "Mandíbulas..." que el "...Obelisco Tello ofrece la exposición más completa del dual desdoblamiento del universo en el Caymán del Cielo y el Caymán del agua o del mundo subterráneo...".

Tatsuhiko Fujii examina por su parte la superestructura ideológica y religiosa del mundo andino rescatando un conjunto de planteamientos de J.C. Tello perennizados en su obra *Wiru Kocha*, aunque aclara que no intenta ratificar literalmente sus ideas. Para este cometido emplea el felino, el mundo subterráneo y el rito de fertilidad. Definitivamente, la de Fujii constituye una propuesta diferente pues, lo que diversos investigadores llaman caymán, Fujii opina que es felino. Por otro lado, el citado autor propone un análisis diacrónico del felino tomando como base la iconografía. Su intento es ambicioso toda vez que hace un seguimiento del felino el cual correspondería al dios creador Viracocha de los incas, para lo cual recurre a la crónica de Cristóbal de Molina escrita en 1575. La importancia de este animal en mitos vinculados al origen de los hombres ha sido recogida por distintos especialistas que trabajan en la zona mesoamericana y andina, no es pues casual que los pórticos del centro provincial inca de Huánuco Pampa presenten dinteles con felinos esculpidos en alto relieve. Citando a P. Furst, M. Coe (1972) puntualiza la importancia del jaguar y su cercana identidad entre éste y los chamanes poderosos de América del Sur; así como su representación en la iconografía de los olmecas (México) a manera de seres felínicos que sugieren imágenes de hombre-animal, como resultado de una transformación en la que ambos se combinan para crear un ser superior. Olmecas y chavinos comparten este sentimiento o visión cosmogónica derivando según los análisis de Lathrap (1985) de un sistema único de creencias.

Reconoce Fujii, que la labor de seguimiento del felino se torna difícil pues no existe una imagen concreta de Viracocha y al parecer las versiones recogidas por los españoles fueron distorsionadas. T. Fujii al asumir que Viracocha es la fuerza subterránea, pues procede de las profundidades, encuentra un paralelo con el ritmo o movimiento de las deidades Chavín que emergen de las entrañas de la tierra. Un aspecto que hace resaltar es la ambigüedad de la información, pues mientras que en la épocas Moche, Nazca y Huari el felino aparece representado en diversos contextos, durante la etapa Inca no se observa a este personaje con la frecuencia deseada.

Comentarios finales

La religión se halla ligada a la estructura política y económica de los pueblos. No es exclusiva de los Andes y es posible detectarla formulando preguntas y técnicas correctas de recuperación de los datos. Avances significativos en esta dirección se han hecho en Mesoamérica pues, según K.V. Flannery (1976, 329), la religión fue un eficaz mecanismo que integró numerosos pueblos de dicha región en una «gigantesca esfera de interacción». Joyce Marcus (1978) a su vez, no solamente examina comparativamente la religión Zapoteca y Maya, sino también propone una metodología para acercarse a las religiones prehistóricas. Ese análisis es posible puesto que la religión es más que una «actividad mental» al expresarse a través de objetos, ritos y lugares específicos para su ejecución. En el mundo andino las primeras evidencias sobre cuestiones rituales y ceremoniales retroceden a la etapa cazadora-recolectora expresadas por el entierro cuidadoso y elaborado de niños en las cuevas de Lauricocha (Huánuco). Es posible que a partir del Arcaico Tardío (aproximadamente hacia los 2500 a.C.) se produjeron los primeros intentos por desarrollar marcos conceptuales religiosos, con creencias compartidas por varias comunidades, y espacios especialmente designados para dichos fines, además de los objetos involucrados para su realización. Aunque no existe manera de comprobarlo, se asume que los actos rituales se realizaron en fechas especialmente escogidas a través del año. La ocurrencia de un tiempo sagrado y otro profano debió pues ser relevante para que los sistemas de creencias se recreen y difundan. En el caso del Período Formativo la construcción masiva de varias formas de edificios con espacios rituales nos induce a considerar la posible existencia de más de un sistema de creencias que simultáneamente se desarrollaban en los Andes Centrales. El tipo de sociedad que creó ese sistema se parecería a las jefaturas o señoríos, con dos niveles jerárquicos en su patrón de poblamiento.

BIBLIOGRAFÍA

- BURGER, Richard and Lucy Salazar-Burger
 1980 **Ritual and religion at Huaricoto.** *Archaeology* 33:26-32.
- COE, Michael D.
 1972 *Olmec Jaguars and Olmec Kings.* En: **The Cult of the Feline** (E.P. Benson, editora). Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Washington, D.C., pp. 1-12.
- DONNAN, Christopher B.(editor)
 1985 **Early Ceremonial Architecture in the Andes.** Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
- DURKHEIM, Emile
 1914 **The Elementary Forms of the Religious Life. A study in Religious Sociology.** George Allen and Unwin, Ltd., London.
- ELIADE, Mircea
 1959 **The sacred and the profane. The nature of religion.** Harcourt, Brace Jovanovich, San Diego.
- FLANNERY, Kent V.
 1976 **Interregional Religious Networks. Contextual Analysis of ritual Paraphernalia From formative Oaxaca.** The Early Mesoamerican Village, Chapter 11: 329-345. (K. Flannery, Editor). Academic Press, New York.
- KAULICKE, Peter
 1994 **Los Orígenes de la Civilización Andina. Arqueología del Perú. Historia general del Perú.** Tomo I, J.A. del Busto D, Director de la Investigación. BRASA, S.A., Lima.
- LATHRAP, Donald W.
 1985 *Jaws: the Control of Power in the Early Nuclear American Ceremonial Center.* En: **Early ceremonial architecture in the Andes.** C.B. Donnan, editor, pp. 241-267.
- LATHRAP, Donald W., Jorge Marcos, J. Zeidler
 1977 **Real Alto: an ancient ceremonial center.** *Archaeology* 30:2-13.
- LOWIE, Robert H.
 1948 **Primitive Religion.** Liveright Publishing Co., New York.
- MARCUS, Joyce
 1978 **Archaeology and Religion: A Comparison of the Zapotec and Maya.** *World Archaeology* 10:172-191.

- MARCUS, Joyce and Jorge E. Silva
 1988 **The Chillón Valley "Coca Lands": Archaeological Background and Ecological Context. Conflicts Over Coca Fields in XVth-Century Perú.** Pbr M. Rostworowski de Diez Canseco. *Memoirs of the Museum of Anthropology, University of Michigan* Number 21, Ann Arbor, pp. 1-52.
- MARCUS, Joyce and Kent Flannery
 1995 *Ancient Zapotec ritual and religion: an application of the direct historical approach.* En: **The Ancient Mind. Elements of cognitive archaeology.** C. Renfrew and E.B.W. Zubrow, editores. Pp.55-74. Cambridge University Press.
- MILLONES, Luis and Yoshio Onuki, Editores
 1993 **El Mundo Ceremonial Andino.** National Museum of Ethnology, Senri Ethnological Studies 37. Osaka, Japan.
- OLIVERA, Quirino
 1999 **Evidencias arqueológicas del Período Formativo en la cuenca baja de los ríos Utcubamba y Chinchipe.** En: *Boletín de Arqueología PUCP* 2, 1998, P. Kaulicke, editor. Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima. pp.105-112.
- ONUKE, Yoshio y Yasutake Kato
 1993 **Las excavaciones en Kuntur Wasi, Perú: La Primera Etapa, 1988-1990.** Andes Chosashitsu, Departamento de Antropología Cultural, Universidad de Tokio.
- SHADY, Ruth
 1997 **La ciudad sagrada de Caral-Supe en los albores de la civilización en el Perú.** Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- SILVA, Jorge E.
 1993 **Surgimiento de Señoríos Prehistóricos en el Valle del Chillón: Período Formativo (2000-200 años antes de la era cristiana).** *Academia Nacional de Ciencia y Tecnología*, Tomo I, Nro. 2. Actas de las Sesiones de Avances de Investigación, Ciencias y Tecnologías de la Sociedad, Julio de 1993, CONCYTEC, Lima, pp. 107-110.
- SILVA, Jorge E., Rubén García S.
 1997 *Huachipa-Jicamarca: Cronología y Desarrollo Sociopolítico en el Rímac.* En: **Bull. Inst. fr. études andines** 26(2), Lima, pp. 195-228.
- WILLIAMS, Carlos
 1980 *Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú.* En: **Historia del Perú.** Tomo VIII, (F. Silva, Coordinador General), Librería Editorial Juan Mejía Baca, Lima, pp. 369-454.