

Arquitectura y paisaje simbólico en los andes centrales* Symbolic architecture and landscape in the central andes

Miguel Guzmán**

Recibido: 6 de octubre de 2015
Aprobado: 20 de diciembre de 2015

RESUMEN

Uno de los principales aspectos al reflexionar acerca de la elaboración y resultado de la arquitectura pública durante los procesos de emergencia y complejidad de las sociedades del formativo inicial (3500-1600 a.C.), es justamente el modelo de organización espacial más o menos recurrente a través de la utilización de códigos formales simbólicos, dentro del área de los andes norcentrales. Se trata de cierta homogeneidad arquitectónica que induce a entender la existencia de un sistema de pensamiento de interacción cultural sostenida por afinidades religiosas que pudieron haber generado un primer “horizonte” de arquitectura simbólica, ligada fuertemente al contexto espacial, aquello que alude a lo tectónico, lo telúrico y lo ambiental o ecológico, en donde el paisaje simbólico es ante todo sacralizado, a partir de la observación de los eventos-fenómenos-espectáculos estelares, lo cual implica al mismo tiempo diferentes procesos de domesticación. La construcción del paisaje simbólico desde el formativo se basa, sobre todo, en la compleja domesticación del espacio y la domesticación del tiempo o, lo que es lo mismo, la arquitectura es una constante re-creación del paisaje.

Palabras clave: Arquitectura, paisaje, símbolos, formativo, andes centrales, domesticación, espacio-tiempo.

ABSTRACT

One of the main aspects to think about the design and results of public architecture for emergency processes and complexity of societies of initial training, is precisely the model of spatial organization more or less recurrent through the use of formal codes symbolic, within the area of North central andes. It is certain architectural homogeneity that induces understand the existence of a system of thought sustained cultural interaction by religious affinities that may have generated a first “horizon” of symbolic architecture, strongly linked to spatial context, that which refers to the tectonic, telluric and environmental or ecological, where the symbolic landscape is sacred primarily, from observing the events-phenomenas-entertainment stellar, which means at the same time different domestication processes. The construction of the symbolic landscape from the training is based primarily on the complex domestication domestication of space and time, or what is the same, the architecture is a constant re-creation of the landscape.

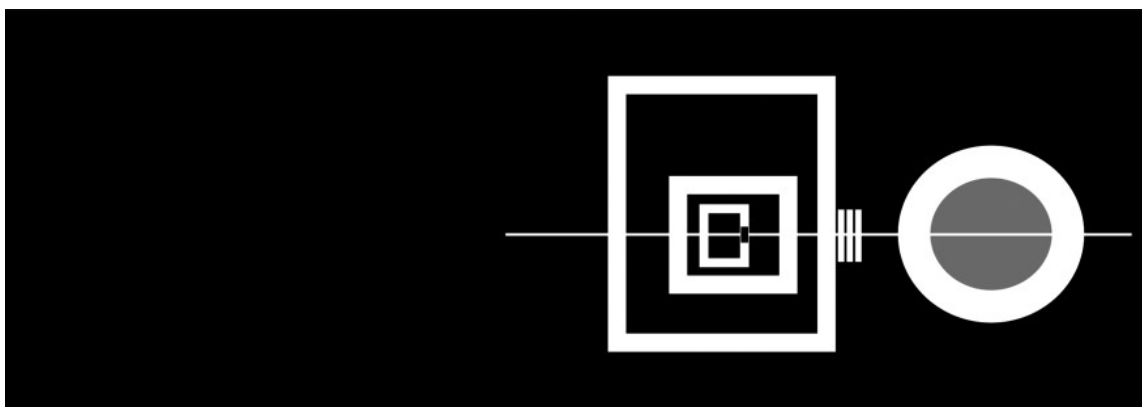
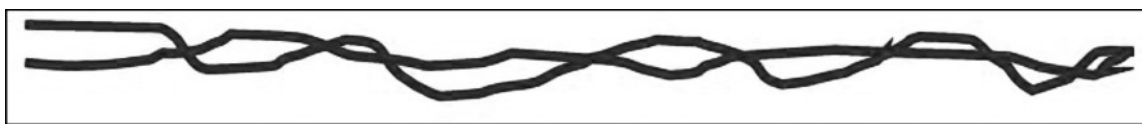
Keywords: Architecture, landscape, symbols, training, central andes, domestication, spacetime.

* Este artículo es parte de uno de los capítulos en desarrollo, de la tesis para obtener el grado de Doctor en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, denominada “Los símbolos del Formativo (3500-1600 a.C.). Arquitectura, rituales y astronomía” –cuyo asesor es el Dr. Jürgen Golte–, donde se analiza la relación solidaria entre la obra arquitectónica y el paisaje circundante construido socialmente. Al mismo tiempo, es un avance del proyecto de investigación aprobado (2016) por el Vicerrectorado de Investigación URP.

** **Miguel Guzmán Juárez.** Arquitecto por la Universidad Ricardo Palma. Magíster en Arqueología Andina por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Candidato a Doctor en Ciencias Sociales, mención en Antropología UNMSM. Docente en la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Ricardo Palma, en la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Docente investigador del Centro de Investigación URP.

El paisaje es histórico y de ahí que se convierta en escritura cifrada y texto jeroglífico. Las oposiciones entre mar y tierra, llanura y montaña, isla y continente, selva y desierto son símbolos de oposiciones históricas: sociedades, culturas, civilizaciones. Cada tierra es una sociedad: un mundo y una visión del mundo y del trasmundo. Cada historia es una geografía y cada geografía una geometría de símbolos (...)

Octavio Paz. *Crítica de la pirámide.*
El laberinto de la soledad.
Posdata. Vuelta al laberinto de la soledad.



Figuras iniciales. Arriba: esquema abstracto shicras. Abajo: Esquema abstracto que representa la organización espacial de la arquitectura ceremonial en el Formativo. Se trata de un símbolo complejo formal y cultural. Fuente y elaboración del autor.

1. Construyendo el paisaje

Los procesos de interacción, adaptación e interdependencia de los grupos sociales en desarrollo y los diferentes medios en los que convivieron, definieron “estructuras de organización” del espacio y del tiempo¹, las cuales devinieron en complejos sistemas de conocimientos que se diversificaron especializándose. La ocupación del territorio en diferentes oleadas y circuitos-rutas que se fueron trazando, reconociendo y descubriendo para la subsistencia y la regeneración humana, se sustentan en la experiencia cotidiana y vital del aprendizaje de aquellos sistemas ecológicos que se fueron interiorizando individual y colectivamente, recreando al mismo tiempo ciertas memorias, ciertos escenarios, ciertas referencias, ciertos lugares construidos socialmente: aquello que ahora denominamos “paisaje”. Aunque muchas veces este término ha estado asociado solamente al dominio de la naturaleza (en el sentido de contemplación de lo externo), sobre todo desde el enfoque de la dialéctica que la opone a lo construido, esa extraña dicotomía entre naturaleza y cultura o sociedad, con la cual se ha buscado y sustentado el dominio de la segunda frente a la primera, utilizándola o explotándola.

En este contexto, la mirada desde el renovado espíritu de la “ecología”², a partir de la década de los ochenta del siglo pasado, con sus diferentes movimientos de reivindicación –en el sentido de volver a mirar la naturaleza como sistema–, apuestan por la intervención “sustentable”, basándose en los discursos preocupantes generados a partir de la reflexión por el indiscriminado desarrollo tecnológico industrial que atenta contra los sistemas ecológicos y que muestra sus efectos en situaciones graves, como el calentamiento global, la escasez de agua, el crecimiento demográfico desequilibrado y los complejos procesos de migración, o la explotación de los recursos sin su adecuada renovación, y que se sienten de manera crucial en el presente. La ecología, por ello, en alguno de sus extremos es comprendida más como “ecologismo”

Entiende a la ecología mucho más como ‘naturaleza’, opuesta a sociedad, y percibe a los humanos como sus destructores potenciales. (...) Economía sustentable significa en este contexto una economía que no destruye la na-

turalidad dentro de la cual se desarrolla (Golte, 2001, p. 214).

De tal manera que llama la atención a la acción cultural sobreexplotadora del medio. Se percibe también que han debido aparecer ciertos adjetivos para resaltar su importancia, como “sustentable”, para re-calificar o nombrar aquello que había nacido y se había construido de manera natural, y que con la racionalidad y la industrialización se fueron hacia extremos artificiales. De allí que también se podría mencionar otro término que llama la atención por su redundancia conceptual: el de “arquitectura ambiental” o “arquitectura bioclimática”, que en el fondo es una reflexión eufemística del olvido sistemático por el “lugar” que debe ocupar la arquitectura –en su doble sentido: el físico como contexto territorial y el jerárquico como implementación social–. El proceso constructivo, está dicho, es indivisible e indesligable del lugar, del contexto o del paisaje, del clima, y reside firmemente en su pertinencia ambiental; aquello es su lógica de ser. La arquitectura siempre ha sido ambiental o bioclimática, y ello se muestra en las formas de organizar y construir que tuvieron las antiguas sociedades, para protegerse justamente del medio, o para utilizar eficientemente las diferentes características climáticas a fin de obtener el mejor confort posible.

Lo cierto es que el “paisaje” se transforma, y se ha transformado a través de miles de años. Por ejemplo, si nos remitimos en el tiempo y sólo pensamos, en la última época geológica del holoceno, es decir, desde hace unos 10000 a 12000 años, que coincide con el fin de la última gran glaciación, veremos allí grandes diferencias. Aquello que percibieron los primeros grupos de habitantes en los recorridos por la apropiación y la subsistencia fue un primer acercamiento al reconocimiento de los sistemas ecológicos: la interacción compleja entre el hábitat (medio físico) y los biomas (organizaciones o comunidades vivas), y que ahora se han transformado de diversas maneras o a diferentes escalas, paulatina o drásticamente. El cambio climático señalado –que se ha producido con ciertas recurrencias temporales y que ahora parece afectarnos de manera dramática–, se ha mostrado en algunos aspectos físicos,

como el ascenso o descenso de los niveles de agua del océano sobre las costas litorales, las transformaciones de la flora y fauna, la transformación de sabanas a selvas o de desiertos a valles, a escalas temporales de mediano plazo (siglos o miles de años), que puede ser diferente de aquella percibida en el tiempo corto de algunas generaciones, en donde las construcciones de la memoria parecen recrear ciertas constantes simbólicas. En este sentido, ha influenciado también en los aspectos demográficos y culturales, como las migraciones y los diferentes grados de socialización respectivamente.

Social y culturalmente, las comunidades han subsistido recreando diferentes sistemas de re-producción en procesos complejos de interacción adaptativa, utilizando los recursos naturales para satisfacer diferentes necesidades, reconociendo sus propiedades o cualidades, lo cual genera una construcción de pensamiento sistemático de causas y efectos, una reflexión del entorno que es también una construcción religiosa del mundo, en el sentido de percibir lo sagrado en las implicancias de cada uno de ellos y en su funcionamiento sistémico. El agua, la energía solar, el fuego, el viento y el territorio mismo (del cual se obtienen los alimentos y los artefactos) se incorporan a una visión cultural de un paisaje dinámico, en donde los sistemas de intercambio social son también sistemas necesarios de reciprocidad con la naturaleza objetivada, provista de esa energía vital en cada uno de los elementos. Los rituales del “pago” a la tierra –que se realizaron y se siguen haciendo en lugares especiales o sagrados– no son otra cosa que la manifestación de esa sensibilidad religiosa o de respeto numinoso frente a la existencia y su devenir.

De esta forma, se propone que el “paisaje” es el medio o contexto particular en el que las comunidades van construyendo sus procesos de socialización; por lo tanto, está definido por la interacción entre los referentes físicos y los sistemas biológicos, y la apropiación perceptual de los individuos en el quehacer cotidiano, lo cual implica una construcción simbólica del espacio y del tiempo a través de la memoria social. En este sentido, habría que señalar la diferencia sutil entre

paisaje natural y paisaje cultural, aunque difícilmente exista el primero sin la mirada humana, es decir, de manera independiente de haberlo re-conocido; y, claro, definitivamente existen zonas poco exploradas, poco utilizadas o explotadas, sin transformaciones: “reservas naturales” protegidas, pero que al mismo tiempo forman, en algunos casos, parte de circuitos turísticos ecológicos, de tal manera que en ese momento se insertan al “paisaje cultural”. Entonces, el “paisaje” o “paisaje cultural” implica una transformación de la naturaleza por medio de la interacción, que va de lo sensorial (perceptual) a lo simbólico (estructural), y de la subsistencia práctica (material) a la planificación o manejo del territorio (integral).

Este sentido de identificación de la comunidad con el lugar se aproxima a la idea o concepto quechua de *llaqta* o *llaqta*: lugar no solamente entendido como el “pueblo” físico o materializado en alguna estructura urbana, sino en su relación activa y de sustento funcional –además de simbólica– con el contexto, con el entorno, con lo que se re-crea una identidad étnica y una interdependencia. *Llaqta* es la comunidad viva en su experiencia cotidiana integrada a un paisaje particular, a un territorio que se identifica con una huaca local que los protege (Taylor, 1999, p. 27).

Entre las primeras transformaciones del territorio están obviamente aquellas que tienen que ver con: 1) el reconocimiento de la naturaleza (forma espacio / transcurso tiempo); 2) la subsistencia y regeneración (finalidad) y 3) la adaptación orgánica (funcionamiento, organización ecológica social). De tal manera que el desplazamiento de los grupos, clanes o comunidades diseña –espontánea, empírica o planificadamente– sistemas rotativos de caminos *ñan*; la obtención de los recursos para la sobrevivencia define áreas de actividad productiva a diferentes escalas, especializada e intensamente; y los procesos de interacción van generando vínculos de reconocimiento e identidad con los contextos en transformación, apuntando hacia establecimientos cada vez más perennes, que derivarán en áreas residenciales y áreas públicas, hasta convertirse en asentamientos multifuncionales organizados: *llaqta*, en donde lo urbano es ya esa convivencia integra-

da socialmente a la naturaleza, definiendo el “paisaje cultural” específico.

La antropología, la arqueología o la sociología, desde sus diferentes sistemas o corrientes de pensamiento, como la cultural, la funcional, la procesual, la estructural, la del alcance medio, la materialista, o la posprocesual, entre otras, han tratado de comprender las relaciones humanas con su medio y los diferentes grados o niveles de interacción social, postulando ciertos paradigmas –un modelo o matriz, en el sentido de Kuhn, como una suerte de consenso aceptado dentro de una comunidad especializada– que tratan de ver al mismo tiempo las construcciones conceptuales que se formulan para recrear sistemas de pensamiento, que se relacionan definitivamente con enfoques de interpretación sobre los escenarios asociados, entornos, contextos o paisajes construidos. Por tanto, cada época ha sostenido una visión de cómo analizar, actuar o enfrentarse a las dinámicas socio-ambientales. Son, pues, diferentes disciplinas que a su manera se acercan al estudio del paisaje, concepto que cada vez más se ha ido entendiendo como la relación integral entre naturaleza y cultura: desde la historia natural, pasando por la geografía, la biología, la ecología, la “ecología cultural”³, la arquitectura y su concepción de planificación y manejo del territorio, hasta el desarrollo actual; por ejemplo, de la ingeniería ambiental o la propia “arqueología del paisaje”.

Por cuestiones metodológicas de análisis, se puede separar el paisaje en tres dimensiones: 1) la morfológica o física, 2) la estructural o cosmológica, y 3) la sistémica o funcional, cuyas escalas podrían estar definidas por la relación entre territorio (sistemas ecológicos y recursos, sistemas simbólicos) –asentamiento (organización social, estructura espacial)– casa (familia e individuos, sistemas de pensamiento y ritmos-ritos). La “casa” alude a la relación solidaria entre la “unidad doméstica” (grupo familiar) y el “área de producción” familiar, que luego será social. En este sentido, es posible observar una relación que va desde la “morfológica del paisaje”⁴ (forma) hasta las nociones de “paisaje sagrado” (finalidad), en donde hay ya, en el fondo, un entendimiento del hecho cultural en la naturaleza, que define la idea señalada de “paisa-

je cultural”⁵ (función). En el primer, caso se alude a la forma o configuración física, en el segundo, a la construcción simbólica, mientras que en el tercero, a la interacción funcional sostenida social y cotidianamente.

Para el caso andino –desde la geografía–, el entendimiento y la percepción de la complejidad y la diversidad de la flora y la fauna, asociadas a los diferentes pisos altitudinales del territorio, hicieron posible la formulación de la tesis de las “ocho regiones naturales del Perú” por Javier Pulgar Vidal (1940), lo que abrió una mirada distinta a la construcción del paisaje y a los usos tradicionales de los sistemas de producción. Sumado y basado en ello, los postulados de la ecología cultural, iniciados en el Perú por John Murra en la década de los 60 del siglo pasado, generarían gran impacto e influencia en percibir a las sociedades andinas en una relación equilibrada con su medio, en tanto producción y subsistencia, de tal manera que se dirige el interés hacia aquellos modos de producción de larga trayectoria temporal: una nueva mirada hacia las tecnologías de las sociedades “arqueológicas” (aunque en algunos casos con un romanticismo e idealización de un mundo socialista armonioso o utópico). Murra (1975) se dio cuenta de que las sociedades o comunidades no están aisladas y su desarrollo y subsistencia obedece a sistemas complejos de intercambios y complementariedad de los productos; por lo tanto, la percepción del espacio, de su espacio, tampoco es única, es dinámica, y permite diferentes construcciones del paisaje. El paisaje es complejo, múltiple, variado y está sostenido por la relación recíproca del trabajo comunitario. Murra señaló la existencia de un patrón andino constante en el tiempo que llamó el “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” (p. 60)⁶, logrando que se pueda ver más allá de los límites físicos en las investigaciones arqueológicas, y entender los sistemas de interrelaciones dentro del manejo y planificación del territorio, así como poder comprender más la relación de los asentamientos con su contexto. Tales postulados serán desarrollados por la “arqueología del paisaje”.

La arqueología del paisaje –denominada en algunas ocasiones “arqueología espacial” y en otras “arqueología contextual”⁷– es el

estudio de las sociedades antiguas dentro de su contexto espacial específico, o en función de sus ambientes o sistemas ecológicos correspondientes, entendido estos no como factores para un determinismo geográfico sino como interacción cultural con especial énfasis dentro de la dimensión espacio temporal. Por lo tanto, pensar aquellas antiguas sociedades en función del estudio de paleoambientes es una de sus aproximaciones, desde una perspectiva diacrónica, que busca la reconstrucción y los cambios del contexto (lugar). Otra mirada es la sincrónica, con la exploración de las relaciones e interdependencias en función de un contexto espacial específico en un momento determinado, en donde, por ejemplo, se definirían los diferentes sistemas regionales, como los patrones de asentamiento, en base a los modos de producción respectivos (trabajo). Una tercera aproximación sería el acercamiento a las re-construcciones cosmológicas de orden social y simbólico específicos (gente), que tiene que ver con un énfasis especial en la organización espacial y sus lecturas semióticas. Nuevamente, el “paisaje” –o su estudio desde la arqueología y desde la propuesta integral de la arquitectura– puede comprenderse desde tres niveles: 1) como contexto espacial, con sus componentes físicos y bióticos, 2) como sustento de re-producción, que implica transformaciones físicas, biológicas y socio-culturales, y 3) como percepción cosmológica, que configura un determinado sistema de pensamiento.

En el caso de la arquitectura, por ejemplo, Rapoport (2009) apuesta por entender como concepto integral entre la cultura y naturaleza el de “entorno” (*environment*), señalando que éste se encuentra intrínsecamente ligado al comportamiento humano a partir de diversos mecanismos. Por lo tanto, no es solo el escenario material externo que lo rodea, sino la convivencia de diferentes sistemas, que van de lo complejo a lo sencillo y de lo abstracto a lo concreto, de tal manera que el entorno podría comprenderse como la interrelación entre: 1) organización del espacio y del tiempo, significado y comunicación, 2) sistema de lugares, 3) paisaje cultural, y 4) corpus de elementos materiales (desde grandes infraestructuras hasta las personas

o cualquier mobiliario mínimo). Hay que destacar el énfasis y la coincidencia en la primera categoría –la más compleja y abstracta–, que supone la utilización organizada, por sectores y por épocas, de cada lugar construido como paisaje, de tal manera que permiten establecer un diálogo entre los diferentes niveles de la sociedad al asignar significados que se convierten en referentes simbólicos, a los cuales ya se ha aludido, al mencionar nuestra propuesta de “estructuras de organización” del espacio y del tiempo, que se correlacionan con la de domesticación para ambos niveles.

Si bien existen diferentes escalas del paisaje, desde el macroespacio con una mirada global a vuelo alto, hasta los microespacios, que aluden posiblemente a escalas domésticas y privadas, es la escala “regional” –cuya importancia fue dada por Geddes (1960), resaltando el concepto de “región” para el análisis de las ciudades dentro de una determinada sección del valle– en donde se construye esa interdependencia social ya señalada. Este nivel es definido como “del acondicionamiento territorial” o “manejo del territorio”, que busca comprender la relación entre la ocupación humana por medio de la arquitectura y el lugar donde se ubica –compuesto éste por el hábitat (inorgánico) y los biomas (orgánico)–. Ello genera ciertas estrategias de adaptación y relación entre los grupos humanos y los recursos para la subsistencia. Por eso, el acondicionamiento territorial es sobre todo una transformación y se refiere a la construcción compleja de diferentes sistemas físicos y al mismo tiempo de organización social: sistemas de comunicación (caminos y puentes), sistemas de abastecimiento de recursos básicos (sobre todo “agua”, ingeniería hidráulica), sistemas de producción (campos de cultivo, andenes), sistemas de transformación estética del paisaje y, por supuesto, el sistema de asentamientos o ciudades. La teoría de los “patrones de asentamiento”⁸ señala eso: la interrelación de los lugares escogidos para la ocupación humana (núcleos urbanos), en función de las condicionantes de subsistencia (recursos) y la necesaria interacción entre ellos dentro de un sistema jerarquizado con implicancias de carácter funcional, además de una lectura diacrónica.

La “ekística”⁹, similar a ello, es una disciplina que, a partir de la década de los sesenta del siglo pasado, de alguna manera buscó comprender el funcionamiento de los asentamientos humanos contemporáneos a partir del análisis de los elementos permanentes en el tiempo, desde una óptica integral que consideraba no sólo su aspecto físico sino su relación dinámica, tanto interna como externamente, de tal manera que propuso la existencia de cinco elementos básicos que están presentes en dichas configuraciones: la naturaleza, el hombre, la sociedad, los refugios y las redes. En este sentido, los asentamientos en sus diferentes escalas están integrados y son interdependientes de un contexto físico determinado, que está al mismo tiempo definido espacialmente por un sistema de organización social.

2. Domesticación y circularidad. Domesticación del espacio y del tiempo.

–¿Qué significa “domesticar”? (...)

–Es una cosa ya olvidada –dijo el zorro–; significa “crear vínculos...”

–(...) Pero si tú me domesticas, entonces tendremos necesidad el uno del otro.

–Por favor... domesticame –le dijo.

–Sólo se conocen bien las cosas, si las domesticamos –dijo el zorro–. (...) ¡Si quieres un amigo, domesticame!

–¿Qué debo hacer –preguntó el principito.

–Debes tener mucha paciencia –respondió el zorro.

El Principito. Antoine de Saint Exupéry.

Se postula que la construcción del “paisaje” es una elaboración paulatina como consecuencia del proceso de “neolitización” en los Andes Centrales (desarrollado aproximadamente entre los 6000 y 3000 años a.C.), caracterizado básicamente por la conjunción de dos procesos principales: la domesticación de plantas y animales, y la sedentarización, con las consecuentes transformaciones en base a conocimientos empíricos que cada vez más se sostendrían en un corpus tecnológico particular y avanzado. El primero de ello, por ejemplo, implica el desarrollo de conocimientos genéticos y de propiedades nutrientes, así como la relación entre el clima

y la presencia de diferentes especies en momentos determinados. Esto último conlleva un conocimiento preciso de las recurrencias astronómicas temporales. Es por ello que se hace pertinente enfatizar que paralelamente a dichos procesos se debieron desarrollar también los procesos específicos de: 1) “domesticación del espacio”¹⁰: conocimiento del territorio y recreación de los sistemas ecológicos; y 2) “domesticación del tiempo”¹¹: conocimiento del cosmos-astros y recreación de la cosmología. La domesticación significa, por lo tanto, establecer vínculos solidarios de reconocimiento e interacción –un aprendizaje de los comportamientos que permite la convivencia– entre elementos diferentes.

La existencia humana se define en el “estar”, en una presencia inserta solidariamente en las dimensiones del espacio y del tiempo. La observación de las lógicas de la organización de ambas llevó a un conocimiento tecnológico y a su instrumentación. La estructura del espacio es una construcción perceptual asimilada a partir de un sistema de relaciones-ejes-direcciones espaciales reconocibles o identificables colectivamente, a través de un ordenamiento referencial, con pautas espaciales temporales, en donde era posible identificar ciertas estructuras de organización espacial en el territorio a partir de elementos visibles, unos naturales: perfiles, cumbres, bordes, litorales, cursos de ríos, lagunas estancas, explanadas amplias o protegidas; y otros abstractos: nociones de centro *chaupi*, eje *ceque*, simetría *yanantin*, hitos referentes, continuidades, jerarquías y diferenciaciones, que en su integración devienen configuraciones culturales arquitectónicas.

A una escala social, la organización del espacio es el entendimiento comunal de un sistema de relaciones complejo entre diferentes componentes: morfológicos, biológico-ambientales y culturales, que se afectan mutuamente y que se concreta en un determinado orden físico –a partir de los diseños territorial, urbano o arquitectónico–, es decir, una distribución de las zonas o edificios en un lugar determinado, con relación a la presencia de cada uno de dichos elementos y en función a la jerarquía de actividades o usos específicos necesarios y requeridos. Es la manera en que se distribuye y se utiliza

el espacio. La organización del tiempo es la marca de la memoria social, estructurada por diferentes ciclos o eventos naturales que generan pautas o ritmos sociales de reproducción y regeneración. Es la conciencia social del transcurso inexorable de la existencia. En el fondo, ambas organizaciones, la del espacio y la del tiempo, son unas construcciones sociales estructuradas armónicamente, acordadas a través del tiempo y recreadas simbólicamente, de tal manera que es preciso entender la “domesticación” como un proceso cultural de aprendizaje e instrumentación, que es la propia construcción del paisaje o su domesticación.

Se ha dicho que en las sociedades arcaicas la idea del tiempo es cíclica, a través de repeticiones y celebraciones periódicas. Por lo tanto, si existe esa construcción simbólica internalizada socialmente, es posible señalar que la estructura circular del tiempo podría remitir también a una noción de estructura circular del espacio. El tiempo cíclico de la memoria y la recreación es similar al espacio perceptual operado radialmente, que es congruente con el aprendizaje y conocimiento del movimiento estelar en tanto instrumentación cosmológica. El pensamiento mítico que amarra y re-vuelve el tiempo haciéndolo presente por medio de la experiencia ritual, es similar, por un lado, a la construcción física del paisaje territorial –en donde el escenario estaría definido a partir de un centro *chaupi* conectado visual y físicamente con ciertos límites simbólicos perennes, cumbres *apu-*y, más aún, por el otro lado, a los edificios arquitectónicos de forma circular tan característicos del formativo, en sus diferentes y complejas versiones, como representación y lugar de escenificación ritual *aknay*, pero en todo caso, como esa abstracción de la circularidad temporal que se concreta allí físicamente, el círculo como una suerte de microcosmos.

De esta forma, la circularidad del tiempo está asociada también a una circularidad perceptual del espacio. Algo –o mucho– de ello está presente, por ejemplo, en la estructuración espacial interna de Caral, que a partir del núcleo de su plaza central se organizan más de seis edificios principales distribuidos sensiblemente de una forma radial, relacio-

nados también a la famosa piedra “*guanca*” hacia el extremo este del gran espacio público (ver figura 1). Sin embargo, mucho antes, hacia el sexto milenio antes de Cristo aproximadamente, un ejemplo clásico es el referido al proceso temprano de asentamiento regular (o de ciclos estacionales anuales) por medio de la domesticación de camélidos (vicuñas) en las punas de Junín. Allí, Matos y Rick (1978-80) han demostrado la organización espacial de un conjunto de campamentos jerarquizados. Por ejemplo, para el caso de Pachamachay se percibe una estructura regular en la distribución del espacio. Éste sería el campamento base, alrededor del cual se distribuirían seis núcleos de campamentos de segunda categoría a distancias más o menos semejantes, y alrededor de éstos otros de tercera categoría, en todos los cuales se percibe una localización estratégica referida a la presencia de cursos de agua, y, en el caso mismo de Pachamachay, su cercana asociación con la Salina de San Blas, de tal manera que se construye una organización del territorio circular y un complejo sistema de organización social cíclica para la subsistencia (ver figura 2). Hay que señalar también que se trata de un paisaje sobrecogedor.

Mientras que en el otro extremo temporal es realmente sintomático que se conserve esta manera de percepción y representación simbólica de la delimitación física de una comunidad andina, Vitis, en la región de Laraos (Huancavelica), en donde claramente se aprecia el dibujo de dos circunferencias concéntricas que contienen una subdivisión consecutiva y equilibrada de espacios que representan los elementos referentes del contexto (cerros, corrales, lagunas, básicamente), y que se hallan insertas tangencialmente en la delimitación rígida de un cuadrilátero: simbolización del centro y de la recurrencia circular (así como también se podría sugerir aquí una aproximación a la conciencia andina para la resolución del problema de la cuadratura de la circunferencia (ver figura 3). De esta forma, la estructura del espacio territorial parte de un centro y define ciertos límites con ejes visuales-radios *ceque* que constituyen una permanencia simbólica o una pregnancia sagrada en su relación con elementos naturales o sacralizados. Es el caso emblemá-

tico del “sistema de ceque” del Cuzco, un sistema de organización social que se sustenta en una organización simbólica del territorio a través del conocimiento astronómico, en donde se articularían más de 300 huacas a partir del *Coricancha*. Una idea del espacio radial, a manera de un *quipu* con sus cordeles extendidos alrededor de su cuerda matriz¹² (ver figura 4). El territorio y su relación social definen los diferentes paisajes sagrados, sobre todo en aquellos referidos a las cumbres y nevados, seleccionados especialmente dentro de ese mundo de arriba, y en donde literalmente, en muchos casos, lo humano se introduce y se hace uno con la tierra, en ese maravilloso tránsito a la muerte por medio de la ofrenda o sacrificio.

Santillana (2012), por ejemplo, enfatiza la concepción del paisaje sagrado para el caso de Vilcashuamán (Ayacucho), en donde precisa la organización espacial a partir de un centro, el Templo del Sol, y los diferentes radios visuales hacia los, por lo menos, 36 elementos referentes (rocas, canteras, cumbres, apacheta, puquio, lagos, entre otros) dentro de una configuración más o menos circular (ver figura 5). Por otro lado, el ejemplo paradigmático sería Machu Picchu y su estratégica ubicación dentro de un espacio estructurado radialmente que definirían puntos precisos para la observación astronómica. Reinhard (2002) muestra un mapa donde señala los elementos físicos en el entorno del santuario (p. 20), y resulta realmente sorprendente analizar las coincidencias: hacia el sur de Machu Picchu se ubica exactamente el gran nevado Salcantay, la gran divinidad tutelar de la región (una suerte de hermano complementario del Ausangate, apreciado desde la ciudad de Cusco), de tal manera que sirve de eje de referencia para la determinación del solsticio de verano (amanecer y atardecer). Hacia el este se ubica la cadena de montañas Verónica, alguna de cuyas cumbres son divisadas desde importantes recintos internos, como el *intihuatana*, y hacia el oeste se encuentra la cadena Pumasillo, cuya cumbre extrema al suroeste (Pumasillo) es el lugar por donde se pone el sol en el solsticio, y la cumbre Pumaránra, opuesta, en el extremo oeste marcaría el equinoccio (ver figura 6). En otros contextos, el clásico ejem-

plo está determinado por la organización espacial de las comunidades “bororo” (Mato Grosso central, Brasil), cuya configuración circular es realmente sorprendente a partir de una “estructura diametral” y una “estructura concéntrica” al mismo tiempo, que implican también criterios o dominios de dualidad: mitades opuestas complementarias o tensión espacial entre centro y periferia, respectivamente. Y, sin embargo, cada uno de los ocho clanes que los conforman, cuatro en cada mitad, están divididos en tres clases, de tal manera que existiría una “estructura trídica” complementaria y dinámica al mismo tiempo (Lévi-Strauss, 1970, pp. 128-130)¹³.

La estructura es entendida como una organización de diferentes elementos interrelacionados o interconectados que conforman una configuración o totalidad reconocible en el sentido que transmite un significado. Se trata de un sistema equilibrado de objetos cualitativos (elementos referentes o identitarios, símbolos) unidos por relaciones, fuerzas o tensiones (ejes espaciales, *ceque*), que posibilitan un funcionamiento dinámico del mismo. Las formas físicas de organización de la arquitectura (distribución de edificios en el terreno o territorio) están en correspondencia con las fuerzas del espacio definidas por los elementos referentes simbólicos, de lo que se hace importante comprender también la lógica perceptual de ubicación y el resultado a través de un sistema de ejes. En este sentido, el paisaje es un sistema cultural, una estructura simbólica configurada por dichos elementos icónicos referentes y las tensiones de socialización con las que se recrean e interactúan.

3. *Shicras*: paisaje simbólico *yanantin*, simetría y dualidad.

Se trata de un conjunto arquitectónico conformado por dos edificios de gran envergadura volumétrica (edificios norte y sur, con una altura promedio de 8.00 metros y una extensión de 50.00 x 50.00 metros), dispuestos contiguamente a partir de un eje longitudinal noroeste-sureste (con una inclinación de 23° aproximadamente), y estarían articulados por medio de un estrecho espacio transversal entre ellos. De acuerdo a las investigaciones arqueológicas y a los fechados radiocarbónicos efectuados sobre el edificio

norte, presentan una filiación cultural correspondiente al periodo Formativo Inicial (2,800 a.C.)¹⁴, y una secuencia estratigráfica cultural de por lo menos cuatro periodos u ocupaciones claramente definidas. Hacia el oeste y adosado a ellos se ubica un asentamiento tardío Chancay (que de alguna manera transforma el diseño original que debió existir, sobre todo para el recorrido de ingreso hacia las plataformas superiores). Se asienta sobre la margen izquierda del río Chancay y dentro de una amplia quebrada tributaria denominada Orcón (camino a Pacaybamba), cercano a la localidad de Palpa, a una altura de 355 metros sobre el nivel del mar. Políticamente pertenece al distrito de Aucallama.

La quebrada Orcón asciende desde el río Chancay hacia el este, con una pendiente poco pronunciada, y es rodeada en sus frentes norte y sur por unas cadenas de cerros de considerable altura, entre los que destacan la presencia de algunos singulares cerros. Hacia el sureste del sitio arqueológico se encuentra el más alto, el cerro San Cristóbal (“apu”, con una cota de + 800) y hacia el noroeste el cerro Plaza (extremo suroeste de cerro Pisquillo, cota + 630), con un pico más elevado, muy cercano al conjunto arquitectónico y en cuya parte baja está una gran piedra dispuesta verticalmente (“guanca”). Así, el lugar se compone de unos límites físicos, como son la cadena de cerros mencionada, la zona baja que es poco accidentada y por extensas zonas agrícolas, que son regadas por diferentes canales de agua. Dicha quebrada tiene una orientación espacial predominante noreste-suroeste, y existe una relación visual desde el lugar donde se encuentran los edificios arquitectónicos hacia la zona del litoral (el mar, que se encuentra a unos 20 kilómetros de distancia). En ese trayecto espacial, el paisaje es muy amplio y el perfil cambiante, destacando también la presencia de tres cerros, dos muy cercanos al sitio y similares entre sí (casi paralelos a los dos edificios, norte y sur del periodo formativo), y el tercero que se ubica hacia el fondo, en medio de los dos anteriores, que sobresale por su mayor altura, creándose al mismo tiempo puntos visuales de referencia diferenciados.

El edificio norte de Shicras revela en su organización y diseño el patrón arquitectó-

nico de la famosa “tradición arquitectónica mito”¹⁵. Está conformado por una secuencia de cuatro “plataformas superpuestas” –que en realidad son, cada uno, edificios con una complejidad de recintos interiores que fueron rellenos con materiales entre los que destacan las *shicras*– revestidas en su perímetro con grandes bloques de piedra (que definirían cierta contención de los esfuerzos internos, pero sobre todo el perfil de las fachadas). La plataforma superior parece estar subdividida a partir de dos ejes transversales en cuatro sectores o recintos. Hacia el sureste se ubica el recinto del “patio hundido” (9.40 x 7.20 m), cuyos principales elementos son: un solo ingreso central con escalera de acceso, un poyo interior perimetral (que diferencia y jerarquiza el espacio: arriba-epicausto y abajo-pericausto) con techo de maderas y fibras vegetales sostenidos por parantes (troncos de árboles) ubicados en cada esquina del cuadrado del patio, y, casi en el mismo centro, el “fogón” ceremonial.

Se trata, entonces, de un edificio “monumental”, cuya volumetría es el resultado de un proceso de crecimiento temporal y cuya organización espacial evidencia complejidad en la conformación de las secuencias funcionales internas: recorridos ritualizados, correspondientes a cada periodo cultural. Estamos frente a un patrón cultural que entiende a la arquitectura como una entidad dinámica y que, por lo tanto, cumple ciclos de regeneración, que se consolidan por medio del “enterramiento ritual” y la “renovación” o “regeneración” del edificio, lo cual implica procesos de organización constructiva y de identificación social. Los diferentes elementos arquitectónicos señalados: muros de contención, plataformas superpuestas, ejes predominantes, escaleras, ingresos, patio hundido con poyo perimetral, parantes y cubiertas de madera, entre otros, definen su carácter decididamente ceremonial, en analogía a otras edificaciones que presentan un patrón o modelo similar para el periodo estudiado, sobre todo el de la “tradición arquitectónica mito”.

Pero, sobre todo, el edificio está en una relación constante con los elementos del entorno, de tal manera que el paisaje es un referente simbólico, en sus dos niveles: es-

pacial (*apu*) y temporal (astros). Desde las plataformas superiores es posible percibir radialmente el contexto, con sus respectivos límites físicos y sus diferentes objetos sensoriales. La relación entre arquitectura y naturaleza es, en algunos sectores, intensamente solidaria, a tal punto de experimentar alguna sensación de cobijo inquietante y sobrecogedor (*apu* al norte) por la cercanía física del cerro hacia los recintos del edificio, o de extrema amplitud. El paisaje radial es por ello realmente sorprendente y se caracteriza rápidamente por una conformación dual, a partir de la visión hacia el litoral marino –el oeste y las puestas de sol (abajo)– y los cerros –el este, las salidas de astros (arriba)–. Y, justamente en dirección al mar, hacia el suroeste (23°), se percibe un eje visual limpio, sin obstáculos, que correspondería a la observación del atardecer en el solsticio de verano. De otra parte, los tres cerros ya mencionados, ubicados hacia el norte de dicho eje, estarían conformando una estructura física cuya lectura podría estar articulada por tres elementos, dos similares a los extremos, uno jerarquizado y más alto en medio de ambos y éste relacionado directamente con un eje visual este-oeste (eje equinoccial) hacia los edificios norte y sur. En esa observación física y temporal se recrea una tensión: dos elementos físicos perennes y dos elementos culturales en transformación. El concepto andino de *yanantin* cobra especial significado, una suerte de simetría en donde el paisaje es culturizado.

Por lo tanto, la organización espacial a partir de un eje noroeste-sureste y la disposición de los dos edificios norte y sur, obedecerían a un criterio de conformación complementaria, una dualidad –semejante a la existente en el sitio La Galgada, o en el mismo Kotosh–, es decir, la presencia preponderante de dos grandes edificios que destacan sobre el terreno, análoga también, y ésta es la propuesta, a una estructura simbólica del particular territorio en la que se emplaza. En esta suerte de analogía “casual” (?), tal vez exista algún otro tipo de sustento “causal”, en el que las lógicas de la organización del medio con su carácter sacralizado deberían complementarse y corresponder a una estructuración de formas de creencias animadas por

los ciclos temporales y por los espectáculos¹⁶ de los eventos astrales. Es decir, el paisaje no solo es una estética sino sobre todo es una estructura necesaria para la reproducción, en el sentido de incorporar una dinámica de ciclos ecológicos constantes.

La idea del *apu-cerro* como elemento atemporal de referencia para la localización de estar en el mundo, parece haber obsesionado la conciencia colectiva en las diferentes sociedades arcaicas, de tal manera que los edificios de plataformas superpuestas crecen temporalmente –a través de procesos de enterramiento y regeneración– definiendo un eje vertical que se asemejaría a la forma abstracta del elemento simbólico natural. Un paisaje culturizado que se sustenta en la naturaleza, de tal manera que los asentamientos de organización compleja, con edificios destacables, podrían estar representando el contexto circundante, una mimesis (y contraste) no solo formal, sino sobre todo en el sentido de la importancia de las relaciones y los eventos cíclicos definidos con ejes astronómicos.

4. Paisaje y visión del mundo contemporáneo.

Desde los trabajos pioneros de Paul Kosok y la utilización de las aerofotografías para la búsqueda de sitios arqueológicos y la comprensión de su ubicación en el territorio, hasta el desarrollo cada vez más cotidiano del *google earth*, la preocupación por entender el contexto físico requiere de una visión panorámica como recurso de análisis y aproximación a las hiper escalas del territorio. Pero al mismo tiempo, se trata de un nuevo paisaje, de transformación casi instantánea en la comprensión mental. La tecnología construye y constituye una nueva percepción del espacio, a una escala virtual, global e instantánea, que va desde una mirada a la foto o a la pantalla (micro) hacia una recreación imaginativa (macro). Los diferentes sistemas de teledetección y satélites recrean una mirada analógica que pretende sustituir en alguna medida el reconocimiento por medio de la experiencia sensible. Paisajes utópicos en el sentido de inalcanzables. O paisajes como escenarios en movimientos informáticos que también se trasladan simultáneamente.

Appadurai (2001), en su reflexión sobre la modernidad –como “teoría de la ruptura”, hoy desbordada, a partir de la irrupción de los medios de comunicación tecnológica y los movimientos migratorios masivos (como diásporas), y su influencia en el trabajo de la imaginación como actividad dinámica constante y subjetiva–, recrea el concepto de “paisaje”, entendiéndolo como construcción perceptual de diferentes aspectos de los flujos culturales globales y postula la existencia de cinco tipos de paisajes: étnico, mediático, tecnológico, financiero e ideológico, en una suerte de “mundos imaginados” a partir de “la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo” (pp. 46-47). Todas estas formas de paisaje se encuentran en la experiencia social e individual y recrean en alguna medida las formas de percibir y comprender los asentamientos y su característica dinámica: la transformación.

Se postula que durante el formativo inicial la emergencia y consolidación de la arquitectura pública logró una articulación conceptual, sustentada en una visión del mundo religioso, en una cosmología simbólica que se tradujo formalmente en modelos arquitectónicos especiales para la integración y el diálogo con el paisaje como centro de recreación. Se trata de una esfera territorial macro regional dentro del área de los andes norcentrales –entre los ríos Santa por el norte, Chillón por el sur, y Marañón por el este–, de interacción múltiple, basado económicamente en el intercambio, la complementariedad o la reciprocidad de flujos de productos para el sustento, pero también de flujos o tránsitos ideológicos: culturales, tecnológicos y religiosos, para la formulación de soluciones constructivas funcionales y simbólicas al mismo tiempo. A esta escala, debieron existir entonces, sistemas de comunicación entre los diferentes pisos altitudinales que generaron circuitos de recorridos cíclicos, o estacionales, una suerte de peregrinaciones para acceder a lugares transformados e integrados a sus respectivos paisajes sacralizados.

El estudio del “paisaje” –como realidad material y sus construcciones conceptuales como imaginario social– apunta cada vez más a los descubrimientos de la interacción

sistémica o ecológica, de la percepción y su fenomenología y de la producción de objetos culturales sustentables y la consecuente transformación del territorio. Y es consciente, por ello, del aporte multi e interdisciplinar. La arquitectura es el proceso de transformación, es la reorganización del espacio, pero sobre todo es el cobijo de la acción humana temporal. Canziani (2007) ha resaltado los tipos de paisaje cultural “prehispánicos” como lugares ligados estrechamente a “zonas de producción” (p. 10)¹⁷, en cuanto transformación del paisaje natural, a partir de la descripción de sus probables condiciones originales, con el propósito de resolver procesos productivos de subsistencia, sin excluir, también una lectura cultural con posibles ejecuciones rituales en su consumo, que serían parte de una organización social compleja. Habría que añadir que estas formaciones productivas obedecerían o responderían a situaciones concretas ambientales, de tal manera que está presente el conocimiento astronómico y la intervención de sus especialistas. De otro lado, Ludeña (2008) ha tratado de ver el paisaje andino “prehispánico” desde la percepción estética, resaltando la transformación del territorio no solo desde su funcionalidad, sino como “textura” física resultante con evocación de propósitos o gestos también lúdicos, con un tratamiento especial de los diferentes elementos (agua, tierra, viento o piedra), que adquieren especial sacralidad, como ya se ha señalado, haciendo comparaciones con ciertas intervenciones conceptuales contemporáneas. Desde nuestra perspectiva, la arquitectura es indesligable de su contexto espacial y temporal y obedece a un sistema de organización social, que recrea formas de pensamiento que se convierten en estructuras codificadas, ligando ambas dimensiones: la funcional y la formal en una simbólica y cosmológica. En aquellas antiguas sociedades debió existir una conciencia muy elaborada de la existencia, de tal manera que la reproducción material o la transformación constante buscaban la construcción de un sistema de memoria a través de la relación armónica con el “paisaje”: con los dioses, con la naturaleza y con los ritmos de trabajo. Algo tan especial en el manejo de los “espacios rituales del tiempo sagrado”. ■

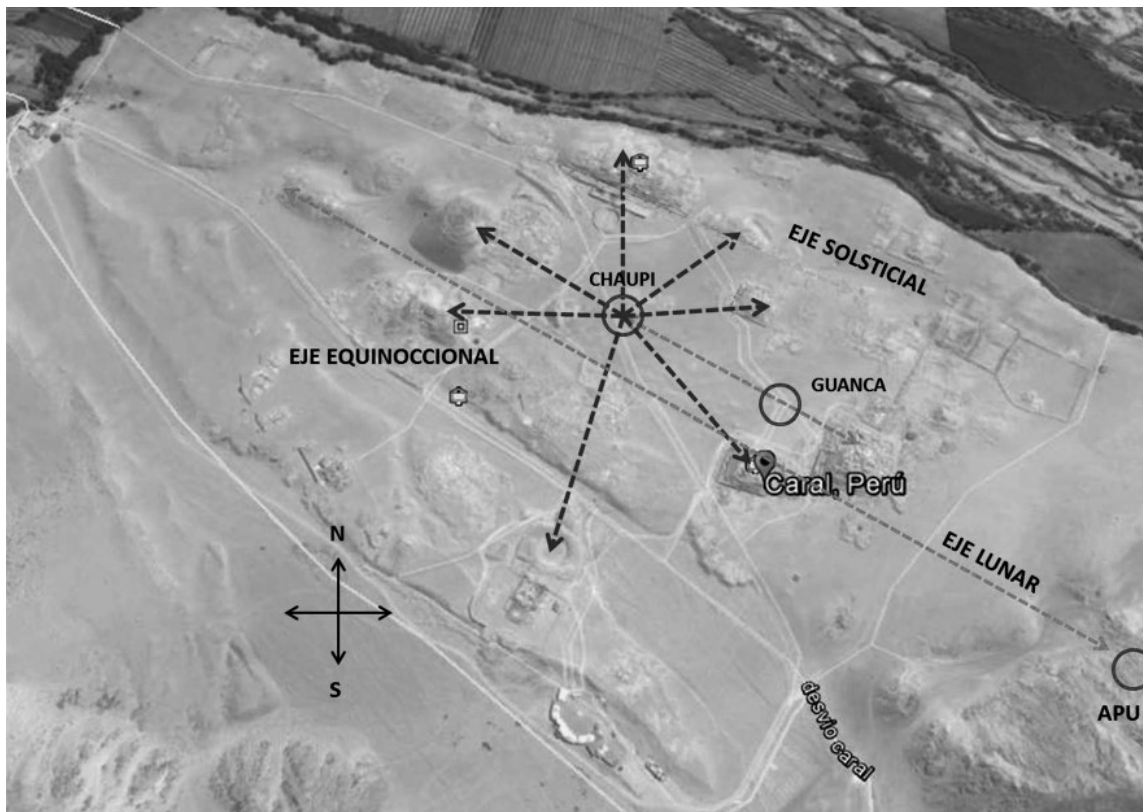
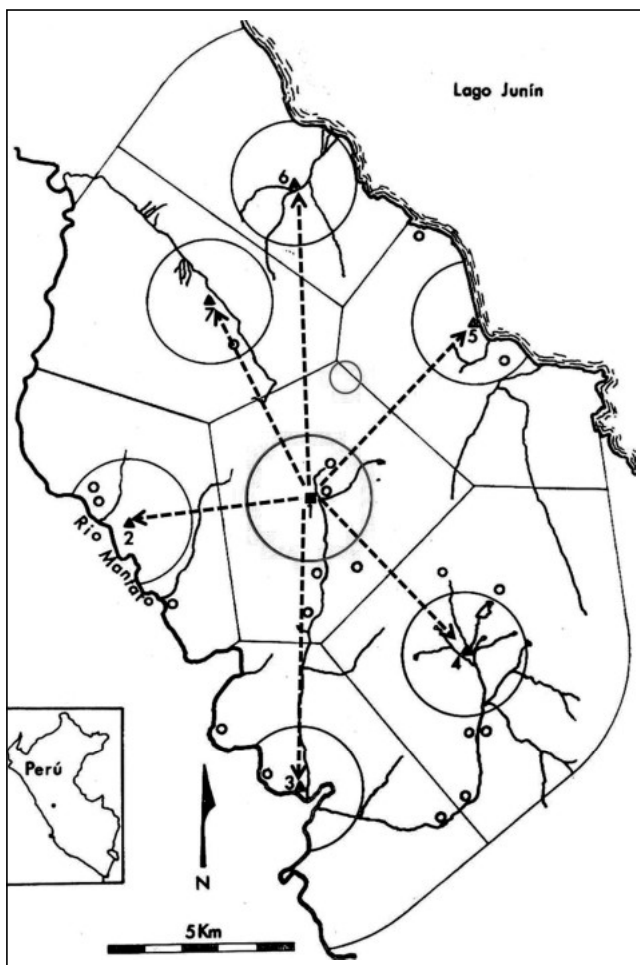


Fig. 1. Caral. Espacio radial o circular. Fuente: Elaborado sobre el mapa de google earth, 2013.

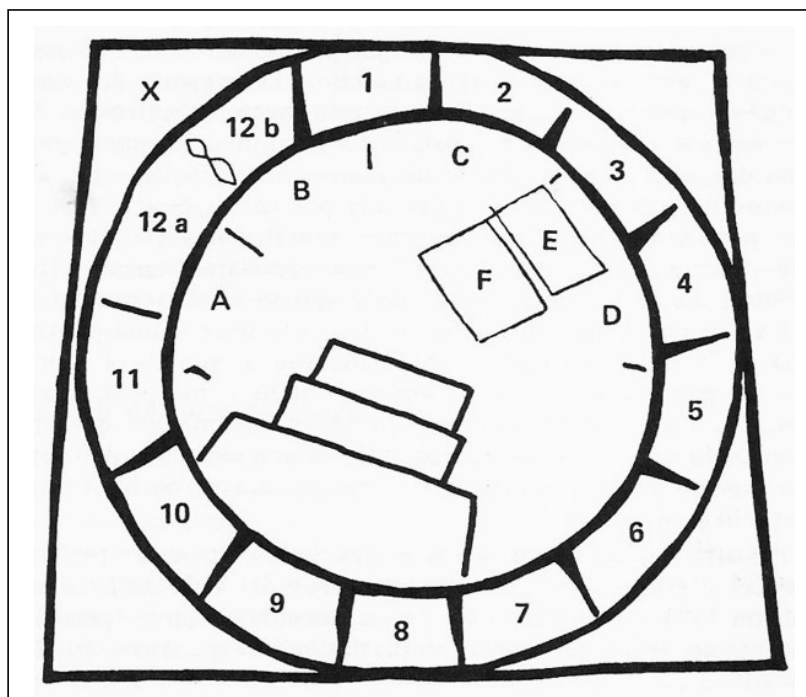


LEYENDA

- Campamento base
- ▲ 2da categoría
- 3ra categoría
- Salina San Blas

- 1 Pachamachay
- 2 Pampacancha
- 3 Ocacmachay
- 4 Cormágasha
- 5 Ccorimachay
- 6 Palomayo
- 7 Caracmachay

Fig. 2. Pachamachay.
 Fuente: Elaborado sobre el plano de Matos y Rick (1978-1980: 40).



- LEYENDA
- 1 Chuyonco cerro.
 - 2 Socanca cerro.
 - 3 Chaqui paqui cerro.
 - 4 Pariapcasa serro
 - 5 Callancho serro.
 - 6 Ycuru cerrito.
 - 7 Pica pira cerro.
 - 8 Anta araru serro.
 - 9 Tecillos corral.
 - 10 alca Cocha.
 - 11 Paucarai serro.
 - 12a. Serro (?) Azul cocha.
 - 12b. DE Manauniyoc des Cruz.
 - A Arro mina.
 - B Serro mina.
 - C Lacnasniyoc serro.
 - D Aclay machay serro.
 - E Tomas estancia.
 - F Alis capilla.
 - X Caitamra quinacu (p?; n?) carq (i?) na por su ca.

Fig. 3. Mapa de la comunidad de Vitis, 1595. Obra en poder de las autoridades de la comunidad de Vitis, provincia de Yauyos, Departamento de Lima.

Foto: Daniëlle Lavallee (julio de 1971). Dibujo: Nicanor Domínguez (octubre de 1990).

Fuente: Franklin Pease (2005: XXVI)

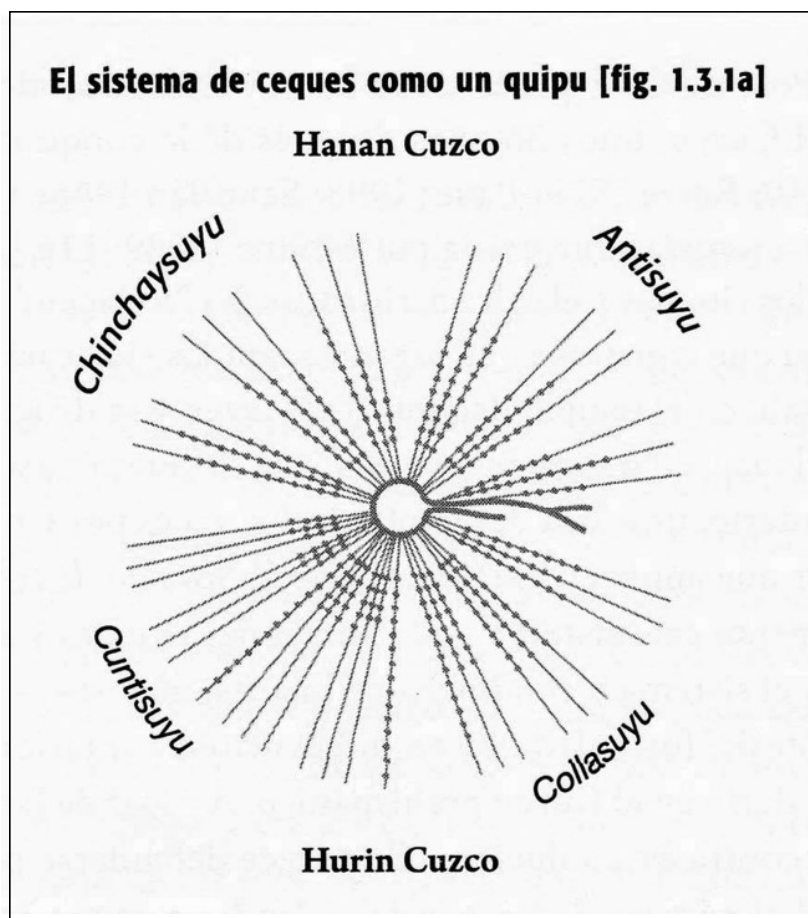
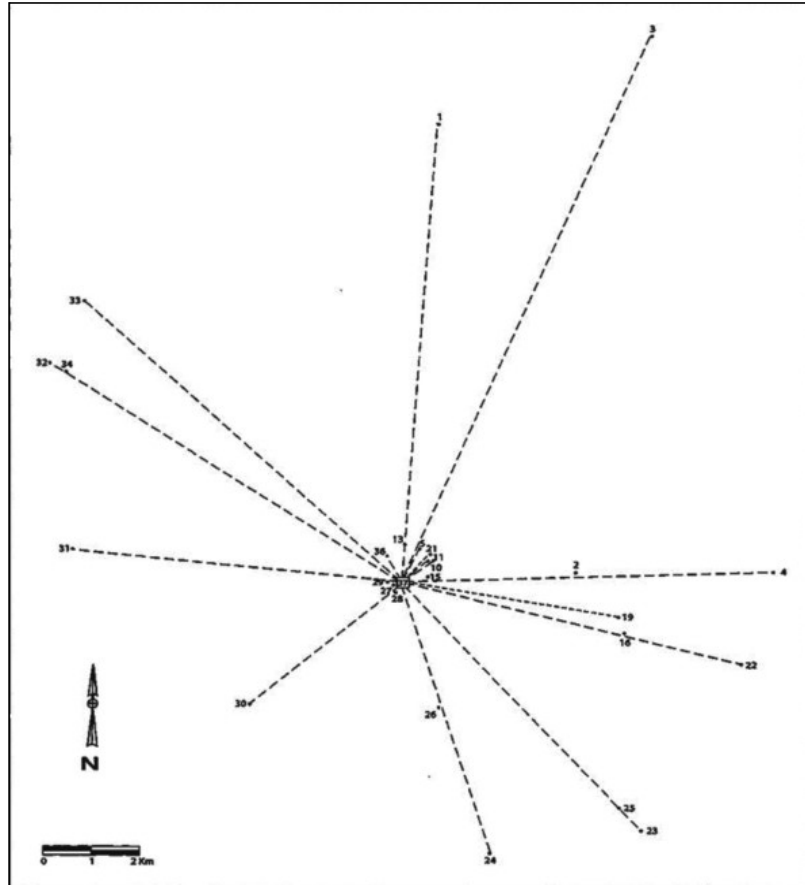


Fig. 4. Sistema de ceque, a partir del Koricancha, Cuzco. Fuente: Zuidema (2010: 14).



(37) TEMPLO DEL SOL: (1) Saihua, (2) Huanacauri, (3) Huanacauri, (4) Huanca Puquio, (5) Manantial, (10) Roca tallada, (11) Roca tallada, (13) Rocas con hoyos, (15) Apacheta, (16) Apacheta, (19) Pumahuanca, (21) Cantera, (229) Antaqaqa, (23) Qoto Puquio, (24) Anahuarque, (25) Manantial, (26) Capaq Puquio, Manantial, (28) Cantera, (29) Roca (Huanca), (30) Pillucho, (31) Killke, (32) amaro, (33) Lago Pomacocha, (34) Nahuin Puquio, (36) Pileta.

Fig. 5. Distribución radial de huacas en Vilcas.
 Fuente: Santillana (2012: 147)

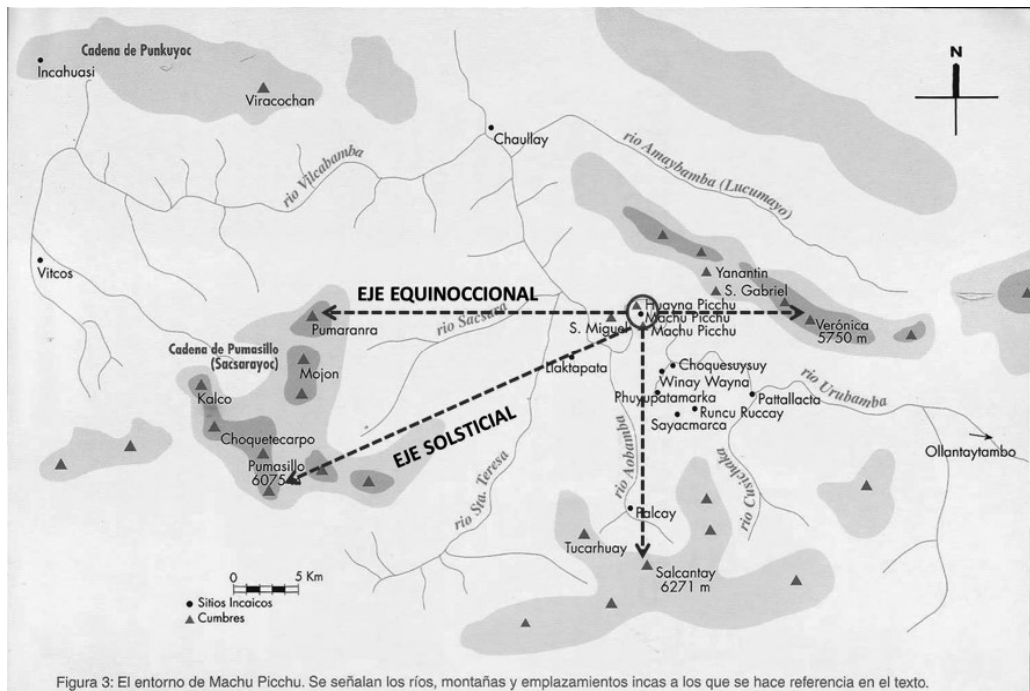


Figura 3: El entorno de Machu Picchu. Se señalan los ríos, montañas y emplazamientos incas a los que se hace referencia en el texto.

Fig. 6. Machu Picchu. Elaborado sobre el mapa de Reinhard (2002: 20)



Fig. 7. Shicras. Edificios norte y sur, vista al sureste con apu san Cristóbal. M. Guzmán.



Fig.8. Shicras. Elaborado por el autor en base al mapa google earth, 2014.



Fig. 9. Shicras. Equinoccio de otoño (M. Guzmán, 22 de marzo de 2007)



Fig. 10. Shicras, vista general al oeste (M. Guzmán, noviembre de 2013).



Fig. 11. Shicras, atardecer o "arrebol" (M. Guzmán, 17 de noviembre de 2013).

Notas

- 1 Tratando de comprender la complejidad de la “cosmovisión” recreada por las distintas sociedades se ha postulado su estudio a partir de ciertas “estructuras” –en el sentido antropológico, de una lectura organizada de diferentes elementos simbólicos que se abstraen de la realidad–: 1) estructuras de pensamiento, 2) estructuras de organización (del espacio y del tiempo) y 3) estructuras formales de representación (Guzmán, 2003). Durkheim (2012), siguiendo a los filósofos, señalaba que en el origen de nuestros juicios existen “nociones esenciales”, definidas como “categorías del entendimiento” que sustentan la vida intelectual, y las principales serían las “nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de substancia, de personalidad, etc. (...) pues no parece posible pensar objetos que no estén en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc.” (p. 63).
- 2 El término “ecología” fue propuesto por el biólogo alemán Ernst Haeckel hacia 1869, para designar la “interdependencia y la solidaridad entre los seres vivos y el medio”. Recuperado de la página internet: <http://www.ocio.net/estilo-de-vida/ecologismo/ernst-haeckel-creador-del-termino-ecologia/> (10.08.2015).
- 3 El concepto “ecología cultural” fue propuesto por Steward (1955), como planteamiento distinto a la concepción de la evolución unilineal y determinista de la época, incorporando como propuesta el estudio de la relación entre la cultura y el entorno –entre las sociedades y el medio– de manera interdependiente, y, asimismo, enfatizando una visión de la evolución multilineal de las sociedades, aunque criticada también por poseer en el fondo ciertos atisbos de determinismo ambiental en cuanto entendimiento de la “adaptación”.
- 4 Tempranamente, Sauer introduce el término “paisaje” (*landscape*) a la especialidad de la geografía, señalando que es “un área compuesta por una asociación distintiva de formas, tanto físicas como culturales.” Por lo que: “Considerar al paisaje como si estuviera vacío de vida es una abstracción forzada, (...) la geografía está basada en la realidad de la unión de los elementos físicos y culturales del paisaje. El contenido del paisaje se encuentra por tanto en las cualidades físicas del área que son significantes para el hombre y en las formas de su uso del área, en hechos de sustento físico y hechos de cultura humana.” (Sauer, 2006, pp. 5 - 7).
- 5 Desde inicios de la década de 1960, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ha buscado incorporar el tema del “paisaje” en sus diferentes conferencias y convenciones, en cuanto protección de los lugares que contienen especiales características “estéticas”. Posteriormente, incorpora la noción de “paisaje cultural”. De tal modo que hacia 1998 se desarrolla en el Valle de Colca, Arequipa, Perú la Convención *Paisajes culturales en los Andes*. Sin embargo, Sauer (2006) ya había incorporado el concepto de “paisaje cultural”, señalando que “es creado por un grupo cultural a partir de un paisaje natural. La cultura es el agente, el área natural es el medio, el paisaje cultural es el resultado. Bajo la influencia de una determinada cultura, cambiante ella misma a lo largo del tiempo, el paisaje se ve sujeto a desarrollo, atraviesa por fases, y alcanza probablemente el fin de su ciclo de desarrollo.” (p. 16). Recientemente, en el Perú, con la creación del Ministerio de Cultura (2010), se ha incorporado en su nuevo organigrama la “Dirección de paisaje cultural”, como uno de los cuatro órganos de línea que dependen de la Dirección General de Patrimonio Cultural, y ha propuesto los “Lineamientos de política cultural 2013-2016” (2012).
- 6 John Murra (nacido en Ucrania y nacionalizado estadounidense) es considerado uno de los principales etnohistoriadores del mundo andino. Su tesis sobre el “control vertical” fue incluida por primera vez en *Visita de la provincia de León de Huánuco* (1967) [1562], de Iñigo Ortiz de Zúñiga, 2 tomos, Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Luego apareció en su *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (1975).
- 7 La arqueología, desde un enfoque ecológico y contextual propuesto por Butzer (1989), centra su metodología en la geo-arqueología, la arqueometría, la bio-arqueología y, sobre todo, en un paradigma espacial. Señala, “lo que pretendo, por tanto, es una arqueología contextual, no una arqueología antropológica; pretendo la exploración y el desarrollo deliberados de un enfoque que trascienda la preocupación tradicional por los artefactos y los yacimientos aislados y posibilite una apreciación realista de la textura medioambiental y de sus interacciones espaciales, económicas y sociales potenciales con el sistema de asentamiento subsistencial.” (p. 11)
- 8 El análisis de los “patrones de asentamiento” dentro de una región busca poder diferenciar los establecimientos temporalmente, y a partir de allí calificarlos cualitativamente (carácter funcional) con relación a los restos materiales existentes (tamaño, organización y complejidad, densidad, emplazamiento), los que determinan ciertos “modelos”. Pero al mismo tiempo se trata de entenderlos como tejido urbano, como sistema, donde aparecen relaciones de interacción y complementariedad, además de su permanencia o transformación en el tiempo. Sin embargo, indica Lumbreras (2005) que lo que ha existido es una “tendencia a magnificar la forma sobre la función”, por lo que “si bien el método de los *settlement patterns* (patrones poblacionales) es un típico proceso de clasificación basado en el criterio de función, normalmente es asumido como una tipología de la forma de los edificios, de su ubicación en el espacio, de su tamaño, etc., desplazando la referencia a la función al nivel de las conclusiones, que no es precisamente el nivel empírico donde se origina su clasificación.” (p. 79).
El desarrollo de los “patrones de asentamiento” fue introducido desde la arqueología por Gordon Willey a partir del trabajo realizado en el famoso proyecto del valle de Virú (1946), publicado hacia 1953.
- 9 Término acuñado por Konstantinos Apostolos Doxiadis, arquitecto y urbanista griego (1913-1975), quien en la década 1960 publicó su *Ekística: una introducción a la Ciencia de los asentamientos humanos*, Oxford University Press, 1968.
- 10 José Canziani (2009) había señalado ya que el proceso de modificación de los elementos originales del territorio “tiene la singularidad de caracterizarse desde sus inicios no solo por la amplia domesticación de plantas y animales, sino que paralelamente va acompañado también por la “domesticación” del territorio en cuanto

- medio de producción.” (p. 3) [énfasis en cursiva agregado]. Tom Dillehay (2006), analizando los sistemas de organización de las sociedades (cazadores-recolectores), que implica una transformación paulatina de la naturaleza, agrega la idea de Peter Wilson sobre la “domesticación del espacio”, que se refiere básicamente a que “los cambios en la naturaleza de la interacción entre las personas” constituirían el factor fundamental para “el cambio hacia la residencia permanente y la ‘domesticidad’ de la vida social.” (p. 20).
- 11 La “domesticación del tiempo” fue una propuesta sugerente realizada por Elías Mujica en una conferencia de hace algunos años. A partir de allí, y de esa coincidencia feliz, es que utilizamos esta denominación para profundizar en la comprensión de los procesos de observación de los ciclos temporales astronómicos y su precisión por medio de la arquitectura.
 - 12 Zuidema (2010) presenta un gráfico esquemático en donde hace una analogía entre un quipu y el famoso “sistema de ceques” (p. 14). En la realidad se trata de un sistema muy complejo que, según la “Relación de las huacas del Cuzco” –texto anónimo inserto en la crónica de Bernabé Cobo, aunque posiblemente escrito por Juan Polo de Ondegardo entre 1559 y 1561– en el que basa su investigación, se registran 328 lugares sagrados, articulados por un total de 41 líneas ceque y organizadas por grupos de tres hasta llegar a nueve para cada uno de los suyos, con excepción del *contisuyu*, en el que se han registrado 14 líneas, y al parecer una de éstas con doble dirección (de tal manera que serían en total 42 direcciones y 41 líneas). Todas partirían del Templo del Sol en el Cuzco. Sin embargo, Bauer ha postulado que estas líneas o alineamientos podrían no ser tan rígidos, y se estarían conformando muchas de ellas por líneas quebradas, cosa que Zuidema tampoco descarta.
 - 13 “Existe, pues, una profunda diferencia entre el dualismo diametral y el dualismo concéntrico: el primero es estático, es un dualismo que no puede sobrepasarse a sí mismo; sus transformaciones no generan otra cosa que un dualismo semejante a aquel del cual se ha partido. Pero el dualismo concéntrico es dinámico, lleva en sí un triadismo implícito o, para decirlo con mayor exactitud, todo esfuerzo por pasar de la tríada asimétrica a la diada simétrica supone el dualismo concéntrico que es diádico como ésta, pero asimétrico como aquella.” (Lévi-Strauss, 1970, p.138)
 - 14 Hacia el año 2006, Walter Tosso dio a conocer el hallazgo científico del sitio arqueológico que se denominó “Las Shicras”, por la presencia abrumadora de este elemento constructivo (*shicra*: bolsa de fibra vegetal con contenido de piedras).
 - 15 Bonnier hace la distinción entre la “tradición religiosa Kotosh” –definida por Burger– y la “tradición arquitectónica mito”. La primera se refiere al diseño de espacios y su uso con actividades rituales de “quema” de ofrendas (Bonnier, 2007, p.17), mientras que la segunda se caracteriza por una complejidad de diferentes elementos arquitectónicos presentes: una edificación o recinto cuadrangular específico, un solo vano de ingreso central, piso interior con desnivel al centro, “hogar” o fogón central, ducto de ventilación subterráneo, nichos u hornacinas, pintura en los muros y posible cobertura (total o parcial), además del proceso de superposición, enterramiento ritual o regeneración del edificio (Bonnier, 2007, p. 27).
 - 16 Para las sociedades arcaicas, los elementos estelares o eventos excepcionales, o sus consecuencias, más que actos de magia producidos por “fuerzas sobrenaturales”, son “espectáculos” maravillosamente sorprendentes para la contemplación, lo que se asemeja a un proceso de observación y conocimiento, que definitivamente, podríamos llamar astronómico. “Por este motivo, a ojos de los antiguos, las intervenciones milagrosas que atribuían a sus dioses no eran milagrosas en la acepción moderna de la palabra. Para ellos se trataba de espectáculos hermosos, inusuales o terribles, que eran objetos de sorpresa y de asombro (θαύματα, *mirabilia, miracula*), pero que en absoluto veían como incursiones momentáneas a un mundo misterioso en el que la razón no puede penetrar.” (Durkheim, 2012, p.81).
 - 17 Agrupa los tipos de paisajes culturales según las clásicas regiones. Costa: sistemas de irrigación agrícola, campos hundidos, lagunas y *wachaque*, puquios y galerías filtrantes, terrazas de cultivo con sistemas de riego en lomas y tendales. Sierra: terrazas de formación lenta y andenes agrícolas. Puna y altiplano: camellones (*waru waru*), *cocha* y bofedales.

Referencias bibliográficas

- Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bonnier, E. (2007). *Arquitectura precerámica en los Andes: la Tradición Mito*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Butzer, K. (1989). *Arqueología - Una ecología del hombre: Método y teoría para un enfoque contextual*, Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Canziani, J. (2007). Paisajes culturales y desarrollo territorial en los Andes. *Arquitectura y Ciudad*. Cuadernos 5. Recuperado de http://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/28683/cuaderno_05.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Canziani, J. (2009). *Ciudad y territorio en los Andes. Contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Dillehay, T. (2006). Organización y espacios sociopúblicos incipientes: tres casos de los Andes. *Boletín de Arqueología PUCP*, (10), 13-36.
- Durkheim, E. (2012). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Ciudad de

- México, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa, Universidad Iberoamericana y Fondo de Cultura Económica.
- Geddes, P. (1960). *Ciudades en evolución*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Infinito.
- Golte, J. (2001). Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos. En C. Degregori. (Ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología* (pp. 204-234). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad del Pacífico.
- Guzmán, M. (2003). *Huarco. Arquitectura ceremonial en Cerro Azul*. Lima, Perú: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.
- Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropología estructural*. La Habana, Cuba: Instituto del Libro
- Ludeña, W. (2008). Paisaje y paisajismo peruano. Apuntes para una historia crítica. *Textos-arte*, 59-84.
- Lumbreras, L. (2005). *Arqueología y sociedad*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos, R. & J. Riek. (1978-1980). Los recursos naturales y el poblamiento precerámico de la Puna de Junín. *Revista del Museo Nacional*, (44), 23-68.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rapoport, A. (2009). Cultura, arquitectura y diseño. *Arquitectonics. Mind, land & society* 5, Barcelona, España: Universidad Politécnica de Catalunya.
- Reinhard, J. (2002). *Machu Picchu. El centro sagrado*. Cusco, Perú: Instituto Machu Picchu.
- Santillana, J. (2012). *Paisaje sagrado e ideología inca Vilcas Huaman*, Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Institute of Andean Research, New York.
- Sauer, C. (2006). La morfología del paisaje. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 5 (15). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30517306019>
- Steward, J. (1955). *Theory of culture change: The methodology of multilineal evolution*. Illinois, Estados Unidos de América: University of Illinois Press.
- Taylor, G. (1999). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Banco Central de Reserva del Perú y Universidad Ricardo Palma.
- Zuidema, T. (2010). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*, Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ## Bibliografía consultada
- Brignardello, C. (2000). *Simbología prehispánica del paisaje*, Lima, Perú: Didi de Arteta S.A.
- Burillo, F. (Ed.). (1998). *Arqueología Espacial 19-20*, Teruel, España: Instituto de Estudios Turolenses.
- Campos, C. (2010). Sacralización del paisaje, culto solar y poder en los Andes: una aproximación desde la arquitectura Inka de la Costa Sur Central. *Inka Llaqta. Revista de Investigaciones Arqueológicas y Etnohistóricas Inka*, 1(1), 121-142.
- Criado, F. (1993). Límites y posibilidades de la arqueología del paisaje. *Spal Revista de Prehistoria y Arqueología*, 2. 9-55.
- Guzmán, M. (2005). Pachaq akanakuyninkuna willka ñaupá pachakunapi (espacios rituales del tiempo sagrado). *Arquitextos* 19. 9-15.
- Hyslop, J. (1992). *Qhapaqñan. El Sistema Vial Incaico*. Lima, Perú: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos y Petróleos del Perú.
- Kaulicke, P., Kondo, R., Kusuda, T., y Zapata, J. (2003). Agua, ancestros y arqueología del paisaje. *Boletín de Arqueología PUCP*, (7). 27-56.
- Kosok, P. (1965). *Life, land and water in ancient Peru*. New York, Estados Unidos de América: Long Island University Press.
- López, P. y Pereira, G. (1995-1996). La tierra y los hombres: paisaje político, paisaje histórico. *Stvdia Histórica. Historia Antigua*, 13-14. 39-60.
- Ludeña, W. (1997). Notas sobre paisaje, paisajismo e identidad cultural en el Perú. *Arquitextos* 6. 9-24.
- Mujica, E. (Ed.). (2001). *Paisajes culturales en los Andes. Memoria narrativa, Casos de estudio, conclusiones y recomendaciones de la reunión de expertos. Arequipa y Chivay, Perú, del 17 al 22 de mayo de 1998*. Lima, Perú: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Centro del Patrimonio Mundial.
- Orejas, A. (1991). Arqueología del paisaje: historia, problemas y perspectivas. *Archivo Español de Arqueología*, 64. 191-230.
- Orejas, A. (1995-1996). Territorio, análisis territorial y arqueología del paisaje. *Stvdia Histórica. Historia Antigua*, 13-14: 61-68, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Pease, F. (Ed.) (2005). Nueva Crónica y Buen Gobierno I. En la Ed. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (vol. 1). Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Shady, R. (2014). La civilización Caral: Paisaje cultural y sistema social. *Senri Ethnological Studies* 89. 51-103.