

VOLUMEN 1
2020



ARQUEOLOGÍA DEL NORTE:
PERSPECTIVAS DESDE LAS AULAS



ARQUEOLOGÍA DEL NORTE: PERSPECTIVAS DESDE LAS AULAS

Autores

Valeria Chávez Cuadra	Verónica Nunura Alvarado	Karina Maza Vílchez
Julio Cesar Díaz Chávez	Jhon Santa Cruz Santos	Pablo Saavedra Castro
Leydy Gines Carrillo	Juan Carlos Suyón Benites	Carlos Gil Arbocco
Abel Jacinto Gutiérrez	Guadalupe Custodio Ñiquen	Evelyn Mendoza Chero
Andrés Luliquis Chávez	Luis Felipe De la Cruz Herrera	William Reyes Bernilla
Andrés Saldaña Chávez	Marcia Veliz Ramírez	Yadira Ruiz Alcántara
Flor Medali Vásquez García	Diego Villalobos Pacheco	Edinson Marino Gonzáles
Jennifer Sofía Yturria Leyva	Rovin Cervera Gómez	Celeste Rojas Torres
Andrea López Córdova	Lourdes Coser Heredia	Lourdes Barrera Leyva

Edición

Carlos Wester La Torre

ARQUEOLOGÍA DEL NORTE: PERSPECTIVAS DESDE LAS AULAS

VOLUMEN 1, 2020

Ministro de Cultura

Alejandro Arturo Neyra Sánchez

Viceministro de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales

Leslie Carol Urteaga Peña

Director de la Unidad Ejecutora N°005

Naylamp Lambayeque

Alfredo Narváez Vargas

©Carlos Wester La Torre

E-mail: cwester@unprg.edu.pe

Edición

©Museo Arqueológico Nacional Brüning

Dirección: Av. Huamachuco s/n, Lambayeque

Telefono: 074-282110

E-mail: museonacionalbruning@yahoo.es

Autores

Valeria Chávez Cuadra

Julio Cesar Díaz Chávez

Leydy Gines Carrillo

Abel Jacinto Gutiérrez

Andrés Luliquis Chávez

Andrés Saldaña Chávez

Flor Medali Vásquez García

Jennifer Sofía Yturria Leyva

Andrea López Córdova

Verónica Nunura Alvarado

Jhon Santa Cruz Santos

Juan Carlos Suyón Benites

Guadalupe Custodio Ñiquen

Luis Felipe De la Cruz Herrera

Marcia Veliz Ramírez

Diego Villalobos Pacheco

Rovín Cervera Gómez

Lourdes Coser Heredia

Karina Maza Vílchez

Pablo Saavedra Castro

Carlos Gil Arbocco

Evelyn Mendoza Chero

William Reyes Bernilla

Yadira Ruiz Alcántara

Edinson Marino Gonzáles

Celeste Rojas Torres

Lourdes Barrera Leyva

Diseño y Diagramación

Alberto Atoche Roque

Carátula

Representación de Ave Mítica en Oro, cultura Lambayeque. Colección Museo Brüning

Lectura y Corrección de Estilo

Juan Martines Fiestas

Samuel Castillo Reyes

Edición Virtual

Año 2020

Nota:

El editor de la revista deja constancia que el contenido, los datos e ilustraciones empleados en cada uno de los artículos son de plena responsabilidad de los autores.



PERÚ

Ministerio de Cultura



ARQUEOLOGÍA DEL NORTE: PERSPECTIVAS DESDE LAS AULAS
REVISTA DEL MAB / ESCUELA DE ARQUEOLOGÍA UNPRG

Contenidos

Presentación		1
Comentario		3
Agradecimientos		7
Introducción		9
Artículo 1		
“Del mito a la materialidad: Caracterizando lo Lambayeque a partir del relato mítico”		13
Valeria Chávez Cuadra	Julio Cesar Díaz Chávez	
Leydy Gines Carrillo	Abel Jacinto Gutiérrez	
Artículo 2		
“La arquitectura pública Lambayeque como indicador de organización social y expresión de poder”		31
Andrés Luliquis Chávez	Andrés Saldaña Chávez	
Flor Medali Vásquez García	Jennifer Sofía Yturria Leyva	
Artículo 3		
“Continuidad Mochica en las tumbas de élite Lambayeque medio y tardío”		45
Andrea López Córdova	Verónica Nunura Alvarado	
Jhon Santa Cruz Santos	Juan Carlos Suyón Benites	
Artículo 4		
“Revaluando el rol y poder de los personajes femeninos en la costa norte: una perspectiva desde los Mochica y Lambayeque”		69
Guadalupe Custodio Ñiquen	Luis De la Cruz Herrera	
Marcia Veliz Ramírez	Diego Villalobos Pacheco	
Artículo 5		
“Evidencia arqueológica como expresión religiosa en la sociedad Lambayeque”		85
Rovin Cervera Gómez	Lourdes Coser Heredia	
Karina Maza Vélchez	Pablo Saavedra Castro	
Artículo 6		
“Bienes Lambayeque como indicadores de interacciones macro-regional”		103
Carlos Gil Arbocco	Evelyn Mendoza Chero	
William Reyes Bernilla	Yadira Ruiz Alcántara	
Artículo 7		
“Los Chimú en el territorio Lambayeque: Expansión e integración”		121
Edinson Marino Gonzáles	Celeste Rojas Torres	
Lourdes Barrera Leyva		

PRESENTACIÓN

Dr. Julio César Sevilla Exebio
Escuela de Arqueología
Director

Se ha discutido durante muchos años el papel del docente universitario, uno de estos roles es el de mediador de los aprendizajes, en la revista que vamos a leer encontramos éste rol, así como nos ilustra en estrategias de aprendizaje, como debate en clase e investigación colaborativa realizada por los estudiantes, lo que constituye un aporte a la formación pedagógica de los estudiantes universitarios, y alumnos (as) de arqueología de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, a través de los cursos de Arqueología del Norte 1 y Arqueología del Norte 2, para alumnos del último año de formación académica, que han generado importantes expresiones académicas, en la publicación de la revista ***“Arqueología del Norte: perspectivas desde las aulas”***, editada por nuestro colega Mg. Carlos Wester La Torre, quien entendiendo su misión, no sólo de arqueólogo, sino de docente de arqueología, a través de su práctica desarrolla las diversas técnicas de aprendizaje, redundando en el mejor desempeño académico y profesional de los estudiantes, demostrando que el proceso educativo universitario puede cambiar si se multiplican los buenos maestros.

En los seminarios, de carácter expositivo, donde se analizan y discuten los resultados de las últimas investigaciones arqueológicas de la costa y sierra norte del Perú, se perfilan varios indicadores como: la organización sociopolítica, territorialidad, ideología, poder, género, patrones funerarios, producción material, arquitectura y relaciones, continuidad cultural. Este análisis y evaluación de los resultados de las investigaciones, permite interpretar, valorar, debatir, los diversos aportes de los investigadores en estos contextos, así como desarrolla el pensamiento creativo en diversos componentes; los seminarios se

convirtieron en espacios y actividades con la posibilidad de generar ideas creativas, con varios materiales bibliográficos, técnicas de discusión de investigación, medios para explorar las diversas conexiones que nos permiten comprender el pasado, para tomar lecciones en el presente.

Empelando las técnicas de debate e investigación, y con los indicadores señalados, busca que los estudiantes enfrenten retos diversos en el cotejo de las investigaciones realizadas, que provoque pensar en cosas nuevas a partir de un balance temático de las investigaciones, generando ideas originales, conexiones inusuales, que se ve reflejado en los aportes académicos de los diversos artículos, los cuales son una muestra de la construcción de nuevos saberes en este proceso cognitivo; ello lleva, a que este grupo de estudiantes, desarrollen ideas creativas en sus futuros espacios profesionales, así como han perfeccionado y formado las habilidades de colaboración, al trabajar en grupo y arribar, después de muchas controversias a un texto; la capacidad de analizar, debatir y resolver problemas de tipo profesional, los prepara para resolverlos en la vida.

Todo este proceso lleva, a que los actores educativos publiquen una revista que desarrolla la alfabetización digital, que aporta en sus páginas, un dialogo inteligente, con temas específicos, pero además ésta versión digital es producto de la alianza entre la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, y el Ministerio de Cultura, formalizada a través del Convenio suscrito en el mes de setiembre del año 2019.

“Arqueología del Norte: perspectivas desde las aulas”, en su primer volumen, aparece en el marco de la conmemoración de los 99 años de vida institucional del Museo Arqueológico Nacional Brüning, (julio del 2020), nos plantea retos, compromisos y lecciones.

!!!! Bienvenida !!!!

COMENTARIO

Dr. Jesús Briceño Rosario
Docente

En la década de los 80 del siglo pasado, específicamente en el año 1987, con el hallazgo de la tumba del “Señor de Sipán” a cargo de Walter Alva y sus colaboradores, la región Lambayeque se convierte en una de las áreas de más interés para la arqueología del norte del Perú. Luego de un cierto tiempo y mientras que las investigaciones arqueológicas en la costa norte, seguían concentradas en el estudio de los Mochicas, en Lambayeque se retoman de manera más intensa, los trabajos relacionados con la cultura Lambayeque, nombre con el que denominó Jorge Zevallos Quiñones, a ese periodo de tiempo, después de los Mochicas y antes de la expansión Chimu a la región de Lambayeque.

En varios monumentos relacionados con la cultura Lambayeque, se iniciaron excavaciones arqueológicas, acumulando una vasta información, en muchos casos se han tratado de contextos únicos, generando prolongados debates, como por ejemplo, sobre la denominación de “Lambayeque” o “Sicán”. Los resultados de las investigaciones arqueológicas en Lambayeque, no solamente han sido noticia, sino que a partir de publicaciones bien hechas y de alta calidad, se ha buscado que perduren en el tiempo, no se pierda el valor de la información recuperada y, pueda ser de acceso de la comunidad en general. Este aspecto es importante resaltar, por cuanto, con dichas publicaciones, no solamente se ha tenido acceso a los nuevos datos, sino que también ha generado interés para discutir mejor dicha información. El Primer y Segundo Coloquio sobre la cultura Lambayeque, realizado en el 2007 y 2011 respectivamente, pueden ser el mejor testimonio de lo señalado.

El desarrollo de proyectos de investigación arqueológica de largo plazo, la importancia que tiene la región de Lambayeque para la

arqueología peruana, la presencia de instituciones científicas de investigación, conservación y el uso social del patrimonio arqueológico, como son los Museos Nacionales, entre otros aspectos, es lo que motivó la creación de la Escuela Profesional de Arqueología en la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de la cual ya egresaron tres promociones. Con estas consideraciones, quiero referirme a los trabajos académicos elaborados por los recientemente egresados de la Escuela Profesional de Arqueología de la UNPRG, para el primer volumen de la revista “*Arqueología del Norte: perspectivas desde las aulas*”, promovida y editada por nuestro colega Mg. Carlos Wester La Torre, que se presentan a manera de ensayos y buscan continuar con la discusión y debate, que en estos últimos tiempos muy poco se practica en la arqueología peruana, de la información que se cuenta hasta el momento, sobre los antecedentes, desarrollo y destino posterior de la cultura Lambayeque.

Considero que los trabajos de este grupo de jóvenes egresados, no terminan en las conclusiones, sino todo lo contrario. Con estos trabajos, que no solamente tienen un enfoque arqueológico, sino también etnohistórico y etnográfico, se quiere abrir las puertas, para seguir buscando las respuestas a más de una pregunta. En esa perspectiva, que mejor que sean los jóvenes quienes, sin el temor a equivocarse, respondan viejas preguntas, plantear nuevas interrogantes o cuestionar los modelos teóricos existentes. Al final, el propósito es explicar mejor el desarrollo de los periodos tardíos de las sociedades andinas prehispánicas, como es el caso de la cultura Lambayeque.

El primer trabajo tiene por título “Del mito a la materialidad: caracterizando lo Lambayeque a partir del relato mítico”, elaborado por Valeria Chávez, Julio Díaz, Leydi Ginés y, Abel Jacinto. Nuevamente se vuelve a invocar al ídolo “Yampallec”, relacionado con la

figura y estatua de Ñaymlap, que sigue siendo la base para la discusión de los antecedentes de esa “dinastía de gobernantes” que en más de una oportunidad lo ha señalado Alfredo Narváez. Sin dejar de mirar al “Huaco Rey”, se discute sobre el rol de la “divinidad ornitomorfa” al que se refería Rebeca Carrión, en el contexto de la cosmovisión andina a través del tiempo, además de un repensar actual sobre la producción material Lambayeque sin dejar de discutir los conceptos de cultura, estilo y etnicidad.

“La arquitectura publica Lambayeque como indicador de organización social y expresión de poder”, es el tema que desarrollan Andrés Luliquis, Andrés Saldaña, Flor Vásquez y, Jennifer Yturria. El tema central de la discusión es sobre la arquitectura monumental, la que no debe verse desde la perspectiva de su gran tamaño, sino, principalmente, desde su función, siempre de uso público, relacionado directamente con la configuración del paisaje cultural de los cinco valles del territorio de Lambayeque. En esa línea se analiza a las Huacas Las Ventanas y Huaca El Loro del Complejo Arqueológico Bosque de Pomac, como espacios arquitectónicos sagrados; el Complejo Chotuna-Chornancap como expresión del urbanismo Lambayeque; obras de infraestructura de riego como el canal Taymi como expresión del poder económico, basado en la agricultura. Al analizar la arquitectura pública monumental, como una expresión de poder, los autores incluyen también en esta discusión a los entierros de elite, los sacrificios humanos y la ubicación con relación al mar, el valle y las montañas.

Andrea López, Maday Nunura, Jhon Santa Cruz y Juan Suyón, con el trabajo “Continuidad Mochica en las tumbas de elite Lambayeque Medio y Tardío”, ponen a la mesa de discusión que, a pesar de los cambios que se pueden observar en las tumbas de elite Lambayeque Medio y Tardío, como las Tumbas Este y Oeste de Pomac, el Guerrero de Illimo, la Tejedora de Collud, la Sacerdotisa de

Chornancap y el Señor de los Spondylus, se observa todavía la continuidad de las raíces mochicas, expresado en la posición extendida de los entierros, el poder femenino, entre otros aspectos. Es decir, que con Lambayeque, no se da una completa ruptura con las tradiciones del grupo predecesor, sino que hay una continuidad como “símbolo” de etnicidad. Es la herencia cultural que se transmite de una sociedad a otra.

La cosmovisión dual, mujeres divinizadas y el tema de género, se discute en el trabajo “Reevaluando el rol y poder de los personajes femeninos en la costa norte: Una perspectiva desde los Mochica y Lambayeque”, presentado por Guadalupe Custodio, Luis de la Cruz, Anabel Veliz y Diego Villalobos. Desde la “Dama de Pacopampa”, una tumba del Periodo Formativo excavada por Yuji Seki en el sitio de Pacopampa; las tumbas de elite Mochicas de San José de Moro y Huaca Cao Viejo en el valle de Jequetepeque y Chicama respectivamente y, la tumba de Chornancap en Lambayeque, son reevaluadas con relación al prestigio, estatus, reputación social y poder de la mujer en las sociedades prehistóricas. Además, también se discute sobre el contenido de la tumba de la “Sacerdotisa de Chornancap” y su relación con la compleja iconografía del vaso de “Denver”, que han resaltado Carol Mackey y Joanne Pillsbury.

“Evidencias arqueológicas como expresión religiosa en la sociedad Lambayeque”, trabajo presentado por Rovin Cervera, Lourdes Coser, Karina Maza y Pablo Saavedra, plantea como pregunta principal para la discusión, sobre ¿Cuáles son esas evidencias arqueológicas para explicar la religión Lambayeque? A partir de esta pregunta, se van a las evidencias que han expuesto las excavaciones arqueológicas realizadas en los últimos 30 años principalmente, para explicar la religión en la sociedad Lambayeque. Como parte de las evidencias arqueológicas también consideran los contextos asociados a sacrificios humanos, actos rituales, el culto a los

ancestros, la sacralización de los espacios, el manejo del recurso hídrico y los mitos.

Carlos Gil, Evelyn Mendoza, William Reyes y Yadira Ruiz, con el trabajo “Bienes Lambayeque como indicadores de interacciones macro regional”, discuten, a partir del “Huaco Rey”, las construcciones a gran escala y la arquitectura en forma de T, la iconografía, entre otros aspectos, sobre el área nuclear de Lambayeque y su expansión territorial. También se discute el tema de “Lambayeque Provincial”, propuesto por ciertos investigadores, sobre el cual los autores señalan su posición. La naturaleza de la interacción macro regional Lambayeque, estaría más relacionado con el comercio y la religión.

El último trabajo firmado por Edinson Marino, Celeste Rojas y Lourdes Barrera, tiene como título “Lo Chimú en el territorio de Lambayeque: ¿Expansión o Integración?”. El relato de las crónicas señala claramente sobre la expansión territorial del Estado Chimú, con su capital Chan Chan en el valle de Moche, hacia el norte, estableciendo su “centro provincial” en Farfán, valle de Jequetepeque. Sin embargo, aún falta explicar mejor sobre la naturaleza de la presencia Chimú en el territorio Lambayeque, por lo que son válidas las preguntas relacionadas con ¿Expansión?, ¿Integración? o “Interrelación?”

Es muy seguro que más de una cuestión se quedó en la mente de los autores, sin embargo, debo expresar, parafraseando al pintor francés Paul Gauguin, que “me da mucho gusto que jóvenes, muy bien intencionados, estén en busca de mejores respuestas, y aunque puedan equivocarse, afirmen siempre sus opiniones”. Es la mejor manera de contribuir con la ciencia, en este caso con la arqueología y con la academia.

AGRADECIMIENTOS

Los autores de los artículos, expresamos nuestro profundo agradecimiento y reconocimiento al Magister CARLOS WESTER LA TORRE, docente de nuestra Escuela, por todo el apoyo y esfuerzo puesto para sacar adelante esta revista, que permite presentar artículos fruto de nuestra formación académica. Especial reconocimiento hacemos para Alberto Atoche Roque encargado del diseño y diagramación.

Agradecemos también a nuestra Escuela de Arqueología de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, que nos acogió durante nuestra formación superior y dónde encontramos la enseñanza de nuestros maestros, cuya experiencia y prestigio ha sido una inspiración permanente.

Especial gratitud merece el Museo Arqueológico Nacional Brüning del Ministerio de Cultura por brindar el respaldo institucional a esta publicación en la conmemoración de su 99 Aniversario.

Finalmente, dedicamos este volumen a nuestros padres y familias como testimonio del compromiso de convertirnos en profesionales útiles a nuestra sociedad y con una indeclinable vocación por nuestro pasado.

LOS AUTORES

INTRODUCCIÓN

Mg. Carlos Wester La Torre

Docente

Este volumen constituye el reflejo de la producción intelectual y talento de nuestros alumnos, que en forma organizada han elaborado sus artículos siguiendo las temáticas de los contenidos propuestos y fruto también de sus propios intereses de investigación arqueológica.

En el marco de los cursos Arqueología del Norte 1 y Arqueología del Norte 2, desarrollados a lo largo del año 2019, con los alumnos de la Escuela Académico Profesional de Arqueología, de la Facultad de Ciencias Históricas y Educación, de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo-Lambayeque y con el valioso apoyo del Museo Arqueológico Nacional Brüning, logramos el objetivo de editar el primer volumen de la revista que denominamos “**ARQUEOLOGÍA DEL NORTE: Perspectivas desde las aulas**”, que en versión digital presentamos como producto de la alianza entre la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, y el Ministerio de Cultura, formalizada a través del Convenio suscrito en el mes de setiembre del año 2019.

Los cursos Arqueología del Norte 1 y Arqueología del Norte 2, constituyen seminarios consecutivos, de carácter expositivo donde se analizan y discuten los resultados de las últimas investigaciones arqueológicas de la costa y sierra norte del Perú, desde el Periodo Inicial hasta el Horizonte Tardío; enfatizando aspectos como organización sociopolítica, territorialidad, ideología, poder, género, patrones funerarios, producción material, arquitectura y relaciones macroregionales. Este análisis y evaluación de los resultados de las investigaciones, han permitido construir en los alumnos una visión holística de la arqueología norperuana, bajo el enfoque geográfico y paisajístico; entendiendo, interpretando y reflexionando sobre las con-

tribuciones académicas de las investigaciones actuales que no constituyen procesos acabados, sino por el contrario han promovido el permanente debate. Nuestros estudiantes en el marco del curso han analizado e interpretado los aportes, y los han asimilado también como inspiración e influencia para construir sus propios ejes temáticos, por eso en el presente texto aparecen cada uno de los artículos que los alumnos elaboraron, y que constituye un primer producto concreto y visible que nuestra Escuela de Arqueología aporta como evidencia de la calidad académica de sus alumnos.

Las actuales circunstancias generadas por la pandemia COVID-19, han hecho que busquemos nuevas formas de comunicación, en el cual esta revista digital se alinea, difundiendo la producción intelectual generada por los alumnos y puesta al alcance en una forma virtual bajo el sello editorial del Museo Arqueológico Nacional Brüning y la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo. En el primer artículo titulado “*Del mito a la materialidad: caracterizando lo Lambayeque a partir del relato mítico*”, los autores presentan un balance bibliográfico de los términos Lambayeque y Sicán, con el propósito de mostrar si ambas denominaciones demuestran una correspondencia con las evidencias arqueológicas, fuentes etnohistóricas y si son viables para su aplicación en el territorio de Lambayeque y en la sociedad de la historia y tiempo al que pertenecen. Es muy importante precisar que los autores no pretenden convencer al lector el adoptar por tal o cual término, que se debería usar para denominar a los grupos sociales o entidades políticas que se desarrollaron durante el periodo Intermedio Tardío en Lambayeque; porque a su juicio este es un debate que va más allá de una circunstancia solo terminológica. Pero concluyen en que el rasgo “ornitomorfo” expresado en el arte de la materialidad Lambayeque, constituye una constante que se ve reflejada en todo el territorio.

El segundo artículo *“La arquitectura pública Lambayeque como indicador de organización social y expresión de poder”*, explica que la arquitectura pública Lambayeque no solo es la imagen de la monumentalidad, sino que su emplazamiento, las sepulturas de personajes de élite, los sacrificios y ofrendas al monumento, son un indicador del poder político e ideológico. Los autores, sostienen que la arquitectura Lambayeque muestra evidentes diferencias respecto a los territorios donde estas se emplazan; muchas de ellas presentan las mismas técnicas constructivas, materiales y acabados, pero su orientación, simbología y relación con el paisaje, los lleva a concluir que pertenecen a un grupo social que se encuentra “fragmentado” territorialmente por varios centros de poder, como Chotuna – Chornancap, Túcume y Pomac. Concluyen que la arquitectura pública es una prueba para fortalecer la teoría de organización sociopolítica en el modelo de Parcialidades, porque en las diferencias expresadas en la arquitectura, nos muestran una “segmentación” territorial y organización social no centralizada.

En el tercer artículo titulado *“Continuidad Mochica en las tumbas de élite Lambayeque medio y tardío”*, los autores proponen que las Tumbas de personajes de Élite son un indicador del poder y prestigio que tenía un grupo privilegiado, por la acumulación de bienes, por el rico repertorio iconográfico en los ornamentos que describen sus roles y jerarquías. En este sentido, la ubicación de la sepultura, el escenario y paisaje cultural con el que se asocian, lo convierten en un espacio sagrado y son reflejo de cambios y continuidades. Este artículo busca puntualizar la continuidad Mochica en los objetos de las tumbas de élite Lambayeque como símbolo de etnicidad. Coincidiendo con la propuesta de que lo Lambayeque es una “cultura fusional”; no obstante, a pesar del surgimiento de una élite gobernante étnicamente diferente, algunas de las tradiciones Mochicas se mantienen hasta las épocas tardías del desarrollo

Lambayeque, lo que genera una tradición de culto a los ancestros y antepasados que subsiste a través del tiempo. Al concluir con el texto los autores sostienen que “la sociedad Moche no colapsa, sino que a pesar de la inclusión de nuevos símbolos o rasgos, esta continúa arraigada en lo Lambayeque”.

Para los autores del cuarto artículo *“Revaluando el rol y poder de los personajes femeninos en la costa norte: una perspectiva desde los Mochica y Lambayeque”*, la importancia de la mujer en los sistemas políticos y religiosos en épocas prehispánicas, constituye una evidencia “empírica” categórica, que conocemos desde los descubrimientos de contextos arqueológicos en: Chornancap, San José de Moro, Pacopampa, y El Brujo, en el territorio de la costa y sierra norte, donde se demuestra la incursión femenina en el poder desde épocas muy tempranas y en sociedades complejas. Los autores sostienen que el rol de estas mujeres no solo se circunscribía a la subordinación ante otro personaje, sino que ejerció poder y autoridad en su sociedad, independientemente de sus relaciones con hombres y mujeres, así como construyó relaciones en su esfera macroregional. Por ello presentan pruebas de la incursión de la mujer en los periodos del Intermedio Temprano e Intermedio Tardío, a partir de la materialidad arqueológica, corpus iconográfico, con el propósito de tener una visión completa del tiempo y territorios en los que ejerció un mayor poder, autoridad y protagonismo. Concluyen que “la evidencia de la incursión de la mujer en estos periodos, no la vuelve superior al papel que desempeñó el hombre en las sociedades, sino que forma parte del equilibrio ideológico, político y social que mantuvieron las sociedades prehispánicas”, y que conocemos como dualidad.

El quinto artículo denominado *“Evidencia arqueológica como expresión religiosa en la sociedad Lambayeque”*, constituye un artículo en el cual los autores, haciendo alusión al relato de Ñaymlap sostienen que la reli-

gión se inspiró en la presencia de este personaje legendario, que llega escoltado por su esposa y un séquito que tenía a cargo su preparación y cuidado personal, y cuya imagen fuera inmortalizada en un soporte de piedra de color verde conocida como Llampallec. Así mismo, fueron sacralizados sus aposentos y territorios, creándose un relato sobre su vida y transformación mítica. Los autores recuerdan la propuesta de que la religiosidad Lambayeque estaba considerada como de tipo monoteísta, donde la representación principal era la de un personaje central único, omnipresente y con poder transformativo. Sin embargo, las investigaciones arqueológicas desarrolladas en los valles de la región Lambayeque, muestran claras evidencias que se aprecian en el arte mural policromo, relieves que decoran fachadas, bienes de metal (oro y plata principalmente), en los que aparecen personajes masculinos, femeninos y una selecta flora y fauna con atributos que divinizan su condición, y que construyen escenas, rituales y actividades ceremoniales de singular impacto cuya liturgia es difundida en el vasto territorio como un lenguaje común, que demuestra la existencia de una religión politeísta.

El sexto artículo de este volumen titulado *“Bienes Lambayeque como indicadores de interacciones macro-regional”*, los autores exploran una dimensión muy importante en el estudio de la cultura Lambayeque; es decir, la problemática de cómo denominar las evidencias Lambayeque registradas fuera del territorio o supuesta área nuclear Lambayeque. Plantean además la oportuna reflexión sobre términos como “Lambayeque Provincial” o sencillamente “Presencia Lambayeque en territorios foráneos”. Para ello, sostienen que un objetivo fundamental es establecer la relación y utilidad de conceptos que definen las razones o el por qué se produce la expansión Lambayeque fuera del área “nuclear”. Hay que considerar si esta “movilización” de los estilos y bienes es producto de un proselitismo político o religioso, o es la necesidad de

recursos la que genera estas incursiones de grupos Lambayeque en territorios que fueron de sus antepasados los Mochicas. Los autores apuntan a un elemento fundamental que podría explicar esta “presencia Lambayeque” en la costa norte, costa central, el actual Ecuador y la zona de Cajamarca, y que se trató del enorme prestigio y/o reputación que tenía la sociedad Lambayeque, que le permitió gozar de esta capacidad de interacción con su entorno macroregional.

En el último artículo titulado *“Los Chimú en el territorio Lambayeque: ¿expansión o integración?”*, los autores abordan una temática complementaria a lo que hemos venido comentando, y se trata del estudio bibliográfico de las contribuciones con relación a los Chimú y su presencia en el territorio de la cultura Lambayeque. Esta presencia se evidencia en el carácter expansivo de su estrategia de emplazamiento que sigue la línea de rasgos arquitectónicos existentes en la metrópoli de Chan Chan, para lo cual los autores observan la presencia de la estructura en forma de “U” como elemento arquitectónico al que se asocian corredores, vanos de control, patios con banquetas y accesos restringidos. Así mismo, plantean que los Chimú establecieron una expansión e incorporación de entidades multivalle, debido a factores del crecimiento poblacional, la necesidad de contar con mayores recursos, y al carácter político expansivo de los Chimú, que vieron en los Lambayeque, un escenario para fortalecer su hegemonía en la costa norte del Perú. Como resultado de la identificación de un conjunto de comparaciones como la leyenda Tayanamo, arte mural y la arquitectura, como patrones en común, permiten a los Chimú “integrar” a la sociedad Lambayeque, lo que significa que la “interacción” logra el conocimiento del territorio Lambayeque para una expansión efectiva.

Al concluir, debo agradecer a todas las personas que han contribuido con la realización de este volumen, como el licenciado

Alberto Atoche Roque encargado del diseño y diagramación, al docente Dr. Jesús Briceño Rosario por su comentario y al Dr. Julio Sevilla Exebio, Director de la Escuela de Arqueología, por sus alentadoras palabras en la presentación. Transmitir también mi satisfacción por los resultados obtenidos con nuestros alumnos, que nos enorgullece y que constituye una clara señal de la calidad académica alcanzada en las aulas, que contribuirá a enriquecer el proceso de renovación de cuadros, y aparición de nuevas promociones de arqueólogos formados en la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque; que tienen el reto de continuar con la investigación arqueológica, realizar una buena gestión cultural, conducir los destinos de los museos y preservar nuestro patrimonio cultural para las generaciones futuras.

Esperamos que este primer volumen, que aparece virtualmente siguiendo temáticas de interés arqueológico en el periodo llamado Intermedio Tardío, encuentre continuidad en siguientes volúmenes, que tenemos previsto desarrollar sobre: Intermedio Temprano, Horizonte Medio, Sociedades Complejas Tempranas; así como abordar temas de Conservación y Gestión del Patrimonio Cultural, para lo cual comprometemos una vez más a los alumnos de nuestra escuela.

Al finalizar, debo confesar mi satisfacción y orgullo de que este producto académico en su primer volumen, aparezca en el marco de la conmemoración de los “99 años de vida institucional del Museo Arqueológico Nacional Brüning”, que se celebra en julio del 2020, no sólo por una larga vida institucional, sino por su reconocido compromiso con la Cultura y Educación de nuestro país.

“DEL MITO A LA MATERIALIDAD: CARACTERIZANDO LO LAMBAYEQUE A PARTIR DEL RELATO MÍTICO”

“FROM MYTH TO MATERIALITY: CHARACTERIZING LAMBAYEQUE FROM THE MYTHICAL STORY”

Valeria Chávez Cuadra
vchavezc@unprg.edu.pe
Julio Cesar Díaz Chávez
jdiazcha@unprg.edu.pe
Leydy Gines Carrillo
lgines@unprg.edu.pe
Abel Jacinto Gutiérrez
ajacinto@unprg.edu.pe

Resumen

Las investigaciones realizadas por diferentes arqueólogos con el fin de buscar el término adecuado para denominar a un grupo(s) social prehispánico desarrollado durante el periodo Intermedio Tardío en Lambayeque, han estado presentes en los primeros estudios como parte de la construcción terminológica en la historia de la arqueología para el periodo a tratar. Así mismo, vamos a optar por presentar los dos términos más conocidos (Lambayeque y Sicán), exponiendo si dichos términos denotan una relación con las evidencias arqueológicas a partir de las fuentes etnohistóricas y si son factibles para su uso para definir un territorio y así mismo a una sociedad. Recordamos que no vamos a pretender persuadir cuál término se debería usar para denominar a los grupos sociales durante el periodo Intermedio Tardío en Lambayeque.

Palabras claves: Términos, Lambayeque, Sicán, evidencias arqueológicas.

Abstract

The investigations carried out by different archaeologists in order to search for the appropriate term to name a pre-Hispanic social group (s) during the Late Intermediate period in Lambayeque, have been present in the first studies as part of the terminological construction in the history of archeology for the period to be treated. Likewise, we will choose to present the two best-known terms (Lambayeque and Sicán), exposing whether these terms denote a relationship with archaeological evidence from ethnohistorical sources and whether they are feasible for use to define a territory and likewise to a society. We recall that we are not going to try to persuade which term should be used to name social groups during the Late Intermediate period in Lambayeque.

Key words: Terms, Lambayeque, Sican, archaeological evidence

Introducción

¿Sicán o Lambayeque? Parece ser parte del título de una serie de artículos “trillados” sobre nomenclatura que ha concentrado el interés por lo menos de una docena de investigadores e interesados en la arqueología de la costa norte peruana. Sin embargo, tal y como veremos a continuación, no se trata solamente de la imposición de un término en oposición del otro motivado por el ego académico de uno u otro autor; sino más bien, que concentra en sí mismo una problemática aun mayor, la de reflejar una íntima relación con el origen mítico, que se concretiza en la mayoría de los elementos de la cultura material que esta sociedad produce. A partir de esta última premisa, este artículo intenta estudiar minuciosamente cada uno de estos elementos, a fin de que quede claro su vínculo con este personaje y que esto nos ofrezca una mejor perspectiva y argumentos para denominar a esta cultura.

En este sentido, en el presente trabajo se expondrá en un primer apartado, el problema a partir de la base terminológica, a fin de que quede claro la distinción entre los conceptos de “cultura” y “estilo” para que en los siguientes apartados sepamos a lo que nos estamos refiriendo. En los apartados siguientes, se explicará, sobre la evolución del término, los elementos arqueológicos que materializan las implicancias de denominarlo de alguna forma, la iconografía que manifiesta la referencia permanente al origen mítico de la cultura, entre otros aspectos.

I. Conceptos previos ¿estilo o cultura?

El problema: “Lambayeque” o “Sicán”, desde la óptica estrictamente terminológica se ha convertido, a la luz de las recientes investigaciones, en una cuestión que a nuestro criterio merece ser abordada desde otra perspectiva. Para ello es necesario, en primer lugar, entender la problemática desde su raíz, esbozando algunas nuevas posibles interrogantes que surgen a partir de ella.

Se tratará acaso de un problema esencialmente terminológico entre, lo que en la literatura arqueológica denominamos: “cultura/estilo” o se tratará más bien, de una sobrevaloración del problema y se trata tal vez, de una simple sustitución de términos sin ningún criterio más que la de sinonimia. Sin embargo, es más importante aún determinar si es que en la actualidad resulta relevante distinguir sobre su uso, así como, clarificar a que nos estamos refiriendo cuando decimos: “Sicán” y no “Lambayeque” y viceversa.

Si bien, la evolución conceptual será abordada a mayor detalle en los apartados a continuación, es necesario precisar algunos conceptos claves sobre “cultura”:

Según Kossina (como se cita en Jones, 1997), cualquier resto arqueológico es inevitablemente un reflejo de la etnicidad, estos a su vez son reconocibles y se les puede atribuir con pueblos y tribus, por tanto, las similitudes y diferencias en el material cultural son correlacionadas con las similitudes y diferencias de las etnias. Así mismo, Uceda y Gayoso (2016) indican que las culturas son delineadas y definidas entonces por los materiales, los cuales están en asociación con una región y tiempo específico. La continuidad cultural, en este caso, es asumida como reflejo de una continuidad étnica.

Por otro lado, en 1964, Binford, principal exponente de la nueva arqueología, visualiza a la cultura como un sistema compuesto por subsistemas cada vez más pequeños y la define como: “la forma extrasomática de adaptación al medio de los seres humanos” (como se cita en Johnson, 2000, p. 42).

Como se puede inferir de los párrafos anteriores, el concepto cambia de acuerdo al momento teórico por el que la arqueología esté pasando, en la actualidad, el interés por estudiar “culturas” propiamente dichas se ha perdido y en su reemplazo los investigadores contemporáneos se han interesado por el es-

tudio del “comportamiento humano” en un determinado momento y en un lugar específico del espacio. Un caso parecido sucede con el concepto de “estilo”.

De acuerdo a los resultados de Kroeber (1969) indican que:

“un estilo es una rama de una cultura o civilización: un modo coherente y autosuficiente de expresar cierta conducta o de ejecutar ciertas clases de actos. Es además un modo selectivo; deben ser posibles ciertas alternativas de elección, aunque de hecho nunca se escoja entre ellas. Donde reina la obligación o la necesidad física o fisiológica no hay lugar para el estilo” (p. 11).

Mientras que por otro lado Muelle (1960), considera que el “estilo” guarda una serie de características como: la peculiaridad y originalidad, esto es, una manera especial y característica de expresión artística, privativa de un grupo humano desaparecido. Además, tipifica a un pueblo, y lo que se le parezca de lata contactos. Significa gusto, preferencias y rechazos, de ciertas formas, líneas, colores y composición. Es independiente del material y los temas; un estilo trata a su manera los mismos temas o sujetos de otros estilos y se manifiesta en cualquier soporte. Es una abstracción, por lo tanto, una unidad trascendente que desborda al individuo, esto es se encuentra realizada en varios objetos y no está nunca totalmente en un objeto concreto. Pasa por un momento de formación y otro de desintegración. Un sistema de relaciones le da organicidad: nace, crece y muere. Finalmente, es una fracción de una continuidad, un fenómeno con antecedentes que ha tenido otros antecedentes que a su vez ha tenido otros antecedentes; es decir, es un típico fenómeno histórico.

Ahora bien, con respecto al punto de partida de la polémica, se podría decir que en un primer momento se trataría de la implantación de un nuevo nombre en consideración de la

toponimia (al ya existente), como resultado de la investigación de un lugar en particular, Batán Grande, entonces, tal y como asegura Makowski (2014) “se generó porque los estudiosos pretenden, como es natural, imponer sus propias visiones de la complejidad cultural Lambayeque en los periodos tardíos” (p. 41). No obstante, conforme continúan las investigaciones, el cómo denominarlo parece tener una mayor significancia para los estudiosos de esta cultura.

A lo largo del tiempo, se han tomado posturas, como la de Shimada (1985, 2009, 2014), quien a través de las últimas décadas se ha mantenido firme en su postura, considerando a “Sicán” como el término apropiado para referirse a una cultura con un:

“...centro político en el Bosque de Pomac y que en los textos coloniales se llamada con el vocablo muchick: Sicán, Sian o Siagñan”, y que además “...en Batán Grande – Sicán, se encontraba el centro principal de producción del “huaco rey”, botella de estilo Lambayeque con la imagen de una deidad y/o señor enmascarado, así como de otras formas diagnósticas” (ibídem, 2014).

Finalmente, Shimada considera que los demás términos diferentes al que el postuló fueron “acuñados antes de que se realicen estudios sistemáticos, multidisciplinarios y a largo plazo. Por lo que pecaba de imprecisiones y malentendidos” (ibídem, 2014). Caso contrario sucede con otros autores quienes no consideran que los argumentos postulados por Shimada determinen la validez de un término por encima del otro. Una postura ecléctica parece ser la de Makowski (2014), quien aparentemente en contra de los conceptos anteriormente referidos por Shimada, considera que:

“las evidencias de contextos arquitectónico y funerarios dejan claro que el fenómeno cultural Lambayeque no se debe entender como un espacio y un tiempo denominado por un

solo estilo de cerámica diagnóstica, la Sicán, sino que más bien coexisten con otros estilos tales como: Moche V, Moche policromo, Chakipampa, Ocros, Atarco, etc.” (p. 40). Así mismo, con respecto al término en específico, señala que “Sicani o Cani” se obtuvo solamente de la Justicia 418 del Archivo General de las Indias, lo que resulta inconsistente el argumento toponímico. Sin embargo, propone como alternativa, utilizar el término “Sicán” como particular y avasallador estilo que se consolida en la fase media de la cultura “Lambayeque”.

II. ¿La relación entre el termino y las evidencias arqueológicas son determinantes para su uso en la definición de un territorio?

Si bien es cierto que la presencia del término en las evidencias arqueológicas, es muy importante para sustentar, relacionar y analizar su validez con respecto a las manifestaciones culturales de una sociedad en particular. Sin embargo, no solamente el término debe estar presente en las evidencias, sino que también, en las fuentes históricas si queremos sostener en utilizarlo para nombrar a una sociedad en un territorio determinado, con el fin de mostrar, como lo indica Fernández (2014), una “... identidad cultural, que se hace necesario llamar a las cosas por su nombre original, ancestral, histórico y tradicional...” (p.19).

Así mismo, los términos que se emplean para identificar a ciertos grupos que se desenvuelven en un territorio, nacen a partir de las evidencias arqueológicas que aparecen en dicho espacio, más aún si estas evidencias son distintas a otras, las cuales, se pueden encontrar en otros sitios; es por eso que se recurre a buscar una denominación al territorio y a la sociedad en sí; esto ocurre con la gran mayoría de los nombres que se les otorga a diferentes sitios arqueológicos.

Lo que queremos resaltar en este artículo, es la importancia de la presencia del término en

las evidencias arqueológicas y sobretodo de cómo se origina a partir del descubrimiento de dichas evidencias en un territorio, puesto, que eso impulsa a buscarle una identidad no solamente a la sociedad que alguna vez desarrolló diversas manifestaciones culturales, sino a distinguir las peculiaridades que pueden demostrar las evidencias.

En el siguiente capítulo, vamos a ver de qué manera los términos (Lambayeque y Sicán) se muestran en las evidencias arqueológicas para sustentar su uso, hay que tener en cuenta que la base para su uso son las fuentes históricas, ya que ellas son las que van ayudar a la obtención de un término para la identificación de cierto grupo y por ende de un territorio y sobre todo correlacionarlo con las manifestaciones culturales en el sitio.

III. Los términos en la evidencia arqueológica

En este capítulo, abordaremos los siguientes puntos: 1) Presentar una breve recopilación de las razones del empleo de los términos escogidos y 2) Ahondar si los términos están presentes en la evidencia arqueológica, tomando en cuenta, el material arqueológico de los sitios ubicados temporalmente entre los años 800 – 1375 dc (Shimada, 2014) en el área de la región Lambayeque. Hemos optado por escoger el término Sicán (Shimada, 1995,2014) y Lambayeque (Zevallos, 1971) por ser los términos más conocidos y debatibles en los últimos años en la investigación arqueológica.

Sicán

Izumi Shimada junto con el arqueólogo Carlos Elera realizaron excavaciones para elaborar una secuencia maestra en Huaca del Pueblo de Batán Grande (Makowski, 2014) donde presenciaron materiales arqueológicos de un estilo nuevo, pero a pesar de que hubo estudios previos por parte de Zevallos (1971), no correlacionaron estas evidencias con los estudios realizados por el historiador

ya que estos no tenían sustento de componentes que vengan de excavaciones arqueológicas, optaron por buscar un nombre para identificar a todas las manifestaciones realizadas por dicho grupo en el sitio. Así que gracias, a las fuentes históricas, el nombre Sicán fue escogido ya que antiguamente hacia los años de 1712 (Ancajima, 2010) y 1759 (Bonilla, 2005), representaba un extenso territorio dentro de la provincia de Saña.

Shimada (2014) aclara las razones del porqué decidir el uso del término Sicán, es ahí donde plantea que se debe a las investigaciones científicas realizadas en el sitio por más de 30 años y para evitar comparaciones con lo que establece Larco, ya que los fechados no calzaban con lo que apareció en Huaca El Pueblo (Elera, comunicación personal, 2020), sobre todo por las fuentes históricas de la época colonial que luego ahondaremos en líneas siguientes.

En 1989, Paredes (como se cita en Fernández, 2014) menciona haciendo referencia al uso del término Sicán que dicho:

“... término si - an, es un término genérico en tanto se usa para referirse a un sitio sagrado, adoratorio, huaca o templo, más no es un término específico, que defina particularmente a la cultura y la sociedad de las gentes de Lambayeque.”

En la cita anterior Paredes menciona que no podemos optar por el término Sicán por no definir una sociedad, sin embargo, el término si engloba a un territorio como lo menciona Bonilla (2005) donde es lógico pensar que en él mismo se desarrollaba la gente.

Bonilla (2005) menciona que el sitio antiguamente se llamaba Hacienda San Nicolás de Sicán donde su extensión territorial (Figura 1 y Figura 2) abarcaba:

“... el paraje de Batángrande, que es anexo a dicha Hacienda de San Nicolás de Sicán...

desde el corral de caña con un bebedero al río inmediato a la posada que llaman don Vilchez y siguiendo el río arriba por esta banda del sur... comprendiendo en las huertas de Mallascón... y por lo que mira al costado del sur sigue dicho sitio hasta llegar al cerro que llaman de Chaparri y bajo de estos linderos incluyen las encañadas, quebradas...” (p. 53)

Por esta fuerte razón explicada en la cita brevemente descrita, el término Sicán fue optado por el hecho que ampliaba y amplía un extenso territorio que fue protagonista del desenvolvimiento de dicha sociedad durante los años 850 hasta 1375 d.C.

Así mismo, hemos tomado como ejercicio para este artículo la base etnohistórica, la leyenda de Naylamp (Bruning, 1989) y relacionarlo con el término Sicán y a su vez con el centro que es Batán Grande – Poma. Dicho esto, el arqueólogo Elera nos ha dado algunas aclaraciones de cómo Batán grande – Pomác, está reflejado en fuentes etnohistóricas, como por ejemplo en este párrafo:

“... En el curso medio del valle de la Leche, en Túcume viejo apareció la leyenda de Naylamp en el siglo XVI ... Miguel Cabello se basó en un informante indígena que era un Cacique de Tucume Viejo que se encontraba en la cuenca media del Valle de la Leche, actual Tucume y en Mollocope-Pomác, que es la zona de amortiguamiento de Pomác... Y durante el siglo XVIII, en la parte baja del río la Leche se decía que había un descendiente de Llapchillulli, y que su territorio nuclear era Pomác...” (Elera, comunicación personal, 2020).

Lo mencionado anteriormente por el arqueólogo Elera, se basa en el libro “Cacicazgos de Lambayeque”, de Jorge Zevallos Quiñones de 1989, enfatizándose en los linajes de Jayanca y Pacora, el Cacique de Jayanca, Caxusoli era quien tomaba las últimas decisiones de los cacicazgos Mochica hablantes lambayecanos desde el valle de Jequetepe-

que al valle de Motupe en el siglo XVI donde se incluían los Cacicazgos de Mórrope, Pacora y Jayanca propiamente dicha. Los dueños en ese entonces del territorio de Sicán era el Cacique de Jayanca en el siglo XVI y en siglo XVIII cuando los españoles separaron los cacicazgos, Poma dependía del Cacique de Pacora, el Cacique Francisco Solano Cusosoli quien se decía ser descendiente de Llapchillulli; esto a su vez, afirmaría la importancia que ha tenido el territorio de Sicán como centro de poder en su momento.

Además, Elera (2017) menciona que los atributos marinos más representativos se ven en

las mascarás funerarias (Figura 3) ya que estas:

“... representan claramente un ser sobrenatural de carácter ancestral ligado a un mito de origen de los antiguos Lambayecanos ... “ Y que así mismo, se ve en la máscara, que “... los ojos tienen la forma de las alas del ave en picada; la nariz es un pico de ave adornado con una nariguera; los colgantes que generan ciertos movimientos y sonidos comunicando la fuerza vital que emana del rostro. De las orejeras, también en forma de alas de ave en picada, se desprenden olas marinas en caída...” (p. 128 y 129)



Figura 1: Mapa de la provincia de Jaén. CTAR RENOM, 1759 obtenido de Bonilla (2005).



Figura 2: Límites de la Hacienda Sicán durante la Tenencia del Gral. Don Joseph de la Parra (1712). Obtenido de Ancajima (2010).

Finalmente, Elera hace mención que los atributos o materiales que aparece en el templo que se construye en la leyenda de Naylamp, son materiales que en su gran mayoría han aparecido en la zona de Batan Grande – Pomác, como son los cuchillos ceremoniales o llamados Tumi que aparecen en Huaca las Ventanas y los ceramios Huaco Rey; y los rasgos de una divinidad o personaje en los murales de Huacas las ventanas y Huaca El Loro.

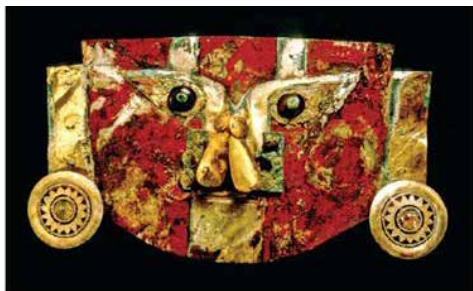


Figura 3: Máscara de oro que cubría el rostro del personaje principal de la tumba este de la Huaca Loro. Foto: Yutaka Yoshii. Obtenido de Shimada (2014)

Lambayeque

El término Lambayeque encuentra sus orígenes en la tradición oral, en la conocida Leyenda de Naymlap. Este relato, nos cuenta la historia del “fundador de una dinastía de gobernantes en un nuevo orden social” (Narváez 1995 a y b), a lo que hoy se conoce como cultura Lambayeque. Como es sabida esta narración fue recogida por diversos autores en diversos periodos de tiempo, trayendo consigo la pérdida de algunos detalles, como por ejemplo la modificación de algunos términos. El primer registro del relato data del año 1586 y es hecho por Miguel Cabello de Balboa (1951, como se cita en Fernández, 2014), en el poblado de Mórrope, en él: “se menciona que Ñaimlap, portaba consigo un ídolo que lo traía contrahecho sobre su propio rostro, este era labrado en una piedra verde, a quien llamaron Yampallec, que significa figura y estatua de Ñaimlap” (p.19)

Para el año 1644, Fray Fernando de la Carrera, recoge los términos en su libro titulado: Arte de la Lengua Yunga de los Valles del Obispado de Truxillo del Perú: “Ñam paxllaec” o “Ñam paxllaec” del año 1939 (como se cita en Fernández, 2014) que serían la modificación que sufre el término Yampallec.

Posteriormente para el año 1782, Justo Mostedo de Rubiños y Andrade (1936, como se cita en Fernández, 2014), cura de Morrope, “documenta una versión más escueta de la Leyenda de Ñaimlap; sin embargo, no reporta el término inicialmente propuesto por Cabello, transformándose en Ñamla o Namla, que significa “Ave o Gallina del agua”. (p.19)

Así mismo, Federico Villareal y Bruning recogen los términos Ñam.pax.llaec y Nampasec respectivamente. Bruning, (1922, como se cita en Fernández 2014), encontró en un documento sobre un juicio por el poder al Cacicazgo de Lambayeque lo siguiente: “Falempincial, casique gentil del pueblo de Ñampagic, que después se nombró Lambayeque por los españoles”. (p.20)

Todo lo dicho líneas arriba tiene que ver con los diversos datos etnohistóricos recogidos por diversos autores; donde se documenta la raíz del origen del término Lambayeque, el cual es utilizado por diversos investigadores tales como Larco, Zevallos, Narváez, Wester, Fernández, entre otros, para denominar a la cultura que se desarrolló en la Costa Norte del Perú. Como podemos observar el término Lambayeque posee un asidero histórico muy antiguo que remonta al periodo prehispánico en que se desarrolló la cultura identificada con este mismo nombre y que perduró hasta épocas posteriores a través de la tradición oral del mítico relato de Naymlap. Ahora bien, el término Lambayeque hace alusión a la palabra Yampallec, el ídolo de color verde que no es más que la imagen Naylamp y que precisamente, el término Ñan-la según el testimonio de Rubiños, significa:

“... Ave (o gallina) del agua en la lengua Yndia, manifestando con él, que de aquel elemento había salido su progenitor... o sea Naymlap. es... “por esta razón, cuando los estudiosos han observado las características del estilo Lambayecano, encuentran que las manifestaciones clásicas son “ornitomorfos” y que reflejan relato mítico”. (Narváez 1995 a y b)

Con respecto a lo anterior mencionado, el arqueólogo Carlos Wester (2018) indica que:

“la cultura Lambayeque, puede ser entendida como parte de un proceso ideológico que tiene en la tradición oral e historia del mítico Naymlap un soporte litúrgico que fortalece el poder político y social de las elites, y que posee singular coherencia en la producción material; es decir, los elementos de la tradición oral aparecen simbólicamente representados en forma frecuente sobre todo en iconos vinculados a la luna, el mar y aves”. (p.33)

Estos iconos aparecen representados en los diferentes soportes producidos por esta cultura y estarían aludiendo al Dios Naymlap.

Así mismo, Wester (2018), menciona que:

“Esto a su vez afianzaron el poder de las elites sobre la población, a través del manejo y control “profesional” de la fe (entendida como aceptación de la población), a través de los rituales, resultando en el eje articulador de todas las esferas de la vida política, social y cultural”. (p.36)

Un claro ejemplo de este mecanismo puede ser visto en Úcupe, un sitio que muestra a través del arte mural (Figura 4), una estrecha relación con la leyenda de Naymlap. Para Walter Alva (1985), este sería un Templo o centro de culto, el cual funcionó como escenario sagrado donde se llevaba a cabo actividades rituales trascendentales presididas precisamente por estos 6 personajes que aparecen en las fachadas, en donde cada uno difiere del otro, pero que a su vez podemos verlos con tocados y vestimentas aladas, y demostrando estatus y rango de Filca. Estos a su vez estarían formando parte de una sucesión dinástica de señores que encarnan a la descendencia del mítico Ñaymlap.

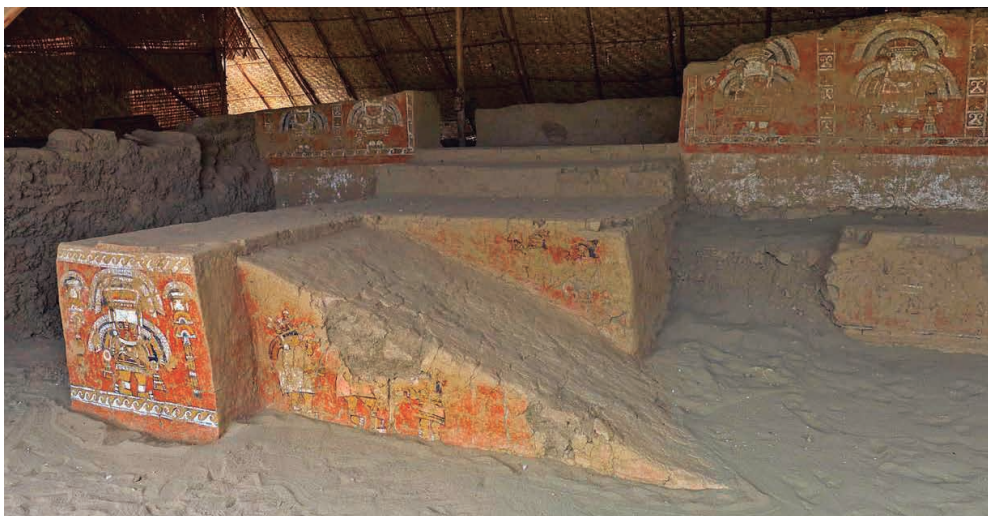


Figura 4: Murales de Úcupe, Frente Exterior Norte después las excavaciones de Bruno Alva 2011 (fotografía de Antonio Aimi). Fuente: Lambayeque, nuevos horizontes de la arqueología peruana

Así mismo, Federico Kauffmann Doig (como se cita en Fernández y Wester, 2014) indica que desde el punto de vista iconográfico, se identifica a la cerámica y la orfebrería (Tumi de Oro y Máscaras Funerarias), como pertenecientes a la cultura Lambayeque, donde está implícita la expresión deificadora y legendaria, conocida como Ñaymlap, asociada con la presencia de acompañantes que le rin-

den culto, sea en el Ceramio “Rey” o en el Ceramio de Doble Gollete (Figura 5), unido por asa puente, en donde aparece el referido personaje. En donde se puede observar las siguientes características que identifican a las divinidades de: ojo alado, cara máscara, barbuquejo, orejeras y tocado de plumas en forma alada.



Figura 5: Huaco Rey y Ceramio de Doble Gollete. Fuente: <https://www.alamy.es/vasija-de-ceramica-sican-lambayeque-700ac-1375ac-peru-image210571625.html>

Al Dios Naymlap se le suman otra serie de iconos que poseen una gran carga simbólica, tales como: la ola antropomorfa, símbolo escalonado, ola geométrica, cruz andina, ave mítica o ave en picada (Wester, 2018). Todos estos elementos conocidos, tanto el personaje “Naymlap”; que se asocian generalmente con el mar, embarcaciones, aves y peces, indican tal y como lo afirma Zevallos (1971), “un indiscutible apego culto de un ave mítica, convirtiendo a este personaje en: “... su numen tutelar por excelencia” (como se cita en Narváez 1995 a y b).

Alfredo Narváez (1995 a y b) menciona que la presencia de este símbolo, muestra un culto ornitomorfo que fue fundamental en la cosmovisión andina desde tiempos muy remotos y que en cada época adopta una forma peculiar. Lejos de la problemática que defi-

nió en un inicio, el identificar a este icono con alguna especie de aves conocidas (águila marina, búho, el guanay o piquero, este último se asemejaría más al icono encontrado en diversos lugares como: la columna de algarrobo revestida con barro donde se muestra el ave en picada con un pez en el pico, encontrada en Huaca de los Frisos y que, para épocas posteriores, específicamente los Chimu, este se encuentra en el templo del ave mítica en Huaca Larga- Túcume) (Figura 6 y 7), o poder a través de estas especies establecer una jerarquía mítica. Lo que nos importa aquí es la asociación o emparejamiento que este icono muestra en relación al hombre-ave mencionado en el relato histórico que para muchos investigadores “marca el derrotero de todo el desarrollo de la cultura Lambayeque”. (Narváez 1995 a y b).



Figura 6: Friso del ave en picada-Huaca de los Frisos. Fuente: Wester 2018.



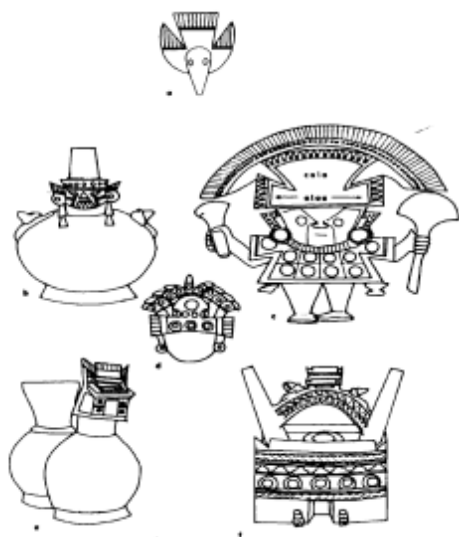
Figura 7: Templo del ave mítica-Huaca Larga. Fuente: Túcume 1996

Como ya mencionamos líneas arriba este personaje hombre-ave está presente en los diferentes soportes producidos por esta cultura, este se encuentra compuesto o lleva consigo sellos indiscutibles que lo identifican como tal. Uno de ellos es el rasgo de los ojos alados y que para Zevallos este “constituye el sello particular de esta secuencia arqueológica...” (Zevallos 1989, p.32), del mismo modo, menciona a su vez que este no fue exclusivo de los Lambayeque, sino que este icono estuvo expresado con ciertas peculiaridades tanto en forma y estilos, presente tanto en la tradición Moche, Tiahuanaco, Nazca, Chancay y que tuvo sus orígenes en Chavín. Sin embargo, lo que sí “es propio es su estilo peculiar y el contexto general en el cual se inserta”. (Narváez 1995 a y b)

Otro rasgo importante son las orejas en punta o como Zevallos indica las “orejas aladas”. Las cuales presentan en su decoración el motivo de la “pluma” y que es por este rasgo dicha designación. A diferencia del rasgo anterior este no ha sido documentado en ninguna otra tradición andina, es por esto que se le da un sello autóctono y que para muchos este es “el atributo peculiar de la

cultura Lambayeque”. Este icono debe siempre encontrarse junto con la cola, formando “una unidad indesligable y que constituye el rasgo emblemático de mayor importancia y jerarquía en la iconografía Lambayeque”. A su vez esta unidad puede verse reflejada en la cara del personaje que sería en este caso la cabeza del ave en picada, y que sus orejas representan a las alas y el tocado emplumado reflejaría la cola. Pero no solo esta unidad se refleja en lo dicho anteriormente, también este rasgo emblemático es muy profuso en los objetos más importantes, tales como, los tocados, vestidos y arquitectura Religiosa (Lamina 1). Este icono denominado “alas y cola” tiene implicancias muy importantes en la iconografía Lambayecana, ya que muestra un paralelo conceptual con:

... “el personaje profusamente decorado y ricamente vestido. En otras palabras, ambos pueden tener la misma importancia religiosa. En la historia de las religiones, los dioses han sido siempre reemplazados por símbolos de igual jerarquía, a veces diversos, pero que en conjunto forman parte de todo el discurso mítico.” (Narváez 1995 a y b).



Lamina 1: Detalles de las orejas en punta o “orejas aladas” en los diferentes soportes Lambayecanos. Fuente: Narváez 1995.

Un claro ejemplo sería lo documentado en Chornancap, específicamente en el patio del trono, y que para el arqueólogo Wester (2018) este fue un escenario sagrado donde se llevó a cabo actividad ritual. En este ambiente se puede observar a través de la recreación en 3D (Figura 8) realizada por el proyecto arqueológico Chotuna- Chornancap la presencia del motivo al que Zevallos denominó “punta-rectángulo-punta” (alas y cola), y que aparece tal y como lo dicho anteriormente, “especialmente como ornamen-

to de los techos de las estructuras sagradas” (Narváez 2014). Pero este icono sagrado no solo está presente en rasgos arquitectónicos, sino que esta constante en los tocados lambayecanos del personaje principal y “que a su vez puede ser entendido como un símbolo escalonado doble y opuesto, símbolo que no solo tendría connotaciones ornitomorfas, sino que además refleja en la jerarquía lambayecana mediante las pirámides truncas”. (Narváez 1995 a y b)

Otro de los iconos asociados a estos atributos ornitomorfos es el círculo, el cual se halla reiteradamente representado en los tocados, orejeras, vasijas globulares y tejidos (lunares negros). Este a su vez muestra también una clara asociación con el personaje principal, el cual es representado portando esferas en las manos o también en algunos casos, objetos de cobre o plata muestran como única decoración, el círculo. De las anteriores asociaciones es que se postula “...la hipótesis del símbolo “círculo y cola”, para denotar el concepto ornitomorfo plasmado en la forma de las vasijas, y como veremos, en numerosos otros objetos Lambayeque”. (Narváez, 1995 a y b)

Este simbolismo (Lamina 2) se le asocia para el caso de la cerámica; a las vasijas del Tipo “Rey”, forma globular (círculo), base pedestal (cola) y pico, y a las vasijas glo-

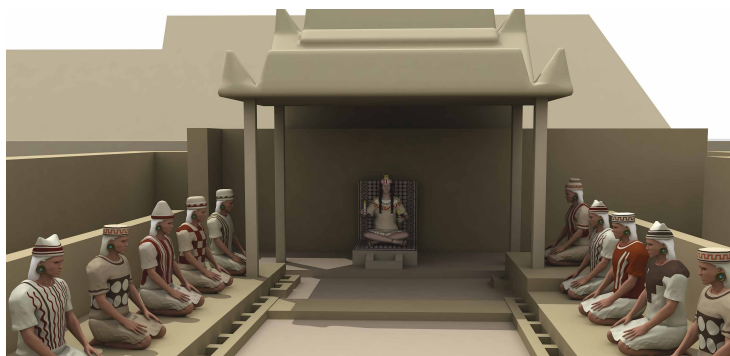


Figura 8: Trono de Chornancap-Detalle del motivo “punta-rectángulo-punta”.

Fuente: “Personajes de elite en Chornancap. Una nueva visión de la cultura Lambayeque - Wester 2018”

bulares sin base pedestal con cuello corto, recto y evertido, y que presentan a modo de pequeñas asas, el símbolo “orejas en punta y lóbulo redondeado”. Todas estas características estarían resumiendo “un simbolismo ornitomorfo”. Para el caso de los Tumis “el círculo expresaría una unidad de opuestos, una suerte de dualidad y jerarquía” en donde la diadema semicircular muy ornamentada es la de mayor jerarquía (arriba) y la otra hoja semicircular, simple, llana sería la de menor jerarquía (abajo). (Narváez 1995 a y b)



Lamina 2: Detalles del símbolo “círculo y cola” presente en los diversos soportes Lambayecanos.
Fuente: Narváez 1995.

Los tres símbolos tratados líneas arriba son importantes signos que identifican a la tradición Lambayecana y que se encuentran estrechamente relacionados al culto ornitomorfo - Ave mítica y que a su vez trae consigo como trasfondo un escenario Marino, tal y como el relatado en el mítico arribo de Naymlap, el cual llegó a las costas lambayecanas, desembarcando cerca de la desembocadura del río Faquisllanga y donde posteriormente se adentró en la costa, donde construyó un templo, al que nombró Chot. Estos tres símbolos, muestran a través de la evidencia material la estrecha relación que existe con el personaje mítico ornitomorfo, estos a su vez se asocian otros signos complementarios, la ola antropomorfa, el símbolo escalonado, el

rombo y la línea quebrada. (Narváez 1995 a y b) Al igual que los iconos anteriores estos van a estar presentes en los diversos soportes de la cultura Lambayequé.

Aquí algunos ejemplos; en la cerámica van a estar presentes en la decoración en los pedestales de la botellas globulares-Huaco rey. En los tejidos, se mencionaría el tejido encontrado en Pacatnamú (Figura 9) que muestra una iconografía compleja en donde se puede observar varios individuos realizando actividades ceremoniales. Para el caso del arte mural, pondríamos como un claro ejemplo el arte mural de Huaca las Balsas (Lamina 3), debido a su gran complejidad y distintas remodelaciones que sufrió este edificio a lo largo del tiempo, el cual presenta 7 fases y en cada una de ellas a excepción de las dos últimas, prima ciertos iconos mencionados anteriormente a lo largo del artículo, la primera fase representa la Ola- Ave, la segunda hace alusión al Ave que porta un objeto circular, el tercero se relaciona con la denominada Escena Compleja del Rito y los Sacrificios, la cuarta es la Escena de Navegantes y Buzos, la quinta fase que no muestra ninguna decoración pero está asociada a unas banquetas que tienen diseños de olas antropomorfas, para las fases 6 y 7 no se registró diseños murales en su composición. (Narváez y Delgado 2011)

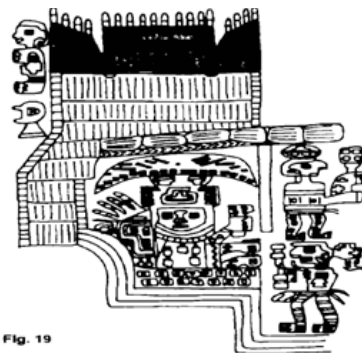


Figura 9: Fragmento de textil que muestra una iconografía compleja, donde se puede observar varios individuos realizando actividades ceremoniales. Fuente: Narváez 1995.



Lamina 3:Arte mural de Huaca las Balsas-Túcume. Fases 1-5 (izquierda a derecha)
Fuente: Narváez y Delgado (2011).

En el caso específico de Batan Grande el arqueólogo Izumi Shimada (2014) manifiesta que:

“Verificar empíricamente la identificación de la deidad Sicán como Naylamp es en realidad un gran reto que nadie ha logrado hasta ahora. Todos los investigadores concuerdan con que el personaje masculino mítico con el rostro enmascarado que aparece representado en todos los medios artísticos a partir del inicio del periodo Sicán Medio hacia 900-950 d. C. es la deidad principal de la religión Sicán...”

Sin embargo, no podemos negar la visión que le damos por las representaciones iconográficas apoyándose con la información etnohistórica de un Dios Naylamp, donde se vería reflejado en diferentes materiales como metales, cerámica, textiles, entre otros.

Carrión Cachot (1940) denomina “divinidad ornitomorfa” o “ave lunar” argumenta que:

“...los ojos ‘alados’ o hacia arriba, con grandes globos oculares esféricos, alas, cola, garras y manchas en el plumaje nos permiten identificarla seguramente como un ave de presa nocturna como el búho, pero esa antropomorfización resultó en la sustitución de algunos rasgos de ave; por ejemplo, la cresta emplumada en forma de luna creciente, tocados alados y el plumaje por vestimentas lujosamente ornamentadas”. (Pág. 573)

Del mismo modo expresa que esta deidad (Figura 10) está asociada con el “...sacrificio, dado que es mostrada frecuentemente sosteniendo un tumi en una mano y un vaso con el borde evertido tipo quero o una cabeza trofeo en la otra de la veneración a la luna en el folclor de los pescadores de la costa norte, junto con representaciones frecuentes de pesca y otras actividades y rasgos en el arte de Sicán, fundamentan la interpretación de Carrión Cachot de que esta divinidad nocturna ornitomorfa personifica a la luna”. (Shimada, 2014)



Figura 10: Representación de la “deidad Sicán” que sostiene un tumi en una mano y una cabeza trofeo en la otra, pintada en una tela que adornó el interior de la tumba sur del sector sur de la Huaca Las Ventanas.

Kauffman en el año 1989, menciona que este personaje ornitomorfo, finalmente es relacionado como la personificación de Naymlap, insistiendo en que su cuerpo, representado en el tumi ya que “debe catalogarse como humano, pero es de notar que tiene alas, además de brazos. Lo último, unido a lo que parecen ser patas de ave “humanizadas”, refuerzan una vez más su carácter ornitomorfo” (como se cita en Narváez, 2014). El autor discute y rechaza la propuesta de Shimada considerando que está orientada a evitar con cautela la identificación del personaje que denomina “Dios Sicán” (desde la arqueología), con Naymlap como personaje del mito.

Además, el Huaco Rey (Figura 11) es una de las representaciones icónicas de la cultura Lambayeque que aparece en sitios importantes como en Pomác, Elera (2017) menciona que representa la forma de un “bulto” - y teniendo en cuenta los descubrimientos recientes de fardos funerarios en el Recinto Sicán de Huaca Las Ventanas ha sido interpretada como la representación de un fardo funerario, siendo el cuerpo globular el fardo propiamente dicho y el rostro a representación de la máscara Sicán que llevan dichos fardos. Pero

hay otros postulados como Fernández (2014) que afirma desde el punto de vista iconográfico, la cerámica y la orfebrería (Tumi de Oro y Máscaras Funerarias), como pertenecientes a la cultura Lambayeque, donde está implícita la expresión deidificante y legendaria, conocida como Ñaimlap.



Figura 11: Vista superior de la cerámica Huaco Rey. Fuente: Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte

Pese a esto, Carlos Elera (2006) ha reintroducido la noción de la iconografía sicán como una representación visual de la mitología de Naymlap con la deidad Sicán como Naymlap. De igual manera manifiesta que

arquitectónicamente el eje que se extiende como un ceque entre el Cerro Chaparrí en el este, y el núcleo central Sicán de Pómac y la Isla Lobos de Tierra de Mórrope en el oeste, tuvo un notable significado religioso entre la población Sicán, tal vez vinculada a sus orígenes míticos y legendarios, atribuido a la llegada a estas tierras del líder político y religioso llamado Naylamp.

IV. Conclusiones

Puede haber muchas razones que pueden motivar a ciertos investigadores a buscar un nombre para identificar a esta sociedad dentro del territorio, sin embargo, es necesario un estudio exhaustivo para optar por la denominación más adecuada, por ello, consideramos que las fuentes etnohistóricas son de vital importancia, así como la presencia de evidencia arqueológica, debido a que se constituye como una de las fuentes principales para rastrear la identidad de una sociedad. Así mismo, se tiene que tomar en consideración los conceptos teóricos de estilos y cultura, como se puede apreciar al inicio del presente trabajo.

En este artículo, los términos Lambayeque y Sicán cumplen con lo mencionado líneas arriba, ya que son válidos para denotar a un territorio y a su vez a una sociedad, vemos que, gracias a las fuentes etnohistóricas, se puede esbozar el origen de dichos términos y tanto como, se puede establecer una relación de estos junto con las evidencias arqueológicas que evidenciable de la época.

Una de las fuentes etnohistóricas en que nos hemos basado, es la Leyenda de Naylamp, aquí se muestra la presencia del mítico personaje llegado a las costas norteñas que fundaría una de las civilizaciones más importantes del territorio peruano y que posteriormente se extenderá tanto hacia el norte (Piura) y hacia el sur (la libertad). Todo esto se lograría a través de la difusión de la imagen característica de este personaje y de los diversos sím-

reflejar un escenario marino, sobre el cual girará toda la cosmovisión Lambayecana.

A través de la propuesta de múltiples autores se logra puede inferir que esta cosmovisión se vincula al “culto ornitomorfo”, el cual fue muy importante en el mundo andino desde tiempos remotos. Para el caso de la cultura Lambayeque se puede ver reflejado este culto, a través de la relación hombre/ave, la cual se caracteriza a través de los 3 rasgos identificados inicialmente por Zevallos y que posteriormente Narváez detalla con mayor profundidad. Los rasgos son los siguientes: el ojo alado, orejas en punta u orejas aladas y el círculo cola. Para el caso de los dos últimos, estos pueden estar directamente asociados o formar parte de la imagen del personaje mítico, pero en algunos casos estos van a simbolizar explícitamente a aquel personaje o mostrar los rasgos ornitomorfos que caracterizan a este tan difundido culto.

Claros ejemplos tenemos; el techo del trono de Chornancap (punta- rectángulo-punta), aunque se note la ausencia del personaje mítico en el soporte se verá reflejado los rasgos ornitomorfos. Para el caso del huaco rey en donde sí se encuentra implícita la presencia del personaje, la misma forma de esta botella, lo globular (círculo), base pedestal (cola) y pico, reflejan los rasgos ornitomorfos del ave mítica. Estos son solo algunos ejemplos que mencionan los investigadores citados en el texto, el cual nos motiva a repensar y reconsiderar muchos otros aspectos, pues resulta estrictamente necesario observar cuidadosamente cada detalle plasmado en la producción material Lambayeque, la cual no siempre mostrará implícitamente los rasgos ornitomorfos sino que, más bien, la suma de los componentes que la conformarían, lo puede reflejar.

Bibliografía

- Aimi, A et. al. (2016). Lambayeque, nuevos horizontes de la arqueología peruana. Ledizioni, via Alamanni 7, 20141 Milano. Italia.
- Alva, W., & Meneses de Alva, S. (1984). Los Murales de Úcupe en el Valle de Zaña, Norte del Perú.
- Ancajima, E. (2010). Panorama histórico de Batán Grande. Editora: SRL-955.
- Bonilla, E. (2005). La minería en Lambayeque colonial - siglo XVIII. UNPRG - Revista Fachse.
- Brunning, E. (1989). Estudios Monográficos del departamento de Lambayeque". Sociedad de Investigación de la Ciencia, Cultura y Arte Norteño - Sican.
- Cabello de Balboa, M. (1951 [1586]). Miscelánea Antártica: Una historia del Perú Antiguo. Seminario de Historia del Perú-Incas. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología.
- Calancha, A. d. (1976 [1638]). Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú con sucesos egemplares vistos en esta monarquía. P. Lacavallería, Barcelona.
- Carrión, R. (1940). La luna y su personificación ornitomorfa en el Arte Chimú. Lima: Actas y Trabajos Científicos del 27 Congreso Internacional de Americanistas.
- Elera, C. (2006) The Cultural Landscapes of the Sicán». En Ancient Peru Unearthed: Golden Treasures of a Lost Civilization. Canadá.
- (2017) Secuencia del programa funerario y fases constructivas del Templo-Mausoleo de Huaca de Las Ventanas del Núcleo Cultural Sicán, Santuario Histórico Bosque de Pómac.
- Fernandez, J., & Wester, C. (. (2014). Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura.
- Johnson, M. (2000). Teoría Arqueológica: Una Introducción. Barcelona: Ariel S. A.
- Jones, S. (1997). The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present. Londres/New York: Routledge.
- Kroeber, A. (1969). El estilo y la evolución de la cultura. Madrid: Guadarrama.
- Makowski, k. (2014) "Lambayeque y Sicán: evidencias arqueológicas y terminologías en debate". De: Lambayeque Nuevos Horizontes De La Arqueología Peruana
- Meneses, S. y Alva, W. (1985). "Los Murales de Ucupe y su Importancia para la Cultura Lambayeque". En: Presencia Histórica de Lambayeque. Eric Mendoza Samillán (Compilador).
- Muelle, J. (1960). El concepto de Estilo. Antiguo Perú. Espacio y Tiempo, 15-28.
- Narváez, A. (1995a). El Ave Mítica Lambayeque: Nuevas Propuestas Iconográficas (I). En: Utopía Norteña. Revista de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación. Universidad nacional Pedro Ruiz Gallo.
- (1995b) El Ave Mítica Lambayeque: Nuevas Propuestas Iconográficas (II). En: Utopía Norteña. Revista de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación. Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo.
- (2014) Dioses de Lambayeque. Estudio introductorio de la mitología tardía de la Costa Norte del Perú. Ministerio de

- Cultura del Perú /Unidad Ejecutora 005 Naylamp Lambayeque/Museo de Sitio Túcume.
- Narváez, A. y Delgado, B. (2011). Huaca Las Balsas de Túcume. Arte Mural Lambayeque. Museo de Sitio Túcume.
- Paredes, A. (1987). Elementos para una Evaluación de los Términos Lambayeque y Sicán. En: Yunga. Revista de Estudios Histórico Sociales. Año I. Abril. N° 1. Trujillo. 90-100.
- Rucabado, J. (2008). En los dominios de Naymlap”. En: Señores de los Reinos de la Luna. Makowski (Editor). Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Shimada, I. (1995) Cultura Sicán: Dios, Riqueza y Poder en la Costa Norte del Perú. Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, Edubanco, Lima
- (2014) “Cultura Sicán: esplendor preincaico de la costa norte” traducción y coordinación editorial Gabriela Cervantes.
- Uceda, S. y Gayoso, H.(2016). Lo Gallinazo en Moche: ¿estilo o cultura? Un problema por resolver: el caso de las Huacas de Moche. Huaca de la Luna, 321 - 334.
- Wester, C. (2016). “Chornancap” Palacio de una gobernante y sacerdotiza de la cultura Lambayeque. Ministerio de Cultura del Perú/Unidad Ejecutora 005 Naylamp Lambayeque.
- (2018). Personajes de Elite en Chornancap. Una nueva visión de la cultura Lambayeque. Ministerio de Cultura del Perú /Unidad Ejecutora 005 Naylamp Lambayeque.
- Zevallos Quiñonez, J. (1971) “La cerámica de la Cultura Lambayeque”, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo
- (1989) Introducción a la cultura Lambayeque. Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú.

“LA ARQUITECTURA PÚBLICA LAMBAYEQUE COMO INDICADOR DE ORGANIZACIÓN SOCIAL Y EXPRESIÓN DE PODER”

“LAMBAYEQUE PUBLIC ARCHITECTURE AS AN INDICATOR OF SOCIAL ORGANIZATION AND EXPRESSION OF POWER”

Andrés Luliquis Chávez
aluliquis@unprg.edu.pe
Andrés Saldaña Chávez
asaldanac@unprg.edu.pe
Flor Medali Vásquez García
fvasquezga@unprg.edu.pe
Jennifer Sofía Yturria Leyva
jyturria@unprg.edu.pe

Resumen

La arquitectura pública Lambayeque como tal, no solo es reflejo de monumentalidad, sino que de acuerdo a su ubicación, contenido de tumbas de élite, sacrificios y ofrendas hacia el monumento, puede ser un claro indicador de poder político e ideológico. Así mismo, queda claro que la arquitectura Lambayeque se expresa con marcadas diferencias respecto de un sitio a otro, tal vez en algunos casos presenten las mismas técnicas constructivas, los mismos materiales, pero su orientación, simbología y su relación con el paisaje, nos lleva a concluir que, si bien estamos hablando de un solo grupo social, este se encuentra dividido territorialmente por varios escenarios de poder, entre ellos Chotuna – Chornancap, Túcume y Pomac. En este sentido, la arquitectura pública juega un rol muy importante para comprender el desarrollo de una sociedad.

Palabras clave: Arquitectura, poder, organización social.

Abstract

Lambayeque public architecture as such is not only a reflection of monumentality, but according to its location, content of elite tombs, sacrifices and offerings towards the monument, it can be a clear indicator of political and ideological power. Likewise, it is clear that the Lambayeque architecture is expressed with marked differences from one site to another, perhaps in some cases they present the same construction techniques, the same materials, but their orientation, symbology and their relationship with the landscape, leads us to conclude that, although we are talking about a single social group, it is territorially divided by several power scenarios, including Chotuna - Chornancap, Túcume and Pomac. In this sense, public architecture plays a very important role in understanding the development of a society.

Key words: Architecture, power, social organization.

Introducción

Este artículo tiene como objetivo analizar y discutir los diferentes aspectos que presenta la arquitectura monumental Lambayeque. Uno de ellos se refiere a la definición de arquitectura pública, porque asumimos erróneamente que la arquitectura pública, se refleja en el carácter del tamaño, y asociamos a la monumentalidad como sinónimo de grandeza. Sin embargo, “por arquitectura pública, consideramos todas aquellas edificaciones cuya función está referida a actividades de carácter especializado”(Canziani 2012: pg. 50); es decir, se define por su función que está referida al uso público, así por ejemplo dentro de los tipos de arquitectura pública presentes en la cultura Lambayeque tenemos, áreas de producción, centros ceremoniales, centros administrativos, templos mausoleo, residencia de élite, depósitos, canales de irrigación, solo por nombrar los más resaltantes.

Por otro lado, la arquitectura pública Lambayeque, se construye en un territorio muy variado, a los márgenes de un valle, en el bosque, la montaña o la desembocadura de un río (Wester 2016), cada uno de estos espacios encierra un simbolismo lógico, el cual se presenta desde tiempos remotos, con su mayor antecedente en el sitio de Ventarrón. Los sitios más representativos de esta cultura, comparten aspectos como técnicas constructivas, similares materiales de construcción, sin embargo, cada uno presenta rasgos particulares, los cuales responden al entorno mismo y los diferencian uno de otro. Lo cual nos genera una clave para afirmar que la sociedad Lambayeque tuvo diferencias sociales muy marcadas, resultado de una compleja estructura política.

Otro aspecto muy importante es el poder que se ve reflejado en una construcción pública, esto no solo implica mano de obra especializada, sino el manejo de los excedentes productivos, es por ello que consideramos al

canal Taymi como la mayor y más grande expresión de poder, de recursos y obra pública más importante de la cultura Lambayeque, destinada a transformar la economía de la creciente población.

I. Configuración del territorio

El territorio de Lambayeque está conformado por cinco valles, Saña, Chancay-Lambayeque, La Leche, Motupe y Olmos. Estos valles costeros presentan similitudes por ejemplo los ríos que recorren sus territorios se activan en épocas de lluvia y quedan secos durante el resto del año., a excepción del río Lambayeque o Chancay que posee agua los 356 días del año.

La extensión de estos valles y la riqueza que posee el mar Peruano debido a la corriente de Humboldt permitió la consolidación de una sociedad teocrática que tuvo como su principal actividad la agricultura nos referimos a la sociedad Lambayeque. Hoy sabemos que tuvo una influencia que se extendió por una zona mucho más amplia, hasta Piura y Ecuador por el norte, en los valles de Jequetepeque, y Chicama por el sur (Mackey 2009); y hacia el este en la región Cajamarca (Wester et. al. 2000) y hasta el importante sitio de Pachacamac en Lima (Shimada 2014).

El arqueólogo Wester (2016) menciona:

“En cuanto a la configuración del territorio y su entorno, se convierte en un componente básico sobre el cual actúa el hombre para transformarlo y aprovecharlo; a pesar de ello existen condiciones climáticas o fenómenos que ejercen fuerte influencia en la distribución del territorio; en el caso singular de la costa norte del Perú” (Wester, 2016, p. 39).

Así mismo, una de las obras más importantes para el desarrollo y expansión tan amplia de esta cultura, es sin lugar a duda el sistema hidráulico. Pues es gracias al canal Taymi

que se obtuvo un excedente productivo, con el cual solventar todas las obras de la región.

El Valle Lambayeque, es uno de los valles más importantes de la región debido a flujo de agua durante todo el año. La cuenca hidrográfica del río Chancay-Lambayeque está ubicada en el norte del Perú, Región Nororiental, en los departamentos de Lambayeque y Cajamarca. La cuenca hidrográfica limita al norte con la cuenca del río La Leche, por el sur con la cuenca del río Jequetepeque-Saña, por el este con la cuenca del Chotano y por el oeste con el Océano Pacífico. Está situada la ladera occidental de la cordillera de los Andes del norte que forma la divisoria continental de las Américas, es decir en la vertiente de Pacífico.

Dentro de este valle las principales evidencias de la cultura Lambayeque asombran por su monumentalidad y su producción material, Huaca Chotuna está definida por una imponente estructura monumental, de forma tronco piramidal de lados inclinados; edificada con adobe plano convexo, asentados con argamasa de barro. Hacia el frente oeste de la pirámide se inicia el recorrido de una larga e imponente rampa de acceso indirecto que recorre los lados oeste, norte y este del cuerpo del edificio hasta llegar a la parte superior de la misma. La altura de esta pirámide es de aproximadamente 40 metros y 80 metros en la base (Wester 2016). Chornancap ubicada a 1.5 km de Huaca Chotuna y en la proximidad del litoral, presenta no solo en su concepción arquitectónica el modelo de edificio de planta en “T” con rampa al este, sino que muestra en su arquitectura asociada al edificio, el concepto dual, donde el escenario político determinado por el trono y el patio de las pinturas policromas se ubica al norte y el área de la residencia de élite y mausoleo de la Sacerdotisa se ubica al sur; espacio opuesto pero complementario a la vez que revelan el profundo significado religioso que adquieren los escenarios de condición sagrada (Ob.

Cit), que desde el inicio de la arquitectura temprana en los andes muestra un binomio entre religiosidad y paisaje.

Otro sitio de vital importancia es Luya en el distrito de Tután está comprendida entre los 6° 50' 15" de latitud sur y los 79° 46' 30" de longitud oeste, a una altitud promedio de 56 m.s.n.m. En toda esta área se han podido identificar 24 montículos, seis plataformas artificiales y 19 terrazas naturales (Rospigliosi Campos, 2015) donde la mayoría de montículos corresponde a la cultura Lambayeque, conformados por adobes paralelepípedos rectangulares bajos que se hallan en el complejo, así como evidencias asociadas a trabajos de producción metalúrgica durante las fases media y tardía de la cultura Lambayeque.

El Valle de la Leche, aquí resaltan dos principales sitios Lambayeque el complejo de Pómac y Túcume. El complejo de Pómac estudiado intensamente por Izumi Shimada desde la década del 90, muestra que la cultura Lambayeque alcanza el más alto desarrollo dentro de este valle ya que las 24 pirámides que están distribuidas a lo largo del complejo Pómac reflejan el poder y la producción de esta cultura, además de los contextos funerarios tanto de la Elite Lambayeque y la sociedad en general que nos da a conocer las relaciones sociales que tenía esta cultura.

El Complejo Túcume, resulta ser uno de los más emblemáticos que se conoce para la cultura Lambayeque, porque en este escenario próximo a un valle como el río La Leche, aparece un componente importante como parte del paisaje arquitectónico: el Cerro La Raya, llamado también Cerro Purgatorio, que se constituye en el centro del espacio urbano arquitectónico en el núcleo de esta configuración monumental o en el “axis mundi” (Narváez y Delgado 2011). Algunas de las plataformas de este complejo monumental como por ejemplo Huaca 1, Huaca Larga,

Huaca Las Balsas, muestran elementos decorativos de extraordinaria calidad artística y cromática que exhiben un repertorio donde el universo marítimo, el espacio celeste y el escenario terrestre convergen y revelan incuestionablemente que estos lugares fueron espacios sagrados, que transmiten en las fachadas escenas del mundo religioso y la mítica lambayecana. Las cuatro fases identificadas en huaca Las Balsas, asociadas a superficie de relieves (Narváez y Delgado 2011) reafirman la relación de los elementos de aves, el mar y seres sobrenaturales que interactúan en estos escenarios sagrados.

En el Valle de Saña, al excavar un importante templo de la cultura Lambayeque Walter Alva (1984), documentó una fachada donde aparece una sucesión de personajes importantes de la dinastía Lambayeque que decoran con soberbia policromía la superficie principal del templo que ha sido bautizado como murales de Úcupe. Recientes excavaciones en el mismo lugar (Alva y Alva Menezes 2011), han permitido poner en evidencia la complejidad escenográfica y policroma de los personajes representados, cuyo vigoroso color y acciones podría establecer un discurso de corte litúrgico y festivo de la religiosidad Lambayeque, asociada probablemente al tema del mítico Ñaymlap o de su descendencia. Así mismo, permiten definir un claro posicionamiento de los Lambayeque en el valle de Saña que se materializa en monumentos como: Úcupe, Teodora, Miguelito, Cerro Corbacho, Cerro Guitarra, La Otra Banda, Mata Indio, Cerro Culpón, entre otros.

II. ¿Qué entendemos por arquitectura monumental?

En arqueología existen dos tipos de arquitectura: pública y doméstica, y cada una de ellas se diferencia según su función. En este sentido, la arquitectura doméstica se entiende por el uso habitacional, el cual su construcción se realiza con el fin de cumplir una necesidad básica. De otro modo, se cree

equivocadamente que al referirnos a la arquitectura pública, ésta siempre implica un gran volumen y tamaño, pero este concepto no necesariamente se refiere a un espacio de grandes dimensiones, al respecto Canziani (2009) nos dice que:

“Por arquitectura pública, consideramos todas aquellas edificaciones cuya función está referida a actividades de carácter especializado. Esta función se expresa tanto en la forma arquitectónica como en la propia producción constructiva, y se define científicamente mediante el análisis arqueológico de sus contextos y asociaciones. Lejos del equívoco que considera la arquitectura pública con relación a su capacidad de albergar una determinada cantidad de personas (público), el carácter de esta está definido sustancialmente por la calidad de las funciones especializadas que contiene, independientemente de las dimensiones físicas que estas requieran para su realización” (Canziani, 2009, p. 50). Es decir, que los espacios arquitectónicos serán considerados monumentales, no por el tamaño de la estructura, sino más bien por la función a la que estén relacionadas, siempre de uso público. Por ello, dentro de los tipos de arquitectura pública encontraremos, no solo centros ceremoniales o administrativos, sino que además están los depósitos, áreas de producción, canales de irrigación y el templo mausoleo, puesto que cada uno de ellos está referido al uso público.

III. Tipos de arquitectura monumental Lambayeque

Para la cultura Lambayeque encontramos estructuras destinadas para distintas actividades públicas, entre ellas encontramos centros ceremoniales, centros administrativos, templos mausoleo, depósitos, áreas de producción, residencias de elite y canales de irrigación.

La configuración monumental y urbana obedeció a una estructura socio política estatal

descentralizada, pero articulada por un discurso o liturgia que unifica los conceptos políticos y religiosos que se expresan en modelos, formas, patrones y estructuras arquitectónicas que mantiene relación durante un período importante de esta sociedad (Wester, 2016).

Teniendo en cuenta las líneas anteriores haremos un recuento de las diferentes construcciones arquitectónicas de la cultura Lambayeque, explicando su función e importancia.

El complejo arqueológico de Pómac cuenta con estructuras de alta complejidad arquitectónica, siendo considerados estos escenarios como espacios arquitectónicos sagrados, pues constituyen un escenario de función ceremonial donde los miembros de las élites desarrollan distintas actividades rituales y cotidianas, pero al momento de fallecer son sepultados en las plataformas principales que se convierten en templos mausoleo y morada de los ancestros (Shimada, 2014), tenemos como ejemplo a Huaca las Ventanas y Huaca El Loro donde se han registrado dos de las tumbas más importantes; la Tumba Este y Oeste que albergan individuos envueltos en fardos con todos sus ornamentos que demuestran el gran poder que estos ejercían (Shimada, 1995).

Otra razón y argumento para que estos escenarios tengan la condición sagrada, lo constituyen los elementos decorativos que se colocan en las fachadas principales, en los accesos a las plazas ceremoniales en los altares, entre otros y que concurren en un discurso que recuerda el contenido de la tradición oral de la historia de Ñaymlap y su descendencia (Wester, 2016, p. 52).

El complejo arqueológico Túcume cuenta con un elemento importante que forma parte del paisaje arquitectónico, el cerro La Raya o Cerro Purgatorio que ocupa el lugar central del conjunto y es considerado como un eje

simbólico, con especial significado religioso, que sirvió como base para la edificación del asentamiento más complejo de la región para esa época (Narváez, 2011).

Entre las plataformas de este complejo monumental tenemos estructuras como Huaca 1, Huaca Larga y Huaca Las Balsas decorada con elementos de extraordinaria calidad artística que representan el universo marítimo, el espacio celeste y el escenario terrestre, que revelan que estos espacios sagrados transmiten en sus fachadas escenas del mundo religioso y la mítica Lambayeque. Narváez y Delgado (2011) afirman que Huaca Las Balsas es un edificio depositario de un conjunto de recintos decorados con relieves de barro, de gran importancia religiosa, el edificio, presenta una división binaria interna, con una clara diferenciación arquitectónica y funcional entre el Sector Norte y el Sector Sur. El contexto doméstico se integra al uso del edificio, conformando una unidad residencial-ceremonial, constituyéndose en uno de los valores relevantes del contexto arquitectónico. “Por otro lado las cuatro fases identificadas en huaca Las Balsas, asociadas a superficie de relieves reafirman la relación de los elementos de aves, el mar y seres sobrenaturales que interactúan en estos escenarios sagrados” (Narváez y Delgado 2012).

Para el caso de Complejo Úcupe, se realizó uno de los hallazgos más importantes, un mural policromo con la impresionante representación de un conjunto de personajes suntuosamente ataviados (Alva, 1984). Este mural está ubicado en el frente exterior de un muro libre en forma de “L”. Alva (1984) como resultado de su investigación postula que este grupo de personajes pertenecerían al más alto estatus y serían los descendientes del mítico gobernante Naylamp, estos elementos le darían al sitio un concepto sagrado.

En el complejo Chotuna-Chornancap, encontramos estructuras con diversas funciones, este es un sitio de alta complejidad y que en sus distintas construcciones podemos ver diversas representaciones asociadas a la luna y el mar, elementos que están muy asociados al paisaje donde se emplazan. Los volúmenes arquitectónicos de Huaca Chotuna, Huaca Susy, Huaca de los Sacrificios, Huaca de la Ola Antropomorfa y Chornancap forman parte también de los conceptos arquitectónicos y formales del esplendor del urbanismo de la época Lambayeque, pero son el claro reflejo del afianzamiento del poder y capacidad administrativa, productiva y las relaciones que habrían logrado desarrollar las élites emplazadas en este territorio (Wester. 2016, p. 54)

Huaca Chotuna es una construcción con rampa orientada al oeste con un apéndice alargado al norte, con una cima para actividades rituales es un centro ceremonial de corte religioso, político y administrativo, al lado oeste de esta huaca registraron espacios dedicados a actividades artesanales y de especialización según Donnan (2012) se tratarían de posibles talleres.

La Huaca de los Frisos, entre sus estructuras podemos encontrar decoración de serpientes bicéfalas donde posiblemente era el punto de reunión de selectos personajes que estarían presidiendo una ceremonia vinculada al mar (Wester, 2010). Además, también se pueden encontrar diversas representaciones en las columnas como aves, peces y felinos, ejemplo de esto puede ser el ave en picada cazando un pez, que es una representación clásica del arte Lambayeque. Por todo lo anteriormente dicho el sitio es considerado una estructura de carácter sagrado ceremonial.

En el caso de la Huaca de la Ola Antropomorfa, donde aparecen importantes elementos arquitectónicos que muestran una superposición de fases constructivas de evidente uso ceremonial, llamada así en alusión al a

las imágenes registradas en el mural policromo, en la primera fase encontramos pinturas policromas con la representación de la “Ola Antropomorfa”, en cuya cresta se aprecia la cabeza invertida de un personaje con corona y tocado semilunar y penachos, que caen en forma trapezoidal, además también se encuentran una decoración de diseño de escaques o ajedrezado “este constituye un elemento cuyos antecedentes se remontan a civilizaciones tempranas y simbolizaría un esquema conceptual del mundo” (Wester, 2010, p.139) agregando otro elemento decorativo bajo la forma de relieves de círculos enmarcados en aparentes hornacinas que se desplazan en forma sucesiva hasta un número de cuatro y que debieron complementar la alegoría de la Ola Antropomorfa, tal vez un mensaje entre el mar y la luna (Wester.2010, p.139).

Huaca Chornancap se trata de una plataforma trunca, orientada hacia el este y con vista en planta en forma de “T”, determinada por una rampa central que articula tres plataformas superpuestas, esta estructura es de carácter religioso y político; Una de las evidencias más importantes es un área de singular y excepcional calidad arquitectónica y simbólica, que muestra al centro una pequeña plaza en el eje norte-sur, abierta al norte con acceso a través de un vano que conduce a una pequeña rampa la misma que permite el ascenso hacia una plataforma baja con banquetas laterales emplazadas al este y oeste respectivamente, hacia el frente principal de esta plataforma existe un altar a manera de una banqueta longitudinal, en cuyo centro se aprecia una estructura bajo la forma de un Trono (Wester. 2010, p.153)

Este es considerado un escenario sagrado debido a la gran carga simbólica que representa sus componentes arquitectónicos, junto al acceso principal se aprecian a cada lado dos estructuras como altares y/o pedestales, que definen la forma de una media Chacana con círculo central, Hacia el lado sur del altar y

el trono se encuentra un espacio denominado “sacristía”, que muestra un rectángulo, que al interior presenta restos de un friso con la representación de un felino, con círculos concéntricos en la cola y patas inferiores, actualmente sólo se conserva la parte de la cola y extremidades posteriores del mismo. Sospechamos que este diseño estaría simbolizando al “animal lunar” (Wester. 2010, p.156)

La Residencia de elite es otro escenario sagrado de importancia, albergó al gobernante está dividida en dos sectores; un sector ritual - residencial y el sector doméstico espacio donde aparecen los personajes más representativos de la estructura sociopolítica y religiosa de la cultura Lambayeque, que desempeñan sus funciones en Chornancap y que lo convierten en el escenario del poder en el área que revela la jerarquía y estatus de los que concurren a este espacio (Wester. 2018, p. 82)

Dos de sus formas arquitectónicas llaman la atención donde se representaría al mar (ola geométrica) y la montaña (símbolo escalonado) Wester (2018) lo define como una composición ritual de carácter dual, que genera un recorrido ceremonial o espacio de transformación que genera el cambio simbólico del personaje como paso previo a su presentación en el altar. Debido a la presencia de estos complejos elementos esta Residencia tendría un alto valor religioso, cabe mencionar también que, debido a albergar al gobernante de elite, este espacio se convertiría en un mausoleo, generándose así una transformación.

Por último tenemos a los Canales de irrigación, como sabemos la cultura Lambayeque se desarrolló en un vasto territorio, en los valles de Olmos, Motupe, La Leche, Lambayeque y Saña; lo que generó la construcción de un complejo y sofisticado sistema de Irrigación intervalle (Canal Taymi, Ynalche, Cucureque, entre otros), Hayashida (1999 y

2014 citado en Wester, 2016), señala que a partir de la construcción de estos canales se pudo fertilizar extensas áreas agrícolas convirtiéndolas de esta manera en productivas. Durante la época de apogeo en Lambayeque se cultivó casi dos tercios del área disponibles beneficiando así a más 150,000 personas, de esta manera Lambayeque se convirtió en una verdadera despensa de los Andes centrales (Kosok, 1959 citado en Wester, 2016).

Gracias a la construcción de estos canales se logró una gran producción agrícola, lo que conllevó a que se tenga un gran excedente y con eso contribuir a la construcción de los diferentes edificios públicos con fines religiosos, políticos y ceremoniales que expresan el poder de las élites. Además, el sistema de canales de irrigación es uno de los elementos considerados como estrategia de las elites para mantener su continuidad en el control del territorio (Wester, 2016). Para nosotros la construcción de los canales de irrigación constituye la obra pública más importante construida durante esta época, pues no solo es un control con fines de crecer económicamente sino también en el ámbito sagrado y religioso teniendo como “complemento la ejecución de las actividades festivas y rituales masivas, orientadas a reiterar y renovar el culto a la fertilidad, culto a los ancestros, etc.” (Wester, 2016 p. 80)

IV. Materiales y Técnicas de construcción

Las construcciones Lambayeque tienen un definido patrón consistente en plataformas superpuestas de lados ligeramente inclinados, accesibles a través de rampas centrales, laterales o zigzagueantes, construidas mediante celdas de relleno, patrón y técnicas que, igualmente definen el dominio territorial lambayecano. El patrón arquitectónico característico consta de pirámides truncas formadas por plataformas superpuestas, en forma de T, integradas mediante rampas centrales directas.

Las evidencias arqueológicas en el territorio de la cultura Lambayeque en el aspecto urbano arquitectónico, dan cuenta de un proceso de continuidad de las antiguas formas de sus antecesores: los Mochicas; es decir, se mantiene la construcción de grandes edificios a manera de plataformas superpuestas, con rampas de acceso directas e indirectas, lados inclinados, formas escalonadas, asociadas a plazas delimitadas con muros perimetrales, con altares en la parte superior, muchos de ellos con postes que soportaban techos a una y dos aguas, fachadas con elementos decorativos en la forma de relieves, pinturas policromas con escenas simbólicas que aluden frecuentemente al tema marítimo y lunar, pero sobre todo constituyen reflejo y consecuencia de que los viejos modelos mochicas tienen vigencia aún a pesar de los profundos cambios producidos, sobre todo en asentamientos a manera de grandes centros urbanos como: Pómac, Túcume, Apurlec, Pátapo, Luya, Collique, Úcupe, Chotuna – Chornancap, La Pava, Los Perros, Solecape, Mirador, Mocce entre otros que forman una configuración urbana íntimamente ligada a la estructura ideológica y de producción agrícola, es decir los emplazamientos constituyen los principales valles de la región Lambayeque (Wester,2016).

4.1 Los Materiales

El principal material de construcción es la tierra cruda trabajada como barro, champas y adobes. Con éstos, se conformaron muros de adobes y de quincha, contrafuertes, y volúmenes. El adobe que emplearon los Lambayeque tenía forma plano convexa, denominados “Pan de molde”. Fueron hechos de diferentes tipos de tierra para su fabricación por lo que varían en color: gris, marrón claro y verdes. Fueron colocados de acuerdo a un patrón de soga y canto, unidos por capas de mortero de barro. Un tipo de adobes eran los adobes marcados, los que se caracterizan por presentar marcas en su superficie. Estas marcas se aplicaron durante el proceso de fabricación, cuando el barro todavía estaba húmedo, por ello se describen como marcas de fabricante

Los adobes se dispusieron en diversas formas de aparejos trabados, para los muros de las plataformas de los montículos tronco piramidal, o para los muros portantes de las demás edificaciones, y para conformar extraordinarias columnas.

El mortero contiene la misma materia utilizada para los adobes: tierra arcillosa, arena

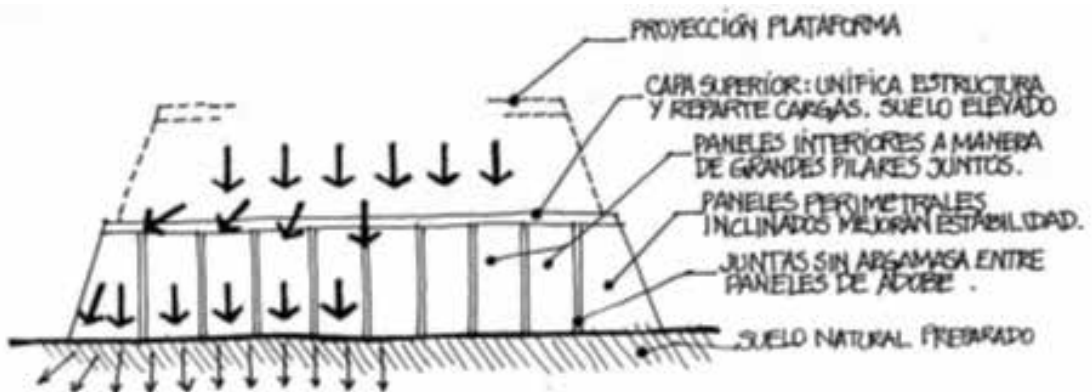


Figura 1: Técnica de bloques modulares de adobes (Zárate & Chirinos, 2016)

y agua. En algunos casos se notaron diferencias entre ambos materiales, donde el mortero de color claro, al cual obviamente se habían añadido sustancias calcáreas, destacaba de los adobes de color más oscuro.

Se usó mortero de granulación relativamente gruesa para los aparejos de adobes. Para revocos y enlucidos finales, el material que se utilizaba era mucho más fino para conseguir una superficie lisa solamente de barro.

El uso de moldes de caña o madera, permitía adobes con dimensiones homogéneas, favoreciendo así la producción y el cálculo de los materiales y de la mano de obra requerida. La piedra, en la mayoría de los casos se observa como apoyo o refuerzo de estructuras de adobe. Otro material característico es el algarrobo. Se usó siempre en rollizo, como columna (horcón) o viga, dintel, umbral en las puertas, y como pie derecho, carrera o tornapunta en la quincha, para la conformación de recintos.

En las plataformas o montículos, se usó dentro de las estructuras sólidas de adobe, o conformando superficies horizontales estabilizadoras entre las plataformas superpuestas. De la misma manera se utilizó la guadua o caña “Guayaquil”. La caña brava, especie más delgada y ligera, fue usada en las cubiertas y muros de los recintos. Según lo prueban las improntas en las estructuras y morteros de cielorrasos y enlucidos.

4.2 Las Técnicas

Los adobes están unidos por mortero en las juntas horizontales y también en las juntas verticales. Se observaron solamente aparejos muy simples: aparejos con adobes dispuestos de soga, de cabeza, y aparejos con hiladas de soga y cabeza.

Conformación de montículos y plataformas:

Se han identificado dos tipos constructivo-estructurales, y uno más que se puede

referir como una combinación de ambos, configurando una etapa de transición. Se diferencian de estructuras homogéneas macizas exclusivamente de adobes, y, construcciones mixtas de muros y rellenos. El montículo de bloques modulares de adobe (Figura 1), implicó más tiempo y esfuerzo en la fabricación de adobes y la misma construcción. La técnica consistente en levantar grandes bloques verticales solo con adobes (y mortero) ordenados en sentidos diferentes. Estas juntas funcionarían como disipadores de energía sísmica, reduciendo el impacto en el montículo. El volumen final del montículo se logró mediante el adosamiento y superposición de estos bloques.

El montículo de los reticulados de cámaras rellenas (Figura 2) se constituyó mediante plataformas superpuestas. La técnica consistió en conformar dichas plataformas, mediante muros de adobe que generaba un conjunto de cámaras destinadas a contener rellenos con tierra, piedras, arena o materiales de deshecho. El adosamiento de estas cámaras, una al lado de la otra en alineamiento ortogonal, formaba una retícula o emparrillado. Una vez rellenas las cámaras, eran selladas con un piso de barro o refuerzos de esteras, vigas, baldosas u otros elementos estabilizadores dando lugar a un nuevo nivel. Esta técnica permitió ahorrar material y tiempo en la construcción, ya que incluso se utilizaba como relleno el material que inicialmente se había recogido para preparar y limpiar el terreno donde se asentaría una de estas edificaciones.

Los muros perimetrales de los montículos son anchos, inclinados y a veces dobles; demostrando criterio estructural al facilitar el confinamiento, mejorar la resistencia de las plataformas y transmitir mejor los esfuerzos al suelo. Sin embargo, también tuvo desventajas, ya que algunas veces las capas estabilizadoras fueron insuficientes asentándose el relleno de las cámaras.

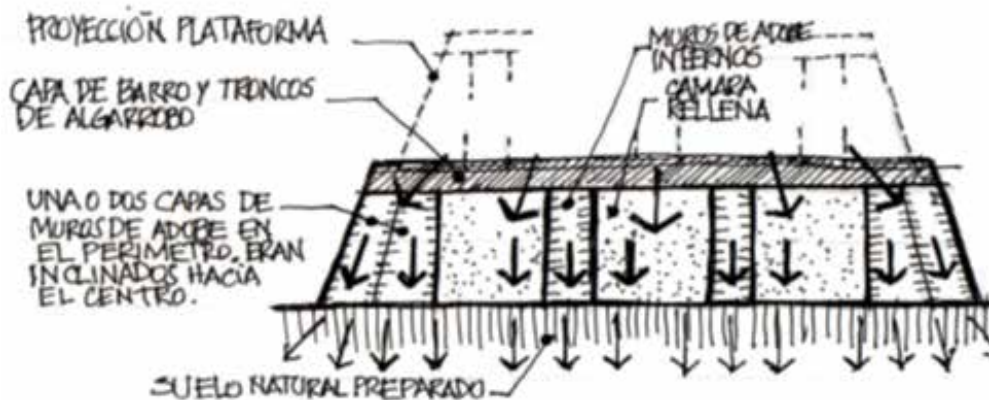


Figura 2: Técnica de los reticulados de cámaras rellenas (Zárate & Hurtado, 2016)

La construcción de las columnas:

Un detalle particular de esta es que en la caja base donde se asentaba el poste de algarrobo se colocaban ofrendas, como objetos de cobre o conchas Spondylus. En la Huaca

Rodillona, se encontraron como ofrendas especiales los esqueletos de mujeres adultas en posición sentada, y en algunos casos con las manos atadas a la base de las columnas. (Chirinos y Zárate, 2011, pág. 91).

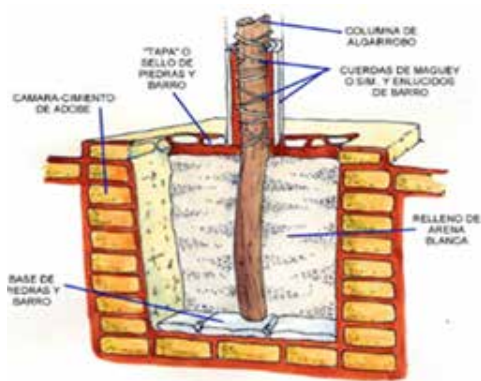


Figura 3: Detalle del muro en corte y frente. (Fuente Museo Nacional Sican).



Figura 4: Ofrenda en Huaca Rodillona. (Fuente Museo Nacional Sican).

V. Discusión

5.1. El poder reflejado en la arquitectura pública

Las construcciones prehispánicas no fueron creadas solo con un fin funcional, sino que además tenían una connotación simbólica, ello queda demostrado en la ubicación (estratégica, paisaje sagrado), las ofrendas asociadas (sacrificios Humanos de santificación) y el Templo mausoleo. Estas variables reflejan claramente el significado que tuvieron las construcciones.

El emplazamiento de un área arquitectónica nos muestra que no es un punto ordinario, sino que muchas veces es estratégico y sagrado. Estratégicamente para el fácil aprovechamiento de recursos y cerca de un ente sagrado, como lo eran las montañas, el mar y el valle para las sociedades prehispánicas. Casos como estos los encontramos en la “Huaca Chornancap, emplazada al oeste de Chotuna constituye un edificio estratégicamente ubicado entre el mar y la desembocadura del río Lambayeque” (Wester, 2016, p. 26). Otro sitio muy importante en la cultura Lambayeque es el área de Pómac, que en palabras de I. Shimada (2014) “La ubicación fue estratégica, encontrándose cerca del océano Pacífico y con acceso a las extensas áreas agrícolas de los valles bajos de La Leche y Lambayeque, así como al antiguo curso del río La Leche y el canal Taymi” (Shimada, 2014, p.74), para este caso el valle representa el símbolo sagrado, puesto que el agua es muy importante dentro de la cosmovisión de esta cultura. Un caso especial viene a ser la ubicación del complejo arqueológico de Túcume.

“La planificación y desarrollo del sitio, a lo largo de por lo menos 500 años, tiene como centro al Cerro Purgatorio o Cerro La Raya, que debe ser considerado como un eje simbólico, de especial significado religioso, que sirvió como base para la edificación del asentamiento más complejo de la región para esa época” (Narváez y Delgado, 2011, p. 57).

De otro modo, las ofrendas asociadas al conjunto arquitectónico son una clara evidencia del poder que refleja dicha estructura. Dentro de las categorías de ofrendas tenemos, vasijas, entierros de élite, sacrificios humanos y de animales. Dentro de todos ellos consideramos a los sacrificios humanos como la mayor expresión de poder de la arquitectura pública. Para comprender la naturaleza de los sacrificios humanos, es necesario primero entender la muerte en el Perú antiguo. Peter Kaulicke (1997; 2000) refiere que:

“La lógica de la culturización de la muerte consiste en convertirla en una secuencia que lleva a un fin que es la “reinserción” de los muertos en la sociedad ...a menudo circunstancias bajo el término de ancestralidad (Kaulicke, 2000, p. X)” debido a ello se puede ver a los sacrificios humanos como un culto a los ancestros, no obstante es necesario aclarar que esto se circunscribe dentro de una categoría conceptual de sacrificios humanos, puesto que no todos los sacrificios tienen que ver con el culto a los ancestros. Al respecto, Schwartz (2012) define tres categorías conceptuales, “Offerings to Supernatural, Retainer Sacrifice y Construction Sacrifice” (Schwartz, 2012, p. 10 ; Klaus, 2016, p. 22), específicamente al referirnos a los sacrificios humanos de “construcción” ; Está clasificación hace referencia a los sacrificios que presentan “Complete or nearcomplete articulated skeleton in or adjacent to structure’s foundations (Schwartz, 2012, p. 13)” [Esqueleto articulado completo o casi completo en o adyacente a los cimientos de la estructura]; la importancia de este sacrificio reside en darle un aspecto sagrado a lugar en que se pone la víctima, vienen a ser los sacrificios que se dan antes o durante la construcción de un espacio arquitectónico.

José Vega (1985) menciona que en el paso de Pizarro por Lambayeque, este nunca había visto a una cultura que realice tantos sacrificios, él refiere que “van aquí los pá-

rrafos sobre la tierra de los Lambayeque y destacamos la prohibición formulada contra ellos por Huaina Capac para que no se portasen nunca armas; y también el mandato de suprimir los sacrificios humanos...” (Vega, 1985, p. 42). Al parecer, Lambayeque fue la región que ofrendaba la mayor cantidad de sacrificios humanos posibles, las evidencias arqueológicas muestran que se daban sacrificios masivos, de “ofrenda”, pero también de “construcción”, “En la Huaca Rodillona, se encontraron como ofrendas especiales los esqueletos de mujeres adultas en posición sentada en algunos casos éstas se encontraron con las manos atadas a la base de las columnas (Shimada, 2014) (Figura 4). Esto demuestra que los sacrificios se dieron al momento de la construcción del templo, y ello a su vez demuestra el realce de poder que adquiere un espacio arquitectónico con el solo hecho de ofrendar una vida.

5.2 La arquitectura pública y la organización social

Se ha discutido mucho acerca de la organización social Lambayeque. En un primer momento como un estado centralizado, con una “capital cívico-religiosa Sicán Medio, ubicada en Poma” (Shimada, 2014, p. 16). Sin embargo, actualmente es manejable el modelo de fragmentación política organizada en parcialidades que M. Rosas (2017) ha establecido para los Moche (Wester, 2018, p. 29).

La arquitectura demuestra ser una prueba fiable para aceptar el modelo de Rosas, y objetar el modelo de estado centralizado, puesto que la arquitectura monumental del valle, no es uniforme, es muy probable que los materiales, y técnicas con las que se construyeron las estructuras hayan sido las mismas, sin embargo, existen marcadas diferencias en cuanto a orientación, aglomeración de montículos, lo cual demuestra que no estamos frente a un grupo social igualitario.

Ejemplos claros los encontramos en Túcu-me, el cual es el único sitio en cual presenta la gran cantidad de montículos aglomerados “un conjunto de 26 pirámides de adobe” (Narváez y Delgado, 2011, p. 56) las cuales tienen como eje simbólico al cerro la raya. En el complejo arqueológico Chotuna Chornancap el eje simbólico está referido al mar, de otro modo el área de Pómac por su parte tiene al bosque y el valle de la Leche.

Así mismo, es notable que cada complejo monumental, tiene sus propias características que lo definen. En ningún otro sitio se ha encontrado una residencia de élite o un espacio referido a un Trono, como el de Chornancap. Tampoco existe un mural igual o tan siquiera parecido al documentado por Alva y Meneses (1984) en el sitio de Huaca el Pueblo. Es necesario además decir que, las pirámides del Complejo de Túcu-me tienen una ubicación especial, la cual se manifiesta en el cerro Purgatorio. Por último, los contextos funerarios encontrados en Pómac, nos revelan la importancia de toda esta área para los Lambayeque.

VI. Conclusiones

La arquitectura pública no siempre hará referencia a la monumentalidad o el volumen de un sitio, sino que se refiere más al uso que se le da y la función que va a cumplir, siempre estará referida al uso público. por ende, consideramos que la máxima expresión de arquitectura pública por parte de los Lambayeque, es sin duda el Canal Taymi, puesto que, fue solo con un vasto desarrollo agrícola que fue posible la construcción de todos los centros políticos, administrativos, y religiosos.

Así mismo, la arquitectura no representa una expresión de poder por sí sola, sino que son la ubicación y ofrendas asociadas dos componentes muy importantes para definir el grado de importancia o poder que refleja ante la sociedad Lambayeque. El emplazamiento de un área arquitectónica nos muestra que no

es un punto ordinario, sino que muchas veces es estratégico y sagrado.

Por último, la arquitectura pública ha demostrado ser una prueba para defender la teoría de organización social en parcialidades, pues las diferencias arquitectónicas expresadas en este artículo, nos muestran una división territorial y organización social no centralizada.

Bibliografía

- Alva, W, y Meneses S. (1984) Los Murales de Úcupe en el Valle de Zaña, Norte del Perú. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 5 (1983): 335-360, KAVA, Deutschen Archäologischen Instituts, Bonn.
- Bracamonte, E. (2015) Huaca Santa Rosa de Pucalá” y la organización territorial del valle de Lambayeque, Museo Tumbas Reales de Sipán, Unidad Ejecutora N° 005, Proyecto Especial Naylamp Lambayeque, Ministerio de Cultura del Perú.
- Canziani Amico, J. (2009). Ciudad y territorio en los Andes: contribuciones a la historia del urbanismo prehispánico. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Chirinos, H. y Zárate, E. (2011) Tesis. Historia de la Construcción en Lambayeque. Periodo prehispánico y virreinal. Perú.
- (2016) Materiales y Técnicas Constructivas en Lambayeque Prehispánico. Terra Lyon 2016
- Kaulicke P. (1997) La Muerte En El Antiguo Perú, Contextos y conceptos funerarios: una introducción. *Boletín De Arqueología PUCP*, Vol. 1, 1997, 7-54
- (2000) Memoria y Muerte en el antiguo Perú. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima 2000
- Klaus H. y Toyne, M. (2016) *Ritual Violence in the Ancient Andes: Reconstructing Sacrifice on the North Coast of Peru*. First edition. Austin University of Texas Press, 2016. ISBN 9781477309377 (cloth: alk. paper)
- Narváez, A. y delgado, B. (2011) Huaca Las Balsas de Túcume: Arte Mural Lambayeque. Museo de Sitio Túcume. Primera edición, junio 2011. Editorial Súper Gráfica E.I.R.L. Jr. Ica 344 – 346. Cercado de Lima, ISBN 978-603-14148-. Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2011-05937.
- MACKEY, Carol y Melissa VOGEL (2003) “La Luna sobre los Andes: Una revisión del animal lunar”. En: *Mochica: hacia el final del Milenio*. Santiago- Elías Mujica editor. Pp. 325-342. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche. Trujillo 1 al 7 agosto de 1999. Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rosas, M. (2017) La Cultura Mochica: Confrontando el modelo estatal con una perspectiva andina. En *Repensar el antiguo Perú. Aportes desde la Arqueología*. Editor, Rafael Vega Centeno. Fondo Editorial de la PUCP.
- Schwartz, G. (2012) Archaeology and Sacrifice. Article inside the book *Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*. edited by Anne M. Porter and Glenn M. Schwartz
- Shimada, I. (1995). *Cultura Sicán: Dios, Riqueza y Poder en La Costa Norte del Perú*. Fundación Del Banco Continental Para El Fomento De La Educación Y La Cultura, Edubanco.

- (2014). Cultura Sicán: esplendor preincaico de la costa norte. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Vega J. (1985) Pizarro En Lambayeque. R.L.S. Tradición Y Verdad 120 R.: E.: A.: A.: Bajo La Jurisdicción De La M.: R.: Gran Logia Del Perú.
- Wester C. (2010) Chotuna-Chornancap: Templos, Rituales y Ancestros Lambayeque. Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°. 2010-08232 Impreso en: Editorial Súper Gráfica E.I.R.L.
- (2016) CHORNANCAP: Palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque. Ministerio de cultura del Perú. Unidad Ejecutora Naylamp 005. ISBN: 978-612-47117-0-1 Hecho en el depósito legal de la biblioteca nacional del Perú.
- (2018) Personajes De Élite En Chornancap, Una Nueva Visión De La Cultura Lambayeque. Ministerio de cultura del Perú. Unidad Ejecutora Naylamp 005. ISBN: 978-612-47117-0-1 Hecho en el depósito legal de la biblioteca nacional del Perú.

“CONTINUIDAD MOCHICA EN LAS TUMBAS DE ÉLITE LAMBAYEQUE MEDIO Y TARDÍO”

MOCHICA CONTINUITY ON THE ROYAL TOMBS FROM THE MIDDLE AND LATE LAMBAYEQUE CULTURE

Andrea López Córdova
alopezco@unprg.edu.pe
Verónica Nunura Alvarado
mnunuraal@unprg.edu.pe
Jhon Santa Cruz Santos
jsantacruzsan@unprg.edu.pe
Juan Carlos Suyón Benites
jsuyonb@unprg.edu.pe

Resumen

Las Tumbas de Élite son un claro indicador del gran poder que obtuvo un grupo reducido socialmente privilegiado, que se ha manifestado a través de la acumulación de bienes como del repertorio iconográfico que ostentaban sus ornamentos. Los cuales se asociaban a sus roles, jerarquías e identidad, además son reflejo de cambios y continuidades. Este trabajo busca definir la prevalencia Mochica en contextos funerarios de élite Lambayeque como símbolo de etnicidad. Asimismo, coincidimos con lo propuesto por Shimada en cuanto a definir a los Lambayeque como una “cultura fusional” (Shimada 2014), que sería respuesta de contactos entre los Mochica y sus vecinos de tierras centrocosteñas, norserranas y surserranas. No obstante, a pesar del surgimiento de una élite gobernante étnicamente diferente, muchas de las tradiciones mochicas se han mantenido, inclusive hasta las épocas tardías del desarrollo Lambayeque. Aquello implica la revalidación de una identidad propia del territorio donde se desarrolló, y generó una tradición de culto a los ancestros, que perdura a través del tiempo.

Palabras claves: Contexto funerario, Lambayeque, Mochica, etnicidad, continuidad.

Abstract

The Elite Tombs are a clear indicator of the great power that a socially privileged reduced group obtained, through: the accumulation of goods and the iconographic repertoire that held their ornaments and associated with their roles, hierarchies and identity. This Project has as resolve to define the Mochica continuity presence in the Lambayeque tombs of Elite as a symbol of ethnicity. Likewise, we agree with the proposal by Shimada in terms of defining the Lambayeque as a “fusional culture” (Shimada 2014), because it must be the response of the contacts among the Mochica and the residents of the central coastal, north highlands and south highlands from Peru. However, despite the emergence of an ethnically different ruling elite, many of the Mochica traditions have been included even until the late ages of the Lambayeque development, which implies the revalidation of an identity of the territory where this culture was found and a tradition of ancestor worship that is maintained over time.

Keywords: funerary context, Lambayeque, Moche, ethnicity, continuity

Introducción

El desarrollo Mochica en el territorio Lambayecano es uno de los más amplios, definido quizá a partir del descubrimiento de la tumba del Señor de Sipán (Alva, 2004), y las posteriores tumbas en San José de Moro (Donnan & Castillo 1994, Castillo 2000), que consolidan uno de los hallazgos más representativos de la Costa Norte. Sin embargo, posterior a este desarrollo y como resultado de un complejo lapso de contactos con ámbitos como la costa central y la sierra norte y sur, se genera un grupo diferente denominado Lambayeque, el cual Shimada (2014), menciona “posee una propuesta material diferente y una ideología que encuentra su mayor soporte en el dominio agrícola, hídrico y la práctica de una liturgia”. Este grupo, ha sido evidenciado a partir de importantes hallazgos de arquitectura monumental y tumbas de élite, brindando una cuantiosa información sobre sus prácticas y costumbres, que muchas veces coinciden con sus predecesores Mochica.

En este sentido, es correcto realizar un análisis de continuidad Mochica en relación a medios concretos y abstractos derivados de las conocidas Tumbas de Élite, como las Tumbas Este y Oeste de Pómac (Shimada, 1995, 2014), el Guerrero de Illimo (Martínez, 2014), la Tejedora de Collud (Alva, 2014), la Sacerdotisa de Chornancap y el Señor de los Spondylus (Wester 2016 a y b); esto de ninguna forma sugiere que la identidad Mochica no se manifiesta en tumbas de menor nivel jerárquico, pues creemos que se trata de una presencia permanente en todos los niveles sociales. Sin embargo, su presencia en este tipo de tumbas, manifiesta el grado de aceptación de estas tradiciones, al calar en los contextos funerarios de élite de la sociedad Lambayeque.

En consecuencia, hemos optado por un análisis bibliográfico y comparativo, en relación no solo a los aspectos materiales de una tumba,

sino al contexto en sí, evidenciado tanto en los objetos como las tradiciones detrás del entierro. Consideramos cuatro aspectos importantes para reconocer la presencia étnica Mochica en la sociedad Lambayeque: a) la tradición oral, b) la etnicidad, c) el rol de la mujer y d) el estilo; y sugerimos una serie de elementos identificables dentro de los contextos funerarios de élite Lambayeque, donde se ve reflejado esta perdurabilidad, la cual puede entenderse como una estrategia política de integración social.

I. El final de los Mochicas en el Territorio Lambayecano: El caso de Pampa Grande

Los Mochicas se desarrollaron previamente a los Lambayeque, en el mismo territorio. Sin embargo, alcanzaron una mayor extensión desde los Valles de Piura hasta Nepeña y Santa. Los centros principales durante su época media o de apogeo, se asocian a Sipán en el norte y Huaca de la Luna en el sur; no obstante, estos sitios muestran diferencias notables; que llevaron a Donnan y Castillo (1994), a proponer una división territorial entre Mochicas del Norte y Mochicas del Sur. El espacio denominado Mochica del Norte sería el posterior territorio Lambayecano; y el espacio denominado Mochica del Sur, el posterior territorio Chimor (Castillo & Donnan, 1994).

Por tanto, se ha propuesto, casi de forma unánime, que Lambayeque nace como respuesta a un momento crítico de la cultura Mochica, generado por inestabilidades políticas, ambientales y sociales. Aquello llevaría a su caída y a una recomposición de la cultura, adaptando influencias foráneas provenientes del norte (Ecuador), sierra norte (Cajamarca), y sur (Wari) (Shimada 1995, 2014; Wester 2010, 2016 a y b, 2018). Asimismo, Rucabado (2008), afirma que estas condiciones provocaron la destrucción parcial y

abandono de centros urbanos como Huaca de la Luna, Galindo y Pampa Grande; al mismo tiempo, generó una reorganización política con un trasfondo de posibles cambios en la composición étnica de los pobladores, que se expresó en nuevos hábitos y nuevas tecnologías.

Por consiguiente, el final de los Mochica en territorio Lambayecano, es entendido como el abandono de sitios de relevancia social, política y religiosa; y el traslado de su población a otros espacios. Este el caso de Sipán, en el valle de Lambayeque, cuya población se traslada a Pampa Grande. Al respecto, Shimada (1994), afirma que esta sería una ciudad Mochica Tardío, que tuvo su centro en Huaca Fortaleza.

Este lugar cumpliría funciones cívico ceremoniales en los sectores A y B; y zonas de producción, las cuales se encontrarían en los sectores C, D, H e I. Los espacios más alejados se relacionarían a MLDS (Multilateral Depressions), construcciones independientes que se constituyen a partir de plataformas interconectadas. La importancia de Pampa Grande como última capital Mochica en el territorio, se justifica al presentar rasgos propios de esta fase como la producción de cerámica con decoración de línea fina.

El Mochica Tardío se relaciona directamente con la aparición de este estilo localizado en Jequetepeque con piezas completas (Castillo, 2009); asimismo, en sitios como Pampa Grande, Huaca Lucía (Shimada, 1994), Santa Rosa de Pucalá (Bracamonte, 2015) y Huaca Bandera (Ghavami, 2015).

Cabe resaltar, que a partir de este estilo se empiezan a representar con mayor frecuencia temas de carácter marino y la presencia de sacerdotisas; motivos que posteriormente fueron prioritarios en la iconografía Chimú y Lambayeque.

II. El Periodo Transicional y la Formación de lo Lambayeque

Existe un gran problema para entender el cambio entre el Mochica Tardío y el desarrollo Lambayeque, lo que conlleva a tener en cuenta la presencia de un periodo “transicional”, establecido en primera instancia en el sitio arqueológico de San José de Moro (Rucabado & Castillo 2003), cuyo material mantiene ciertos indicadores del tránsito entre estas dos culturas.

El período transicional engloba un espacio temporal de 150 años aproximadamente, en los que la identidad Lambayeque se va consolidando con un estilo propio. Las características de este periodo se definen a partir de las investigaciones realizadas en lugares como San José de Moro, en el valle del Jequetepeque; Huaca Bandera, en el valle La Leche; Santa Rosa de Pucalá, en el valle de Lambayeque; y Huaca Lucía, Huaca Soledad y Huaca el Pueblo, en el Complejo arqueológico “Bosque de Pomac” ubicado en el valle La Leche.

En San José de Moro, este momento corresponde a una heterogeneidad y libertad estilística en la cerámica, que hace que desaparezca el estilo Mochica Tardío de Línea Fina (Castillo 2012). Además, el patrón de enterramiento cambia y se caracteriza por tumbas de pozo; surge un nuevo concepto iconográfico que se manifestó prioritariamente en las máscaras, con la implementación de un rudimentario ojo alado; adicionalmente, a pesar que la presencia de metales no es constante, destacan ofrendas de animales y conchas (Castillo & Rucabado 2003).

Las características mencionadas no parecen coincidir con lo que sucede en el Valle de La Leche, donde Shimada denomina a este periodo Sicán Temprano (Shimada, 2014)

El Sicán Temprano, según Shimada (2014), a nivel material respondería a un estilo ar-

tístico en evolución, proveniente de algunos sitios ubicados en la mitad norteña de la costa norte, del que no se puede decir mucho. Sin embargo, en Huaca Lucía, logra registrar estilos cerámicos a nivel de fragmentería Wari Norteño, Cajamarca Cursivo, Cajamarca Costeño y Lambayeque; además del estilo Cachaco, asociado a estilos Moche V, en un entierro hallado en 1979 (Shimada, 1981).

A su vez, Makowski (2016), sugiere que dentro de este periodo de tiempo se empiezan a formalizar las preformas de Huaco Rey en el Valle La Leche y de Tacho en el Valle de Jequetepeque; y que entre el 900 y 1000 d.C, aún existiría cerámica de línea fina en San José de Moro, mientras que en el Valle La Leche estaría consolidándose el Sicán Medio.

III. Antecedentes: Contextos funerarios de Élite Mochica

Los contextos funerarios son una expresión de la identidad que se quiere plasmar de un individuo, permitiéndonos conocer aspectos formales como la preparación del cadáver, el envoltorio, la cámara funeraria, y la cantidad y calidad de los objetos (Donnan, 1995), pero también identificar actividades rituales, movilización de personas y la obtención de recursos que formarán parte del contexto.

“Las prácticas funerarias, sean estas a través de entierros, inhumaciones, cremaciones o simplemente de la disposición sumaria de los cuerpos, no suelen ser procesos casuales ni carentes de orden sino, por el contrario, son generalmente actividades rituales y estandarizadas que involucran un conjunto de decisiones, una serie de pasos previos y posteriores al entierro, y por supuesto, el entierro mismo” (Castillo, 2000).

Las primeras investigaciones sobre entierros Mochica se remontan a 1899, año en el cual Max Uhle descubrió entierros Mochica en Huaca de la Luna. Estos entierros estaban en posición extendida y se asociaban a tumbas

en fosos simples y de cámaras de adobe con nichos.

Hacia 1930, Duncan Strong y Clifford Evans excavaron la tumba del Sacerdote Guerrero en Huaca de la Cruz, que correspondía a un anciano enterrado en un ataúd de caña, con tres acompañantes y numerosos objetos de cerámica, plumas, metal y bastones de madera tallados.

Alrededor de los años 60's, Heinrich Uebelohde Doering descubrió algunas tumbas procedentes del cementerio de Pacatnamú, que se volvería a intervenir en los 80's por Donnan y Cock. Los materiales correspondientes a estas tumbas, muestran una importante colección de textiles, mates e incluso piel de los individuos con tatuajes (Donnan & Cock, 1986).

El verdadero hito con respecto a las Tumbas de élite Mochica, se registraría en 1987 con el descubrimiento del Señor de Sipán en la plataforma menor o plataforma funeraria del Complejo Arqueológico de Huaca Rajada-Sipán (Alva, 2015). Estas tumbas reales, Señor de Sipán, Viejo Señor de Sipán y la Tumba Saqueada, son los contextos más ricos excavados científicamente en las Américas (Castillo, 2000), pues se trataría de personajes conectados por linaje.

En 1988, en el Valle de Jequetepeque, un grupo de huaqueros dejó expuesta la Tumba de la Mina, una importante tumba de cámara decorada, que lamentablemente fue saqueada. No obstante, las características del material arqueológico que se recuperó, sugieren que debió tener una parafernalia muy rica (Narváez, 1994).

Hasta ese momento, las investigaciones dirigían su atención hacia los personajes de élite Mochica de género masculino; sin embargo, en el 2006, Régulo Franco registró en Huaca Cao Viejo, la Tumba de una gobernante de sexo femenino que cambiaría los conceptos

tradicionales Mochica. Este entierro, junto con las sepulturas femeninas de sacerdotisas en San José de Moro, serían indicadores del poder femenino dentro de la sociedad Mochica (Mujica, 2017). Las cuales se complementan con escenas iconográficas en las que la imagen de la mujer es trascendental, como la ceremonia del entierro, la rebelión de los artefactos, la ceremonia del sacrificio, entre otras. Sin duda, la importancia de la mujer perduraría hasta periodos posteriores.

Al día de hoy, los entierros registrados han permitido tener una idea de los patrones funerarios Mochica, que suelen variar entre valles pero que en esencia se caracterizan por: a) la posición extendida; b) las formas de las estructuras funerarias, que al norte, suelen ser entierros de bota o fosa, y al sur, entierros en fosa que conducen a pequeñas cámaras; c) la asociación a cerámica doméstica en el norte y fina en el sur; d) los entierros en plataformas funerarias en el norte y plataformas ceremoniales en el sur; e) la relación del entierro con la iconografía; y f) la presencia de entierros secundarios o guardianes (Castillo, 2000).

IV. Los contextos de Élite Lambayeque

Valle La Leche: En este espacio se han registrado las tumbas más ricas de la época Lambayeque, que lleva a proponer que se trataría del Centro Religioso y Cementerio de la Costa Norte durante el Horizonte Medio y el Intermedio Tardío (Shimada, 1989). Sin embargo, sus mayores hallazgos corresponden a la época denominada Sicán Medio, entre el 900 y el 1000 d.C. En efecto, en Pomac, la capital, se recuperaron las Tumbas Este y Oeste en Huaca el Loro; y en la periferia, un poco más tardía, la Tumba del Guerrero de Íllimo (Martínez 1998, Hepfer 2017).

Tumba Este: Corresponde a un entierro complejo en forma de pozo con cámaras laterales o nichos, que contiene los restos de un personaje masculino de entre 40 a 50 años de edad (Figura 1).

Se estructura en seis niveles. Según describe Shimada (2014), el sexto nivel contiene un nicho conformado por objetos de metal (tumi de plata, máscaras de tumbaga, cinabrio, nai-



Figura 1: Tumba Este de Huaca El Loro

Fuente: a) *Cultura Sicán: Dios, Riqueza y Poder* (1995);
 b) *Fotografía de Izumi Shimada, tomada de Wester* (2016 a)

pes, etc.). El quinto nivel presenta dos acompañantes, la primera en posición flexionada y la segunda, con las piernas abiertas y las rodillas flexionadas como si se tratara de un parto. El cuarto nivel contiene al individuo con máscara, orejeras y nariguera; el cual se encontró con las piernas flexionadas y de cabeza, además de estar cubierto por cinabrio y reposar sobre un textil con aplicaciones de oro. El tercer nivel posee abundante material marino (*Spondylus* y *Conus*) y metales. El segundo nivel muestra una litera y un depósito de oro. El primer nivel corresponde al cuerpo de un niño de 10 a 12 años, cuyo rostro está mirando hacia abajo.

De manera general, el contexto funerario podría ser definido como una narración social, que Kaulicke (2000) denomina “culturización de la muerte”

La superposición de niveles bien diferenciados, hace referencia a una continuidad de etapas biológicas del ser humano, que va desde el nacimiento hasta la muerte.

Tumba Oeste: Presenta una escasa cantidad de objetos, pero contaba con un importante número de acompañantes, además de cavidades subterráneas distribuidas en dos grupos de seis, a los lados norte y sur de la cámara central. Cada cavidad contenía uno o dos esqueletos de mujeres adultas jóvenes (Figura 2).

En cuanto a la cámara central, tenía un elaborado techo compuesto de tres capas de tapetes tejidos, sostenidos por vigas de madera y por las paredes este y oeste, que estaban cubiertas con telas de algodón pintado. El personaje central se colocó en posición sentada. Aquel estaba ataviado con una vestimenta ceremonial real, que incluía una máscara grande de tumbaga, un tocado muy elaborado y un pectoral de una lámina de aleación de plata con incrustaciones de turquesa en su mayoría.



Figura 2: Tumba Oeste de Huaca El Loro

Fuente: Fotografía de Izumi Shimada, tomada de Wester (2016 a)

Guerrero de Íllimo: Se registró en un montículo arenoso, conocido como “El Arenal”. Era un entierro de fosa que correspondía a un personaje de sexo masculino, de 30 o 40 años de edad aproximadamente, se encontraba en posición decúbito dorsal extendido, ligeramente reclinado a la derecha con orientación del cráneo al sur y la mano izquierda sobre la pelvis (Figura 3).

Se trataría de un personaje de alto status social Lambayeque medio, que accedió al grupo de élite o gobernante. Su clase social se define por la presencia de metales de cobre y oro, además de dos acompañantes. Como objetos asociados se encuentra: una máscara funeraria, que no está dispuesta directamente sobre la cara del personaje; láminas de cobre; un posible estandarte; un cuchillo de cobre tipo tumi; y tiza de huaca. Debajo del personaje se colocaron tres vasos y tres cuen-

cos de cobre laminados achatados intencionalmente, dos pequeños cuencos de cobre, una pinza de cobre dorado y unas cintas de cobre que pudieron pertenecer a un tocado. Sobre la osamenta del personaje principal, se registró un collar de cabezas bicéfalas; a la altura de la boca, una nariguera circular y dentro de ella, una rectangular. Este personaje presenta cinabrio en el rostro al igual que sus acompañantes.



Figura 3: Tumba del Guerrero de Illimo.
Fuente: Martínez (2014)

Valle de Lambayeque: en este valle los personajes de élite registrados son principalmente femeninos y pertenecen al periodo Lambayeque Tardío.

La tejedora de Collud: Se trata de una tumba intrusiva, ubicada en el sub sector La Capilla en el sitio arqueológico de Collud. Contenía los restos de una importante mujer tejedora, la cual tenía los siguientes elementos: tocado con festones a manera de trenzas; y una máscara funeraria de cobre con lentejuelas, reproduciendo la imagen de un ancestro mítico. Recubriendo la fosa, se identificó restos malacológicos, arena fina y restos óseos de camélidos que podrían estar vinculados con una actividad ritual funeraria. En el lado derecho, se registraron las partes (madera) de un telar de cintura; y sobre las piernas del fardo, se colocó un cetro de madera (Figura 4).

Fue sepultada junto a un cesto repleto de artefactos de hilado, agujas de cobre, torteros,

mates; así como ofrendas de cerámica del estilo Lambayeque Tardío, especialmente de botellas de doble gollete divergente, unidos por un asa puente, llamadas comúnmente tachos, un elemento recurrente en tumbas de personajes femeninos, como si se tratase de un marcador territorial.



Figura 4: Tumba de la Tejedora de Collud
Fuente: Wester (2016)

La sacerdotisa de Chornancap: Corresponde a una mujer hallada en posición sentada mirando hacia el este, su rostro se cubría por una cara-máscara con ojos alados y la aplicación de pequeñas añadiduras de cobre que representan lágrimas; esta simbología sería uno de los marcadores de identidad de esta sociedad. Uno de sus objetos característicos era la corona cilíndrica de oro laminado con la representación de una mujer reposando sobre una luna creciente, portando un telar en forma de cruz; en conjunto con otros objetos bimetálicos con gran carga iconográfica. Además, se encontraba acompañada por cuatro mujeres (Figura 5).

El Señor de los Spondylus: Esta fue hallada debajo de la Tumba de la Sacerdotisa de Chornancap. Alberga los restos de un individuo masculino de 30 a 40 años de edad en posición decúbico dorsal extendido en eje este-oeste (mirando al oeste). No se halla envuelto en un complejo fardo como el caso anterior (Figura 6). Sin embargo, se encuentra rodeado de acompañantes y ofrendas, entre las que destacan diez bivalvos de conchas (*Spondylus princeps*), así como un bivalvo con concreciones de cinabrio (Wester, 2016 b).



Figura 5: a) Reconstrucción de la Tumba de la Sacerdotisa de Chornancap, b) Fotografía de la Tumba de la Sacerdotisa de Chornancap, c) Ubicación en contexto de la Sacerdotisa de Chornancap
Fuente: Wester (2016 a)



Figura 6: Vista lateral y reconstrucción de la Tumba del Señor de los Spondylus
Fuente: Wester (2016 a)

V. La tradición Lambayeque en contraste con la Mochica

Hacer un paralelo entre los Mochica y los Lambayeque a nivel de contextos funerarios, nos hace involucrarnos en varios aspectos no solo de índole material. Es necesario reconocer que los Lambayeque son el resultado de un complejo sistema de creencias que convergen en el Horizonte Medio y dan como resultado, esta nueva imagen social que podríamos considerar “fusional” (Shimada, 2014).

De modo que su relación con los Mochicas, no parece quebrarse de forma drástica, sino que las poblaciones lograron integrarse. Esto se puede manifestar en ciertos aspectos: a) la tradición oral, b) la etnicidad, c) rol de la mujer, y d) el estilo; que a su vez sugieren la prevalencia de la tradición Mochica en la identidad Lambayecana.

a) La tradición oral: La sociedad Lambayeque fundamenta su origen e ideología sobre un relato mítico de creación, que según las fuentes etnográficas fue narrado en el siglo XVIII por el cacique del reino dominante de Jayanca, don Francisco Solano Cusolí, descendiente de Llapchilluli; y una segunda versión de Ñaymlap recogida en Mórrope por el párroco don Modesto Rubiños y Andrade en el año 1785 (Fernández, 2012).

Durante el Sicán Medio o la época de apogeo Lambayeque, este personaje se manifiesta en todos los soportes culturales posibles, creándose la idea de una deidad o un ancestro mítico, que será la base de la religión Lambayecana. Durante el Sicán Temprano, Shimada (2014), propone la presencia de una preforma del “Huaco Rey”, que para el Sicán Medio, sería la representación de Naylamp en el soporte cerámico; asimismo, Elera (2008), manifiesta que esta vasija estaría representando al fardo de un personaje de élite. La marcada disposición de representar a este personaje durante el Sicán Medio responde a

una práctica de integración social por parte de los Lambayeque.

Rucabado (2008), propone que las migraciones redefinieron la configuración social de nuevas formaciones políticas emergentes (Lambayeque); transformándolas posiblemente en entidades multiétnicas, lo que generaría la necesidad de un relato unificador que demuestre y consolide la formación de una identidad Lambayecana sólida. Con este fin, los Lambayeque usaron como estrategia el mito de Naylamp, que podría ser tomado de una tradición Mochica, ya que este ofrece vínculos directos entre los linajes de élite, el poder y la ancestralidad. Además, este serviría como medio para involucrar e integrar a las poblaciones con las cuales convivían.

Asimismo, Wester (2010), menciona el poder que ejerce esta narración, al brindar el proceso de formalización y definición de un estilo cultural, que indiscutiblemente se afianzó en la costa norte del Perú, luego del denominado “colapso Mochica.”

Al analizar las características físicas de Naylamp, se evidencia que guarda similitud con un personaje de élite presente en la cultura Mochica. Este personaje aparece en diversas representaciones de la iconografía de esta sociedad, recibiendo dos denominaciones: en la escena de “el sacrificio o la presentación”, Christopher Donnan lo llama “personaje B” (Wester, 2010); mientras que Walter Alva lo designa “sacerdote ave” (1984), debido a la vestimenta que lleva, misma en la que se puede apreciar como sobresalen dos alas de su espalda y posee pies con garras.

Sin embargo, este personaje podría haber sufrido cambios en el tránsito del Mochica al Lambayeque, como menciona Makowski (2016), la deidad principal del Sicán Medio o Lambayeque presenta algunas convenciones Wari, así como diseños figurativos Mochica.

Para Makowski, el personaje del que habla Donnan, no sería más que el mellizo marino de las representaciones Mochica con ciertos símbolos prestados de la iconografía imperial Wari, puesto que guarda una fuerte relación con el mar, pero al mismo tiempo, representa a las poblaciones marginales, pescadores y agricultores. De manera que, su presencia se convirtió en un vehículo de diálogo e integración entre la minoría de las élites de origen foráneo y la mayoría autóctona Mochica (Rucabado, 2008)

Otras interpretaciones conciben el arribo de Naylamp como el “retorno” (Wester, 2012) de un personaje Mochica hacia su zona de origen, proponiendo que Naylamp posiblemente sería descendiente del personaje de la élite considerado el “earliest predecesor” Mochica en Lambayeque, quien regresaría para iniciar la reorganización territorial, social, política y religiosa (Wester, 2012).

b) La etnicidad: Este punto es esencial para entender las continuidades Mochica, pues como ya se mencionó líneas arriba, la adquisición de nuevas costumbres y cambios políticos dispone un cambio social; sin embargo, no genera un cambio inmediato en la identidad de la población. Esta tendrá que irse transformando a través de sus generaciones (Makowski, 2008), lo cual no excluye la posibilidad de adaptar nuevas identidades de corte étnico, lingüístico, religioso o político según les convenga.

Para Bawden (2005), la etnicidad sería un concepto flexible que abarcaría el reconocimiento de la pertenencia común a un grupo social, donde las personas comparten los mismos valores, intereses y objetivos.

La complejidad de un grupo como los Lambayeque, los obligó a usar diferentes estrategias para integrarse, así es el caso del mito de Naylamp; no obstante, el etnos de estos grupos se mantendrá sutilmente en el registro.

Esto se manifiesta en los estudios de ADN que realiza Shimada (2014), en los que menciona, que en la Tumba Oeste de Huaca el Loro, se registrarían tres grupos étnicos: un primer grupo asociado a las mujeres del sur de la tumba, se relacionaría a una etnia Sicán; mientras que las del Norte, se relacionarían a una etnia Mochica. A este análisis se le suman los materiales asociados con claras características Mochica, que serán descritas posteriormente. Asimismo, sobre el personaje principal, se cree que podría pertenecer a una etnia diferente, probablemente relacionada con el Ecuador. De hecho, varios análisis químicos y físicos de cerámica asociados con las mujeres del norte (étnicamente Mochicas), revelaron que la producción cerámica fue hecha por especialistas de la posible etnia mochica norteño en Huaca Sialupe.

Otro ejemplo de etnicidad lo constituye el Guerrero de Íllimo, pues no estaría usando la típica máscara Sicán directamente sobre el rostro; adicionalmente, estaría más ligado a los Mochicas, por encontrarse en posición extendida y la presencia de un collar con características de esta cultura (Martínez, 2014).

Para Rucabado (2008), este personaje sería un curaca local menor (Mochica) que fue asimilado al señorío de Lambayeque, para mantener la unificación del territorio que llegaron a gobernar, y es por ello que fue enterrado por sus deudos con un máscara Lambayeque, símbolo de poder. Esto representaría la integración de grupos étnicos múltiples durante el liderazgo Sicán o Lambayeque.

Precisamente, aquello nos sitúa frente a un panorama de integración de etnias para el Sicán Medio, que se identifican en las relaciones de parentesco y linajes familiares en el poder; ejemplo de ello son las tumbas de la sacerdotisa de Chornancap y el Personaje de los Spondylus, que recuerdan un escenario similar a la conexión parental existente entre el Viejo Señor y el Señor de Sipán, en la plataforma funeraria del Complejo Arqueológico de Huaca Rajada.

c) Rol de la mujer: En la iconografía Mochica, el tema de la presentación nos refleja que los personajes masculinos siempre se encuentran acompañados de mujeres, incluso en eventos de trascendencia religiosa; asimismo, escenas como la Rebelión de los Artefactos, nos ejemplifica la importancia que empezaba a adquirir la mujer, durante el Mochica Tardío.

Este cambio de la imagen gubernamental Mochica, nos permite reconocer el panorama de una etapa de inestabilidad política, que requería de la presencia de una imagen estatal; la cual se intensifica durante el Transicional y Lambayeque Medio y Tardío.

La Sacerdotisa de Chornancap es claro ejemplo de ello, puesto que se trata de una mujer que por los rasgos y elementos con los que se asocia, guarda relación con la identificada sacerdotisa o personaje C de la sociedad Mochica (Donnan, 1975), de manera que estaríamos frente a "...una continuidad de roles y funciones en la época Lambayeque" (Wester, 2016), tal como se puede graficar en las representaciones del arte mural, iconografía, cerámica, etc.

Otro ejemplo corresponde a la Tejedora de Collud, que a pesar de no ser calificada como una mujer gobernante, presenta una gran cantidad de elementos textiles; una compleja organización detrás de la posición de la cerámica, siguiendo un patrón norte-sur; y una especial disposición de material para su sepultura. Ello hace referencia de un personaje que podría ser parte de lo que Bernier (citado por Alva y Valleriestra, 2013), define como artesanos especialistas afiliados a la élite; o a una categoría secundaria de élite, describiendo así a una categoría en donde se agrupan los especialistas que poseen beneficios sociales, igualmente mantenían su autoridad sobre la mano de obra que dirigían.

Por consiguiente, la riqueza de este contexto funerario (abundancia de bienes de metal,

máscara como si se tratase de una divinidad y la existencia de un cetro), revela la diferenciación de esta mujer frente a otros entierros conocidos de tejedoras. Incluso, como menciona Prieto (2014), los textiles deberían ser concebidos como bienes de prestigio con poderoso valor político, económico, religioso, simbólico y connotación ritual.

Ambos contextos nos indican que la mujer, en el mundo andino, ocupó cargos importantes, ya sea de índole administrativo, político o religioso. Muestra de ello son la Dama de Pacopampa, la Dama de Cao, las Sacerdotisas de Moro, y en épocas tardías, las Capullanas. Como menciona Wester (2016 a) "...no solo eran personas con la función de madre, proveedora de alimentos y tejedora, sino además, con un rol crucial en la vida política y religiosa de su tiempo". No fueron únicamente grandes personajes; sino que, al morir, se convertían en ancestros divinos que aseguraban la continuidad y el equilibrio de sus pueblos, consolidando, la propuesta de dualidad en el poder; es decir, entre gobernantes masculinos y gobernantes femeninos.

d) Estilo: Podemos considerarlo como la expresión material de una cultura, que refleja un conjunto de normas y valores compartidos que caracterizan a un grupo social o étnico (Runcio 2007). Ambos, tanto el estilo Mochica como el Lambayeque han sido ampliamente caracterizados.

En el caso de los Lambayeque o Sicán, se propone un estilo que evoluciona desde el Sicán Temprano al Sicán Tardío. El cual se inicia con atributos de tipo fusional; enseguida se consolida con la imagen de Naylamp, expresada en todos los soportes; y termina con la desaparición de esta importante imagen y la inserción de diseños figurativos y geométricos (Shimada, 2014)

Sin embargo, la abundante presencia de los clásicos componentes del estilo Lambayeque en las tumbas de Élite de la época

Media y Tardía, se ve comprometida por ciertos elementos que se relacionan a la tradición Mochica.

Existen rasgos que nos hacen pensar en una estrecha relación entre deidades Mochica con la Deidad Principal Lambayeque (Mackey, 2000). Frecuentemente, esta última se muestra como un personaje con características ornitomorfas; sirvan de ejemplo los individuos de las tumbas Este, Oeste y el Guerrero de Íllimo; los cuales presentan macaras con ojos a manera de “coma” similares a los de aves y nariz en forma de pico.

En adición, las divinidades mochicas también son personificadas bajo la forma de aves. “Suelen alcanzar rasgos ornitomorfos, exclusivamente cuando se representan fuera de su sede mítica” (Makowski, 2005). En este mismo contexto, el Mellizo Marino dentro de su escena de travesía de regreso de las islas, a pesar de mantener su naturaleza

humana, es representado con nariz en forma de pico de ave análogo a la deidad Lambayeque.

Por otro lado, en Huaca Las Ventanas, se han hallado materiales que remiten continuidad Mochica, como los telares, que son síntesis de la cosmología Lambayeque. En uno de ellos se observa al dios Lambayeque en un contexto marino, sosteniendo una cabeza decapitada y un cuchillo ceremonial (Figura 7); similar configuración se manifiesta en la imagen del dios Decapitador Mochica (Figura 8).

En otro de los telares ubicado también en Pómac, se observa nuevamente la deidad Sicán con los mismos elementos, esta vez ubicado bajo un arco bicéfalo; la escena nos hace evocar la pintura del Mellizo Marino bajo el arco que remata en dos cabezas, o cuando se le posiciona sobre este mismo arco dibujado bajo la forma de una balsa de totora.



Figura 7: Deidad Lambayeque. Fuente: Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la Costa Norte, Shimada (2014)



Figura 8: Dios decapitador Moche. Fuente: Imágenes y símbolos de Sipan

VI. Las continuidades Mochica en las tumbas de élite Lambayeque

Partiendo de la propuesta de Shimada (2014) y de las características del origen de la cultura Lambayeque posterior al Horizonte Medio, es evidente que la presencia de la manifestación Mochica aún debe estar presente en el registro arqueológico.

Entendemos una continuidad como la permanencia de ciertas características propias de una tradición, presente en otra temporalmente posterior. De modo que, nos permitiría reconocer una presencia étnicamente Mochica dentro de contextos funerarios que pretenden expresar una identidad propia y consolidada, durante el Sicán Medio o hacia el 1000 d.C.

La permanencia de tradiciones Mochica en este tipo de contextos, demuestran la importancia de mantener conectados ambos grupos. Probablemente, por la evidente relación ancestral antes expuesta o por la necesidad de mantener un estado de armonía con los grupos con los que conviven.

Los siguientes párrafos reflejan un listado de elementos dentro de los contextos funerarios de élite Lambayeque, donde se evidencia la permanencia de la tradición Mochica. Si bien no todos los contextos se relacionan a todo el cotejo de puntos, es necesario aclarar que nuestra intención es evidenciar su existencia.

Debemos tener en cuenta que los contextos evaluados responden a diferentes valles y momentos, a consecuencia de ello, no se encuentra una homogeneidad entre los elementos que se reflejan. Sin embargo, y es notable, cada uno de ellos presenta de alguna forma una persistencia de la adopción de tradiciones u objetos Mochica incluso en el momento tardío de la época Lambayeque.

a) La posición: En 1995 Shimada propone, a partir del descubrimiento de la tumba

Este, que existen cuatro clases sociales en la jerarquía Lambayeque en el territorio de Pómac: el grupo 1 o élite Sicán que tiene acceso a metales, piedras preciosas, se asocia a botellas de doble pico y se encuentra en posición flexionada; el grupo 2 o nobleza de nivel bajo que tiene acceso a metales como el cobre arsenical y trabajos menores, cuentas de concha y ámbar, se encuentra en posición flexionada; el grupo 3 o plebeyos que tienen acceso a cobre arsenical, cuentas de concha, botellas de un solo gollete, tienen posición extendida; y el grupo 4 que solo tiene vasijas domésticas, presenta posición extendida. Estos dos últimos grupos se relacionarían a la etnicidad Mochica por su común y recurrente posición extendida (Shimada 1995).

Como ya hemos acotado, algunos personajes de élite registrados posteriormente a esta propuesta, como el Guerrero de Íllimo y el Señor de los Spondylus, rompen este planteamiento. Pues, a pesar de su posición extendida, no se trata de individuos de clase baja, sino de personas pertenecientes a un status alto. Según Fernández, Martínez y Klauss (2014) en el primer caso; y Wester (2016 a) en el segundo, estos entierros corresponderían a personajes de élite Lambayeque; ello sugiere que la etnicidad Mochica no fue un limitante para el acceso al poder de la élite Sicán. Como menciona Wester (2016 a): “La Sociedad Lambayeque logra hacia mediados del siglo X d.C, la unidad del conjunto de entidades políticas que la constituyen o grupos de familias que se estructuran en élites emplazadas en los valles que comparten una tradición que tiene sus antepasados en la sociedad Mochica, pero que muestra una personalidad e identidad propia que se difundió probablemente a través del relato del arribo de Naylamp y su corte.”

En efecto, la posición extendida se convierte en un símbolo de etnicidad Mochica en contextos funerarios de elite Lambayeque. Como Martínez y Klauss (2014) mencionan,

fue una estrategia usada por los Lambayeque para lograr una integración social, posiblemente a través de la incorporación de líderes o señores Mochica dentro de categorías menores de poder.

b) El discurso fúnebre: Una de las características propias del discurso Mochica es su estrecha relación con la iconografía, usualmente los entierros reflejan lo que los objetos tienen representado.

En el caso de lo Lambayeque esta tradición sigue un esquema diferente durante las etapas Medio y Tardío. En el primer momento la relación entre la representación y el individuo enterrado, se sostiene a través del Huaco Rey (Elera, 2008), lo que se evidencia en el Centro Ceremonial de Pómac. Mientras que en Chornancap, esta relación no se sostiene en un componente en específico, el entierro de la Sacerdotisa de Chornancap se expresa en varios elementos asociados a su parafernalia, que se constituyen como elementos que muestran su poder político y divino.

Por otro lado, a diferencia de los Mochicas, los Lambayeque no enterraban a sus muertos en ataúdes; por el contrario, lo hacían en fosas que en algunos casos, como en la Tumba Oeste, tenían cavidades en la parte inferior.

Cabe resaltar, que en ambas culturas el enterramiento fue una ceremonia de carácter público, de repercusión ideológica y calificada como un proceso que logra mayor cohesión religiosa a través de la renovación de la fe y el culto a los ancestros, en este sentido, los fardos funerarios acompañados de elementos como máscaras y láminas de metal sobre las partes del cuerpo, generando la idea del personaje que se transforma en un ancestro.

En los entierros Lambayeque podemos encontrar continuidades Mochica en la disposición de ciertos elementos como parte de ritos fúnebres:

El uso de cinabrio y las ofrendas de camélidos: Si bien el uso del cinabrio no se encuentra permanentemente asociado a tumbas Mochica, referencias como la Tumba de la Dama de Cao (Mujica, 2007), nos permiten conocer su existencia y uso en algunos contextos funerarios de alta jerarquía. Como menciona Shimada (1995), se trata de un material de uso muy restringido, incluso utiliza su presencia como un indicador de rango en la época Lambayeque. Esto indicaría que el uso del cinabrio se intensifica durante la época en estudio, pero tiene antecedentes en tradiciones más tempranas, inclusive antes de la Mochica; al igual que el uso de camélidos como ofrendas. Estos animales, desde épocas anteriores, cumplían una función ceremonial y se les atribuye un rol de guías y transporte.

Representación de extremidades superiores: Los brazos localizados en el quinto nivel de la Tumba Este, que se asocian con un vaso y un cetro (Figura 9), son un elemento recurrente, así, por ejemplo se han representado en objetos como la corona de cobre dorado con la representación de un ser acéfalo con los brazos extendidos perteneciente al ajuar del Señor de Sipán.



Figura |9: Corona con personaje acéfalo con los brazos extendidos. Tumba del Señor de Sipán
Fuente: Imágenes y símbolos de Sipán

No sabemos si la intención es la misma, probablemente guarda relación con un arraigo simbólico que se le ha otorgado a estas extremidades desde tiempos del Formativo. Asimismo, el hecho de su disposición de forma extendida, quizá se relacione con el poder sobrenatural, o como regentes del cosmos.

Acompañantes y sacrificios: La presencia de acompañantes en las Tumbas Este y Oeste de Huaca el Loro y los del Guerrero de Illimo, además de mostrarnos la importancia de los personajes sepultados, son modelo de continuidad Mochica e incluso más temprana. En la tumba Este se registró en el primer nivel, la presencia de un niño sacrificado; mientras que en el caso de la Tumba Oeste, se identificaron doce acompañantes distribuidos sobre los nichos de la Tumba, de las cuales seis de ellas son étnicamente Mochica, ello sugiere una continuidad sobre las formas de culto en el espacio.

Asimismo, las dos acompañantes del Guerrero de Illimo se encuentran en posición flexionada. En torno a ello, el análisis bioquímico ha comprobado que se trataría de mujeres étnicamente Mochica. (Martínez & Klauss, 2014)

En el caso de la tumba del Personaje de los Spondylus, una de las féminas que lo acompañaba, ubicada al norte de la sepultura, presenta desarticulación y faltantes óseos, que sugieren que fue trasladada de su entierro original para ser parte de este evento funerario; igualmente para algunos entierros pertenecientes a la tumba Oeste de Huaca El Loro.

Este tipo de práctica ya se había registrado para la época Mochica en sitios como Pacatnamú. (Alva & Donnan, 1993), manifestando que los mochicas conservaron a ciertos individuos fallecidos para que posteriormente se enterraran como ofrendas especiales; este patrón parece haber sido conservado por los Lambayeque, a manera de otorgarle prestigio al individuo sepultado.

Presencia de elementos en la boca: La disposición de elementos en esta parte del cuerpo debió cumplir roles religiosos o formar parte del rito funerario para la época Mochica. En el caso Lambayeque, esta tradición se mantiene, utilizando elementos como piruros o metales dentro de la misma. Así se reconoce en el Guerrero de Illimo, la presencia de una nariguera doblada en la boca; y en la Sacerdotisa de Chornancap, pepitas de oro y plata dispuestos dentro de su boca.

c) Los Objetos

La Cerámica: Los productos alfareros con rasgos estilísticamente Mochica, se materializan en la Tumba Este y Oeste de Huaca el Loro, así como en la Tumba del Señor de los Spondylus. En la primera notamos la presencia de cerámica de estilo muchicoide que estaría asociada con las mujeres del lado norte de la antecámara de dicha tumba. Estas piezas son reconocidas como Mochicas, producida quizá en un periodo diferente u obtenidas a manera de intercambio llegando exclusivamente para el enterramiento (Shimada, 2014); ejemplo de ello es una vasija que muestra la imagen de una mujer cuya boca parece representar la parte final de un acueducto y que lleva consigo una especie de cántaro, similar cerámica, se ha registrado en Pacatnamú para el Moche Tardío, la cual se trataba de una mujer de cara arrugada que sostiene sobre su espalda un cántaro. De ambos se deduce que estas representaciones se relacionarían con el control y la importancia del agua, la misma que se mantiene hasta la época Lambayeque.

En la tumba Este se registró un cántaro modelado representando un personaje mítico con colmillos, escudo y porra, vestido como guerrero. Exhibe un collar y un tocado decorados con una hilera de cabecitas estilizadas de felinos. Además, ostenta una serie de tres conos a cada lado representando quizá a las montañas. Todos estos elementos nos hacen recordar al personaje conocido como el Dios

de las Montañas, el mismo que forma parte de los Dioses de Abajo o del Cielo Nocturno (Makowski, 2005).

Por otro lado, en la tumba del Personaje de los Spondylus, a diferencia de la Tumba Este y Oeste la continuidad Mochica se ve reflejada en la presencia de una botella asa estribo refaccionada, claramente de filiación Mochica, la cual guarda una gran importancia por su asociación en el contexto (Figura 10).

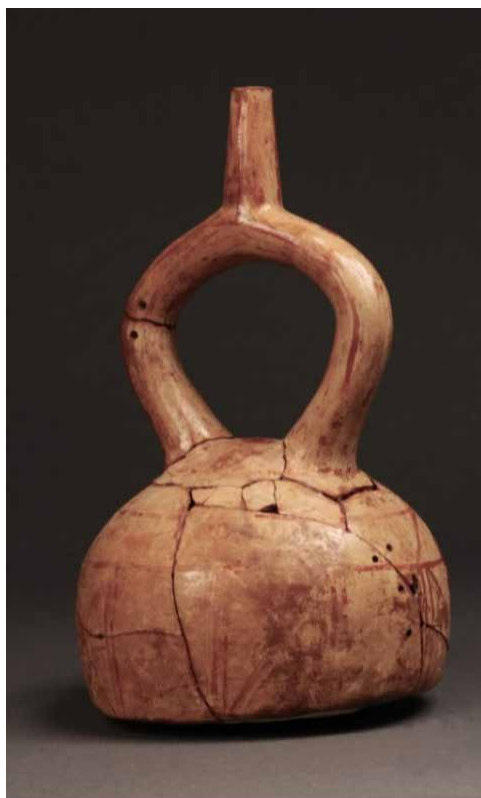


Figura 10: Botella asa estribo procedente de la Tumba del Personaje de los Spondylus
Fuente: Wester (2016 a)

Los Metales: En el caso del Guerrero de Illimo, entre los adornos que usaba se registró un collar con 4 apéndices con representaciones bifaciales de cabezas humanas, elaboradas en oro laminado que se combina con piedra ámbar y turquesa.

La representación, corresponde al rostro de un personaje con gorro o tocado sobre la cabeza, del cual se insinúan dos apéndices laterales y circulares, y a la altura de la frente tiene el diseño central de una diminuta cabeza de felino. Si bien es cierto, estas cabecitas poseen el característico ojo alado, todo lo demás se asemeja a las representaciones escultóricas mochica conocidas como huacos retratos.

Asimismo, las orejeras de la sacerdotisa de Chornancap, poseen una representación del felino lunar, similar a la imagen policroma pintada en la pared oeste del recinto donde se registró la Tumba de la Dama de Cao. “Las circunstancias en la que se asocia y el género al que se vinculan; todo hace indicar que este ícono constituye al equivalente femenino o el símbolo que acredita la identidad de género en el cual aparece representado” (Wester, 2016 a).

La presencia de conchas (*Spondylus*): Desde la época Mochica se tenía la tradición de enterrar a los personajes de elite con *Spondylus*, para resaltar su origen divino y/o sacralizar el espacio. Este patrón continúa en el periodo Lambayeque; así tenemos:

En la Tumba Este de Huaca el Loro se registra un nivel con este tipo de materiales, demostrando las interacciones y el poder de adquisición del personaje principal; mientras que su presencia en la Tumba del Señor de los Spondylus, genera una idea diferente, pues parece representar el ritual de entrega de ofrendas de *Spondylus* y *Conus* del arte Mochica, que son transportados en camélidos para ser presentados ante el altar del señor como testimonio del culto al agua. (Wester, 2016 b) y que en Chornancap, se materializa en un espacio que cumple estas condiciones.

Esta relación se asemeja al ritual Mochica de representar escenas de su iconografía asociándolas al personaje enterrado.

VII. Cambios en cuanto a la concepción del paisaje, religión, política, patrones y arquitectura funeraria: Lambayeque vs. Moche

Las evidencias obtenidas en esta investigación nos han permitido generar algunas interpretaciones sobre las tradiciones que comparten los Mochica con los Lambayeque, y al mismo tiempo, determinar cuáles son las características particulares de la identidad Lambayeque.

La concepción del Paisaje: Desde épocas formativas, las sociedades priorizaron tres elementos para la ubicación estratégica de edificios: el litoral, la montaña y el río. (Wester 2018)

En el caso Lambayeque, cuya sociedad se rige de la liturgia creada alrededor de una leyenda, las élites buscaron que esta se plasme en todo soporte, incluyendo la disposición de su arquitectura en contraste con su entorno natural. Por consiguiente, el mar se vuelve uno de los elementos principales en su nueva concepción. Si bien este elemento también tuvo importancia en épocas Mochica, durante la época Lambayeque se convierte en un elemento constantemente representado; las olas se vuelven indicadores de la iconografía de este estilo, que suele complementarse con los iconos escalonados que aluden a la imagen de las montañas.

La relación de la arquitectura con el paisaje también se manifiesta de forma diferente en Lambayeque. Los Lambayeque se adaptaron al espacio donde se asentaron, los paisajes culturales son variados, mostrando esquemas generalmente duales como relaciones bosque-río (Pomac), bosque-cerro (Tucume) y en el último mar-huaca (Chornancap). A pesar de ello, el rol del agua en esta sociedad como centro y base de su cosmovisión está siempre representada.

Es así que, el control del recurso hídrico se convirtió en un medio importante, debido a su relevancia para la producción agrícola y la elaboración y distribución de distintos bienes y objetos suntuarios. Esto se representa en la incorporación de gran cantidad de Spondylus en tumbas de élite, que nos indica que las actividades comerciales con el Ecuador se institucionalizan, inaugurándose nuevas rutas de intercambio, que como sugiere Wester (2018) se trataría de contactos en una esfera superior al ámbito local y regional, acompañadas de propaganda política.

Asimismo, el Spondylus es constantemente representado en la iconografía Lambayecana, no solo de manera aislada, sino también como parte de actividades de extracción reflejándose en las representaciones de Chornancap y Tucume. Al mismo tiempo, este elemento, se hace parte del discurso fúnebre, en el contexto de la Tumba del Señor de los Spondylus, en Chornancap, en la cual se estaría representando una escena de la iconografía Mochica.

El uso de cobre arsenical: Considerado un elemento de innovación desconocido por la sociedad Mochica, y catalogado como producto metalúrgico que durante el Lambayeque Medio se convierte en la materia prima inmediata, con fundición a escala industrial, para la elaboración de objetos con gran carga simbólica.

El uso de literas: En el campo de ritos funerarios, los Lambayeque incluyen literas como parte de los objetos que acompañarán a los personajes principales; tal es el caso de la tumba Este y la tumba de la Sacerdotisa de Chornancap. Mientras que en la primera se halló la litera que probablemente transportó el cuerpo del individuo sepultado; en el segundo se ubicó una litera en miniatura, este ornamento, parece vincularse con la representación simbólica del traslado del personaje al mundo de los muertos según señala Wester (2016 a).

La Religión: La religión Lambayeque, a diferencia de la Mochica, gira en torno a una leyenda de origen. La cual se materializa, no solo en la representación reiterativa de su deidad principal en máscaras, telas, centros, orejeras, sino en un complejo grupo de “divinidades mayores y menores” de las que hacen referencia Mackey y Pillsbury (citado por Wester, 2018), cuyos rasgos y vestimentas nos muestran una gran diferencia respecto a sus ancestros Mochica, por ejemplo: los ojos alados, el abandono de la porra u objetos que denotan guerra, la copa se sustituye por vasos o cuchillos ceremoniales; es decir, ya no solo se trata de entidades políticas sino de personajes con filiación religiosa.

Sin embargo, debemos rescatar que el sistema religioso Mochica no se pierde, se reduce y reinterpreta. Propuestas actuales mencionan claras relaciones entre el mítico personaje Naylamp y el mellizo marino (Makowsky 2008, Rucabado 2008), el personaje B (Donnan en Wester 2010) y el Sacerdote ave (Alva 1984).

Muchos de los símbolos religiosos y de poder Mochica se transforman en la época Lambayeque, ya que se adopta una influencia sureña. Makowski (2016), menciona cuatro símbolos: los cascos de los guerreros Mochica se transforman en gorros de cuatro puntas, la copa de los actos rituales Mochica se transforma en vasos tipo kero, los cuchillos Mochica se convierten en tumis y finalmente las complejas escenas mochicas se reducen a la representación de un personaje principal, Naylamp.

Organización sociopolítica: Mientras que durante la época Mochica se practicaba la política expansionista a través de guerras y exterminio de prisioneros, siguiendo complejos rituales que terminaban con el ofrecimiento de su sangre al gobernante; para la época Lambayeque, cuyos mecanismos políticos son en general ideológicos, emplearon su leyenda como medio de cohesión, y el cul-

to a los ancestros como la actividad que les permitía la incorporación de más adeptos; ya que se trataba de un proceso que implicaba la participación colectiva en torno a la renovación de la fe.

Además, como se manifestó en los casos de la Tumba Oeste y El Guerrero de Íllimo, los Lambayeque optaron por una política de integración, admitiendo a los grupos étnicamente diferentes dentro de su sistema de status social.

Cabe resaltar que, a diferencia de los Mochicas que constantemente representan sus historias míticas y refuerzan la idea de deidad y gobernantes, los Lambayeque responden solo a una narrativa mítica, la Leyenda de Naylamp, que fundamenta su origen, su deidad y su elemento integrador.

Arquitectura funeraria: En cuanto a cambios en la arquitectura funeraria, lo más evidente es que, “...los entierros de cámara de élite Lambayeque no se situaban, como en el caso Mochica al interior de volúmenes arquitectónicos, es decir, no utilizaron plataformas funerarias o ceremoniales para enterrar a su muertos, sino al fondo de profundos pozos ubicados a lados de la rampa o al pie del edificio” (Makowski, 2017), como son el caso las tumbas Este y Oeste. En realidad, son estas tumbas las que le otorgan la sacralidad al espacio, por lo que, a diferencia de los Mochica, los edificios Lambayeque no fueron construidos durante muchos siglos, sino que se realizaron rápidamente como forma de expresar el poder de un grupo o, como menciona Shimada (1995, 2014), prueba del origen divino de una sola familia.

Sobre aspectos formales, las técnicas Mochica persisten, aunque se añade la nueva forma de adobes “planos convexos” (Shimada, 2014) Igualmente, se conserva la construcción de rampas de acceso y el uso de adobes marcados.

Patrones funerarios: en algunos entierros se optó por nuevos patrones que los haga diferenciarse de los envoltorios y/o sarcófagos Mochica o la conocida posición extendida; así tenemos el abandono de ataúdes y la incorporación de la denominada posición en forma de flor de loto o sentado, documentada en Chornancap, las tumbas de Pómac y en Collud. Al parecer, esta nueva posición, le otorgaba una actitud más vivificada al personaje.

En lo referente a sus rituales funerarios, los Lambayeque se interesaron en "...poner énfasis en armar los lazos entre los miembros de familias extensas y linajes" (Makowski, 2017); esto a través de la presencia de ciertos bienes de prestigio con características étnicas relacionadas al entierro o con claro trasfondo político, como es el caso de la Tumba Oeste con los entierros de féminas de etnia Mochica; o del Personaje de los Spondylus con la presencia de una vasija Mochica refaccionada.

Siguiendo esta línea, mientras que para los Mochicas la práctica constante de sacrificios humanos ritualizados y/o desarticulación de huesos era vital para mantener su prestigio, demostrar poder, renovar templos y mantener en armonía la relación con sus dioses, además de ser representados en varias de sus escenas iconográficas; para el caso de los Lambayeque parece que no fue algo trascendental, ya que iconográficamente no es algo que continuamente se haya representado, ello no descarta las evidencias de sacrificios en las tumbas en estudio, los mismos que no muestran daños y manipulación de igual magnitud que los Mochicas.

Otra diferencia se relaciona a los objetos con los que se entierra a los acompañantes, que parece demostrar que durante la época Lambayeque gozaban de mayores privilegios, ya que además de mantener materiales que identifican su etnicidad, como es el caso de las acompañantes del Norte de la Tumba

Oeste, también presentan grandes acumulaciones de bienes (oro, plata, cobre y tumbaga con un nuevo repertorio simbólico).

Ancestralidad: Divinizar a un personaje de élite para los Lambayeque fue prioritario, pues la estrategia de cohesión que emplearon fue ideológica. Por ello, tendían a enterrar a los personajes con máscaras que tenían atributos ornitomorfos, o asociarlos con objetos que reiteraban su origen divino.

Los contextos funerarios Lambayeque, demuestran el interés por relacionar el entierro a su origen o ancestro; imitando o utilizando elementos que le otorguen esta condición, como es el caso de la cerámica de tipo Huaco Rey, los textiles con representaciones míticas, y elementos que respondan a su etnicidad. En casos como la tumba Este, el personaje se posicionó de manera invertida para asemejar el renacimiento de su gobernante a deidad, algo que para los Mochicas no fue relevante; ellos se preocupaban más porque sus gobernantes guardaran relación con la narrativa iconográfica, que ostentaban en su arte mural y alfarero, a través de la indumentaria y de los objetos asociados al entierro, mas no utilizando al individuo como medio.

VIII. Conclusión

En resumen, la etnicidad es un proceso de adaptación a los atributos del entorno interno o externo donde se desarrolla un grupo. En el caso de los Lambayeque, las características de su origen, descrito como "fusional", los llevó a ejercer una identidad que guarda relación con sus predecesores Mochica, Wari y Cajamarca, y a construir una identidad religiosa, que si bien muestra ciertas características de estas tradiciones previas, se consolida a través de una "política integradora" que reconoce y utiliza las diferencias étnicas a su favor y que fue medio para la expansión lograda en su época de apogeo.

Así, la presencia de ciertos elementos de origen Mochica en los contextos de Élite Lam-

bayeque, debe ser vista como la respuesta a esta integración de grupos que sugiere una identidad religiosa homogénea, pero que mantengan su etnos diferenciado y que con el tiempo se adaptó.

Por lo que podemos afirmar que la intención al usar estos elementos cambia, pero la esencia es la misma; la arquitectura, la iconografía reflejada en los bienes materiales y la organización detrás de los pomposos enterramientos, nos recalca la existencia de sociedades que buscan ganar poder, prestigio, calar en la memoria colectiva y ser catalogadas como ancestros.

Además, acorde a los objetos procedentes de las tumbas de élite Lambayeque; de elementos abstractos, como la organización de un discurso fúnebre para transmitir poder y prestigio; y la disposición de arquitectura en relación con el paisaje; queda aclarado que la etnicidad Mochica no desaparece, sino que a pesar de la inclusión de nuevos símbolos o rasgos, esta continúa arraigada en lo Lambayeque.

Sin duda hablamos de una cultura con características e identidad propia, que adquiere y asimila ciertos patrones ancestrales y se entierra con ellos, con la finalidad de estrechar lazos de parentesco de manera directa o indirecta con sus predecesores Mochica y concederles prestigio.

La continuidad Mochica en la época Lambayeque es una expresión clara de la heterogeneidad de este grupo, que se vale de estrategias unificadoras para sostener la sociedad con la que convive.

Este trabajo tuvo como finalidad presentar los elementos del contexto funerario Lambayeque donde se evidencia la permanencia Mochica, como un claro indicador de la relación ancestral que tenían. Sin embargo, esta evidente relación merece ser revisada

y cuestionada involucrando nuevas problemáticas particulares sobre las características que pudo mantener, y en que niveles se puede evidenciar.

La organización política Lambayeque y su consolidación en relación con la etnia Mochica a nivel social, es un tema pendiente; puesto que si bien reconocemos su desarrollo a partir de este predecesor; su consolidación y expansión aún son un misterio en otros espacios de importante ocupación Mochica como el Valle de Lambayeque, y las posibles estrategias detrás de la necesidad de integrar a estas poblaciones durante el Sicán Medio.

Bibliografía

- Alva, W (2004) Sipan. Descubrimiento e Investigación. Universidad Señor de Sipan. Lima: Fundación Backus.
- Alva, W. & Meneses, S. (1984) Los Murales de Úcupe en el Valle de Zaña, Norte del Perú.
- Alva, N & Valle Riestra, F (2013) Aproximación a la categoría de especialista textil: Análisis contextual de la Tumba 12-Subsector La Capilla del Complejo Arqueológico Collud-Zarpan en el Valle de Chancay durante la Fase Tardía. Informe Final de Investigación de Practicas Pre-Profesionales
- Aimi, A; Makowski, K. & Perassi, E. (2017) Lambayeque Nuevos Horizontes de la Arqueología Peruana. Editorial: Ledizioni
- Bawden, G. (2005) Ethnogenesis at Galindo, Peru. En Richard Martin Reycraft (Editor). Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California, pp. 12-33.
- Bracamonte, E. (2015) Huaca Santa Rosa de Pucalá y la Organización Territorial del Valle de Lambayeque. Chiclayo.

- (2016) Etnicidad y territorialidad Lambayeque en el valle del Chancay. In Lambayeque Nuevos Horizontes de la Arqueología Peruana (pp. 73–102).
- Cabello De Balboa, M (1951) *Miscelánea Antártica, Una historia del Perú Antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos- Instituto de Etnología.
- Castillo, L. (1993) “Prácticas funerarias, poder e ideología en la sociedad Moche tardía: el proyecto arqueológico San José de Moro”. En: *Gaceta Arqueológica Andina*, págs. 61-76. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos. Lima.
- (2000) *Los Rituales Mochica de la Muerte*. En B. d. Perú, *Los Dioses del Antiguo Perú* (págs. 103-133). Lima.
- (2005) *Las Señoras de San José de Moro: Rituales Funerarios de la Costa Norte del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2009) *El Estilo Mochica Tardío de Línea Fina en San José de Moro*. Catálogo del Museo de Arte de Lima, 208-243.
- Castillo, L. & Rengifo, C. (2008) “El género y el poder: San José de Moro”. En: *Señores de los Reinos de la Luna*. Compilador: Makowski. Págs. 164–181. Banco de Crédito del Perú. Lima.
- Castillo, L. & Donnan, C. (1994) *Los Mochicas del Norte y los Mochicas del Sur, una perspectiva desde el valle del Jequetepeque*. En K. Makowski, *Vicús* (págs. 143-181). Lima: Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú
- Chero, L (2015) *Nuevos aportes en la investigación arqueológica de Sipan*.
- Chirinos, H & Zarate, E (2011) *Historia de la Construcción en Lambayeque: Periodos Prehispánicos y Virreinal*.
- Delgado, B (2011) *La Cerámica de Huaca Las Balsas*. En A. Narváez, & D. Bernarda, *Huaca las Balsas de Tucume, Arte Mural de Lambayeque* (págs. 142-163). Lima.
- Elera, C (2008) *Sicán: Arquitectura, tumbas y paisajes*. In *Señores de los reinos de la Luna* (pp. 304–313).
- Donan, C & Cock G. (1986) *Pacatnamú papers, Volume I*. University of Exeter Press.
- Fernández, J. (2012) *Ñaimlap. Chiclayo: Fé-nix Impressions*.
- (2014) *Las Deidades Ancestrales en la Cerámica de la Cultura Lambayeque*. In *Cultura Lambayeque en el contexto de la Costa norte del Perú*.
- Franco, R (2015) “El complejo arqueológico El Brujo en la costa norte del Perú”. *Fundación Wiese*. Lima, Perú.
- Ghavami, S (2015) *Rastreado Identidad Post Mochica: Un análisis comparativo de la producción cerámica de Huaca Bandera y San José de Moro durante el periodo Transicional*, Tesis para la obtención del grado de Magister. Universidad Pontificia Católica del Perú.
- Hepfer, T (2017) *Das Gräberfeld von Illimo – Nordperu*.
- Hocquenghem, A. (1987) *Iconografía Mochica*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Kaulicke, P. (2000) *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Kroeber, A & Muelle, J (1942) *Cerámica Paletaada de Lambayeque*. *Revista del Museo de la Nación*

- Klaus, H.; Shimada, I.; Shinoda, K. & Munro, S. (2014) "La población mochica de la cultura Sicán Medio: Una primera aproximación a un sustrato cultural prehispánico tardío del valle de Lambayeque". En: *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte*. Editor: Izumi Shimada. Págs.: 239-261. Traducción Gabriela Cervantes. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima
- Martínez, J. (2014) "El Guerrero de Illimo: Un entierro Lambayeque de jerarquía media". En: *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú*. Actas del Primer y Segundo Coloquio sobre la Cultura Lambayeque. Editores: Julio César Fernández Alvarado y Carlos Wester La Torre. Págs.: 79-106. Chiclayo
- Mackey, C. (2000) Los dioses que perdieron los colmillos. En: *Los Dioses del Antiguo Perú*. Editado por: K. Makowski. Págs. 110-157. Banco de Crédito del Perú, Lima.
- Makowski, K. (2005) *Hacia la reconstrucción del panteón Moche: Tipos, personalidades icono- gráficas, narraciones*. En: *El Mundo Sobrenatural Mochica. Representaciones escultóricas de las divinidades en el Museo Larco Herrera*. Editado por: M. Giersz, K. Makowski y P. Prządka. Págs. 3-101. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- (2008) Poder e identidad étnica en el Mundo Moche. En *Señores de los Reinos de la Luna, Colección Arte y Tesoros del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp.55-77.
- (2016) *De Moche a Lambayeque: ¿Cómo entender el cambio?* En *Lambayeque Nuevos Horizontes de la Arqueología Peruana*
- (2016) *A Game of Thrones: Mecanismos de poder y materiales en la cultura material del Horizonte Medio*. In *Nuevas Perspectivas de la Organización Política Wari*.
- Matsumoto, G (2014) "El culto a los ancestros: aproximación y evidencia". En: *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la costa norte*. Editor: Izumi Shimada, Traducción: Gabriela Cervantes. Págs.: 195-215. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Mujica, E. (2007) "EL BRUJO" Fundación Wiese. Lima, Perú.
- Narvaez, A. (1994) *La Mina: una tumba Moche I en el valle de Jequetepeque*. En *Moche Propuestas y Perspectivas*
- (1996) *Las Pirámides de Túcume el Sector Monumental*. En Túcume.
- (2014) *Dioses de Lambayeque, estudio introductorio de la mitología tardía de la Costa Norte del Perú*.
- Prieto, G. (2014) "Herramientas de hilado y tejido en las tumbas y contextos votivos Lambayeque: ¿Evidencia de especialistas textilera o simbolismo mítico de una diosa desconocida?" En: *Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú*. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Lambayeque. Editores: Julio César Fernández Alvarado y Carlos Wester La Torre. Págs.: 517-546. Chiclayo
- Rucabado, J. (2008) *En los dominios de Naylamp*. En: Krzysztof Makowski (compilador). *Señores de los Reinos de la Luna, Colección Arte y Tesoros del Perú*. Lima: Banco de Crédito del Perú, pp.183-199.
- Rucabado, J. & Castillo, L. (2003) "El Periodo Transicional en San José de Moro". En: *Moche: hacia el final del milenio*. Editores: S. Uceda y E. Mujica, Tomo I, págs. 15-42. Actas del Segundo Coloquio sobre la cultura Moche.

- Runcio, A (2007) El estilo en Arqueología : diferentes enfoques y perspectivas.
- Shimada, I. (1981) The Batan Grande La Leche Archaeological Project: The first Two Seasons. En Journal of Field Archaeology Vol.8, No4
- (1994) Pampa Grande and the Mochica Culture. Austin, University of Texas Press.
- (1995) Cultura Sicán: Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú. Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, Lima.
- (2014a) “La Naturaleza del Centro Ceremonial de Sicán y su Reflejo en la Organización Socio política Sicán”. En: Cultura Lambayeque: en el contexto de la costa norte del Perú. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Lambayeque. Editores: Julio César Fernández Alvarado y Carlos Wester La Torre. Págs.: 49-77. Chiclayo
- (2014b) Cultura Sicán: Esplendor preincario de la costa norte. Traducción: Gabriela Cervantes. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.
- Tsai, H (2012) An archaeological investigation of ethnicity at las Varas, Valle de Jequetepeque.
- Wester, C. (2010) Chotuna Chornancap: Templos, Rituales y Ancestros Lambayeque. Unidad ejecutora N°005 Naylamp-Lambayeque.
- (2012) Misterio e Historia en la Cultura Lambayeque: La Sacerdotisa de Chornancap. Ministerio de Cultura, Lima.
- (2013) The Naymlap Legend: Between Mystery and Fact. En: Perú Kingdoms of the sun and the moon. Catálogo de la Exposición del mismo nombre editado por Víctor Pimentel. Págs. 108-115. Museo de Arte de Montreal. Canadá.
- (2016 a) Chornancap: Palacio de una gobernante y sacerdotisa de la Cultura Lambayeque. Ministerio de Cultura del Perú. Chiclayo.
- (2016 b) El personaje de los Spondylus de Chornancap, cultura Lambayeque: del mar a la sepultura. En: Revista del Museo de Historia Natural y Cultural, Quingnam. Págs. 53-83. Universidad Privada Antenor Orrego
- (2018) Personajes de élite en Chornancap, una nueva visión de la cultura Lambayeque. Unidad ejecutora N° 005 Naylamp-Lambayeque
- Zevallos, J (1971) La cerámica de La Cultura Lambayeque. Revista de la Universidad de Trujillo

“REVALUANDO EL ROL Y PODER DE LOS PERSONAJES FEMENINOS EN LA COSTA NORTE: UNA PERSPECTIVA DESDE LOS MOCHICA Y LAMBAYEQUE”

“REVALUING THE ROLE AND POWER OF FEMALE CHARACTERS ON THE NORTH COAST: A PERSPECTIVE FROM THE MOCHICA AND LAMBAYEQUE”

Guadalupe Custodio Ñiquen
gcustodion@unprg.edu.pe
Luis Felipe De la Cruz Herrera
ldelacruz@unprg.edu.pe
Marcia Veliz Ramírez
mvelizr@unprg.edu.pe
Diego Villalobos Pacheco
dvillalobospa@unprg.edu.pe

Resumen

La importancia de la mujer en los sistemas políticos y religiosos en épocas prehispánicas representan una evidencia empírica corroborada ya desde hace unos años a partir de los descubrimientos de contextos arqueológicos (Wester, Chornancap, 2016) (Castillo Butters & Rengifo Chunga, 2008), así como la recopilación etnográfica de (Rotworowski M. , 1995), en donde se rectifica que la incursión femenina se encuentra presente desde épocas muy tempranas y en sociedades muy complejas y desarrolladas. Además, su rol no solo se limita a una subordinación masculina o inferior a ella sino que su liderazgo se encuentra ligado al control de una sociedad. En este sentido, consideramos necesario mostrar en el presente trabajo la incursión y evolución de la mujer en el mundo andino, específicamente dentro de los periodos Intermedio Temprano y Tardío, identificando su rol y funciones a partir de la materialidad arqueológica y estudios iconográficos con el fin de tener una visión holística de los momentos en las que ejerció un mayor protagonismo y poder.

Palabras Claves: Poder, rol, élite, iconografía, género

Abstract

The importance of women in political and religious systems in pre-Hispanic times represents an empirical evidence corroborated for some years since the discoveries in archaeological contexts: Wester (2016,2018), Castillo et al. (2007), Seki et al. (2008), as well as the ethnographic compilation in María Rostworowski (1995), where it demonstrates the female incursion has been present since very early times and in very complex and developed societies. In addition, his role is not only limited to a subordination to another character but was able to exercise full control of a society. In this sense, we consider it necessary to show in this work the incursion and evolution of women in the Andean world, specifically between the periods of Early and Late Intermediate, identifying their role and functions from archaeological materiality, including the iconographic body, in order to have a holistic view of the moments in which they exercise greater power.

Key words: Power, role, elite, Iconography, gender

Introducción

Durante muchos años la arqueología peruana ha desarrollado estudios sobre el rol y poder de las sociedades prehispánicas, caracterizando y monopolizando a líderes masculinos; sacerdotes, guerreros y gobernantes que habían tenido a su cargo el control y la administración de sus sociedades y que tenían además los papeles principales en las recreaciones rituales de los mitos (Castillo & Holmquist, 2000). Hasta ese entonces, las mujeres no se encontraban dentro de los dioses más representados en las antiguas iconografías, ni en su versión natural o mítica; por el contrario, sus roles y participaciones se encontraban ligadas a la subordinación de las divinidades masculinas y hasta hace relativamente poco, la evidencia arqueológica de tumbas complejas y ricas que se habían excavado pertenecían a personajes masculinos.

Esta interpretación errónea de una limitada posición e importancia de las mujeres en los sistemas de poder y en el mundo simbólico de las ceremonias y los ritos cambió notoriamente a partir de 1991, cuando las excavaciones en San José de Moro revelaron las primeras tumbas de las Sacerdotisas Mochicas (Donnan, Donnan, & Castillo Butters, 1994). Estas tumbas aportaron pruebas empíricas del Valle de Jequetepeque, donde en tiempos Mochicas y sus descendientes, las mujeres fueron tan importantes para la construcción y el mantenimiento de la sociedad como sus contrapartes masculinas. Posterior a ello, los trabajos arqueológicos en los complejos como Pacopampa, Huaca Cao Viejo, Huaca Collud, Huaca Chotuna Chornancap rectificaron el prestigio y liderazgo de la mujer en tiempos prehispánicos en el que sus roles no solo las relacionaban a un aspecto religioso, sino también político y semidivino. En este sentido, las evidencias arqueológicas e iconográficas nos han permitido reevaluar la presencia y la incursión de la mujer en el mundo andino, notándose algunas características fuertes con respecto a la distribución de estos

hallazgos, en donde la mayor concentración de estos personajes se encuentra dentro de un territorio nor costero para épocas prehispánicas, así como que la aparición de las mujeres mayoritariamente en periodos de colapso. Sin embargo debemos resaltar, que el prestigio perdurará incluso después de la conquista española, evidencia de ello lo muestran las fuentes etnohistóricas.

Este ensayo pretende mostrar los roles asociados a la mujer desde el intermedio temprano al intermedio tardío a partir de elementos arqueológicos encontrados en sus tumbas, así como un análisis del corpus iconográfico, con la finalidad de reconocer la importancia y la incursión de la mujer prehispánica.

I. La arqueología de género: Aspectos generales

Es importar mencionar resumidamente el surgimiento de esta rama arqueológica puesto que ha permitido formar bases teóricas para las investigaciones. Las primeras movilizaciones de carácter feministas producidas en Inglaterra, Estados Unidos y otras partes del mundo como América Latina a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX según la cronología europea trajeron ciertas repercusiones en diversos ámbitos académicos. Entre las décadas 1970 y 1980, se dio inicio a una reflexión a nivel académico sobre la definición, utilización, e investigación sobre el género en muchos ámbitos científicos como no científicos sobre la imagen, poder, rol, etc. de la mujer.

La antigua concepción del género había llevado en Arqueología a interpretaciones del registro arqueológico sobre el papel de la mujer en la historia, que lamentablemente a un inicio fue vista en forma recurrente como pasivo o menos importante en relación con el rol masculino.

“A fines de los años setenta y principio de los años ochenta un número creciente de ar-

queólogo mostraba una insatisfacción por la orientación que tomaba la arqueología” (Jhonson, 2000). Por ello, la disciplina buscaba nuevas formas de pensar e interpretar el registro arqueológico, como también de aplicar metodológicamente otras alternativas de trabajo. Es así como se desarrolla la llamada Corriente Post-procesual en Arqueología, proponiendo una visión crítica a la forma tradicional (Procesual) en que se desarrollaba la Arqueología, especialmente desde mediados del siglo XX en Norteamérica.

Uno de sus mayores expositores durante los 90’, fue Ian Hodder. Este autor expresó que la cultura material debía de ser “leída” como un texto, ya que existen distintas perspectivas acerca de un mismo hecho, reconociendo que la variabilidad de las formas de percepción de cada individuo, donde todas son igualmente válidas. Destacó, además, la importancia de la interpretación de los elementos materiales, porque sólo así se podría conocer el significado que subyace en cada una de ellos, pero señaló que para ello se necesita conocer el contexto de la forma más integral posible. Según (Jhonson, 2000) la Arqueología de género, en una de sus ramas de desarrollo, “explora la construcción del concepto de género en el pasado a partir de la información del registro arqueológico.”

Otra de las cuestiones que destaca la arqueología de género es la necesidad de estudiar la construcción de los papeles y roles de las personas en el registro arqueológico, fundamentándose en la premisa de que los roles de género varían en el tiempo y el espacio, cuestionando el planteamiento de la división binaria rígida del trabajo, la heterosexualidad vista como la norma habitual y la presunción de la obligada existencia de sólo dos géneros (Jhonson, 2000). La arqueología de género ha permitido fundamentar las bases teóricas y metodológicas de las investigaciones relacionadas a ella que en los últimos años se ha incrementado considerablemente, complementándose a la vez con los hallazgos de

personajes femeninos encontrados en la última década.

II. La mujer y sus roles representados en la iconografía

Al hablar sobre las representaciones de la mujer y la identificación de sus roles, debemos considerar algunas definiciones, en particular de las que hacen posible el entendimiento de la iconografía en el mundo andino, refiriéndonos particularmente a lo que se conoce como cosmovisión dual:

“...es una forma de ver el mundo que implica entenderlo como compuesto por una multitud de parejas de opuestos. Desde la tierra hasta las aldeas, pasando por el cuerpo humano, los animales y las plantas, se entiende que todo gira en torno a principios que luchan entre sí y que, a la vez, se complementan ya que la existencia de cualquiera de ellos es condición para la existencia del otro. Esta multitud de oposiciones binarias consiguen, en conjunto, un equilibrio dentro del cual la vida es posible.” (Guardia, 2002)

El significado de la visión ideológica sobre los hombres y las mujeres va a ser totalmente opuesto pero complementario, a partir de esta premisa podemos inferir que, las distintas mujeres representadas en la iconografía prehispánica y en los mitos de las crónicas coloniales van a cumplir diversos roles o funciones e inclusive no tener el mismo estatus social o político, sin embargo, todas van a ser relacionadas a un punto o fenómeno en particular:

“...las deidades femeninas que cubrían las necesidades del género humano, ofreciendo a sus fieles lo necesario para vivir” (Rotworowski M., 1995), haciendo referencia a la relación entre la mujer con la tierra, al mar, los peces, las aves y a la luna; visualizando esta continuidad en tiempos prehispánicos desde el formativo a lo inca. Además (Alvarado, 2015) menciona que el mar es considerado como un espacio sagrado, relacionado

directamente a la fertilidad y por tal al género femenino, motivo que explicaría la presencia de deidades o personajes femeninos en representaciones iconográficas marítimas de sociedades como los mochica o Lambayeque, que se encuentran cercanos a territorios costeros, cercanos a litorales marítimos. Así como representaciones del Personaje mítico femenino para los moches y a la Diosa suprema femenina para los Lambayeque.

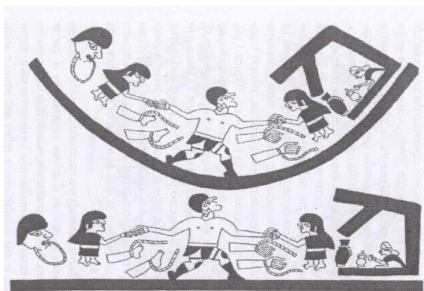


Figura 1 Mujeres naturales en escena de sacrificio, extraído de (Castillo & Holmquist, 2000)

La concepción ideológica y divinización después de fallecida la mujer va a ser un fenómeno recurrente para las cultura mochica y continúa hasta los Lambayeque, sin embargo, los motivos y las escenas van a sufrir cierto grado de variación, pero siempre conservando el culto y su relación con el mar. A continuación, mencionaremos las formas de la presencia de la mujer en la iconografía propuesta por (Castillo & Holmquist, 2000) así como las funciones que desempeñó la mujer en tiempos prehispánicos, siguiendo las ideas de (Alvarado, 2015)

(Castillo & Holmquist, 2000) Identifican tres tipos de mujeres que se pueden visualizar en la iconografía mochica, teniendo como variables de análisis su vestimenta, adornos, características faciales y corporales; las mujeres naturales, mujeres con rasgos sobrenaturales y las mujeres esqueléticas que aparecen en la Danza de los muertos (Figura 1).

Las mujeres naturales tienen apariencia natural, usan falda larga de color oscuro, un cinturón atado a la cintura y el pelo suelto o dividido en dos partes y trenzado, se les puede visualizar en escenas de sacrificio, asistiendo en actividades rituales, en partos, pariendo y como matronas que asisten, en actos eróticos, curanderas tratando a algún enfermo, tejedoras, o sujetando al Aia Paec, etc. Las mujeres con rasgos sobrenaturales poseen una apariencia antropomorfa, con grandes colmillos, pintura facial de un solo color, tocados compuestos por dos piezas trapezoidales que terminan en extremos aserrados o por múltiples elementos, orejeras doradas con mosaico de turquesa, faldas largas que cubren las rodillas, capas tachonadas con discos de metal, cinturones adornados con cabezas de serpientes, collares, brazaletes de malacológico, lítico y metal, etc. Estas mujeres aparecen representadas en las escenas de Transporte Marino sobre balsas de totora, la escena de la Rebelión de los artefactos, escena del Entierro y escena de Sacrificio/Presentación, de la iconografía mochica (Figura 2).

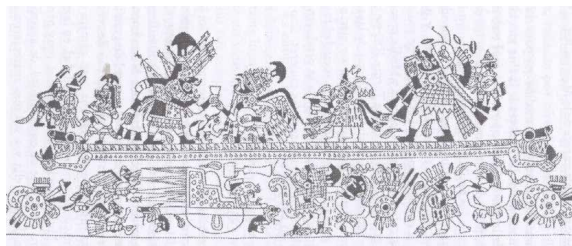


Figura 2 Escena de Sacrificio/ Presentación, extraído de (Castillo & Holmquist, 2000)

Alvarado, (2015), identifica y propone 4 funciones que probablemente habría realizado la mujer en la sociedad, teniendo como base la iconografía, referencias etnohistóricas y a la evidencia material, tal es el caso de la ornamentación, composición funeraria, adquisición de bienes exóticos y los tratamientos especiales al cuerpo; a partir de ello llega a la conclusión de ver a la mujer como sacerdotisa, curandera, partera y guerrera.

La mujer de las elites en la sociedad Mochica y Lambayeque que posean un alto status y desempeñen un rol de sacerdotisas, tendrán un punto en común, considerándolas según (Alvarado, 2015) como mujeres divinizadas, ser estas sacerdotisas tendrán una relación directa entre el mar y su respectivo género femenino, identificándolas como la representación del espacio sagrado femenino. Además, sostiene que la élite femenina Moche y Lambayeque disfrutaba de una serie de cargos que se vinculan entre ellos reflejándose una intensa interrelación, como son el mundo del sacerdocio y de la ritualidad, con la guerra y el mundo del curanderismo; este último, además, encuentra una relación directa en el caso de las mujeres cuando llega el momento del alumbramiento, tomando así la curandera y sacerdotisa, una identidad más, la de partera.

III. La mujer en las sociedades Mochica y Lambayeque

El ritual de la muerte La concepción acerca de la muerte y las prácticas en torno a este evento están presentes en todo grupo humano, y la diversidad de formas al concebirla depende de muchos factores. Según (Castillo Butters, 2000) la muerte produce una ruptura en el orden establecido y por ello, para contrarrestar sus efectos, las personas realizan rituales funerarios. Esto significa que cuando una persona fallece se deba tomar ciertas decisiones, lo que implica la realización de actividades que resultan parte del sistema de creencias, control y poder.

Consideramos que a través de los rituales funerarios, se puede no sólo conocer la concepción que un grupo humano tuvo acerca de la muerte, el sistema de creencias, hábitos, los roles, sino que además esta práctica es generadora de identidad, representaciones (Castillo Butters, 2000). Para poder comprender mejor lo anteriormente dicho, hemos realizado un análisis sobre cada elemento del ajuar y el contexto asociado para llegar a compren-

der su rol y prestigio, así como las relaciones iconográficas con dichos personajes.

La Dama de Cao

El nombre de “Señora de Cao” o “Dama de Cao” hace referencia a los restos mortales pertenecientes a una mujer de la cultura mochica que se cree gobernó el norte del actual Perú en el siglo IV d.C. El contexto funerario se encontró en Huaca Cao Viejo, considerada como centro ceremonial, emplazada en el Valle de Chicama, Perú.

La tumba de la mujer, fue hallada en una plataforma intermedia del complejo, se encontraron además, el esqueleto de tres acompañantes, entre ellos una adolescente estrangulada, junto a ella el ceramio de una curandera moche, una mujer con un manto tipo pallar que estaba imponiendo con una mano en el ombligo de una niña sujetada por su madre.

Sobre los restos de la señora de Cao se halló una cerámica con forma de un búho (enterrada hasta la altura del cuello) y a continuación se encontró una cubierta sustentada por unos bloques de adobe y abajo de caña. Finalmente se halló el fardo funerario de la mujer. En uno de los laterales se encontró el cuerpo de una adolescente sacrificada que, según se interpreta fue probablemente el de su sirvienta.

Dentro del fardo, el cuerpo estaba cubierto con placas de metales de cobre en forma de olas y de aves marinas. Uno de ellos poseía un chaleco de cuero, con aplicaciones de plumas, que representa un personaje de rostro expresivo, elaborado en cobre dorado, y cuyos ojos y boca tienen delicadas incrustaciones de concha y nácar. Como se mencionó anteriormente, el fardo estaba acompañado de once ceramios, pertenecientes a tres períodos diferentes: Mochica, Salinar y Gallinazo. Entre el conjunto, el ceramio de caolín representa, al parecer, una escena de actividad de curanderismo de la gobernante. Una

curandera, envuelta en un manto en forma de pallar, donde se impone las manos a una niña en brazos de su madre (Vásquez Hoys, 2011) (Figura 3).

El fardo funerario completo nesaba alre-



Figura 3 Cerámica con representación de un nacimiento (Regulo & Puelles , 2005)

dedor de unos 120kg. Dentro de este fardo fueron encontrando distintos objetos, entre ellos: cuatro coronas y diademas de cobre dorado; un par de porras de madera forradas con láminas de cobre dorado; quince collares de oro, cobre y piedras preciosas; aretes de cobre con incrustaciones de turquesa ; 44 narigueras (de alto valor simbólico) que combinaban metales como oro y plata o cobre y cobre dorado; estólicas o propulsores de lanzas, estas eran armas de gran contenido simbólico, y se encuentran relacionados a la caza ritual del venado, en la que participaban personajes de alta jerarquía.

Cuando los investigadores llegaron hasta el cuerpo preservado naturalmente, descubrieron un cuenco de metal que había sido colocado sobre su rostro. Este tenía cinabrio (sulfuro de mercurio), el mismo polvo rojizo que había sido utilizado para pintar su cuerpo, sin embargo, algunos investigadores afirman que no tendría un uso para la preservación del cuerpo sino más bien una función simbólica, representando el líquido vital o la sangre. Además, al ser este un mineral tóxico, las personas que habrían realizado esto habrían fallecido después. Debemos señalar

además, que se halló una fina pieza de cerámica policroma, diseñada con iconografía moche, en la que se colocó una corona de plata y cobre dorado en forma de penacho, ubicado a la altura de la cabeza, posee dos bandas alargadas, muy similar a la que aparece en la iconografía moche, asociada con un personaje del mismo rango que el Señor de Sipán.

Otro dato muy interesante es que su cuerpo estaba tatuado con figuras de serpientes, arañas, cocodrilos, animales lunares y figuras geométricas. Debajo del cuerpo había una fina capa de arena y a la altura de la cintura se encontró una copa ceremonial y piezas de conchas (que eran utilizadas por la nobleza en la época prehispánica)

¿Cómo entender su rol e importancia del personaje?

Primero debemos tener en cuenta el lugar seleccionado para depositar el cuerpo de esta mujer, un centro ceremonial. Huaca Cao Viejo tenía la función de ser la sede de muchas ceremonias religiosas, sobre todo del dios Aia Paec. Existen algunos murales en la Huaca de Cao Viejo que representan los ritos de sacrificios humanos que realizaban, donde los prisioneros iban semidesnudos, atados con una soga para ser llevados con el señor o señora y los sacerdotes. El entierro se halló en unas fosas que conducen a pequeñas cámaras "...los cementerios Mochicas existen abundante evidencia para asumir que las actividades funerarias estuvieron escrupulosamente normadas. Un ejemplo de esto son las plataformas funerarias de alto rango..." (Castillo Butters, 2000).

En cuanto al ajuar funerario, es notable la abundancia y calidad de cada elemento encontrado, considerando además que los objetos de metal eran materiales utilizados para personajes de elite. Sólo las personas de mayor jerarquía poseían elementos de metal, debido a que se trataba de objetos suntuarios. Si a ello agregamos el simbolismo que

confiere el tocado como elemento de la indumentaria de un personaje de alto rango, el valor otorgado es simbólico. Las narigueras presentes, están fabricadas en dos metales, oro y plata reflejando el tema dual. “En los Andes la dualidad es una forma de concebir el mundo, pero también al individuo, es decir, como si se viese en un espejo una parte de arriba y una de abajo, pero en las deidades andinas también existen parejas de dualidades referenciadas al día y la noche” (Rostkowski, 2000) sin embargo, la presencia de otros dos objetos resulta muy interesante, se trata de las estólicas y las porras, puesto que estas armas representan una gran contenido simbólico; las primeras utilizadas en la caza ritual, en la que participaban personajes de alta jerarquía, se trata de armas, usadas como propulsor para lanzar proyectiles. Con respecto a las porras, se asocian a actividades militares o a guerreros. Ambas, presentes en un individuo no sólo determinan su alto status, sino resaltan las fuentes de poder y mando.

En cuanto al cuerpo de la Dama de Cao, esta se encontraba tatuada en el sector de los antebrazos, manos y pies con motivos de arañas, serpientes, cocodrilos, animales lunares, figuras geométricas. Esto último llevó a creer que poseía dotes sobrenaturales y se la vinculó con una especie de sacerdotisa o curandera, al relacionar a las arañas y serpientes a temas de fertilidad (Figura 4).

Es importante mencionar que los tatuajes han sido considerados como un elemento diferenciador de rango y jerarquía.

Cada elemento desde la elección de lugar, los acompañamientos funerarios son resultado de toma de decisiones, estos aspectos nos ayudan a descubrir quién era ese individuo, su identidad. Como se dijo anteriormente la Señora de Cao habría dado a luz antes de morir, lo llamativo aquí es que sólo lo sabemos por su estudio de antropología física. Más

allá de ese dato, no existe ningún objeto o representación que haga alusión a su maternidad, sin embargo, lo que podemos considerar es que se buscó destacar la función de gobernante en el Valle de Chicama. Por ello se debe el hallazgo de ciertos objetos pertenecientes a la elite y relacionados al poder político-religioso. En base al ajuar asociado podemos considerar que otra función del ritual fúnebre fue establecer su función también una curandera; al otorgarle un lugar de alto estatus, además de ser enterrada en un centro ceremonial.



Figura 4 Tatuajes (Regulo & Puelles , 2005)

Las Sacerdotisas de San José de Moro

Los hallazgos más importantes registrados en San José de Moro son las tumbas de dos Sacerdotisas, del Periodo Mochica Tardío (aprox. 750-800 d.C.) que tuvieron un papel preponderante en la Ceremonia del Sacrificio, así como un conjunto de tumbas de cámara de mujeres de élite que corresponden al Periodo Transicional (Castillo Butters, 2000)

En el centro de la cámara funeraria se encontraba el esqueleto de una mujer de no más de un metro y cincuenta centímetros de estatura y de un poco más de cuarenta años de edad. El personaje estaba dispuesto dentro de un ataúd de cañas de forma rectangular en cuyos lados se cosieron objetos de metal en forma de brazos y piernas, una gran máscara funeraria y sandalias. Todos estos elementos le daban al ataúd un aspecto casi humano, lo que lo asemejaría a los objetos que aparecen

con brazos y piernas en las representaciones del mito de la Rebelión de los Objetos, luchando contra los seres humanos (Castillo & Holmquist, 2000)

La Sacerdotisa estaba flanqueada por los esqueletos incompletos de dos mujeres muy mayores. Éstas, y quizás las dos jóvenes que encontramos en la antecámara, podrían haber sido parte del séquito de mujeres que acompañan a la Sacerdotisa en las ceremonias fúnebres que se representan en la Escena del Entierro (Donnan & McClelland, 1979)

Los artefactos asociados con la Sacerdotisa que fueron depositados en su tumba como ofrendas funerarias la consideran como indicativo de las funciones que probablemente cumplió en vida. Cerca de su mano derecha se halló una copa de cobre con pedestal cónico, muy semejante a las copas que aparecen en las representaciones de la Ceremonia del Sacrificio que contenían según algunos estudiosos la sangre de los sacrificados. Además de estos objetos tan característicos encontramos dentro del ataúd un complejo ajuar funerario que incluía collares y brazaletes de cuentas de metal, hueso, conchas, piedras, palillos, piruros de uso textil y orejeras adornadas con mosaicos de turquesa.

Las setenta y tres piezas de cerámica encontradas en esta tumba resaltan la importancia de esta mujer: cuencos de diferentes tamaños, vasos y escudillas, botellas finamente pintadas, una de ellas con la representación de una sacerdotisa sobre una balsa de totora.

El artefacto más significativo de la tumba es una copa con base cónica, pintada con figuras antropomorfas con porras de guerra corriendo con copas en la mano, muy semejante a la representación que apreció en la tumba de la mujer de la Huaca de la Cruz (Figura 5). Esta copa y la copa de cobre habrían servido para presentar la sangre de los sacrificios humanos a la divinidad mayor en la Ceremonia del Sacrificio (Castillo Butters, 2000).

Tres artefactos de cerámica resaltan por su origen y porque reflejaban el carácter inclusivo de la ideología Mochica Tardía. Dos botellas presentan representaciones de felinos de estilo Nievería, un estilo cerámico de la costa central del Perú y un plato de arcilla blanca de estilo Cajamarca, una cultura de la sierra aledaña.

En las tumbas de las Sacerdotisas, por primera vez se encontraron las evidencias de contactos, pero que se dieron en circunstancias de por sí especiales. Estos objetos estarían relacionados con la cultura Wari, un estado expansivo de la sierra sur, y su inclusión en una tumba tan importante demostraría que, como parte de su estrategia ideológica, los Mochica en su periodo terminal trataron de acercarse al prestigio y poder desplegado por éstos (Castillo Butters, 2000)

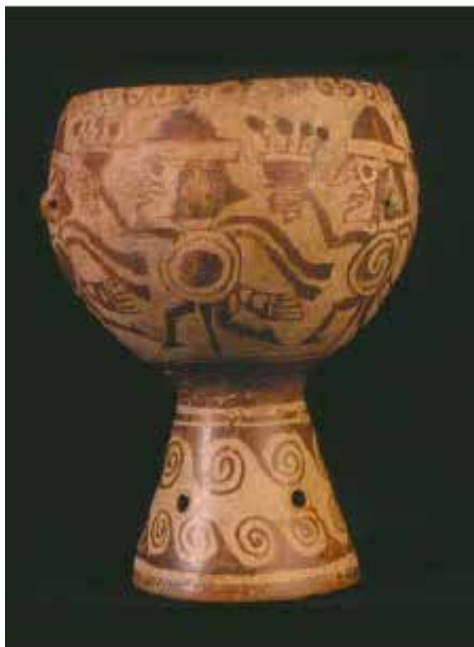


Figura 5 Copa de cerámica de la tumba MU-41 (Castillo Butters, 2000)

El hallazgo de una tumba de élite donde las asociaciones hacían presumir una identidad asociada a una de las divinidades del panteón abrió la interrogante de si éste era un caso único y singular, o si por el contrario otras personas en la misma época o de manera sucesiva habían tenido la misma identidad y función en la sociedad Mochica del Jequetepeque. La segunda tumba de cámara excavada en 1992 poseía los restos de una sacerdotisa. La estructura estuvo techada con gruesas vigas de madera, presentaba nichos en las paredes y estaba subdividida en dos secciones por un desnivel en el piso.

Más importante aún, el ocupante principal resultó ser una mujer de más de veinte años de edad, asociada a cientos de ceramios y a un rico ajuar de piezas de metal que como en el caso anterior, conformaban los adornos de un ataúd antropomorfizado. La copa de cobre, la máscara ceremonial, las plumas de metal que adornarían un tocado y las grandes piezas en forma de brazos y piernas correspondían a las que se había encontrado el año anterior en la tumba de la Sacerdotisa. Los collares de Spondylus y sodalita, los artefactos para producción textil y la gran cantidad de cerámica también eran análogos. Sin embargo, las ofrendas de cerámica y metal eran más pequeñas o de menor calidad. A diferencia de la anterior, la Sacerdotisa no aparecía acompañada de otras mujeres, sino de un hombre joven. También se encontró una gran cantidad de huesos humanos y de camélidos, dispuestos alrededor y a los pies del ataúd principal, en desorden, como si hubieran sido arrojados allí. Los artefactos encontrados en la segunda tumba son de estilos derivados de los que aparecieron en la anterior, por lo que se trataría de un entierro posterior. También en esta segunda tumba aparecieron objetos de tradiciones foráneas, principalmente Cajamarca y Wari, y artefactos Mochica decorados con motivos y policromía Wari, lo que demostraría que las influencias de esta cultura ya comenzaban a tener arraigo en el desarrollo de la tradición local.

Las Sacerdotisas del periodo transicional en Moro.

Se puede interpretar que el prestigio y poder de las mujeres de élite había sobrevivido a la caída del estado Mochica. Puesto que en el periodo transicional se presentan tres tumbas de gran complejidad que nos ilustran la situación de estas poderosísimas señoras de Moro.

La tumba M-U1045 es uno de los contextos funerarios más complejos. La cámara es de planta rectangular, con banquetas laterales y un acceso abierto en la pared norte. En las paredes tiene nichos que contuvieron gran cantidad y diversidad de asociaciones, incluyendo maquetas, cerámica de diversas tradiciones, huesos de camélidos, crisoles y artefactos de uso ritual. Como en el caso de las cámaras Mochica, algunos nichos aparecieron vacíos y no es posible determinar si originalmente contuvieron artefactos de origen orgánico como madera o textiles. La cámara contiene tres ocupantes principales, dos mujeres y un niño que se encontraron dentro de ataúdes en la parte inferior, sobre el piso. Además de éstos, aparecían asociados, a manera de ofrendas, dos jóvenes y un raro envoltorio cuadrangular dentro del cual se hallaron cuatro niños pequeños y las piernas de tres individuos adultos.

Si consideramos su estructura, esta tumba es una copia de las cámaras Mochica de las sacerdotisas. Las dimensiones, la división en una antecámara y la cámara misma, la distribución de las cuatro grandes columnas que sostuvieron un techo de gruesos troncos, la ubicación y orientación de los individuos principales, y la distribución y organización de la cerámica, compuesta por alrededor de trescientas piezas, atestiguan una serie de continuidades con el patrón funerario de élite Mochica Tardío. Estas semejanzas contrastan con las marcadas diferencias en el tipo y decoración de la cerámica. En esta tumba se encontró una numerosa colección de cerámica Cajamarca, incluyendo platos, cuencos,

cucharitas y cántaros. En la mayoría de los casos la cerámica Cajamarca se encontró en parejas, es decir, dos ejemplos casi idénticos de cada pieza. Cabe señalar que si se pudiese reconocer alguna identidad o función de parte de los ocupantes, mayoritariamente femeninos, sería la asociación con artefactos de uso en actividades de curanderismo y brujería. Esta atribución, que como se puede ver es frecuente en tumbas complejas de San José de Moro, es quizá el elemento de continuidad entre una época y otra.

Las evidencias encontradas en San José de Moro, confirman la función ceremonial y de prácticas chamánicas independientemente de qué sociedad o grupo estuviera a cargo.

¿Cómo entender el rol e importancia de los contextos encontrados en Moro?

A partir de estos descubrimientos pueden surgir preguntas como el ¿por qué ciertos personajes de la élite Mochica fueron enterrados con atuendos y artefactos asociados a seres del panteón de divinidades? y, ¿por qué se dieron identidades rituales femeninas entre las mujeres de San José de Moro? Pudo darse el caso que miembros de las elites Mochicas se relacionaran con personajes mitológicos, y que esto se tradujeran en contextos funerarios como los que hemos señalado previamente para los señores de Sipán (Alva & Donnan, 1993), para el Sacerdote Guerrero de la Huaca de la Cruz (Mogrovejo Rosales, 1995) o para las Sacerdotisas de Moro y que, sin embargo, no encontraríamos las numerosas tumbas de mujeres que aparecen en San José de Moro. A pesar de ello bien pudieron darse estas elaboradas tumbas de cámara asociadas con mujeres poderosas, sin que hubiera asociaciones con otras divinidades del panteón Mochica que se manifestaran en tumbas de la naturaleza señalada. Christopher Donnan ha planteado que pudo existir una suerte de «religión de estado» en base a la performance de la Ceremonia del Sacrificio.

Las Sacerdotisas de Moro, fueran o no líderes políticos de sus sociedades, fueron asociadas en el momento de su muerte con el personaje de la Mujer Mítica que figura conspicuamente en las representaciones iconográficas propias del estilo de SJM. Como se dijo, las representaciones de la Sacerdotisa sobre le balsa de totora es la imagen más frecuente en la icnografía del estilo Mochica Tardío de Línea Fina.

Es en relación a estas representaciones que podemos asumir que estas mujeres tuvieron una posición de enorme importancia y seguramente muy privilegiada. Por tanto, no habrían dependido de la mediación de un hombre para asumir su estatus social. Hasta donde podemos ver a través de las asociaciones funerarias, no fueron la hija, hermana, madre o esposa de alguien, sino que presumiblemente tuvieron una estrecha relación con el sistema ritual a través de su rol ritual como la Sacerdotisa (Castillo Butters, 2000) Es decir que no dependían de un varón para asumir el estatus que tenían, sino de su función en el sistema ritual. Adicionalmente, no hay que perder de vista que la ceremonia de Sacrificio se convirtió en la liturgia más importante en la religión Mochica.

La Sacerdotisa de Chornancap

Hacia el norte del altar principal del complejo Chotuna-Chornancap se encontró un conjunto de “intrusiones”, las cuales se excavaron sistemáticamente desde agosto de 2011. En el primer grupo se registraron importantes ofrendas y el entierro secundario de un personaje de status con ofrendas de cobre (cuchillos, tocado, bastón, discos calados, etc.) y un acompañante. Este hallazgo constituyó un indicio de la posible existencia de otros contextos funerarios.

En el lado oeste del corte de la tumba se halló un agrupamiento de vasijas de cerámica de la más fina calidad artística y tecnológica, asociadas al estilo Cajamarca. Mientras que al este de la tumba, en el mismo nivel

de la cerámica Cajamarca Costeño, se definió un conjunto de ofrendas de cerámica con la clásica representación de botellas de doble cuerpo en forma de Spondyllus, y vasijas escultóricas, de clara filiación cultural Lambayeque Tardío.

Al retirar las ofrendas de cerámica, se hallaron dos mantos o telas pintadas presentan una reveladora simbología que identifica un tema emblemático y recurrente en la iconografía de la Cultura Lambayeque, que es conocida como la Ola Antropomorfa, se halló además en el centro, 90 discos de cobre de 12.5 centímetros de diámetro. El segundo manto, con las mismas características, fue colocado en el extremo oeste de la tumba y doblado en dos partes.

La iconografía de ambos mantos aludirían evidentemente a una clásica composición de la Luna y el Mar, dos escenarios trascendentales en la vida de la sociedad lambayecana y sobre el cual el personaje sepultado habría tenido acceso como parte de los elementos ideológicos que identifican su condición y jerarquía semidivina. Retirados los mantos, se identificó una estructura de planta ovoidal y en el interior una superficie compuesta por una capa de barro que registraba las improntas de pisadas de tres personas que habrían preparado barro, como si este acto se tratase de un ritual del cierre de la tumba, en una especie de “danza”, que constituye un evento inusual en contextos funerarios pero que indica la complejidad del ritual del enterramiento de la personalidad sepultada (Wester, 2018).

Posterior a ello se apreció un rostro imperturbable originado por la extraordinaria y clásica cara-máscara Lambayeque, con ojos alados y la representación en cobre de lágrimas que caen de sus ojos y que expresarían el sollozo de un rostro divinizado que en la sepultura muestra un revelador y metafórico mensaje rumbo a la otra vida (Figura 6).

Una corona de cobre plateado, colocada sobre la cara-máscara confirma el status del personaje sepultado, así como también un collar de 21 discos de cobre. Estos objetos se encontraban sobre el fardo funerario recubierto por discos de cobre como círculos concéntricos. Se encontró además un objeto de cobre a manera de un bastón en cuyo extremo superior se aprecia la silueta en forma romboidal, asociado a un círculo, dando la impresión de una especie de asta muy característica en la iconografía Lambayeque. También se halló un pequeño cetro elipsoidal en cuya cima aparece la imagen laminada, recortada y calada del conocido y mítico personaje ave Ñaylamp en cobre dorado.

Dentro del fardo aparecieron también tres deslumbrantes pares de orejeras de oro: la primera con la representación de un personaje visto de frente con bastones a cada mano y con un gran tocado semilunar; otra con un círculo central y al borde el diseño de la Ola Antropomorfa; la tercera con diseño circular y en el borde una imagen en forma de estrella.



Figura 6 Detalles de la máscara y pectoral de spondylus (Wester, 2018)

Otros pares de orejeras de plata revelan también la compleja simbología; entre estos destaca un par de orejeras de plata con un personaje de frente y un bastón a cada mano (similar al de oro); y otro con la conocida representación del “animal lunar”.

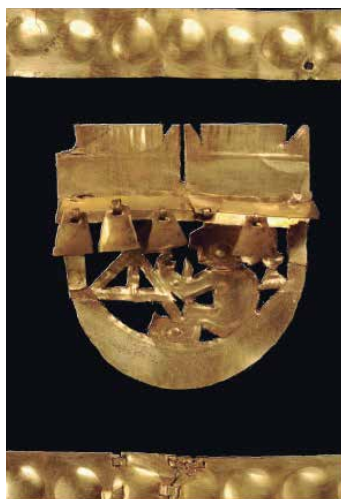


Figura 7 Detalles de la corona (Wester, 2018)

Una corona de oro laminada y calada muestra una escena compuesta en la que una “mujer” con extremidades superiores e inferiores que rematan en forma de garra reposa sentada sobre la luna creciente y tiene un telar al frente; esta se halla en el interior de un típico palacio Lambayeque con doble techo con la conocida forma del ave mítica (Figura 7).

Un primer vaso en forma alargada de cobre plateado ubicado al lado derecho de la extremidad superior del personaje, se convierte en el ornamento que también cumplió la función de sonaja y permite identificar o vincular al individuo sepultado con otras representaciones en el arte de la cultura Lambayeque. Dos grandes cuchillos de cobre hacia la parte media del fardo, y decenas de vasijas de cerámica Lambayeque y Cajamarca Costeño, complementan el contenido de la compleja parafernalia ritual.

Un ornamento elaborado en lámina de oro aparece hacia la parte superior izquierda del personaje principal (a la altura de la mano izquierda) y evidentemente revolucionó el contexto funerario pues confirma indiscutiblemente el elevado status del individuo que lo usó en vida. Se trata de un bastón cere-

monial o cetro de mando de oro de aproximadamente 23 cm de largo con un extremo alargado laminado con la representación de un clásico personaje Lambayeque (Wester, 2018)

Un pequeño cuenco de plata con complejas escenas repujadas en la superficie externa muestra un mensaje de profundo contenido religioso y simbología que incluye el mar, aves, felinos, serpientes y seres mitológicos que, en suma, expresa parte del universo ceremonial de esta sociedad o probablemente guarda una historia que cuenta el viaje de estos personajes por el mar como medio para lograr su divinización.

¿Cómo identificar el rol e importancia de este personaje?

Resulta importante el hecho de que esta sepultura parte de un conjunto de sepulturas de personajes de la elite Lambayeque, puesto que mantienen a Chornancap como uno de los escenarios religiosos de singular valor ceremonial por su cercanía al mar, considerado, además, como el territorio del legendario y mítico Ñaylamp (Wester, 2018). De acuerdo a las investigaciones, especialmente lo referente a lo Lambayeque, esta sociedad incorporó a mujeres en el ámbito del poder y del manejo de la religiosidad. Sea esto por razones de incluir al género en el espacio del poder, o como un recurso de naturaleza estrictamente política.

El individuo está ubicado sentado al oeste de la tumba junto a sus ornamentos de rango religioso y divino. Esta posición resulta intencional debido a que al oeste se ubica el mar, lugar de la aparente procedencia de sus ancestros, y el individuo estaría relacionado simbólicamente a la temática Ola Antropomorfa (Wester, 2018)

El individuo mira al este, que es el escenario del territorio del reino de la Luna, elementos de su total dominio y que permiten aproximarnos a que la sepultura hace alu-

sión a su capacidad simbólica de ingresar a la profundidad del mar, volar como ave, o aproximarse a la Luna, que es el elemento celeste; características que muestran a un ser divinizado en su época e inmortalizado en su tumba (Wester, 2018).

La sacerdotisa estaba acompañada por una mujer muy joven en su cabecera asociada a un camélido, tres acompañantes al sur y dos al norte, un acompañante al este y la cabeza de un último individuo. La tumba y su ubicación en el Palacio de Chornancap, permite identificar el status del personaje, su autoridad política y religiosa, pero sobre todo reconocer las relaciones que habría establecido no sólo en el ámbito local, sino macro regional.

Los ornamentos de este personaje aluden a la imagen de un ser mítico asociado a dos escenarios principales: el mar y la luna, que son espacios de su dominio y en los cuales actúan elementos complementarios como aves, felinos, serpientes, olas escalonadas, spondylus, telares en cruz, entre otros.

No debemos olvidar además, que la materialidad encontrada en la tumba ha permitido obtener un argumento para relacionar escenarios y ornamentos representados en iconografías como el Vaso de Denver, resaltándola en el aspecto ideológico en dicha sociedad lambayecana, puesto que a manera simbólica esta quedaría inmortalizada de forma intencional en la narrativa desarrollada para este periodo y que mantendría su legado hasta épocas más tardías.

IV. Discusión

La costa norte del Perú, y en particular la región más norteña, abunda en relatos y documentos que hablan de mujeres poderosas, que habrían tenido tanto o más poder que sus correlatos masculinos (Rotworowski M. , 1965) Las Capullanas o Tallaponas, de las que tenemos relatos muy tempranos y que luego reaparecen en litigios judiciales y no-

ticias sobre repartimientos, son el ejemplo más saltante de lo que generalmente se ha considerado un caso raro y aislado de organización social y política con un liderazgo femenino.

En estos relatos no solo habla de mujeres que gobernaron curacazgos en la zona más septentrional del Perú, sino de sus roles como guerreras, de su riqueza, el matriarcado y la poliandria, que deviene en especulaciones acerca de su conducta lasciva. Es posible el tratar de establecer correspondencias entre las Capullanas y las Sacerdotisas enterradas en San José de Moro, Cao o Chornancap, aunque no hay que perder de vista los casi mil años separan a las fuentes escritas de las tumbas mochica y Lambayeque. Las evidencias con las que se cuenta hasta el día de hoy nos hace pensar no solo en la incursión de la mujer y los roles que esta cumplió en dichas sociedades, sino que también podríamos interpretarlo como una necesidad de equilibrio filosófico y su trascendencia en el escenario ancestral como deidad femenina asociada a la luna, espacio sagrado que comparte con otro escenario como es el mar (Wester, 2018)

Las evidencias materiales pertenecientes a los contextos funerarios de estos personajes femeninos de las sociedades Moche y Lambayeque, asociado al corpus iconográfico correspondiente ya antes mencionado en el desarrollo del presente artículo, nos permite considerar que estas mujeres mantuvieron y gozaron de un prestigio social y una capacidad de poder, que entendemos según (Boucek, 1957) al prestigio como uno de los modos de expresar la dominación o la superioridad, la cual es resultado de las valoraciones humanas acerca de aquellas únicas situaciones en las que nos encontramos en todo momento, sin embargo, la influencia del prestigio tiende a variar cuando la aplicamos a ámbitos o roles específicos, esto se ve relacionado a las funciones que pudo realizar los individuos femeninos en vida y su repercusión su sociedad.

Al hablar de prestigio, siempre habrá una relación directa con *status*, reputación social y poder. Sin embargo, no todos los individuos tendrán acceso a la misma capacidad de poder, movilizar gente o de recepcionar recursos, a pesar de ser estos de una misma elite y teniendo el mismo prestigio, a lo que se podría reconocer en los dispositivos de control (Quijano, 2013) que usaron en vida y que son enterrados con estos individuos, viéndose reflejado en el descubrimiento de la tejedora de Collud (Alva, 2014) que nos evidencia rasgos de haber tenido prestigio en la sociedad Lambayeque, mas no, poseer una capacidad de ejercer poder.

Es necesario mencionar además, que, con los descubrimientos de estos personajes, la idea que se mantuvo por mucho tiempo, sobre los hombres prehispánicos como personajes exclusivos en cumplir un rol importante o supremo, quedarían un tanto desfasado.

Es interesante encontrar tumbas en la costa norte, desde el mochica medio (La Dama de cao) donde la incursión de la mujer varia en roles no solo religiosos sino políticos y hasta semidivinos, ante esta evidencia sería bueno plantear la siguiente probabilidad ¿Es probable considerar que el prestigio adquirido por la dama de cao se mantuviera para finales del mochica tardío y época transicional (Las Sacerdotisas de Moro) e incluso para finales del intermedio tardío con la sacerdotisa de Chornancap?

Las evidencias arqueológicas, incluyendo el corpus iconográfico vincula a las mujeres en acontecimientos rituales muy importantes e incluso a elementos naturales como la luna y el mar, formando parte sustancial de la expresión ideológica de las culturas prehispánicas, especialmente de los Mochica y Lambayeque, esto se ve reflejado también en su materialidad y se relaciona a temas ligados a la fertilidad, abundancia, recursos e incluso origen. Por lo que la presencia de la mujer se podría vincular directamente a

episodios en las que se necesitaba tener una relación directa a estos elementos, es por ello que resulta curioso encontrar mayormente a estos personajes en épocas tardías, sin embargo, también surgen en estos periodos de reordenamiento social y político en el que no podría ser raro otorgar la confianza a un personaje femenino.

Por otro lado con los hallazgos de estos personajes femeninos y la línea investigativa tendríamos que Repensar la Historia y deberíamos tomar en cuenta lo que Jenkins (2009) advierte, pues comprende que todo emana de seres con ideologías que mueven sus pensamientos que además, se produce para otras personas, o instituciones, que avalan o no el producto. Investigadores como Villavicencio, considera que fuimos arrasados por la influencia de teorías occidentales basadas en la inequidad de género, secundarizadas y sin poder; esto condiciona la mirada de académicos y científicos. Si mencionamos evidencias post conquista de hallazgos femeninos, en huaca Huallamarca de San Isidro, Lima, desde la década del 50 del siglo XX se han encontrado tumbas y fardos de mujeres. ¿Quién estudia las más de 150 momias encontradas? Las líneas investigativas con respecto a este tipo de evidencias arqueológicas no parecen aun tener todo el interés académico, en la que no se trata de añadir mujeres a la historia, sino de reformular completamente el conocimiento de nuestra totalidad cultural.

Por su parte Armas (Armas, 2001), en un esfuerzo por explicar la vida en común de la mujer: El cronista Sarmiento de Gamboa narra que en el ataque Chanka al Cuzco unos de los Kurakas defensores fue una mujer, Chanan Curycoca, excepcionalmente valiente. El padre Bernabé Cobo, por su parte, hablando de la conquista Inka del Señorío del Warco (en Cañete) nos habla que su líder era una mujer, muy fiera y sanguinaria. Ya en el siglo XVI, entre los kurakas huancas del centro del Perú, existían algunas mujeres.

Mencionar las evidencias anteriores nos lleva a reflexionar sobre la incursión de estos personajes y que esta sobrepasa épocas posteriores a la conquista, apreciándose en distintos periodos su liderazgo, prestigio y poder, sin embargo, depende también de las investigaciones arqueológicas y etnohistóricas, el dar a conocerlas y replantear una nueva perspectiva sobre la importancia de la mujer y el rol desenvuelto en el mundo andino.

V. Conclusión

El hallazgo de los personajes femeninos expuestos anteriormente permite cambiar la noción sobre el poder absoluto que tenían los personajes masculinos previo a los descubrimientos ya mencionados; representa una revisión entre las teorías con respecto al poder político en el mundo prehispánico, una posibilidad cada vez mayor de este mundo complejo y grandioso donde las mujeres también tuvieron posibilidad de gobernar.

Las investigaciones continúan sobre la participación de la mujer en los roles sacerdotales, curacazgo, entre otros; incidiendo que el Perú Prehispánico tiene un sello cultural peculiar y complejo muy diferente del viejo mundo y por ende es difícil de entender el lugar que le compete a la mujer en un espacio de poder político.

La posibilidad para repensar, replantear y reescribir la historia peruana, sobre toda la prehispánica está en marcha, los nuevos hallazgos sobre estudio de la mujer, la civilización Caral y su Dama de los Cuatro Tupus, la Sacerdotisa de Chornancap, el hallazgo de las tres reinas Wari, las Sacerdotisas de Moro y la Dama de Pacopampa, el rol de las caciques o curacas en tiempos de formación colonial, entre otros, permite implementar una temática de estudios en la que se deja de lado la subordinación de la mujer ante el hombre y se rectifica su capacidad de poder y liderazgo, en el que se ha podido determinar el control religioso, político que tuvo en sociedades importantes y desarrolladas

como los Mochica y Lambayeque, además que probablemente pudo adquirir atribuciones semidivinas plasmadas en su iconografía y materialidad encontrada en las tumbas. Debemos considerar además que el prestigio de los personajes será trascendental en espacio y tiempo, puesto que parte de restos encontrados muestran elementos foráneos que permite identificar las relaciones que mantuvieron con otras poblaciones foráneas, serranas y sureñas específicamente. Así como se reflejado el tema de ancestralidad para el caso de la sacerdotisa de Chornancap en la que se evidencia ofrendas relacionadas a la tumba de periodos más tardíos como inca e incluso colonial.

De este modo, queda claro que estas soberanas mantuvieron un poder intrínseco para valles frecuentemente costeros, donde el prestigio, poder y liderazgo ha quedado inmortalizado en la narrativa expresada en los distintos manifestaciones culturales como parte de su cosmología e ideología para ex-

presar parte de su ideología.

Bibliografía

- Alva, W. (2014). *Ventarrón y Collud: Origen y Auge de la civilización en la costa norte del Perú*. Lima: Editorial Supergráfica.
- Alva, W., & DONNAN, C. B. (1993). *Royal Tombs of Sipán*. Los Angeles.
- Alvarado. (2015). Sacerdotizas, curanderas, parteras y guerreras: Mujeres de élite en la costa norte del Perú Antiguo. *Revista de estudios latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*.
- Bennet, WENDELL; Christopher, DONNAN. (1964). "An Early House from Chilca, Peru". *American Antiquity*.
- Boucek, J. (1957). La sociología del prestigio. *Revista de estudios políticos*.

- Castillo Butters, L. J. (2000). Los Rituales Mochicas de la muerte. Banco de Crédito del Perú.
- Castillo Butters, L. J., & Rengifo Chunga, C. E. (2008). Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las sociedades Mochicas. Los señores de los reinos de la luna. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Castillo, J. L., & Holmquist, U. (2000). Mujeres y Poder en la sociedad Mochica Tardía. El hechizo de las imágenes: Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana. Revista PUCP, pp. 13-34.
- Donnan, C. (1989). "En busca de Naymlap: Chotuna, Chornancap y el valle de Lambayeque". Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Donnan, C. B., & McClelland, D. (1979). The Burial Theme in Moche Iconography.
- Donnan, C. B., Donnan, C. B., & Castillo Butters, L. J. (1994). Excavaciones de Tumbas de Sacerdotisas Moche. Lima.
- Foucault, M. (2012). El Poder, Una Bestia Magnífica: Sobre el Poder, la Prisión y la Vida. Buenos Aires.
- Guardia, S. (2002). Mujeres Peruanas, EL otro lado de la Historia. Lima, Perú: Minerva.
- Hodder, I. (1999). El proceso arqueológico, Una Introducción. Oxford.
- Jhonson, M. (2000). Teoría arqueológica, Una introducción. Barcelona: Ariel.
- Mogrovejo, J. D. (1995). La Evidencia Funeraria Mochica de Huaca de Moche. Lima.
- Quijano. (2013). La arqueología y la geneología de Foucault desde los dispositivos de control en el quehacer político. Dialecta política.
- Regulo, J. F., & Puelles, J. V. (2005). El Brujo. El Mundo Mágico Religioso Mochica y el Calendario ceremonial. MINKAPERU.
- Rostworowski, M. (2000). Estructuras Andinas del Poder. Ideología religiosa y política. Instituto de Estudios Peruanos.
- Rotworowski, M. (1995). La mujer en el Perú Prehispánico.
- Vásquez, A. (2011). La cleopatra peruana, La Señora de Cao, una mujer guerrera y sabia.
- Wester, C. (2010). Chotuna-Chornancap: Templos, rituales y ancestros Lambayeque.
- Wester La Torre, C. (2015). CHORNANCAP: HISTORIA, GÉNERO Y ANCESTRALIDAD EN LA CULTURA LAMBAYEQUE.
- (2016). Chornancap. Chilayo: Ministerio de Cultura del Perú.
- (2018). "Personajes de Élite en Chornancap": Una nueva visión de la cultura Lambayeque. Chiclayo. Unidad Ejecutora Naylamp 005 Lambayeque.

“EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA COMO EXPRESIÓN RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD LAMBAYEQUE”

“ARCHAEOLOGICAL EVIDENCE AS RELIGIOUS EXPRESSION IN THE LAMBAYEQUE SOCIETY”

Rovin Cervera Gómez
rcervera@unprg.edu.pe
Lourdes Coser Heredia
lcoser@unprg.edu.pe
Karina Maza Vílchez
kmaza@unprg.edu.pe
Pablo Saavedra Castro
psaavedraca@unprg.edu.pe

Resumen

La cultura Lambayeque o conocida como Sicán (Shimada, 1995, 2014) tuvo como centro de desarrollo los diferentes valles que conforman la actual región de Lambayeque. Su religión se inspiró en la presencia de un personaje mítico acompañado por la esposa principal y un séquito encargado del acicalamiento personal y de actividades oficiales, que fue sacralizado en un soporte lítico de color verde, también fueron sacralizados el entorno geográfico y las anomalías climatológicas que tenían como escenario los valles lambayecanos. Antiguamente se creía que el panteón Lambayeque era de tipo monoteísta donde la representación principal era la de un personaje central representado de pie y ricamente ataviado propio de su poder. Pero con las diferentes investigaciones arqueológicas desarrolladas en los valles de Lambayeque, La Leche y Saña han reportado evidencias tanto en murales policromos (Úcupe) como muros decorados en alto relieve (Huaca Las Balsas), en objetos metálicos (ejemplos: vasos del Museo de Denver, la Sacerdotisa de Chornancap).

Palabras claves: Religión, Deidades, Leyenda de Ñaymlap, Sacrificios Humanos.

Abstract

The Lambayeque culture or known as Sicán (Shimada, 1995, 2014) had as its development center the different valleys that make up the current Lambayeque region. His religion was inspired by the presence of a central mythical character accompanied by his wife and a fierce person in charge of his appreciated activities and personal grooming, which was sacralized on a green stone support as well as the various climatic manifestations and geographical environments were sacralized. Formerly it was believed that the Lambayeque pantheon was of a monotheistic type where the main representation was that of a central personage represented standing up and richly attired typical of its power. But with the different archaeological investigations carried out in the valleys of Lambayeque, La Leche and Zaña, they have reported evidences both in polychrome murals (Úcupe) and decorated walls in high relief (Huaca Las Balsas), in metallic objects (examples: vases from the Denver Museum, the Priestess of Chornancap).

Keywords: Religion, Deities, Ñaymlap Legend, Human Sacrifices

Introducción

Sobre la sociedad Lambayeque se ha generado una serie de interpretaciones que, si bien han ayudado a su desarrollo social, por otro lado, han dejado temas inconclusos casi en su totalidad como el sistema religioso e ideológico que se ve expresada a través de una compleja iconografía y sacrificios humanos que marcan un significado cultural, involucrando diferentes sistemas de control y poder, ya sea político, económico y religioso visto desde diferentes contextos culturales. Sin embargo, las evidencias de restos arqueológicos de contextos funerarios descubiertos en los últimos años han permitido ampliar el panorama que se tiene acerca de su estructura social, política y religiosa que mantuvieron ciertas sociedades desarrolladas en los Andes Centrales; estos contextos funerarios componen un factor importante en la búsqueda de información sobre temas relacionados principalmente a rituales, jerarquías religiosas, mitología y sacrificios humanos. El arqueólogo Wester (2016) menciona que todo este conjunto de acciones realizadas por el hombre se encuentra orientadas a mantener la memoria de sus muertos en el mundo de los vivos.

La memoria de su principal ancestro o dios Ñaylamp para la sociedad Lambayeque se ve expresada a través de esta aparición recurrente del personaje de ojos alados como “elemento sacralizador” (Narváez, 2014, pp. 27); además “orejas emplumadas, su nariz, pequeña boca sin dientes y la ornamentación facial en la forma de “lacrimones” muy variados” (Narváez, 2014, p. 51). Sin embargo, se observa que hay una continuidad de algunas características culturales como los grandes colmillos que son parte del elemento sacralizado de los personajes moche que se expresa de forma continua en la materialización iconográfica. A diferencia de lo que se ha sostenido, la iconografía Lambayeque y los actos rituales - religiosos son variados y sobre todo bastante complejos; a ello, Kua-

licke (1997) menciona que es importante reflexionar sobre las razones que conducen a una sociedad a establecer el ritual funerario como una actividad fundamental y sobre todo cuáles son las implicancias que tiene, lo que él denomina como la “culturización” de la muerte, la cual radica en una serie de acontecimientos continuos, con la intención de reinsertar a los muertos en la sociedad bajo nuevas formas. Sin embargo, Solari & Gordillo (2017) hace una perspectiva general cuya:

Información recogida por la Antropología, la Etnografía, la Etnohistoria y la Arqueología nos muestra el significado, la naturaleza y la función del sacrificio humano como un rito de naturaleza polisémica que puede conceptualizarse como un contrato ritual entre hombres y divinidades por medio de un intermediario que ofrece a un ser sobrenatural algo que debe transformarse de forma súbita o violenta. (Solari & Gordillo, pp. 356)

En base a los análisis iconográficos del arte Mochica en relación a rampas y remates de muros asociados a recintos dentro de los cuales personajes de la más alta importancia religiosa son parte de un complejo sistema de ritos y símbolos, pero también existe afirmaciones que “probablemente no fueron miembros de élite, sino gente local del substrato local” (Wester, 2016, pp. 114), a esto se suma los aportes de Bourget (2006) donde menciona que fueron guerreros vencidos, los cuales eran desvestidos y atados, y luego trasladados en procesión a la zona de sacrificio, por eso es casi común encontrar esta decoración en la iconografía regional, por lo menos desde la época Mochica. Es aquí donde nace nuestro objetivo, de evidenciar a través de la materialidad arqueológica del período intermedio tardío, la trascendencia de religión Lambayeque.

I. Religión Lambayeque

Uno de los puntos de partida es entender que la religión de esta sociedad, está centrada gran parte en los actos rituales como el culto a los ancestros y la sacralización de espacios, que no solo está unido a grandes tumbas de personajes, sino que también a espacios residenciales donde los personajes ejercían funciones de control sociopolítico religioso. Sin embargo, podemos preguntarnos ¿Cómo se forma esta religión Lambayeque?; el antropólogo norteamericano Geertz (1965 citado en Marza, 1978) nos habla de que la religión es “una manera peculiar de ver la vida y de construir el mundo” cuya construcción es a base de símbolos, que están formados por elementos. Uno de estos elementos que considera Geertz (1965) es el mito, debido a que “por medio del mito se expresa y se fundamenta lo que se cree”. (Geertz, 1965 citado en Marza, 1978, p. 11). Así mismo, Camarena & Tunal (2009) nos hablan que la religión es un “elemento básico de la composición del individuo y de su propia identidad”, que se transforma en un acto de repercusión en la forma de pensar y del accionar moral de las personas. Para Malinowski (1974), el mito “es considerado no sólo verdadero, sino también venerable y sagrado”. En base a estos argumentos vemos que ciertas sociedades prehispánicas como los Lambayeque y Chimú en la Costa Norte, mantienen un mito religioso con la finalidad de mover grandes multitudes de personas bajo discursos o “mensajes” sagrados.

Como base importante del origen social e ideológico de esta sociedad, es el relato recogido por Miguel Cabello de Balboa. Cronista español que, en 1586 registra la Leyenda de Ñaymlap de un indígena noble de Túcume llamado Martín Farrochumbi. Pero, pasado 200 años el cura de la parroquia de Mórrope llamado Modesto Rubiños, registra una leyenda muy parecida; pero de forma y contenido resumida sin detalles específicos, donde el personaje o señor se llamaba Ñam

La (Narváez, 2014). Aunque actualmente, los datos específicos y la materialidad expuesta en la leyenda no se han podido corroborar del todo, se dice que la venida del señor Ñaymlap fue desde algún lado del Perú a estas tierras costeras de la región. Este “gobernante” llegó por mar con todo su séquito y se estableció cerca a la desembocadura del río (Narváez, 2014), puntualizando la clara relación con los principales elementos: agua, tanto de mar como de río; tierra, donde habitará y podrá hacer uso de los recursos para el desarrollo de sus actividades y/o rituales a las que están ligados.

Se menciona al ídolo de piedra que estaba hecho a la semejanza del gobernante Ñaymlap, al cual su adoración perduraba de generación en generación, dando paso a una ideología sobre dicha deidad y la posible religión monoteísta que profesaba la sociedad Lambayeque; la cual es un tanto increíble para investigadores como Jorge Zevallos (1971, 1989) que refiere a la existencia de una deidad principal identificada con el personaje del “Huaco Rey” posiblemente el ídolo del que habla la leyenda y la representación de su transformación antro-po-ornitomorfa en la cerámica clásica del Lambayeque I. Aunque no queda muy claro, el investigador acepta la existencia de dioses o subdioses que concuerdan con la creación de nueve mitos para la sociedad Lambayeque. Al igual que, la propuesta de Carol Mackey (2000), sobre la existencia de una deidad principal masculina Lambayeque basado en su identificación recurrente en objetos o murales, y de deidades menores o personajes sobrenaturales de menor jerarquía que carecen de ciertos atributos y jugarían el papel de auxiliares con respecto a la deidad principal, concluyendo que se estarían retratando diferentes imágenes en lugar de una sola y estandarizada. Mientras que, Alfredo Narváez (2014) afirma que la religión es totalmente politeísta y crea una lista de deidades Lambayeque, a través de sus estudios comparativos de las escenas registradas

en Huaca Las Balsas de Túcume con iconografía encontrada en material cerámico y metales Lambayeque, reconociendo elementos iconográficos que definen la sacralidad como el “ojo alado”, las serpientes, la “cara máscara” y el gran tocado aplicado a figuras humanas, animales y elementos naturales (citado en Narváez, 2014). Y, por último, la leyenda narra la transformación pregonada que tuvo el señor Ñaymlap cuando fallece, adquiriendo alas y desapareciendo, aunque se dice que sus familiares lo enterraron en un lugar muy restringido (Narváez, 2014). Lo que nos llega a la semejanza que existe en los contextos funerarios de alto estatus social y político encontrados en los sitios principales de ocupación Lambayeque, esta conversión sobrenatural que encontramos plasmada en la posición del individuo principal y en los objetos que se le asocian, hasta ahora evidenciado una vez que moría el personaje.

Como parte de este proceso ideológico que se tiene en la tradición oral es el soporte litúrgico que fortalece el poder político y social de las élites, y que posee singular coherencia en la producción material; es decir los elementos de la tradición oral aparecen representados en forma frecuente en la producción material con íconos vinculados a la luna, mar y aves. Entonces, quizá otra de la interrogante que ayuden al desarrollo analítico es el saber ¿Cómo está siendo organizada la religión Lambayeque? o en tal sentido ¿Cómo es que se está presentando a la sociedad que sigue esta religión?

A ello, Narváez (2014) menciona que en “la cosmovisión lambayecana, existen diferentes campos, territorios o escenarios míticos que contienen un discurso relacionado con deidades principales, secundarias, sus acompañantes y ayudantes” (Narváez, 2014, p 104), y que estos campos están organizados en tres grandes espacios o tres elementos clásicos de la cosmovisión andina: mundo de arriba, mundo de abajo y nuestro mundo (las aves con el mundo celeste; los cérvidos,

camélidos y felinos vinculados a la madre tierra; y las serpientes, peces de agua dulce y mar, crustáceos y batracios, con el mundo oscuro del mar, lagunas, cavernas y cavidades que ofrece la madre tierra). Parte de la complejidad organizacional religiosa puede ser apreciada en los íconos que acompañan a la deidad Sicán visto a través del “Huaco Rey”; son animales especialmente criaturas terrestres como sapos, monos y *Spondylus princeps* y en menor grado abejas, iguanas, zorros, felinos y loros flaquean frecuentemente la imagen del dios de Sicán; además encontramos representaciones de estructuras arquitectónicas tipo templo con las características denomina por Zevallos como “punta-rectángulo-punta” y símbolos paisajísticos que toman un fuerte significado religioso.

Basado en los argumentos de Camarena & Tunal (2009), Marza (1978) y Kauffmann (2014, citado en Narváez 2014) la religión ha surgido por influencia del paisaje y por la necesidad de adorar a elementos que creen sagrados, y la cultura Lambayeque no es la excepción. Su religión está basada en dar valor religioso al paisaje y lo que éste brindaba, además de estar regidos por ideas que se vienen dando desde épocas anteriores. Uno de los ejemplos claros son las olas, el triángulo escalonado, chacanas y serpientes; las olas, en el pensamiento andino costero está asociado al origen de la vida y sobre todo como ente portador de recursos para la alimentación (Figura 1).

Mientras que, la interpretación del triángulo escalonado es más compleja; por una parte, toma un significado religioso paisajístico que representaría la montaña, pero a su vez expresa el poder visto de varias maneras, tanto sociales y religiosas. En representaciones de época Cupisnique y Mochica existen con el denominado “dualismo andino”, que se trata de una unión de dos perfiles o más para conformar una sola imagen frontal, conocida en el mundo andino como la “chacana”. Por último, tenemos la serpiente bicéfala

al parecer esta representación se vincularía con una modificación del Mellizo Marino mochica. Probablemente la serpiente estaría simbolizando el cielo y/o la Vía Láctea, debido a que puede estar sustituida en algunas representaciones en relieve por varios signos de apariencia estelar. En el caso de la representación del Mellizo Marino, éste es comúnmente relacionado con escenas de despeñamiento en las montañas en las que aparece el arco de la serpiente bicéfala y la diadema característica en forma de “V”. Así mismo, la serpiente bicéfala cambia de ubicación hallándose bajo los pies del Mellizo Marino, cumpliendo un rol de embarcación en las escenas y sobre su cabeza escenas de las montañas. De esta manera, podríamos definir que el arco remitirá al estado por el que atravesaban las divinidades.



Figura 1 Botella Cupisnique con iconografía de olas marinas. (Fuente: Larco, 1939)

Algo interesante que la sociedad Lambayeque utiliza como estrategia religiosa es el manejo del recurso hídrico, que tuvo como fin buscar el “bienestar en la población que mos-

tró voluntad y aceptación por la estructura religiosa y sacerdotal” (Wester, 2018, p. 36), permitiendo la ejecución de grandes obras para las actividades ceremoniales como Pomac, Túcume, Chotuna - Chornancap, Luya y Úcupe. Lugares donde se han evidenciado muros que reflejan la religión como parte de un complejo sistema de ritos y símbolos, permitieron conocer el uso de los recintos como espacios ceremoniales. En el caso de Huaca Las Balsas - Túcume, existe evidencia de un edificio que muestra tres secciones muy claras: una sección norte, de tipo ceremonial relacionada con recintos muy limpios, pulcros y decorados con relieves de alto contenido religioso como embarcaciones de totora con navegantes míticos, embarcaciones de totora con cabeza humana, grupos de aves con tocado semicircular que portan un objeto redondo, aves que pescan sobre la cresta de olas, hombres-Ola, balsa con tripulantes y buzos que recolectan conchas de Spondylus, la Deidad de los Spondylus, arquitectura sagrada, deidades de tocado bipolar, deidades de tocado semilunar, escenas rituales: bastoneros, danzantes, sacrificios de animales y humanos, tinajas (de chicha), y símbolos geométricos: escalonado simple, escalonado doble, escalonado con espiral, círculos concéntricos; y una sección sur vinculado a la función ritual, como contexto de relleno y entierros humanos, incluyendo una evidencia clara de sacrificio cruento. Además, de presentar un espacio de relieves en barro con una importancia religiosa. Cercano a esta, encontramos Huaca Larga, Cerro Purgatorio y grandes espacios abiertos rodeados por muros altos y un sistema de galerías techadas que funcionaron como espacios amplios dedicados a ceremonias y rituales masivos.

II. Caracterización de la religión a través de la materialidad Lambayeque

Las pinturas murales encierran un mensaje acerca de un discurso ideológico que muestra a una divinidad con atributos alados presente en la sociedad Lambayeque, la cual está liga-

do íntimamente a un ambiente marino ya que resaltan seres antropomorfos con tocados de plumas, aves, serpientes bicéfalas y volutas que hacen referencia al mar (Figura 2).



Figura 2 Representación de un personaje mítico de los Murales de Úcupe. (Fuente: Makowski, 2016)

Posiblemente la elite manejo este soporte como un control de poder sobre el pueblo, encerrando un territorio que abarca a diferentes centros pero que presentan una misma ideología, manteniendo vivo el culto a sus ancestros por medio de las representaciones murales y su origen antecesor en el mar en base a la leyenda de Ñaylamp.

Las excavaciones arqueológicas en Huaca de los Frisos del Complejo Chotuna-Chornancap, muestran una fachada en cuya pared principal del altar se observa un mural en bajo relieve, el cual presenta imágenes o iconos como las serpientes bicéfalas que forman arcos, en cuyo borde exterior aparecen volutas u olas marinas, además de estar asociado a un ser antropomorfo y a un espacio marino donde aparecen peces, aves y serpientes. Conjuntamente en el mismo escenario de Huaca de los Frisos, se identificó una columna con la clásica representación iconográfica del “ave en picada” tomando un pez. Estos contextos muestran un discurso

religioso lleno de símbolos asociados al ambiente marino (peces, aves) que encierra un mensaje aludido al emblemático personaje Ñaylamp, como se manifiesta en la escena de olas o volutas en bajo relieve de Huaca de los Frisos, las cuales cambian de dirección en la pared principal del altar asemejando al movimiento o el devenir de las olas del mar (Wester, 2010). La Huaca de la Ola Antropomorfa también descubierta en el Complejo Chotuna-Chornancap, revela un culto al mar y a la luna, siendo un templo con evidencia mural policroma que muestra a un personaje con la cabeza invertida cuyos elementos como una corona, tocado semilunar, penachos que caen en forma trapezoidal, son atributos diferentes que en conjunto expresan una misma ideología y que están centrados en un solo ser o deidad principal que dio origen a la sociedad Lambayeque. La evidencia arqueológica en la arquitectura de la Huaca de la Ola Antropomorfa presenta un diseño ajedrezado que muestra un mensaje del orden simbólico dual que tiene una profunda raíz andina que “simboliza un esquema conceptual del mundo” (Narváez, citado por Wester, 2010). Otra de las representaciones iconográficas presentes en la sociedad Lambayeque y su mensaje ideológico es en Huaca Las Balsas, en donde se ha registrado escenas que aluden a un “personaje de la más alta jerarquía mítica, capaz de controlar los elementos del mundo celeste, con capacidad de volar como las aves y al mismo tiempo, penetrar en las profundidades marinas” (Narváez, 2011, p. 116), siendo también influyente en las actividades agrícolas. Queda en evidencia que en esta escena se puede apreciar principalmente los Spondylus considerados como elementos sagrados durante la época prehispánica (Narváez, 2011).

El mural policromo de Huaca El Loro presenta evidencias que estarían relacionadas al dios Sicán. Los personajes alados míticos pintados en la pared en el interior del recinto, en la cima de la Huaca El Loro eran los

líderes Sicán enterrados, ya que la población pensaba que la deidad Sicán y el señor de Sicán, al morir, se convertían en uno solo, logrando la ancestralidad y la veneración de su sociedad (Shimada, 2014). Sin embargo, existe una evidencia de arte mural en Úcupe en donde muestra a 6 personajes principales de frente y 3 secundarios de perfil, separados por bandas hechos con diseños geométricos, esta iconografía revela que estos personajes tienen similitudes en dimensionamiento, proporciones, trato, disposición y atributos, llevando suntuosos tocados semicirculares, rostros con los típicos ojos alados de Lambayeque y una sencilla esquematización en la boca, nariz, las orejas; que también vemos en otros soportes como cerámica, textiles y metales. Alva y Meneses (1984), plantean como hipótesis una relación con la leyenda de Ñaylamp y los sucesores del mítico fundador de la cultura Lambayeque, siendo el mural, una importante sucesión genealógica de monarcas lambayecanos vinculados de algún modo al relato de Ñaylamp.

Otros de los soportes que contiene elementos iconográficos con rasgos comunes de la sociedad Lambayeque es la cerámica, en la cual la divinidad ancestral de esa cultura se encuentra representada en tres tipos de cerámica Lambayeque según Fernández (2014): El ceramio Rey, Cerámica de doble gollete y Gollete cónico simple. Esta deidad principal mantiene características distintivas como los ojos alados, ojos en coma, orejas en punta, que se presentan en el “Huaco Rey”, mostrando los rasgos que identifican al personaje; además de la cara máscara en donde se evidencia la típica máscara Sicán (Fernández, 2014). La cerámica presenta forma globular parecida a los fardos funerarios en el Recinto Sicán de Huaca Las Ventanas, a lo que Elera (2008) interpreta como la representación del fardo funerario, siendo el cuerpo globular el envoltorio del fardo y el rostro la representación de la máscara Sicán que llevan los fardos (Fernández, 2014) (Figura 3).

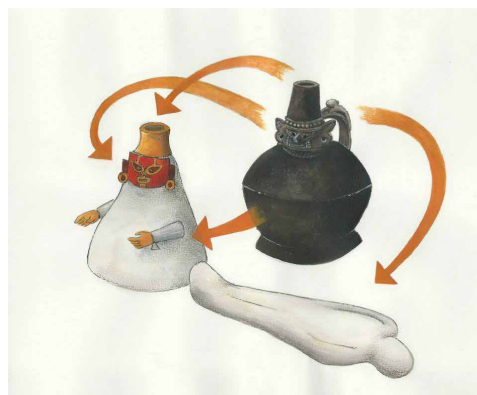


Figura 3: Botella Huaco Rey en su aparente representación al bulto funerario convertido en ancestro mítico. (Fuente: Mariaza, 2018)

Así mismo, los elementos que simbolizan a la deidad con atributos de ave se presentan en la cerámica de doble gollete, en el que se muestra el acto del ave en picada, mostrando la cola y las alas que decoran el tocado plumario vinculado con un ave de oro Lambayeque, rasgos atribuidos a la deidad alada presente en el discurso iconográfico de esa sociedad. Además, los tocados pueden ser diversos (tocados de plumas, en forma de media luna) asignando una diferencia de rangos entre cada uno de los personajes o deidades. Sin embargo, también aparecen personajes ubicados al centro del asa puente de la cerámica de doble gollete, en el cual, las extremidades superiores pueden estar a la altura del tórax hasta convertirse en un ser alado, lo que está íntimamente ligado con la leyenda de Ñaylamp (Kauffmann, citado por Fernández, 2014). Igualmente, la cerámica gollete cónico simple del periodo Lambayeque Tardío, presenta en alto relieve a un personaje con tocado en forma de media luna y cuerpo de ave, en el que se puede observar una continuidad en la etapa final Lambayeque con la presencia de la divinidad alada.

En el desarrollo textil se observan rasgos de continuidad con sus antepasados, los mochicas; específicamente en la composición pic-

tórica que caracterizó al arte Mochica Tardío (Zevallos, 1989). En Huaca Las Ventanas, hay dos textiles formando parte de tumbas de rango, el primer textil muestra a la “deidad Sicán” (Shimada, 2014), sostiene un tumi y una cabeza trofeo. El Sol y la Luna se encuentran a los dos extremos mostrándose secundarios a la deidad, esta ubicación explica el nexo existente entre el mundo celestial y terrestre, y parece que fuese el centro del cosmos que gobernara sobre la vida y la muerte; el segundo textil muestra a la deidad Sicán, acompañada por felinos míticos bajo una serpiente de dos cabezas; es un claro ejemplo de continuidad (Zevallos, 1989) mochica el animal lunar y la serpiente bicéfala, imágenes que han sido representadas de manera recurrente en los diversos soportes ideológicos.

En cuanto, al valle de Lambayeque, las imágenes plasmadas en este soporte presentan una temática totalmente diferente al del valle La Leche, pero no se apartan de la mística esencia que es la representación central de un personaje con los rasgos típicos de ojo alado. En el sitio Santa Rosa de Pucalá se reportan dos textiles, uno de ellos tiene un personaje central con rasgos físicos típicos Lambayeque acompañados por un conjunto de cuatro cabezas humanas, en ambas manos sostiene báculos con remate romboidal; el segundo textil es un vestido decorado con un personaje central de características humanas que presenta cuatro extremidades convertidas en cabezas de aves que devoran a un animal bicéfalo, posiblemente un pez. Bracamonte (2015) diferencia en este último, por la particularidad del tocado, presenta dos aves en picada y otros adornos que no son muy frecuentes en la iconografía lambayeque, consideramos que el sitio al presentar una secuencia de manifestaciones culturales de sociedades que proceden del sur y centro costero, así como del norte andino formando en la iconografía, rasgos de estas influencias, pero que se adhieren al concepto ideológico Lambayeque. En el sitio de El Chorro,

se registraron seis telas pintadas a modo de ofrenda que comparten las mismas características: personajes ricamente ataviados con tocados semilunares además variedad en sus orientaciones como frontales y opuestas, en el rostro se configura el clásico ojo alado así mismo estos personajes están portando en sus manos objetos que rematan en un círculo y una figura romboidal esto a manera de báculos. En el sitio Chornancap, también se registró este tipo de textil que formó parte de un acto ofrendatorio al momento de sellar una tumba; ambos presentan la misma decoración policroma, pero los diferencia son las partes culminantes o marcos. Todos estos textiles o telas confirman la existencia de una variedad temática en la ideológica Lambayeque pero sin perder sus rasgos que la identifican es decir sus ojos alados que es uno de los elementos que sacraliza al personaje que los ostenta; pico, lagrimones y orejas aladas, sus tocados semilunares, posición, entre otros, además resaltar que estas aparecen como acompañantes en procesos fúnebres de personajes de alto rango así como en actos ofrendatorios como los ocurridos en Huaca El Chorro y Santa Rosa de Pucalá.

Uno de los máximos exponentes entre el arte metalúrgico han sido los “vasos de Denver”, salieron a la luz del quehacer arqueológico gracias a la realización de un catálogo de exposición sobre objetos de plata peruana prehispánica. Alfredo Narváez (2014) para su fácil estudio iconográfico decide llamar a estos vasos como Vaso A y Vaso B, distingue un conjunto de personajes mitológicos, ubicados dentro de campos delimitados ex profeso por líneas anchas. El vaso B (Figura 4), está formado por cuatro campos: a) Campo marino, b) Campo celeste y de la producción, c) Debajo, seres zoomorfos agrupados en diferentes espacios; d) El campo debajo del anterior, quizá sea uno de los más conocidos debido a la semejanza con la evidencia arqueológica registrada en Chornancap. La representación es de una mujer, de pie, en posición frontal, con tocado de serpientes, manos

y pies de serpientes, se relaciona con un telar en forma de X, un asistente y recintos con conchas de Spondylus, “este personaje femenino se relaciona con el personaje sepultado en Chornancap” (Wester, 2018), aquí hay elementos como corona, vasos, orejeras, collares, discos, entre otros que verifican el estatus semidivino del personaje; principalmente la cara-máscara, corona cilíndrica y tocado bipolar, otro elemento que ayuda en la identificación es en la corona de oro, una imagen de una mujer mítica sentada de perfil en la luna creciente, con un telar en forma de cruz al frente, sus manos y pies tienen cabezas de serpiente igual al representado en la imagen del vaso de plata de Denver, en el vaso bimetálico aparece como en el vaso de plata la imagen de penachos que caen a la altura de los hombros. Otro argumento mayor es que debajo del pie derecho del personaje femenino representado en el vaso aparece una silueta donde hay un personaje extendido dando la idea de un personaje sepultado (Wester, 2018), este personaje coincide con el entierro documentado debajo de la sepultura de la Sacerdotisa; además Wester (2018) menciona que la representación del personaje femenino en el vaso es la identidad del personaje de Chornancap y que el ambiente que recrea así como la arquitectura es tal cual al espacio geográfico actual del Complejo Chotuna-Chornancap.; y por último, e) la

parte inferior, el espacio mayor está conformado por un amplio campo iconográfico dominado por una gran serpiente, que a su vez contiene una serpiente menor llena de peces. Del cuerpo extendido de la serpiente mayor, brotan 4 “burbujas” dentro hay personajes diversos. Aparecen mujeres con las piernas abiertas en posición de parto, peces y crustáceos dentro de un canal; escenas complejas, con varios personajes humanos y peces, entre estos un personaje humano toca un tambor y burbujas menores en el contorno de la principal, incluyen a diversas formas de vida: peces, serpientes o crustáceos. Hay enorme sapo mítico al exterior y del lomo de la gran serpiente, brotan diversas formas de plantas y árboles, como expresión del rol fecundo y de productividad de la serpiente (Narvaéz, 2014). Entre los análisis de los relieves de Huaca Las Balsas y las escenas hechas sobre los vasos de plata confirma que la religión Lambayeque no trata de un solo personaje, se reconoce la diversidad por los rasgos o elementos que coadyuvan al reconocimiento de personajes mitológicos: grandes tocados semilunares o semicirculares, cabezas de serpientes “dragón”, ojos “alados” y “cara máscara” en seres antropomorfos o animales. Finalmente coincidimos con su expresión de que este ícono ya sea en representación completa o solo la cabeza era suficiente para comunicar al observador su significado.

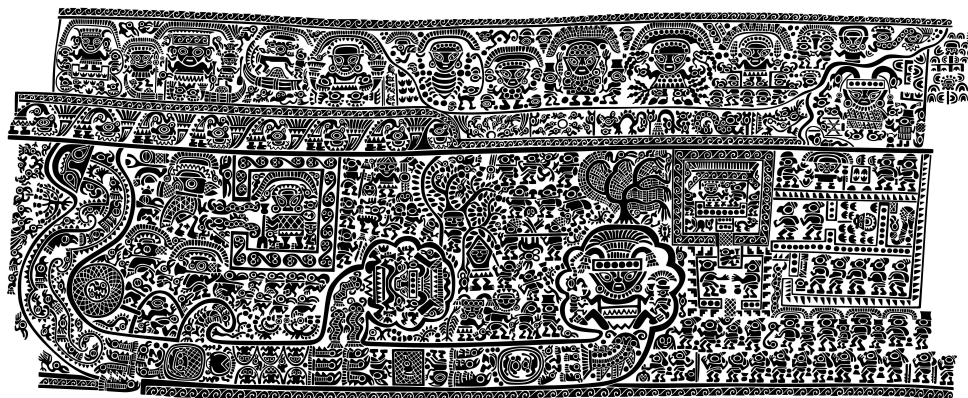


Figura 4 Iconografía Vaso de Denver B. (Fuente: Wester, 2016)

III. Sacrificios humanos

Con respecto al tema de los sacrificios humanos sabemos que se desarrollan durante siglos y en diversos grupos culturales prehispánicos del Perú desde el periodo Formativo hasta la sociedad Incaica, evidenciando claramente temas como la continuidad y ancestralidad. Los sitios con evidencia masiva de sacrificios son Huaca de la Luna (Bourget, 2001) en el valle de Moche, Bosque de Pómac (Shimada, 2014; Elera: 2018) en el valle de La Leche, Túcume (Narváez y Delgado, 2011), Cerro Cerrillos (Klaus, et. al. 2004) (Figura 5), Chotuna y Chornancap (Wester, 2010, 2016, 2018) en el valle de Lambayeque. Esta actividad consiste en ofrendar la vida de personas consideradas puras, realizándose bajo la perspectiva religiosa a través del actuar violento para causar la muerte (Girard, 1983) y de los complejos rituales presididos por líderes o sacerdotes especializados con el objetivo de control político e ideológico sobre la sociedad para acumular y concentrar poder (Uceda y Mujica, 1994, 2003; Wester, 2010, 2016, 2018; Castillo, et. al. 1996). Sin embargo, diversos investigadores (Girard, 1983; Uceda y Mujica, 1994, 2003; Baeza, 2008; Schwartz, 2012; Klaus y Toyne, 2016) abordaron el tema desde diferentes perspectivas, coincidiendo en que el entendimiento de la naturaleza de los sacrificios humanos ayuda a conceptualizarlos, clasificarlos y ofrecer una certera aproximación de las razones de dicha actividad. Los principales planteamientos o modelos teóricos considerados correctos para discutir sobre los sacrificios humanos en la costa norte durante el Intermedio Tardío se expondrán a continuación.

Pues bien, Girard (1983), expresa que el sacrificio abarca dos formas, unas veces como sagrada y otras veces como un crimen. Hubert y Mauss (1899; citado en Girard, 1983) manifiestan lo criminal que es matar a una víctima porque se considera sagrada, pero si la víctima no fuera sagrada no se la mataría.

La violencia y lo sagrado son inseparables. Aunque sería coherente pensar que la víctima no sustituye ni es ofrecida a tal o cual individuo amenazado, si no que adopta una postura colectiva, sustituyendo y ofreciéndose por todos los miembros de la sociedad o comunidad, la misma que se protege de su propia violencia. Para las sociedades andinas, se evidencia que de acuerdo a la intensidad de la crisis ésta responde con sacrificios o no. Planteando la posibilidad de en cuanto más nociva es la crisis, más puros deben ser los individuos ofrendados o más intensivos serán los sacrificios humanos u otros rituales.

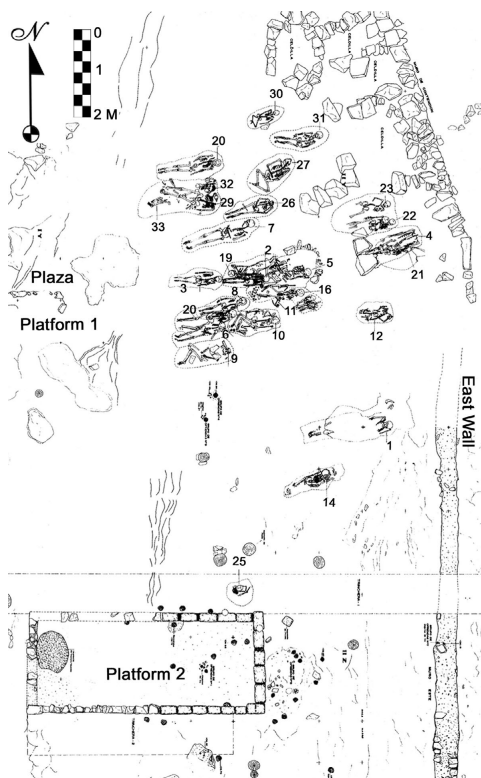


Figura 5 Representación de los sacrificios de Cerro Cerrillos. (Fuente: Klaus, Centurión & Curo, 2004)

Mientras que, el modelo que plantea Schwartz (2012) distingue el sacrificio religioso del asesinato secular y define principalmente tres categorías conceptuales para

los sacrificios en, Offerings to Supernatural (Ofrendas a lo Sobrenatural) son los individuos encontrados en contextos religiosos y con evidencia de muerte violenta, Retainer Sacrifice (Sacrificio de retención) son los entierros primarios simultáneos de individuos de alto y bajo estatus social, y Construction Sacrifice (Sacrificio de construcción) son los entierros de individuos completos y articulados en los cimientos de estructuras o adyacentes a estas. Su objetivo era analizar las implicancias de estos conceptos e identificarlos en diferentes contextos de sacrificios humanos en la costa norte del Perú.

Uceda y Mujica (1994, 2003) mencionan el despliegue que conlleva la ceremonia ritual desde la selección de las personas, pasando por la presentación de los mismos, y el acto sacrificial o la muerte de los individuos. El protocolo ceremonial del sacrificio implica una constante demostración de poder y autoridad. También, presentes en la cosmovisión andina, relacionados con la renovación, germinación y crecimiento, que convierte a los sepultados en semillas que fertilizan la tierra, aunque los procesos de regeneración de un templo se evidencian superposiciones arquitectónicas que reflejan cambios sustantivos, no responde a causas circunstanciales, sino a ciclos calendáricos y rituales (Uceda y Mujica 2003). Mientras que, Wester (2010) especifica tres posibles razones para la realización de sacrificios humanos, como el culto a la fertilidad, donde los individuos seleccionados, especialmente mujeres, ofrecen su cuerpo y sangre como medio de gratitud y respeto a la tierra y al agua. Seguido, de una renovación simbólica, donde a través de los sacrificios humanos se justifica los cambios, adiciones o entierro total de la arquitectura que quiere expresar la clara intencionalidad de sacrificar dicho lugar. Por último, la reafirmación del poder, como consecuencia de la ejecución y decisión de los sacrificios, donde la decisión del destino de la vida de un grupo de personas, consigue legitimar su autoridad y prestigio.

Por otro lado, algunos casos de evidencias con sacrificios humanos van contando su propia historia y revelando sus causas de estos rituales que priman masivamente en la costa norte del Perú, particularmente de la sociedad Lambayeque, y que se practica con cierta frecuencia en un largo lapso de tiempo y que forma parte del sistema ideológico y religioso de las sociedades de América Andina (Wester, 2010, 2016). En el sitio Cerro Cerrillos ubicado en el distrito de Reque, se encontraron 31 sacrificios humanos bien conservados especialmente de niños y jóvenes varones, en una de las plataformas de la estructura ceremonial en forma de “U”. Se tratan de individuos seleccionados de bajo estatus social asociados a material de cobre en miniatura, conchas de Spondylus y semillas de Nectandra. Se encontraron evidencia de pupas lo que aseguraría la exposición prolongada de los cuerpos de las víctimas (Bourget, 2001, Verano, 1986) y también, muestras de patrones de fuerza aguda ejercida perimortem, con cortes en la garganta y pecho por las huellas encontradas en la clavícula, esternón, vértebras cervicales y costillas, lo que lleva a los especialistas a postular que estas víctimas fueron semi decapitados, decapitados, estrangulados o envenenados. La posición de entierro fue de estilo Mochica, cuerpo extendido alineado a un punto cardinal, lo que lleva a un discurso simbólico sobre la continuidad étnica o incluso resistencia hacia el grupo Sicán (Klaus et. al. 2004). (Figura 6)

Para el sitio de Bosque de Pómac, se ha documentado un ritual de sacrificios humanos masivos sin precedentes en el mundo andino, se trata de más de 260 individuos completos que varían en edad y sexo, con otros tantos desarticulados, depositados en tres distintos eventos en una estructura cónica inversa denominada Matriz 101 ubicada entre Huaca Las Ventanas y la Huaca El Loro. Se dice que la ceremonia ritual estuvo asociado al elemento agua, debido que el primer momento, se entierra una gran vasija con la

base rota y a unos pocos centímetros reposa la cabeza de un individuo femenino, sellando, reabriendo, incluyendo, exponiendo y reacomodando más individuos dentro de la fosa hasta un tercer momento. Hay evidencia de concurridos banquetes ligados a las exequias funerarias, ofrendas de diversa índole y tierra contaminada por desechos de fundición de cobre provenientes de talleres metalúrgicos aledaños (Elera, 2018) (Figura 7). Para el investigador Elera, estos sacrificios responderían a un fuerte evento climático durante el periodo Sicán Medio, como parte de un ritual a los ancestros enterrados en el complejo que se encuentra evidenciado en la iconografía Lambayeque (Elera, 2018). Sin embargo, evidencias de sacrificios en menor escala para el sitio de Bosque de Pómac se registra en las tumbas de elite, la Tumba Este de Huaca El Loro se evidencia un personaje principal masculino de aproximadamente 40 a 50 años de edad asociado a cuatro acompañantes con señales de haber sido sacrificados, aunque los investigadores no mencionan huellas de cortes. Mientras que, en la Tumba Oeste de Huaca El Loro presenta un mayor número de individuos sacrificados de sexo femenino, ubicadas en dos grupos al lado norte y sur de la cámara funeraria, denominadas por su investigador “las mujeres del norte y las mujeres del sur” por sus diferencias en piezas de cerámica, las faltantes y desarticulaciones óseas posiblemente perimortem, la presencia de larvas o pupas debido a la exposición del cuerpo, la conservación de los entierros que supone la exhumación de los cuerpos en otras tumbas y las diferencias de rasgos culturales con los Lambayeque, ya que se mantiene la posición extendida del cuerpo como los entierros de tradición mochica y los análisis de ADN mitocondrial realizado en los dos grupos, lo que acredita el no parentesco de los individuos (Shimada, 1995, 2014).



Figura 6 Evidencia de cortes – Cerro Cerrillos.
(Fuente: Klaus, Centurión & Curo, 2004)



Figura 7 Matriz 101 – Bosque de Pómac.
(Fuente: Museo Nacional Sicán, 2013)

Otro sitio con evidencias Lambayeque, pero ubicada fuera del área nuclear, es el sitio de Pacatnamú, donde se encontraron sacrificios exclusivamente de adultos y jóvenes de sexo masculino de musculatura robusta. Según el investigador J. Verano (1986) estos individuos carecían de signos de estrés metabólico, siendo inferidos como guerreros en la vida. Presentan cortes en la garganta y en la pared anterior del tórax posiblemente extrajeron sus corazones, otros órganos internos, o simplemente para la recolección de más sangre, pero también muestra evidencia de exposición prolongada de las víctimas debido a las pupas de mosca encontradas en cada esqueleto.

Hay sitios importantes para la sociedad Lambayeque que mantienen su prestigio en época posteriores y aunque no se ha encontrado evidencia de sacrificios humanos de esta sociedad, se muestra la clara continuidad y ancestralidad que prima en la ideología de las principales sociedades andinas. Uno de los sitios es Chornancap, que fue escenario de sacrificios humanos para épocas tardías, pero el tema no fue ajeno para los Lambayeque, y su arquitectura lo expresa como la fase final de la arquitectura del trono y el patio de las cenefas donde ubicamos las pinturas policromas que narra el emplazamiento de una la autoridad religiosa que preside y controla el conjunto de rituales de culto al ancestro mítico que habitaba en Huaca Chornancap a través de un calendario ceremonial que demandó un entorno simbólico que le permite reiterar el poder y estatus del personaje y la jerarquía del escenario. Mientras que al oeste del trono de Chornancap, un conjunto de osamentas humanas de sacrificados que presentan profundos cortes en las vértebras cervical, en las clavículas, el esternón y algunos cuerpos presentan la cabeza totalmente separada. (Wester, 2016, 2018) (Figura 8)

En el sitio de Chotuna encontramos a Huaca de los Sacrificios donde se evidenció treinta y tres entierros en su mayoría de sexo femenino entre niñas, jóvenes y adultas, correspondientes al período Chimú-Inca, relacionados con el cre-

cimiento del edificio como una especie de ritual de renovación simbólica. Además, el caso de la tumba de la sacerdotisa de Chornancap que se ubica en la específicamente denominada residencia de elite. Para su investigador, la sepultura de la sacerdotisa estuvo acompañada por ocho individuos y un camélido joven, donde su último acompañante de sexo femenino presenta signo de sacrificio con el cráneo decapitado, posiblemente fue ritualmente extraído de su sepultura como parte de un entierro secundario, cuyo cráneo ha sido trasladado a este escenario funerario (Wester, 2010, 2016).



Figura 8: Evidencia de sacrificios humanos al oeste del trono – Huaca Chornancap. (Fuente: Wester, 2018)

Y, por último, la evidencia más tardía en Lambayeque la encontramos en Túcume, precisamente en el Templo de la Piedra Sagrada donde se ubicó un contexto ritual con más de 150 sacrificios humanos, 40 sacrificios de camélidos y más de 1000 objetos de metal con representaciones diversas de utensilios en miniatura, así como objetos ceremoniales, vajillas, conchas *Spondylus*, tejidos en miniatura y semillas de *Nectandra* (Narváez y Delgado, 2011). Los individuos por lo general de sexo masculino presentan huellas de cortes en la tercera vértebra cervical por el acto de cortar el cuello, cortes en las clavículas y cortes en la parte posterior de las costillas, a lo que M. Toyne (2011) define como un ritual violento de sacrificios humanos.

IV. Conclusión

El fin de la materialidad Lambayeque siempre ha sido el retratar, expresar y propagar su ideología, a través de representar episodios importantes, ceremonias rituales, personajes divinos y sus ancestros. Para la arqueología, estas evidencias nos permiten definir a la sociedad, conceptualizar sus actividades, comprender su ideología y sus relaciones con los grupos vecinos. Este tipo de representaciones iconográficas se encuentran enteramente relacionadas a su interacción con su naturaleza, tanto así, que ciertos elementos naturales poderosos los consideraron deidades, convirtiéndose en una religión politeísta, con un panteón de deidades (Narváez, 2014). A partir de ello, se visualiza el surgimiento de una ideología compartida y respetada, basada en el origen legendario, escrita por los españoles como la Leyenda de Ñaylamp, donde se muestra la fuerte interacción hombre con su entorno natural.

Estos escenarios geográficos de cierta forma se han materializa siguiendo todo un discurso iconográfico que demuestra la existencia de personajes que cumplieron roles míticos en vida como es el caso de la sacerdotisa de Chornancap la cual ha sido identificada por el análisis entre los elementos de su contexto funerario, así como de la existencia de la escena en uno de los vasos de plata de Denver. Hay que tener en cuenta, que a través de esta materialización también, podemos observar que los elementos de esta cultura se perpetúan en las siguientes; mostrado una continuidad en el tiempo. Así mismo, elementos pertenecientes a la tradición Huari, como los sombreros de cuatro puntas, llegaron al ámbito de la tradición cultural moche en Lambayeque posiblemente bajo la influencia de Pachacamac a fines del Horizonte Medio, y luego pasó a Sicán como vemos en los vasos.

Al igual que los objetos cerámicos y los murales de relieve o pictóricos, en los textiles y en metales se observa el dominio iconográfico de un solo personaje central cuyas

características son sus ojos alados, con o sin acompañantes, orejeras, alas, entre otros que reafirman la condición semi-divina asociado a la narración mítica conocida como la Leyenda de Ñaymlap. Aunque, las comparaciones entre murales en alto relieve como Huaca Las Balsas y objetos metálicos donde se plasmaron escenas y seres mitológicas como los presentados en los Vasos de Plata de Denver (A y B), ambos coadyuvan a la definición politeísta del panteón lambayecano y ofrece características diferenciales como la presencia de grandes tocados semilunares o semicirculares, cabezas de serpientes “dragón”, ojos “alados” y “cara máscara” en seres antropomorfos o animales. Además, que las temáticas representadas sobre estos soportes ideológicos son distintas como las plasmadas en los textiles de Huaca Las Ventanas, Santa Rosa de Pucalá, Huaca El Chorro y Huaca Chornancap debido a sus particularidades territoriales así mismo con su secuencia ocupacional que uno u otro modo ha configurado dicha temática iconográfica.

Mientras que, en el tema de los sacrificios humanos, su simbología apoyada del contexto funerario asociado nos brinda un discurso divino, visualizado a través del actuar violento para causar la muerte evidenciado en las huellas de corte que presentan las osamentas, y de los complejos rituales donde exponían el cuerpo por algún tiempo, rituales presididos por líderes o sacerdotes especializados con el objetivo de control político e ideológico sobre la sociedad para acumular y concentrar poder.

Pues, aceptando las tres categorías planteadas por Schwartz (2012) en la sociedad Lambayeque hay evidencia de sacrificios humanos como ofrendas a sus deidades, posiblemente con el fin de apaciguar una crisis o mejoras para su parcialidad (Cerro Cerrillos, Pacatnamú, Túcume, Bosque de Pómac, Chotuna y Chornancap); los sacrificios de retención o los acompañantes de las tumbas de élite (Tumba Este y Tumba Oeste de Huaca

El Loro); y los sacrificios en construcciones o las ofrendas humanas integradas en la arquitectura (Pacatnamú, Chotuna, Túcume y Bosque de Pómac).

Bibliografía

- Alva, W. & Meneses, S. (1984) Los Murales de Úcupe en el Valle de Zaña, Norte del Perú. *Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, 5 (1983): 335 – 360, KAVA, Deutschen Archäologischen Instituts, Bonn.
- Baeza, M. (2008) Violencia y sacrificio. La contribución antropológica de René Girard y reflexiones para la investigación. *Sociedad Hoy* 15: 45-54, 2do Sem.
- Bourget, S. (2001) Rituals of sacrifice: its practice at Huaca de la Luna and its representation in Moche iconography. In Pilsbury J, editor. *Moche art and archaeology in ancient Peru*. New Haven: Yale University Press. p 89-109.
- (2006) Sex, death, and sacrifice in Moche religion and visual culture.
- Bracamonte, E. (2015) Huaca Santa Rosa de Pucalá y la organización territorial del Valle de Lambayeque. Chilcayo, Peru: Unidad Ejecutora 005 Naylamp Lambayeque. Impreso en EMDECO-SEGE S.A.
- Camarena, M. & Tunal, G. (2009) La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas. Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2(2), 1-15. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181/18111430003>
- Campana, C. (2014) Símbolos Elementales en la Iconografía Lambayeque. En J. C. Fernández Alvarado, & C. E. Wester La Torre (Edits.), *Cultura Lambayeque en el contexto de la costa norte del Perú* (págs. 189-212). Chiclayo: EMDECOSEGE S.A.
- Castillo, L., DeMarais, E. & T. Earle. (1996) La ideología, la materialización y estrategias de alimentación. En: *Antropología actual* 37(1), pp. 15-31. Fundación Wenner-Gren.
- Elera, C. (2008) “Sicán: arquitectura, tumbas y paisaje”, en K. Makowski (ed), *Señores de los Reinos de la Luna*”, Banco de Crédito del Perú, Lima. Pp. 304-313.
- (2018) *Cosmovisión Sicán del agua: deidades, poder y los ancestros de los linajes primordiales de Lambayeque*. Carlos G. Elera, Ph. D. Museo Nacional de Sicán.
- Fernández, J. (2014) *En la Cultura Lambayeque, en el Contexto de la Costa Norte*. Wester y Fernández (editores). Pp. 169 – 188.
- Girard, R. (1983) *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama, Caue De La Cruz, Barcelona.
- Kaulicke, P. (1997) *La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción*. *Boletín de Arqueología PUCP*(1), 7-54.
- Klaus, H., Centurión, J. & M. Curo. (2004) *Sacrifice victims in the Lambayeque valley, Peru: Skeletal trauma and paleopathology in a biocultural context*. Lambayeque Valley Sacrifices. PPA, Tampa. Perú.
- Klaus H. y Toyne, M. (2016) *Ritual Violence in the Ancient Andes: Reconstructing Sacrifice on the North Coast of Peru*. First edition. Austin University of Texas Press.
- Malinowski, B. (1974) *Magia, Ciencia y Religión*. (A. Pérez Ramos, Trad.) Barcelona. Obtenido de <https://asodea.files.wordpress.com/2009/09/malinowski-bronislav-magia-ciencia-y-religion.pdf>

- Marza, M. (1978) Funciones religiosas del mito en el mundo andino cuzqueño. I Congreso Panamericano de Mitología Andina (págs. 11-22). Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal.
- Narváez Vargas, A. (2011) El arte mural Moche en Túcume y Pacora. En Huaca Las Balsas de Túcume: Arte mural Lambayeque. Alfredo Narváez y Bernarda Delgado (editores). Lima: Editorial Super Gráfica E.I.R.L.
- (2014) Dioses de Lambayeque. Introducción al Estadio de la Mitología Tardía de la Costa Norte del Perú (Primera ed.). Lambayeque, Perú: Ministerio de Cultura, Unidad Ejecutora N°. 005 Naylamp Lambayeque. Museo de Sitio de Túcume.
- (2014) Introducción a la Mitología Lambayeque. En J. C. Fernández Alvarado, & C. E. Wester La Torre (Edits.), Cultura Lambayeque en el contexto de la costa norte del Perú (págs. 471-495). Chiclayo: EMDECOSEGE S.A.
- Narváez, L & B, Delgado. (2011) Huaca Las Balsas de Túcume: Arte Mural Lambayeque. Ediciones Museo de Sitio de Túcume. Unidad Ejecutora Naylamp, Lambayeque.
- Rucabado, J., & Castillo, L. (2003) El Periodo Transicional en San José de Moro. En S. UCEDA, & E. MUJICA (Edits.), Moche: hacia el final del milenio. TOMO 1. (págs. 15-42). Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Schwartz, G. (2012) Archaeology and Sacrifice. Article inside the book Sacred Killing: The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East. edited by Anne M. Porter and Glenn M. Schwartz.
- Shimada, I. (1995) Cultura Sicán. Dios, riqueza y poder en la costa norte del Perú. Izumi Shimada. Editorial Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, EDUBANCO. Lima.
- (2014) Detrás de la Máscara de Oro: la cultura Sicán”, en: I. Shimada (ed.), Cultura Sicán esplendor preincaico de la Costa Norte, Fondo Editorial del Congreso.
- Solari, A., & Gordillo, I. (2017) ¿Práctica real o imaginaria? El sacrificio humano en las sociedades aguada del Periodo de INtegración Regional (ca. 600-1200 d.C.) en el Noroeste argentino. Bulletin de l’Institut français d’études andines, 46(2).
- Toyne, M. (2011) Los entierros de Huaca Las Balsas. Huaca Las Balsas de Túcume. Arte mural Lambayeque. Ediciones del Museo de Sitio Túcume, pp 195-203.
- Uceda, S & E. Mujica. (1994) Moche: Propuestas y Perspectivas. Editores. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche. 1era edición.
- (2003) Moche: hacia el final del milenio. Editores. Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche (Trujillo, 1 al 7 de agosto de 1999) T. I. Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Verano, J. (1986) A mass burial of mutilated individuals at Pacatnamú. In Donnan CD, Cock GA, editors. The Pacatnamú Papers Volume 1. Los Angeles: Fowler Museum of Cultural History, University of California. pp. 117-138.
- Weid, J. (1989) Enigmas e incertidumbres sobre la textilería Lambayeque. En J. A. Lavalle, Colección: Arte y Tesoros

del Perú (págs. 137-160). Lima: Banco de Crédito del Perú.

Wester La Torre, C. (2010) Chotuna – Chornancap “Templos, Rituales y Ancestros Lambayeque”. Lambayeque: Museo Arqueológico Nacional Brüning de Lambayeque. Unidad Ejecutora 111 Naylamp Lambayeque. Ministerio de Educación.

(2016) Chornancap: Palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque. Chiclayo. Ministerio de Cultura.

(2018) Personajes de élite en Chornancap: Una nueva visión de la cultura Lambayeque (Primera ed.). Ministerio de Cultura.

Zevallos Quiñones, J. (1989) Introducción a la Cultura Lambayeque. En L. J. A., Cultura Lambayeque. Colección: Arte y Tesoros del Perú (págs. 15-102). Lima: Banco de Crédito del Perú.

“BIENES LAMBAYEQUE COMO INDICADORES DE INTERACCIONES MACRO-REGIONAL”

“LAMBAYEQUE VALUES AS INDICATORS OF MACRO-REGIONAL INTERACTIONS”

Carlos Gil Arbocco
cgilar@unprg.edu.pe
Evelyn Mendoza Chero
emendozache@unprg.edu.pe
William Reyes Bernilla
wreyesb@unprg.edu.pe
Yadira Ruiz Alcántara
yruiza@unprg.edu.pe

Resumen

La entidad política Lambayeque es uno de los ejemplos más complejos del ejercicio del poder durante la época prehispánica en la costa norte del Perú. Las recientes investigaciones arqueológicas han registrado elementos Lambayeque, como son los típicos “Huaco Rey”, los “Tachos”, arquitectura en “T”, edificios monumentales en puntos estratégicos en los valles, textiles con iconografía de la cultura (felino, bufanda del personaje), y entre otros contextos en territorios foráneos, siendo parte de la materialización de los mecanismos desarrollados para detentar, ejercer y mantener el poder en esos espacios geográficos, estableciendo así diversas relaciones macro-regionales. Se han llegado a establecer ciertos términos como “Lambayeque Provincial” o sencillamente “Presencia Lambayeque” en territorios foráneos. Por ende, tenemos como principal objetivo de estudio establecer el entendimiento y utilidad de ciertos conceptos que definen las razones de expansión Lambayeque fuera del área nuclear.

Palabras claves: Lambayeque, provincia, poder, área nuclear, relaciones macro-regionales.

Abstract

The political entity Lambayeque is one of the most complex examples of the exercise of power during the pre-Hispanic era on the north coast of Peru. Recent archaeological investigations have registered Lambayeque elements, such as the typical “Huaco Rey”, the “Tachos”, “T” architecture, monumental buildings in strategic points in the valleys that were expanded, textiles with iconography of culture (feline, scarf of the character), and among other contexts in foreign territories, being part of the materialization of the mechanisms developed to hold, exercise and maintain power in those geographical spaces, thus establishing various macro-regional relationships. Certain terms have been established as “Lambayeque Provincial” or simply “Lambayeque Presence” in foreign territories. Therefore, our main objective of study is to establish the understanding and usefulness of certain concepts that define the reasons for expansion Lambayeque outside the nuclear area.

Keywords: Lambayeque, province, power, nuclear area, macro-regional relations.

Introducción

En la actualidad existe una gran variedad de investigaciones arqueológicas realizadas en el área nuclear de los Lambayeque (Túcume, Pómac, Apurlec, Jotoro, Úcupe, Pátapo, Chotuna, Chornancap, La Pava, Los Perros, entre otros), estos sitios que se encuentran conformados por los valles de Olmos, Motupe, La Leche, Lambayeque y Saña, los cuales, durante el desarrollo de la cultura Lambayeque estuvieron articulados a través de grandes canales intervalle (Canal Taymi, Ynalche, Cucureque, etc.). El gran desarrollo alcanzado por esta cultura en el área nuclear le permitió extenderse a grandes distancias, haciendo posible las relaciones con diferentes sociedades, llegando por el norte hasta la costa de Ecuador y Colombia, por el sur los valles de Jequetepeque, Chicama, Moche y la costa central (Shimada; 2014) y por el Este hasta la región Cajamarca (Wester; 2018), son estas evidencias materiales que se encuentran fuera de la región Lambayeque las que han venido siendo denominados por diferentes investigadores como Lambayeque provincial.

En el presente artículo se muestran los resultados de nuestra investigación bibliográfica, referidas a las evidencias materiales Lambayeque o Sicán, que se encuentran fuera del área nuclear. Cuando hablamos del área nuclear nos estamos refiriendo al actual territorio de la región de Lambayeque, motivo por el cual el presente artículo tiene como objetivos tratar de entender si: ¿Es correcto hablar de un Lambayeque provincial?, ¿Cómo deberíamos denominar a las evidencias materiales que se encuentran fuera del área nuclear? y como último punto es entender ¿Cuál fue la naturaleza y los medios y el propósito de estas relaciones con sociedades fuera del área nuclear?

Para responder estas preguntas hemos creído necesario empezar definiendo datos generales del área nuclear Lambayeque, para pos-

teriormente definir el significado del término provincia y así tener claro si es correcto o no hablar de un Lambayeque provincial, y por último abarcaremos una descripción de manera general de las evidencias que se hallan fuera del área nuclear, mostrando nuestra discusión y conclusiones de los datos revisados.

I. Descripción del área nuclear y algunos datos generales

La cultura Lambayeque fue una sociedad compleja y esto se puede apreciar en la cultura material que nos dejó, como la arquitectura, textilera, metalurgia y orfebrería, en su iconografía plasmada en infinidad de artefactos parte de su cosmovisión que desarrollaron. Estos son claros indicadores que esta cultura tuvo una visión amplia y ambiciosa de sí misma y del mundo. Ello la impulsó a extenderse más allá del área nuclear.

Cuando hablamos del área nuclear Lambayeque nos estamos refiriendo al extenso territorio conformado por los valles de Olmos, Motupe, La Leche, Lambayeque y Saña, que expresan el escenario de una unidad territorial, hidrológica, política, ideológica y económica altamente productiva, a partir de cuyos valles o ríos estables, se generó un complejo y sofisticado sistema de irrigación intervalle que permitió fertilizar extensas áreas agrícolas convirtiéndolas en áreas productivas y de soporte de la sociedad Lambayeque, este contexto fue el soporte de una rica y notable cultura material que se expresó en bienes con imágenes y símbolos que se relacionan de alguna manera con el relato mítico (Wester, Castillo, & Saldaña, 2014). Este éxito agrícola, evidentemente generó excedentes que debieron contribuir sustantivamente en el desarrollo de grandes obras públicas, con fines religiosos y urbano – habitacional, y lo que podríamos denominar como “ciudad” empezaron a nuclearse a fines del Lambayeque Medio (sigo XI d.C.), y principios del Lambayeque Tardío (siglo XII d.C.), como es el caso de las pirámides

en Pomac, Túcume, Apurlec, Jotoro, Úcupe, Pátapo, Chotuna, Chornancap, La Pava, Los Perros, Solecape, Huaca de Barro, Mirador, Mocce, Luya, Miguelito, Teodora, Miraflores, El Taco, entre otras decenas de edificios que fueron progresivamente erigidos como la expresión monumental del poder y prestigio que habían logrado las élites emplazadas en los valles y que se hallaban al frente de esta sociedad.

Las investigaciones arqueológicas que se han venido desarrollando acerca de esta cultura, han confirmado que logró extenderse tanto al norte como al sur. Por el norte por los valles de Piura y Tumbes; por el sur los valles de Jequetepeque, Chicama, Moche hasta la costa central. A través del comercio, esta cultura alcanzó las costas de Ecuador y Colombia y la cuenca del Marañón por el este, existiendo indicios de presencia Sicán desde las Islas Galápagos hasta territorios Tiahuanaco, incluida la franja costera en el norte de Chile. (Shimada: 1995).

II. ¿Lambayeque provincial?

Cuando se habla de “Lambayeque Provincial”, se refieren a las evidencias o materialidades arqueológicas registradas fuera de los sitios del área nuclear de Lambayeque, es decir, en territorios como los valles próximos Jequetepeque, Chicama, Moche, Santa, entre otros. Sin embargo, primero es necesario entender que significa el término provincia, según la Real Academia Española, el término provincia: *significa demarcación territorial administrativa de las varias en que se organizan algunos estados o instituciones*. Por lo tanto la provincia es una división de ciertos estados, que forma parte de la estructura organizativa del territorio, que son controlados o administrados desde una capital principal donde están ubicados los poderes del estado.

Para que exista una provincia es indispensable que exista un estado, entonces para el caso de *la cultura Lambayeque sería factible hablar*

de “Lambayeque Provincial” si seguimos la propuesta de Shimada (1995,2014) quien considera que La cultura Sicán fue un estado centralizado con una capital única en el bosque de Pómac, luego de unos cambios sociales esta se traslada a la ciudad de Túcume. Si hablamos de un estado Lambayeque entonces si existirían las provincias, siendo el centro principal de control el Bosque de Pómac. Sin embargo, de acuerdo a las evidencias registradas que se mostrarán en diversas áreas macro-regionales se llegara a una conclusión del ¿cómo denominar la materialidad hallada fuera del área nuclear?

III. ¿Cuáles fueron las razones de estas relaciones con sociedades fuera del Área Nuclear?

La naturaleza de las relaciones entre las sociedades prehistóricas complejas y sus poblaciones vecinas constituye una fascinante y trascendental área de estudio. Esta interacción puede darse de diversas formas, incluyendo el conflicto, intercambio comercial y de bienes suntuarios, alianza, migración y peregrinaje (Topic & Topic, 1983).

Sin embargo, se considera que estas relaciones con otras sociedades debieron estar sujetas también a objetivos políticos. Para ello, Prieto (2014), sostiene que si adoptáramos la tendencia tradicional de asociar el ejercicio del poder delimitado por un espacio geográfico o, si por el contrario abordáramos la nueva propuesta de Ramírez (2005) en la que se propone que el ejercicio del poder en los Andes no se debería medir en términos territoriales, sino poblacionales, es decir, en el número de individuos que podía controlar un señor o gobernante, llegaríamos a la conclusión que el Estado Lambayeque desarrolló una sofisticada logística para apropiarse de ambos. Estos objetivos políticos debieron ser el resultado de una serie de factores que se originaron a partir de coyunturas políticas internas, aspectos climático-ambientales, intención del mejoramiento productivo de las

cosechas, difusión del culto oficial y con ello la necesidad de generar mercados para la distribución, intercambio y entrega simbólica de bienes suntuarios con la subsecuente propagación de su ideología. Bajo esta perspectiva, los estrategas del Estado Lambayeque, debieron analizar y estudiar cuidadosamente el panorama político y circunstancial de cada uno de los valles a los que se expandían. Producto de ello debió ser un conjunto de conclusiones (estrategias y planes) cuidadosamente estudiadas y posteriormente puestas en práctica. Los Lambayeque entonces decidieron negociar antes que violentar las relaciones sociales con los grupos de poder (Prieto, 2014).

Así mismo, Curo (2014) menciona que, el proselitismo religioso también forma parte de estas relaciones de esta sociedad, como un aspecto fusional, que no es otra cosa que la evidencia de la gradual pérdida de control político y religioso de la sociedad local, por influencia de una tradición foránea que se va reflejando en la cristalización de un estilo nuevo, muestra de un ordenamiento nuevo que seguramente iba calando en las nuevas generaciones de aquel entonces.

IV. Contactos con esferas macro-regionales

Evidencias Lambayeque en el Ecuador y Cajamarca

Muchas investigaciones nos dieron a conocer las relaciones que se generaron entre las diferentes sociedades, las cuales fueron motivo de nuevas perspectivas con respecto a la movilización de objetos y de personas, en dónde Lambayeque no es una excepción. Estas interacciones generaron alianzas estratégicas materializadas por el intercambio de bienes, relaciones de comercio y lazos matrimoniales.

Estas interacciones macro-regionales se pueden expresar en las evidencias arqueológicas que aparecen en los distintos elementos re-

lacionados a la cultura Lambayeque, como es el caso de las relaciones con el Ecuador y Cajamarca. Las razones principales por la que consideramos este tipo de interacción se da básicamente en relación al agua y el intercambio comercial. Para la parte del Ecuador, esta interacción con los Andes Centrales se observa principalmente con el intercambio de *spondylus*, siendo este un objeto suntuario de alto valor en prestigio y poder, muy aparte de ser uno de los elementos que presenta una gran carga ideológica desde los inicios del desarrollo de los Andes Centrales, documentándose desde el Arcaico Tardío.

Dichos intercambios comerciales se pudieron realizar gracias a la creación de rutas comerciales tanto marítimas como terrestres estudiadas por Hocquenghem, las cuales permitieron un gran recorrido que viene desde Ecuador y que pasa por todo el litoral costero peruano. Para los inicios del Intermedio Tardío, Hocquenghem menciona cambios que se relacionan con la entrada del *Spondylus* para los Andes Centrales (Figura 1).

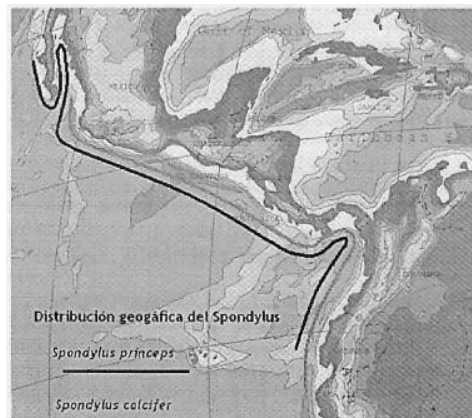


Figura 1. Distribución geográfica del Spondylus, tomado de López Cueva.

“Un primer cambio se relaciona con la vía de entrada de los productos de origen norteño en los Andes centrales. Si una parte de estos productos seguía siendo desembarcada en las costas de los Andes septentrionales otra, que parece ser la más importante,

llegaba por vía marítima hasta el puerto de Tumbes, al sur del Golfo de Guayaquil. De Tumbes los productos exóticos eran encaaminados por una ruta terrestre siguiendo la margen derecha de este río, subiendo a los Cerros de Amotape, bajando por la Quebrada de Jaguey Negro a Poechos, cruzando en este sitio el río Chira, pasando al valle del río Piura para llegar hasta el río Yapatera y por Piura la Vieja seguir el antiguo camino del piedemonte hacia los valles de Lambayeque.” (Hocquenghem, 2010)

Un claro ejemplo del uso comercial que obtuvo es el gran taller de Cabeza de Vaca, Tumbes y Rica Playa, son indicios de que, durante el Horizonte Tardío, los Spondylus entraban en balsas por Tumbes, se transportaban por vía terrestre y se tallaban en los tambos. Hocquenghem sostiene que este es un centro administrativo ceremonial que cumplía la función de puerto de entrada de las conchas y caracolas exóticas que llegaban del norte por vía marítima (con balsas) y seguían hacia el sur por vía terrestre (con recuas de llamas). Es aquí en Cabeza de Vaca en dónde se observa una producción casi industrial de spondylus, el cuál es transformado en piezas de distinción por el mismo hecho de que no accesible para todo público.

Para el caso de Cajamarca, se da principalmente para el control del agua. Como ya sabemos, para las tierras de cultivo proviene principalmente de las zonas altas, en este caso, Cajamarca se configuró como una fuente principal de subsistencia para tener un mejor control del líquido elemento mediante los Lambayeque, quiénes poseían las grandes cuencas hídricas para su mejor distribución y aprovechamiento para las tierras de cultivo. Este elemento vendría a ser el punto base de relación existente entre grupos costeros y serranos, pudiendo obtener así otro tipo de objeto como es el caso de la cerámica caolín que se puede observar presente en varios de los contextos funerarios Lambayeque, como símbolos de ofrenda.

Evidencias Lambayeque en el valle de Piura

Hay que considerar que si bien no existe mucha información para la zona norte, investigadores como J. Guffroy et al. Mencionan que las relaciones entre Piura (Ñañañique) y Lambayeque aún quedan por definir pero que queda claro que se pudieron desarrollar relaciones en un marco socio-geográfico ya preexistente. En cambio para las relaciones existentes con la zona de Ecuador, se evidencia un posible intercambio comercial entre la zona de Pómac y Ecuador, ya que se hallaron posibles hachas moneda de cobre en Ecuador, donde los investigadores hacen referencia a que es posible este intercambio por el mismo hecho de que Ecuador carecía de este metal y para el Bosque de Pómac se entregaba el spondylus como medio de pago.

Evidencias Lambayeque en el valle de Jequetepeque

La presencia de los Lambayeque en el Valle Jequetepeque surge alrededor de los 950 d.C, Castillo sostiene que esta presencia, puede interpretarse como una prueba de ejercer y mantener el control y el poder por parte del estado Lambayeque sobre dicho valle. De igual manera, Prieto (2014) considera que una de estas razones debieron haber sido el aprovechamiento de sus recursos, propósito para el cual los Lambayeque construyeron una serie de asentamientos y sitios alrededor del valle. Esta presencia se denota a través del registro de evidencias Lambayeque como, tumbas que contenían ceramios “Huaco Rey” y botella doble pico divergente, además erigieron estructuras monumentales compuestas por una plataforma relativamente amplia y baja de adobes, con paredes inclinadas y rampas laterales, todas estas evidencias halladas en sitios en el valle bajo y en la margen derecha del río Jequetepeque como en La Mesa, Farfán, San José de Moro, Alto de San Ildefonso, Huaca delas Estacas, Ventanillas, Talambo, etc. rasgos estilísticos del Horizonte Medio 2, específicamente de Atarco y Viñaque (Prieto, 2014).

En el sitio Huaca las Estacas existe una configuración arquitectónica muy clásica Lambayeque, parecida a las pirámides de Batán Grande y Chotuna, comprende una plataforma rectangular orientada al noreste con una planta en forma de “T”. En su cima se ubica un amplio espacio rectangular que está dividido por corredores y cuartos de diversos tamaños, además Prieto y su equipo de investigadores han registrado fragmentos de enlucidos con pintura mural de color rojo y algunos adobes con marcas de fabricante. “Esto, sumado a la forma de planta en “T”, sitúa a este complejo, en el periodo Lambayeque Medio (Middle Sicán)” (Prieto, 2014).

Para ello, Prieto realiza un cuadro comparativo de los periodos ocupacionales de la región Lambayeque en relación al Valle de Jequetepeque, el cual ha podido determinar tres sub - periodos ocupacionales: Lambayeque Temprano, Medio y Tardío. Estos sub-periodos se corresponden con los propuestos por Shimada (1990): Sicán Temprano, Medio y Tardío (Tabla I). Durante el período denominado por Shimada “Sicán Temprano” (700-900 d.C.), parece haber fuertes influencias de sociedades sureñas que comparten sitúa

a este complejo, en el periodo Lambayeque Medio (Middle Sicán)” (Prieto, 2014).

Del mismo modo, San José de Moro presenta evidencias típicas de los Lambayeque, manifestado a través de los hallazgos que ha registrado Prieto (2014), se ha documentado que el sitio fue habitado por un grupo o familia de elite, en dónde se habla de una permanencia en el sitio, y para ello la reutilización de una estructura del periodo Transicional Tardío ubicada en el sector sur de SJM. Así mismo, se encontró 60 contextos funerarios de los cuales 15 no han podido ubicarse en los sub-periodos propuestos. Del grupo restante, 2 pertenecen al Lambayeque Temprano, 21 al Lambayeque Medio y 22 al Lambayeque Tardío (Figura 2). De los 64 individuos registrados, 29 estuvieron flexionados, 28 extendidos, 1 estuvo en posición “echado flexionado” y en seis casos no se pudo definir la posición. En el caso de las dos tumbas del Lambayeque Temprano, los individuos estuvieron dispuestos en posición flexionada. Para el Lambayeque Medio predominó la posición flexionada (13 casos), seguida por la posición extendida (6 casos). En el caso del Lambayeque Tardío, predominó

	REGIÓN LAMBAYEQUE		VALLE DE JEQUETEPEQUE	
1100 - 1375 d.C.	Sicán Tardío		Lambayeque Tardío	1100 – 1375 d.C.
900 - 1100 d.C.	Sicán Medio	Tardío	Lambayeque Medio	1000 – 1100 d.C.
		Medio	Lambayeque Temprano	900 – 1000 d.C.
		Temprano		
750 – 900 d.C.	Sicán Temprano		Transicional Tardío	800 – 900 d.C.
			Transicional Temprano	

Tabla 1. Cuadro Comparativo entre la Secuencia Cultural de la Región de Lambayeque y el valle de Jequetepeque (Tomado de Prieto, 2014)

la posición extendido dorsal con 16 casos y los 6 restantes estuvieron colocados en posición flexionada (Figura 3). Asimismo, existe una tendencia en este periodo a excavar la tumba de tal manera que los cráneos queden dentro de una “cabina” o “cápsula” (Figura4) (Prieto, 2014). También se halló cerámica del estilo Lambayeque, clasificándolo como

Lambayeque Temprano, donde predominan platos de paredes rectas-divergentes y ollas paleteadas con diseños de espirales, círculos, etc. Para el Lambayeque Medio predominan las ollas, platos con base anular, botellas doble pico divergente con asa puente, “Huaco Rey” y botellas simples, escultóricas y con altorrelieves (Figura 5).



Figura 2. Contextos funerarios Lambayeque en San José de Moro (Tomado de Prieto, 2014).



Figura 3. Posiciones de enterramiento Lambayeque en San José de Moro. (Tomado de Prieto, 2014).



Figura 4. Tendencia Lambayeque a excavar la tumba, de tal manera que los cráneos queden dentro de una “cabina” o “cápsula” (Tomado de Prieto, 2014).



Figura 5. Cerámica Lambayeque registrada en San José de Moro (Tomado de Prieto y Castillo).

Otro de los sitios con evidencias Lambayeque, se trata de Pacatnamú, un imponente complejo cercado de conjuntos piramidales asociados a grandes patios, áreas de consumo de alimentos, depósitos, audiencias, cementerios, áreas de descarte, pasadizos y áreas de descanso, asociados a eventos de carácter ritual y gran cantidad de material doméstico, lo que ha llevado a pensar a sus investigadores que Pacatnamú fue un centro de culto importante, con una marcada tendencia residencial. “Los fechados asociados a Pacatnamú, parecen situarlo entre el 1100 y 1300 d.C la fase más tardía de Lambayeque en el valle de Jequetepeque. “En este sitio se tiene evidencias registradas en contextos con botellas de doble pico divergentes y asa puente, que son características del periodo Lambayeque Tardío” (Lee 1986: 100, citado por Prieto 2014),

de igual manera se ha documentado algunos textiles con representaciones iconográficas Lambayeque (Figura 6 a y b), como personajes míticos portando “bufanda” con remate de cabezas de serpientes estilizadas, similar al cetro de oro de la sacerdotisa (Figura 7), con imagen del personaje de la deidad mítica en templo Lambayeque, con un ornamento en el cuello “la bufanda con remate de cabezas de serpientes estilizadas”, este rasgo muy peculiar remota desde los Wari, uno de estas representaciones en cerámica, como es el caso de la botella estilo Pachacamac (Figura 8), que lleva el mismo tipo de ornamento en el cuello. Para Wester (2016), “este sería un claro indicador de influencia de algunos elementos Wari que trascienden hacia la época Lambayeque” (Wester, 2016).

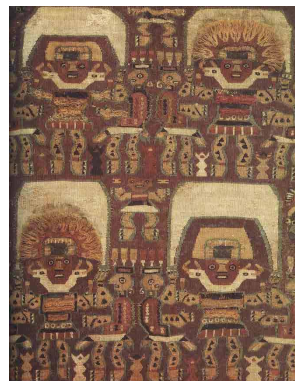


Figura 6 (a y b). Textiles estilo Lambayeque con personaje portando “bufanda” con remate de cabezas de serpientes estilizadas, procedente de Pacatnamú (Tomado de Wester, 2015).



Figura 7. Cetro de oro con la representación de la divinidad Lambayeque, con un ornamento en el cuello que remota con serpientes estilizadas (Tomado de Wester, 2015).



Figura 8. Cerámica de estilo Wari, proveniente de Pachacamac. (Tomado de Wester, 2015).

En Farfán, se han registrado tres grandes complejos de estilo Lambayeque como la arquitectura residencial, un taller de cerámica y un gran cementerio pertenecientes al Complejo III, de función administrativa y ritual en relación a Pacatnamú. También, se han hallado entierros en posición extendida y flexionada con ofrendas de cerámica y comida, y los de más alto estatus con cuchillos tumi de cobre pertenecientes a la época Lambayeque. Al igual que, Huaca La Mesa es otro importante centro monumental Lambayeque. Donnan y Cock (1997b) excavaron no solo la plataforma principal, sino también las estructuras que rodeaban el sitio, definiendo espacios residenciales muy bien conservados que destacaban por presentar muros enlucidos y pisos con buen acabado, además se han encontrado entierros con cerámica de estilo Lambayeque Tardío.

Mientras que Cabur también resulta ser un sitio representativo de la época Lambayeque Tardío, este parece ser un centro residencial de elite, se trataría de un palacio o centro de gobierno de un señorío local, que construyeron y remodelaron una serie de complejos

domésticos de elite durante este periodo. El sitio también contenía un gran recinto ceremonial donde los gobernantes probablemente celebraron eventos públicos y rituales (Sapp 2002, citado por Prieto, 2014).

Así mismo, Prieto sostiene que existen otros centros de menor jerarquía como Pampas de Facho, Santa Rosa y Pueblo Nuevo, donde se han registrado vasijas típicas Lambayeque como algunos Huacos Rey y botellas doble pico divergente, acompañado con piezas de metal como chuchillos y máscaras (Figura 9).



Figura 9. Piezas arqueológicas asociadas a la presencia Lambayeque. (Tomado de Prieto, 2014).

Evidencias Lambayeque en el valle de Chicama

En el contexto del valle Chicama de acuerdo a Leonard y Russell, la presencia Lambayeque parece corresponder en términos arquitectónicos a las construcciones de gran escala existentes en sitios representativos como las huacas Ongollape, Salitral, La Leche y El Rosario, donde se registró cerámica del Horizonte Medio, habiendo sido destruida la arquitectura intermedia por la antigua hacienda Casa Grande. Sin embargo, hay otras construcciones de gran tamaño asociados a asentamientos: Huaca Faña, Cerro Tulape, y la infraestructura hidráulica temprana del Complejo La Laguna; Huaca Cucurripe, Huaca Chiquitoy, Huaca El Médano, Gasñape 14, y sectores funerarios en los complejos La Laguna, Mocollope, Cerro Chumpón, Tres Huacas, Licapa, Cerro Tulape, Huaca Fachén, Cruz de Botijas, entre otros. Los sitios arquitectónicos mencionados presentan como elementos diagnósticos predominantes los adobes plano convexo, así como los rectangular convexo. Esto lleva a proponer una organización sociopolítica importante que debe ser estudiada en mayor detalle por los especialistas, incluyendo evidencias materiales como Huaca Colorada (margen Izquierda del valle Chicama), que refleja un modelo arquitectónico atípico en este valle, pero registrado en el de Jequetepeque y en la región de Lambayeque. (Franco & Gálvez, 2014). A la actualidad uno de los sitios más estudiados en este valle es el complejo arqueológico el brujo, este sitio a brindado dato interesante para el aporte de las sociedades Lambayeque fuera del área nuclear, cabe recalcar que para diversos autores la evidencia Lambayeque en este valle aparece para la época que Shimada denomina el Sicán medio (2014).

En el cementerio post mochica ubicado en el sector norte de la Huaca Cao Viejo fue posible la documentación de un importante conjunto de entierros de personas de diferente status, quienes fueron inhumadas en la capa de escombros superpuesta al sector norte de la Huaca Cao Viejo, en el Complejo El Brujo. Regulo

Franco hace una división de estos entierros separándolos en dos grupos: a) Individuos sentados con piernas cruzadas (SPC) y b) Individuos sentados con las rodillas levantadas (SRL). El primer grupo tendría mayor jerarquía que el segundo grupo porque presenta un ajuar funerario más complejo. Entre los personajes de alto status destaca, por su singularidad, el entierro de un varón de 45 a 55 años de edad, dispuesto en la posición “sentado con las piernas cruzadas”, quien se encontraba sobre el cuerpo de una mujer estrangulada.

En el área del cementerio del frontis principal de la Huaca Cao Viejo, se encontró el fardo (Entierro 7 / 1991) y sus asociaciones dentro de una matriz del tipo foso que fue acondicionado en la capa B/C, y no se profundizó en la arquitectura del edificio ceremonial (Figura 10).

El personaje (Individuo 1) es un varón de 45 a 55 años de edad y 1.64 metro de estatura, dispuesto en la posición SPC, el cual se ubica en las coordenadas sur: 70,35; y este: 95,33. Asimismo, está a una altitud de 28,13 m.s.n.m. (parte superior) y 27,23 m.s.n.m. (parte inferior). Este individuo estuvo asociado, en el mismo foso, a una mujer de 30 a 40 años y 1,47 metros de estatura (Individuo 2), en posición de decúbito dorsal, quien fue colocada debajo del fardo funerario, y llevaba un unku de similares características que el del personaje principal, así como dos mantos de telas de diferente calidad, que parecían haber sido reutilizados. El fardo presentaba la parte posterior casi recta, y la anterior ligeramente cóncava donde destaca un abultamiento; asimismo, presentaba una cabellera de hilos de algodón, brazos artificiales ligeramente flexionados en posición extendida a ambos lados y con dedos rematados en pequeñas láminas de metal a manera de uñas; un anillo de tela define el contorno del rostro y un poncho que viste el fardo. (Franco & Gálvez, 2014). Entre los ornamentos encontrados dentro del fardo destacan 3 máscaras de cobre unidas a cabelleras artificiales y anillos, en este caso de fibra vegetal (Figura 11).

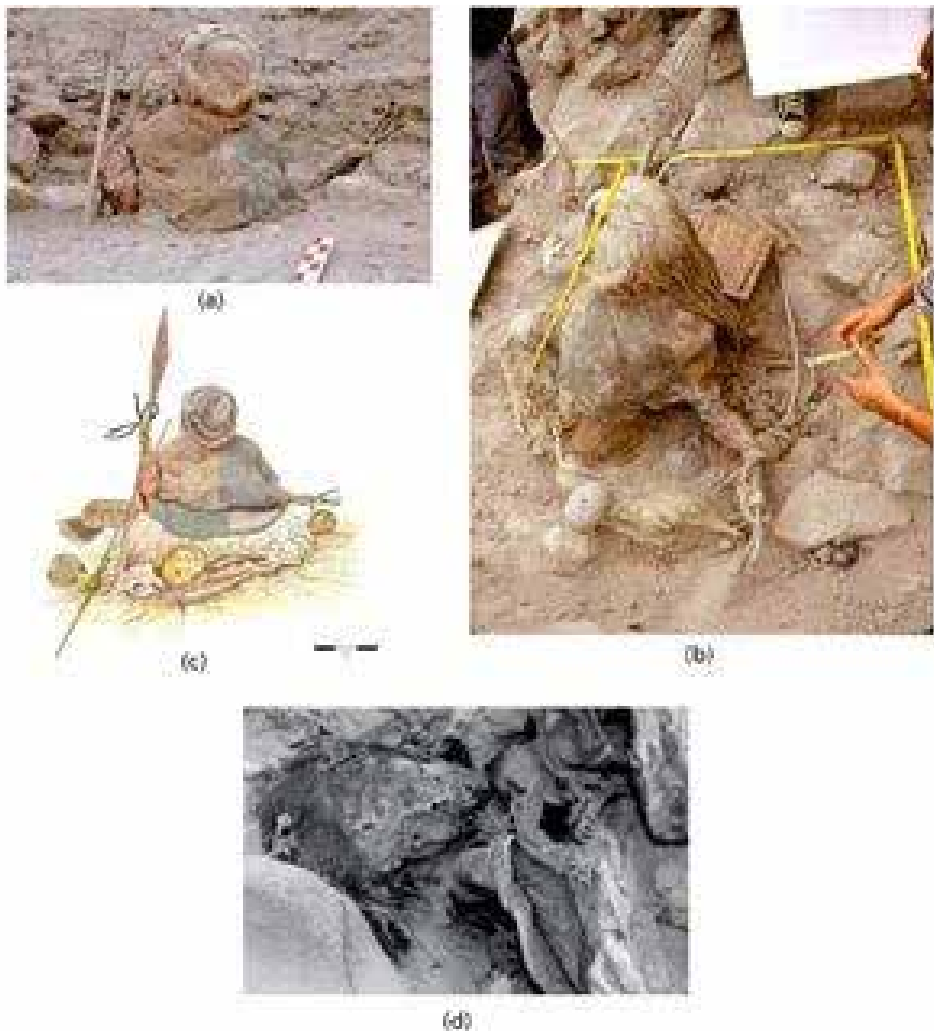


Figura 10. Vistas del hallazgo del entierro Lambayeque: vista de frente del fardo excavado a media altura (a), vista lateral del fardo con algunas ofrendas (b), acuarela del fardo rodeado de sus ofrendas (c), mujer estrangulada debajo del personaje principal (d) (Tomado de Regulo Franco, 2014).

Las tres son similares: el rostro es semicircular, los ojos almendrados, y la nariz está representada por un triángulo. La boca está abierta. Los pómulos y el borde exterior de los ojos fueron pintados de rojo, y un cetro de madera el cual es el símbolo de poder y

autoridad que está representado por un báculo o cetro que se encuentra en el lado derecho del fardo, y presenta varios elementos decorativos: La mitad inferior lleva rectángulos de variados colores (Franco & Gálvez, 2014).

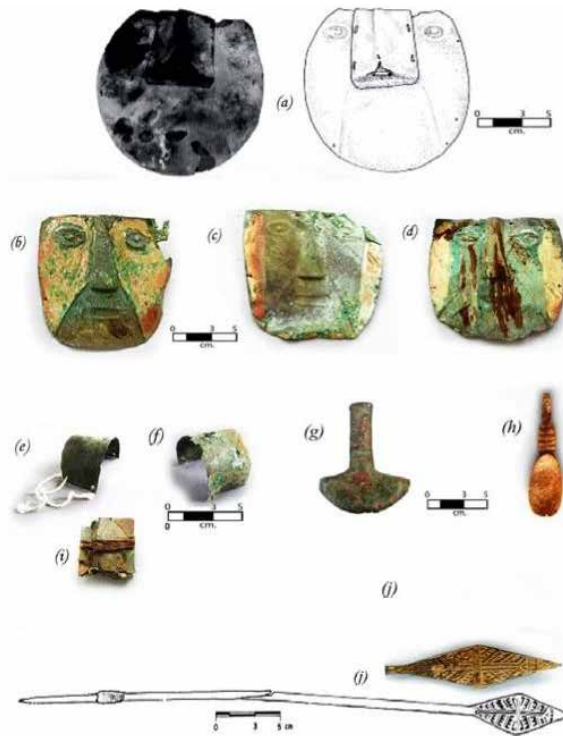


Figura 11. Ofrendas encontradas en el exterior e interior del fardo funerario: máscaras de cobre (a-d), brazaletes de cobre e- f), cuchillo de cobre (g), cuchara de madera (h), placas de cobre amarradas con hilo (i) y cetro de madera (j). (Tomado de Regulo Franco, 2014).

Evidencias Lambayeque en el valle de Moche

Para este valle la información se encuentra tergiversada, varios autores difieren que existe una confusión entre lo Lambayeque y lo que se denomina chimú temprano esto se sustenta en una serie de pruebas irrefutables, Segura y Shimada mencionan que mediante un análisis cuidadoso de la evidencia existente sugieren que la cultura Sicán Medio Impactó en el valle bajo de Moche, tal vez por medio de comerciantes emisarios o misioneros comerciantes auspiciados por las élites de Sicán. Este argumento se basa en la presencia de cerámica de Sicán Medio y Sicán Tardío temprano en niveles debajo de la ocupación chimú en Chan Chan (por ejemplo, Narváez y otros 1986), atribución de una variedad de artefactos de Sicán Me-

dio a Chan Chan, incluida la famosa litera de Sicán Medio en el Museo Oro del Perú en Lima.” (Figura 12). Esperemos que en un futuro no lejano las investigaciones realizadas en Trujillo esclarezcan el panorama.

Evidencias Lambayeque en la costa central

Para los valles de la costa central (valle de Santa, Casma, Chillón y Rímac) Las evidencias Lambayeque son minoritarias a diferencia de los valles vecinos del norte, para algunos autores estas evidencias se tratarían de un comercio e influencia por el gran prestigio que las sociedades Lambayeque tenían. David Wilson recolectó en el valle bajo del Santa, particularmente de cementerios tierra adentro que datan de 900-1350 d. C. Observamos, por ejemplo, una emulación local de

la botella de gollete simple y base anular de Sicán Medio, denominada Huaco rey (Figura 13.a). Melissa Vogel ha documentado algunas vasijas de Sicán Medio importadas con claros rasgos diagnósticos (por ejemplo, una jarra con cara gollete y base de pedestal y asa trenzada, e imitaciones locales. De manera similar a la situación en el valle del Santa, no hay evidencia física de una población de Sicán ocupando el valle de Casma (Figura 13.b). Max Uhle en el cementerio I al frente del Templo Pintado de Pachacámac excavó una botella de Sicán Medio (Figura 13.c). En el valle del Rímac Arturo Jiménez

Borja a diferencia del típico prototipo de botellas negras brillantes hechas en molde, encontró una botella hecha a mano de pasta oxidada con acabado de superficie desigual, cuyo modelado y decoración incisa han sido ejecutados toscamente. Al mismo tiempo posee un gollete tronco cónico, base de pedestal baja, asa cintada, un par de apliques (representaciones toscas de monos) simétricamente ubicados en la porción superior del cuerpo y otros rasgos que en conjunto indican una definitiva inspiración estilística de Sicán Medio (Figura 13) (Segura & Shimada, 2014).

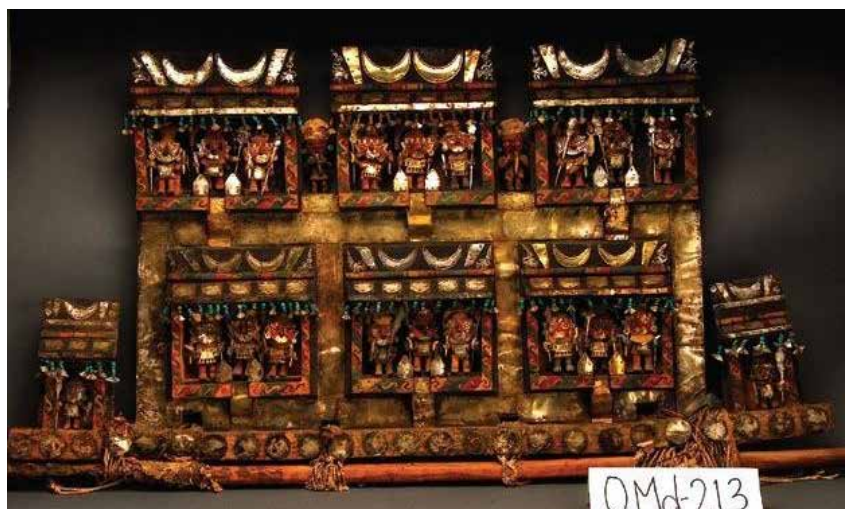


Figura 12. Litera de Sicán Medio en el museo de oro del Perú en Lima (Tomado de Shimada, 2014).

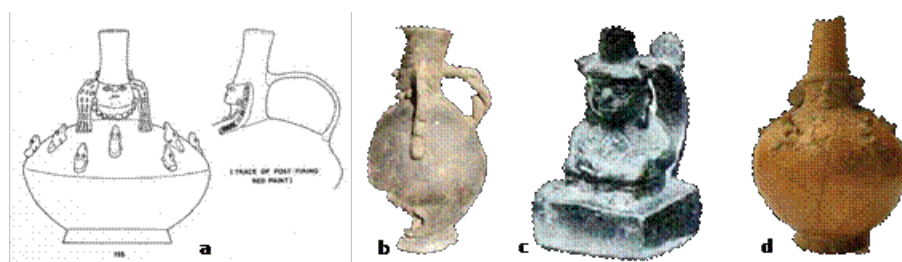


Figura 13. a) Emulación local de una botella de base anular y gollete simple de Sicán Medio, del valle de Santa (Wilson 1988: 269); b) Botella de Sicán Medio con pedestal encontrado en El Purgatorio, Casma (Melissa Vogel); c) Botella de Sicán Medio encontrada en el cementerio I al frente del Templo Pintado de Pachacámac; d) Imitación local de vasijas de cerámica de Sicán Medio en una de las plataformas de la Huaca Huallamarca, (Lida Casas). Tomadas de Shimada, 2014.

Con respecto a la presencia de textiles en la costa central concuerda con que estos eran más fáciles de transportar y comercializar, sin embargo podemos ver la gran importancia que estos poseían, un ejemplo claro son las telas encontradas en Pachacamac, una de estas presenta la deidad felínica muy recurrente en la iconografía Lambayeque (Figura 14) infiriendo el poder de estas deidades lambayecanas fuera de su territorio. (Segura & Shimada, 2014).



Figura 14: a) Tela pintada que ilustra una criatura mítica con cuerpo de jaguar y con la cabeza de la deidad Sicán, atribuida a Pachacámac. Colecciones de W. Gretzer. Foto por Izumi Shimada b) iconografía de vaso de Denver señalando criatura mítica con cuerpo de jaguar.

V. Discusión

La cultura Lambayeque logró extenderse a grandes distancias de su área nuclear, estas evidencias materiales que están en los valles vecinos vienen siendo denominados como Lambayeque provincial, tal es el caso de los trabajos en el valle de Jequetepeque (Prieto, 2014), y en el valle de Chicama (Franco, 2014), si aceptamos estas denominaciones estaríamos considerando a los Lambayeque como un estado centralizado, con una capital única “El Bosque de Pómac”, como lo proponía Shimada en 1995, sin embargo, pensamos que estas evidencias materiales que se encuentran fuera del área nuclear, vienen siendo erróneamente denominadas como Lambayeque provincial, primero por el mismo término de provincia, puesto que esta forma parte de la estructura

territorial de un estado, con una capital única donde está centrado los poderes del estado que controla las provincias. Pero, de acuerdo a las investigaciones que se han venido desarrollando en los últimos años apoyamos la postura de Wester (2018), quien considera que lo Lambayeque no es un estado centralizado con un centro principal de control, sino más bien estaría conformado por grupos de familias instaladas en los valles, que configuran un conjunto de cacicazgos que comparten una tradición común que se define en la existencia de ciertos cánones expresados en la materialidad e inmaterialidad de Lambayeque. Por lo tanto, al no existir un centro principal de poder que domine el territorio, sino más bien diferentes grupos de familias que comparten ciertos rasgos de materialidad no se podría hablar de un “Lambayeque provincial”. Entonces ¿cómo denominamos a estas evidencias que están fuera del área nuclear? Lo correcto sería denominarlos como presencia o influencia Lambayeque, según el territorio donde se localice, ya que cada sitio tiene su propia naturaleza y responden a diversos factores específicos de una política.

Con respecto a la relación con sociedades del Ecuador, esta responden específicamente a fines comerciales puesto que la élite Lambayeque, necesitaba de recursos exóticos como el *Spondylus princeps* y *Conus fergusonii* y las turquesas que provenían de las costas ecuatorianas, y estos materiales aparecen claramente representados en las tumbas de élite, como la tumba Este y Oeste de Pómac y en la tumba de la Sacerdotisa de Chornancap, y que a su vez como medio de cambio los Lambayeque ofrecieron el cobre arsenical, Shimada en el 2014 nos dice que los Lambayeque tuvieron el monopolio de la producción de cobre arsenical que junto con su ubicación norteña brindaron a la entidad política de Sicán control sobre el abastecimiento de las conchas de Ecuador y su subsecuente distribución a áreas al este y al sur.

Por otro lado la relación de los Lambayeque con los Cajamarca parece haber girado en torno al tema del agua, puesto a que el recurso hídrico que abastece las tierras Lambayecanas se originan en la región Cajamarca, lo que conlleva a una relación que se afianza y fortalece a nivel político, religioso y productivo, pero que se origina desde el aprovechamiento de la expresa voluntad de la naturaleza. En reciprocidad, los grupos Cajamarca habrían recibido de los Lambayeque recursos exóticos como spondylus, conus, productos agrícolas, tejidos entre otros, así como el acceso al territorio de Lambayeque. (Wester;2016).

Para la parte Sur, específicamente en los valles de Jequetepeque y Chicama la expansión se da de forma pacífica; a diferencia de los demás sitios en estos valles hay gente de la élite Lambayeque que están viviendo, tal es el caso de las estructuras que aparecen de Huaca las Estacas y la residencia 35 de San José de Moro, este último sitio se habita por primera vez de forma permanente, según (Prieto; 2014) la estrategia de la élite Lambayeque sería apropiarse de un centro ceremonial de alto prestigio y darle de cierta manera una continuidad enterrando mujeres de élite, estas mujeres serían la mejor carta de expansión de la élite Lambayeque, al casarse con los señores locales y así permitían hacer crecer el parentesco ritual o político del gobernante Lambayecano.

En el caso del valle de Chicama parece que utilizaron la misma estrategia del valle de Jequetepeque, primero asentándose en un sitio de prestigio como es el caso de Huaca Cao Viejo, la tumba de élite registrada por Franco (2014), que permite inferir que estas tumbas fueron traídas de sitios Lambayeque recordando su lugar de origen con la orientación al norte. A nuestro parecer sería lógico pensar que las alianzas matrimoniales descritas por Prieto (2014) para el sitio de San José de Moro también se estén dando en el complejo El Brujo y el valle de Chicama.

Por otro lado, las evidencias Lambayeque encontradas en los valles de la costa central es en menor cantidad y se podría inferir que este se pudo dar por influencia debido al prestigio y gran renombre ideológico que tuvieron los Lambayeque, evidencia de esto son las vasijas que imitan a la deidad Sicán (denominada así por Shimada) pero con técnicas locales y burdas, por otro lado, tenemos las evidencias Lambayeque encontradas en Pachacamac, nosotros concordamos con Shimada quien nos dice que estas evidencias refieren a ofrendas debido a una peregrinación hacia estos lugares, además pensamos que también se pudo tratar de comercio por personas que iban hacia el sur, caso peculiar es el de los telares encontrados en Pachacamac con una deidad felínica perteneciente a la cosmovisión Lambayeque. Se puede plantear la difusión de la religión por medio de textiles por su facilidad de transporte, convirtiéndose en un medio efectivo de proselitismo y propaganda de Sicán Medio fuera de la región Lambayeque. Especialmente, en Pachacamac que poseía una gran importancia como centro ceremonial, ajustándose a la necesidad de difundir los dogmas religiosos y políticos de Lambayeque o Sicán Medio (Shimada & Segura, 2014).

VI. Conclusión

En este artículo hemos tratado de demostrar qué relación existe entre la sociedad Lambayeque y los grupos foráneos que presentan evidencia Lambayeque, además de comprobar que se tiene una idea errónea del concepto de Lambayeque provincial. Para este fin hemos estudiado y/o analizado la evidencia material que se conoce de cada sitio mencionado, claramente esta evidencia material recuperada de Ecuador, Cajamarca y los valles del sur no es casual. Como se ha discutido aquí el término de “Lambayeque provincial” surge de la idea errónea que brinda Shimada sobre una sociedad Lambayeque centralizada. Se tiene claro las relaciones que existen entre los Lambayeque y grupos ecuatorianos esta debido a una comercialización de

Spondylus y connus de igual modo se tiene clara la relación que existió con los grupos Cajamarca, esto es debido al control del agua naciente en este territorio pero que irriga toda el territorio Lambayeque, para la costa central las evidencias encontradas nos indicarían el gran prestigio que tuvo la sociedad Lambayeque además de la relación por peregrinación hacia los valles de la costa central llevando ofrendas. el problema surgió cuando se trató de definir qué relación existió con los valles de Jequetepeque y Chicama, estos sitios presentan gran cantidad de evidencia Lambayeque inclusive investigadores como Regulo franco invita a reflexionar el estudio de la compleja organización sociopolítica de este valle, gracias a la discusión presentada llegamos a la conclusión de que los sitios que se encuentran en los valles de Jequetepeque y Chicama serían sitios Lambayeque que presentarían algunas características distintas, sin embargo esto también sucede en el área nuclear ejemplo de esto es la ausencia de huaco rey en Chotuna-Chornancap o Jotora, dando a entender que cada grupo Lambayeque asentados en las distintas zonas tiene particularidades propias pero que a su vez estos comparten algunos rasgos en común como el idioma, una misma tradición oral y además un territorio ligado a sus antepasados los mochicas para poder ser denominados así como Lambayeque.

Agradecimientos

Expresamos nuestros sinceros agradecimientos al arqueólogo Carlos Wester La Torre, docente de la escuela de Arqueología de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo de Lambayeque, por hacer la posible la realización de este artículo y por las enseñanzas inculcadas en clases, el cual ha sido parte de nuestra formación académica.

Bibliografía

- Franco, R., & Gálvez, C. (2014). Contextos Funerarios de Transición y Lambayeque en el Complejo el Brujo, Valle de Chicama. En *Cultura Lambayeque*. En el contexto de la costa norte del Perú. Chiclayo - Perú: Actas del primer y segundo coloquio, editado por Fernández Alvarado Julio y Wester la Torre Carlos.
- Franco, R., Galvéz, C., & Fernandez, A. (2014). Un Personaje de Elite de la Época Lambayeque en el Complejo el Brujo, Valle de Chicama. En *Cultura Lambayeque*. En el contexto de la costa Norte del Perú. Chiclayo - Perú: Actas del primer y segundo coloquio, editado por Fernández Julio y Wester Carlos.
- Galvéz, C., & Castañeda, J. (2014). Arquitectura Post - Mochica elaborada en Tierra: La Evidencia del Valle de Chicama. En *Cultura Lambayeque*. En el contexto de la Costa Norte del Perú. Perú: Actas del primer y segundo coloquio, editado por Fernández Julio y Wester Carlos.
- Hocquenghem, A. M. (2010). El Spondylus princeps y la Edad de Bronce en los Andes Centrales: Las rutas de intercambios. En E. Melgas Tisoc, R. Solís Ciriaco, & E. Gonzáles Licón, Producción de bienes de prestigio ornamentales y votivos de la América atigua (pág. 176). Syllaba Press.
- López Cueva, F. (2005). El Spondylus en el Perú Prehispánico. Su significación religiosa y económica. *Revista de estudios en Ciencias Sociales y Humanidades*(14), 33-42.
- Prieto, G. (2014). El Fenómeno Lambayeque en San José de Moro, valle de Jequetepeque: Una perspectiva desde el valle vecino. En *Cultura Lambayeque en el contexto de la costa norte del*

Perú. (págs. 107 - 138). Editores: Julio César Fernández Alvarado y Carlos Eduardo Wester La Torre.

- Segura, R., & Shimada, I. (s.f.). Examinando la interacción cultural entre Sicán Medio y la costa central, hacia 1000 d.C. En *Cultura Sicán: Esplendor preincaico de la Costa Norte*. (pág. 2014). Lima - Perú: Editado por Izumi Shimada.
- Topic, J., & Topic, T. (1983). Relaciones Costa-Sierra en el Norte del Perú: Algunas observaciones en las rutas y escalas de interacción. En *Civilization in the Ancient Americas: Essays in Honor of Gordon* (págs. 237-259).
- Vilchez Carrasco, C. (2013). El Taller de *Spondylus* de Cabeza de Vaca, Tumbes. En P. Q. Ñan, *Cuadernos del Qhapaq Ñan*. Lima: Ministerio de Cultura.
- Wester, C., Castillo, S., & Saldaña, F. (2014). Escenarios de Poder y Espacios Ceremoniales: el Trono y la Residencia de Elite en Chornacap Cultura Lambayeque. En e. Julio Fernández
- Wester, C. (2016.). Chornacap: Palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque. Ministerio de Cultura del Perú: Lima.
- Wester, C. (2018). Personajes de Elite en Chornacap. Una nueva visión de la Cultura Lambayeque. Ministerio de Cultura del Perú. Lima.

“LOS CHIMÚ EN EL TERRITORIO LAMBAYEQUE: EXPANSIÓN E INTEGRACIÓN”

“THE CHIMU IN THE LAMBAYEQUE TERRITORY: EXPANSION AND INTEGRATION”

Edinson Marino Gonzáles
emarino@unprg.edu.pe
Celeste Rojas Torres
celeste.rojas@unprg.edu.pe
Lourdes Barrera Leyva
lbarreral@unprg.edu.pe

Resumen

La investigación que exponemos, es el resultado de un análisis bibliográfico de los diferentes aportes con relación a los Chimú. La presencia Chimú en el territorio de Lambayeque se evidencia en el carácter de su emplazamiento que sigue la línea de rasgos arquitectónicos como Chan Chan en la Libertad, para lo cual se observa la presencia de patrones o elementos arquitectónicos como la forma en U, los corredores, los vanos de control y patios con banquetas. Así mismo, los Chimú establecieron una expansión e incorporación de entidades multivalle que se van a desarrollar en dos momentos, lo cual significa un evento que transformo el modo de estudiar a los Chimú, es allí donde abordamos temas como la perspectiva política y económica para el caso de su expansión en territorio lambayecano y cuáles son los factores que permiten la expansión e integración de esta sociedad.

Palabras claves: Chimú, expansión, incorporación, arquitectura e interacción.

Abstract

The research that we present is the result of a bibliographic analysis of the different contributions in relation to the Chimú. The Chimú presence in the territory of Lambayeque is evidenced in the character of its location that follows the line of architectural features such as Chan Chan in la Libertad, for which the presence of architectural patterns or elements such as the U-shape, the corridors is observed. , the control openings and patios with sidewalks. Likewise, the Chimú established an expansion and incorporation of multivalle entities that will be developed in two moments, which means an event that transformed the way of studying the Chimú, it is there where we address issues such as the political and economic perspective for the case of its expansion in Lambayecano territory and what are the factors that allow the expansion and integration of this society.

Keywords: Chimú, expansion, incorporation, architecture and interaction.

Introducción

Hablar de los Chimú, es hacer referencia a uno de los más grandes estados que se desarrolló y que domino gran parte de la costa norte del Perú para los años 900-1470 AD (Chero, 2015), que luego fueron conquistados por los Incas. Posee como capital a Chan Chan (900-100) que se sitúa en una llanura muy cerca al océano Pacífico, siendo una de las ciudades más grandes de América prehispánica que evolucionó hasta ser una de las entidades políticas con mayor desarrollo y poder en el antiguo Perú.

Como sabemos, los Chimú presentan características propias de su arquitectura: los corredores, el elemento arquitectónico de U que se vincula a la élite y al poder, los vanos de control, entre otros. Lo antes mencionado se ve reflejado en sitios como Chan Chan, donde estos elementos le dan el carácter de centro y capital desde donde los Chimú desarrollarían su poder (Ravines, 1985). Tal es la trascendencia de los Chimú, que su influencia se extiende desde Tumbes por el norte hasta el sur con Carabayllo. Para el caso del territorio de Lambayeque, su presencia se observa "...entre el 1300 y 1350 d.C se registra la irrupción Chimú en el valle Lambayeque..." (Shimada, Donan citado por Gallozo & Chang, 2014, p.252); muy por el contrario, autores como Ravines (et. al) quien considera la presencia de esta sociedad para los años 1200 d.C. aproximadamente.

Todo lo expuesto, conduce a centrar el tema de este artículo en la búsqueda de aclarar y dilucidar los términos "expansión" e "integración" para la comprensión de los mismos en el contexto arqueológico, partiendo de que la terminología no es una cuestión puramente nominalista, debido a sus conceptos tanto científicos como de denominación son los que nos ayudan a estructurar y vertebrar la ciencia arqueológica. Por ende, en la discusión se pretende resumir el comportamiento de la expansión y la incorporación del norte y del sur por parte de los Chimú, entiéndase

como resultado de las perspectivas política y económicas donde existen factores o elementos en común que permiten a los Chimú realizar la "expansión" e "integración" en el territorio lambayecano.

I. Expansión e integración

En este punto, es necesario aclarar y dilucidar los términos "expansión" e "integración" para la comprensión de los mismos, partiendo de que la terminología no es una cuestión puramente nominalista, ya que sus conceptos tanto científicos como de denominación son los que nos ayudan a estructurar y vertebrar la ciencia arqueológica como refiere Águila (2005).

Para nuestro caso, frente al supuesto de una expansión o integración y el uso de los términos, así como el ¿qué se dio primero por parte de los Chimú a lo largo del territorio andino?, investigadores como Shimada (1982), Mackey (2013) o Tschauner (2014) de la mano con las evidencias narran el posible alcance que tuvieron los Chimús para estos territorios tanto del norte como del sur. Sin embargo, nos enfocaremos en la costa norte, específicamente en el territorio de Lambayeque. Shimada (1982), Mackey (2013) y Tschauner (2014), hablan de su expansión apoyados de información etnohistórica del siglo XVI y en los resultados de sus proyectos de investigación en los cuales, exponen datos sobre el desarrollo tanto económico, social y cultural; por ende, es común ver en sus textos la utilización de los términos "expansión" o "integración" de manera recurrente.

1.1. Expansión

Según Mahecha, actualmente se entiende como expansión al modelo impuesto que deviene del capitalismo, entendiéndose a esta producción espacial como un proceso dinámico donde se recrean las relaciones sociales. Para la RAE (2020), expansión es la acción o efecto de extenderse o dilatarse. Así mismo, cuando hablamos de expansión, ello también

...puede tratarse del **crecimiento territorial** de una **nación** o un **imperio** a partir de la conquista y anexión de nuevas tierras. Por ejemplo: “La expansión estadounidense del siglo XIX fue muy importante y afectó a México, que perdió grandes porciones de su territorio”, “La Alemania nazi se propuso llevar a cabo sus planes de expansión a sangre y fuego. (Pérez y Merino, 2013).

En el contexto arqueológico, Schreiber en el año 1992 habla de la expansión, la cual incluye el cómo se adquiere un territorio, ya sea por medios militares o diplomáticos, la misma que suma la motivación de un Estado para establecer el control sobre un determinado territorio. De hecho, los motivos de la expansión pueden variar e incluir razones políticas, económicas y hasta ideológicas.

Por lo tanto, hablar de expansión es hacer alusión al crecimiento del territorio o la adquisición del mismo, ya sea por medio de una conquista o formas militares, así como formas diplomáticas; que se generan o se dan por las circunstancias y pueden variar con relación a los motivos para ser ejercidos.

1.2 Integración

Hablar de “integración” puede referirse a múltiples cosas, ya nos advierte Chuaqui (2002) al mencionarnos sobre los diferentes tipos de integración, pudiendo ser esta: social, cultural, económica, étnica, racial, sexual, urbana, geográfica-territorial, internacional y política; para él, la esencia de integración es conformar las partes de un todo, para lo cual debe existir un todo que es definible y reconocible y al cual deben conformarse las partes. Es necesario mencionar que la integración tiene como principio la gesta de una sociedad en la que todos los ciudadanos se sienten parte de la misma. La RAE (2020) entiende por “integrar” como “completar, construir, un todo” con las partes “que faltan” o, por extensión, las que presumiblemente forman parte del conjunto.

Por tanto, hacer mención del término “integrar” para el contexto arqueológico es incorporar o la suma de las partes tanto: social, cultural, económica, étnica-racial, geográfica-territorial y hasta político; expresada en la acción que realiza una sociedad en un determinado tiempo y espacio para conformar o incluir y hacer parte de su todo a aquello que sería “una parte” o que no formaba hasta ese entonces parte de su misma sociedad, cultura, economía, entre otros.

II. Territorio: paisaje, hidrografía y clima

2.1 El territorio de La Libertad

El territorio de la costa norte presenta las condiciones naturales favorables, así como los valles que irrigan la extensa costa, posee un clima soleados y templado que van de la mano con la abundancia de recursos marinos a lo largo del litoral. Una de sus características principales es la condición desértica del territorio, al igual que las demás regiones del litoral de los Andes Centrales. En ese marco, posee las condiciones que están determinadas por la presencia de la cordillera occidental, en dirección norte y a partir de los valles de Trujillo. Así mismo, presenta la corriente de Humbolt, cuyo fenómeno de enfriamiento determina la ausencia de precipitaciones pluviales; sin embargo, ello cambiaría con la corriente cálida del Niño.

Dichas condiciones son determinantes para la costa norte, permitiéndole poseer un clima templado y caluroso a diferencia del sur, donde los ríos que atraviesan el territorio son por lo general más caudalosos, teniendo los valles amplios conos aluviales y la existencia de planicies extensas. Todas las características ya mencionadas no fueron ajenas a los pobladores Chimú, quienes vieron las condiciones presentes en la costa norte siendo apropiadas en su época para la agricultura, de allí es que desarrollan los sistemas de irrigación con un alto grado de eficiencia.

Los ríos que atraviesan el territorio, pertenecen a dos cuencas hidrográficas perfectamente determinadas: la del Pacífico y la del Amazonas. Las del Atlántico, llevando sus aguas al primero, todos los ríos que tienen su nacimiento en la vertiente occidental de la Cordillera Occidental de los Andes, y al Atlántico, todos los afluentes del río Marañón, que nacen entre la vertiente oriental de la Cordillera Occidental y la vertiente occidental de la Cordillera Central. Pertenecen a la cuenca del Pacífico, de norte a sur, los siguientes ríos: el Jequetepeque, que nace en las alturas de la provincia de Cajamarca, sirve de límite entre esta y la de Contumaza hasta su confluencia con el Puclush, a partir de la cual constituye un lindero para las provincias de Contumaza y Hualgayoc. Tiene como entrada al departamento de La Libertad cerca de la Hacienda Tolen, a 37 kilómetros del Puerto de Pacasmayo. Corre de este a oeste y desemboca 8 kilómetros al norte del mencionado puerto. Su área de drenaje es de unos 4,500 kilómetros cuadrados y su régimen oscila entre 970 litros por segundo en máximo estiaje y 342,500 litros por segundo en el periodo de avenidas ordinarias.

2.2. El territorio de Lambayeque

La disposición del territorio Lambayeque guarda gran relación con el medio que lo rodea, donde el ser humano a lo largo de la historia ha realizado una serie de actividades, permitiéndole transformar el medio, para así aprovechar su entorno, generando tecnología y las condiciones adecuadas para la subsistencia. La costa peruana, se caracteriza por la presencia de dos corrientes marinas como son: la corriente marina de Humboldt que contiene aguas frías y la corriente marina El Niño comprendida por aguas cálidas; a ello, se le suma la cordillera de los andes, la cual formaría una barrera física sirviendo como marcador de separación entre las cuencas hidrográficas del Pacífico y la del Atlántico.

Chero (2015) ilustra con relación a la hidrología, señalando la parte superior del valle Lambayeque conocida como La Puntilla, es allí donde el río Chancay se parte en dos ramales. Primero se tiene para el sur, donde sigue un recorrido hasta lo que sería el Océano Pacífico con el conocido río Reque, el mismo, sirve para drenar las aguas de canal para las haciendas y las comunidades ribereñas. En el norte, sus aguas se bifurcan al antiguo canal Taymi, posee su inicio en el valle bajo de Lambayeque, el cual garantiza el riego de la margen norte del Chancay lo que generaría la presencia de suelos fértiles en el valle y a su vez abasteció de recurso hídrico al centro religioso de Apurlec. Ello explicaría por qué las comunidades se asentaron y lograron un desarrollo en la región Lambayeque, siendo el Taymi un recurso hídrico de suma importancia para la subsistencia y el desarrollo de las comunidades a lo largo de la historia. Sumado a ello, el clima jugó un rol trascendental siendo un factor ecológico que ejerce influencia en cualquier territorio para el desarrollo de la flora y fauna; son las condiciones óptimas del clima la que permitió un desarrollo eficiente de la agricultura para las culturas desarrolladas en dicho territorio, como es el caso de los Chimú quienes al tener conocimiento de ello, ejercen su control partiendo de la toma o el manejo del Taymi, una fuente fundamental para el desarrollo de los Lambayeque.

Por lo tanto, es la ubicación estratégica con relación a los recursos hídricos y la reutilización de las arquitecturas pre existentes de los Lambayeque, como sucede en Túcume para el sitio de Huaca Larga y Huaca 1, donde le permiten generar un control y desarrollo de la región, por ello la importancia del territorio, el paisaje y las hidrográficas que juegan un rol fundamental para el desarrollo de las diferentes comunidades, a lo cual, los Chimú no fueron ajenos.

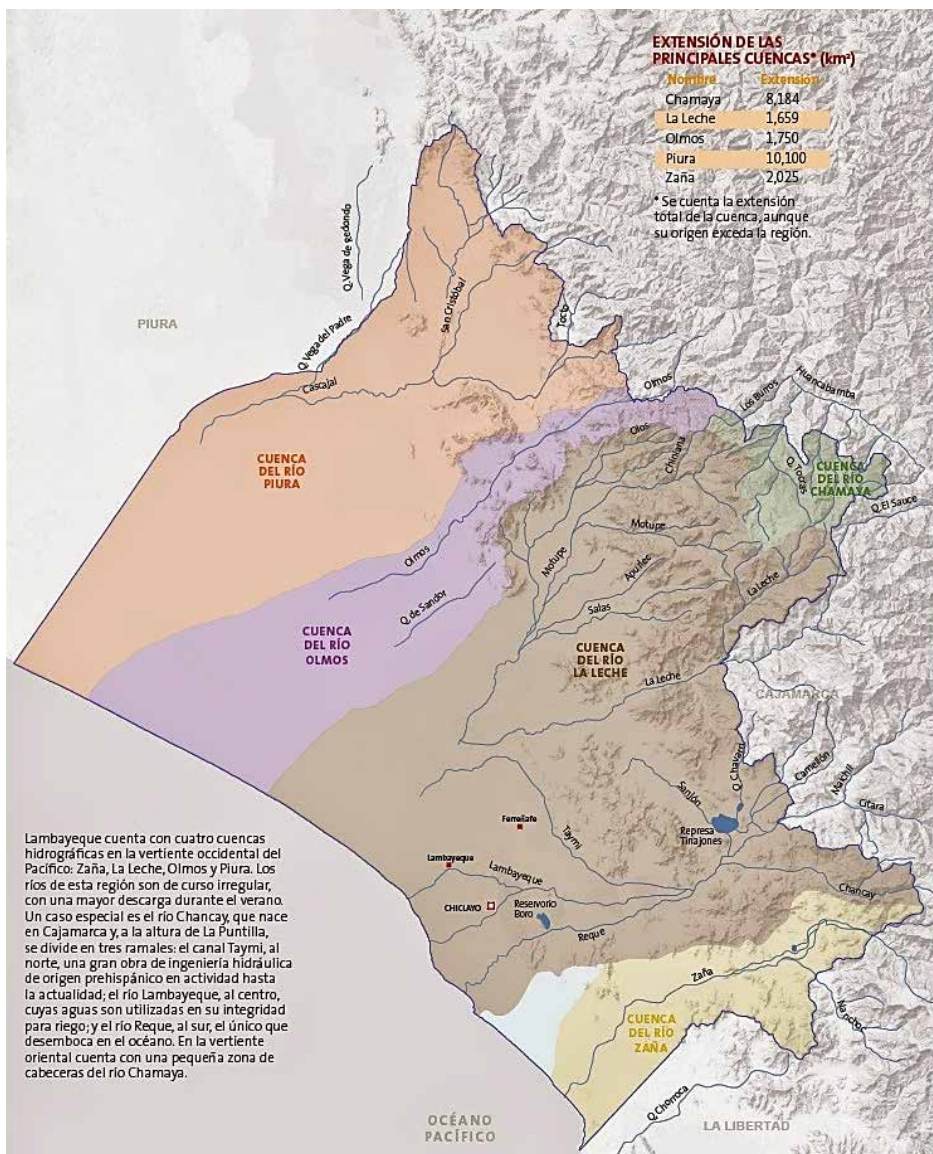


Figura 1: Perfil hidrográfico de la región Lambayeque.

III. Expansión Chimú en Lambayeque

Según las crónicas de Calancha (1638) y Cabello de Balboa (1951), estos hacen referencia a dos momentos o fases de expansión Chimú, teniendo como punto de partida su capital (es decir desde Chan Chan, en el valle de Moche); a la luz de las investigacio-

nes y con los últimos estudios realizados por Mackey (2013) indicó que estas fases fueron más tempranas de lo que se pensaba, ya que ensayos de radiocarbono realizados en el valle de Jequetepeque señalan sobre la primera expansión, la cual se dio al norte en los años 1200 d.C aproximadamente. Sin embargo, para la segunda expansión aún no ha queda-

do claro cuando se dio la misma, puesto que los datos etnohistóricos no indican si este se dio al norte o al sur al mismo tiempo. Shimada (1982) hace mención a la ocupación Chimú en el área de Lambayeque alrededor de los 1400 d.C.; para el caso de Casma, esta pertenecería a la segunda expansión, debido a los datos cerámicos que corresponderían a las fases tardías para el valle de Moche.

Mackey (2013) como resultado de sus investigaciones refiere de las grandes incorporaciones de entidades multivalle con relación a la segunda fase de expansión. Lo cual, se ha podido realizar por medio de similitudes etnohistóricas, arqueológicas y arquitectónicas. Una de las primeras entidades multivalle en ser incorporadas es Sicán (Shimada), cuya evidencia se materializa en los cinco sistemas de canales que se conectaron al valle de Motúpe hasta Jequetepeque haciendo una sola economía (Kosok, 1965). Esta característica es propia de estos valles por sus estilos cerámicos, así como algunas similitudes en la arquitectura; al mismo tiempo, los Chimú desarrollaron centros administrativos en el valle de Jequetepeque, así como en el valle de Zaña para su primera fase de expansión, y como remarca Mackey (2013), son estos establecimientos los puestos de avanzada para las entidades Lambayeque o Sicán. Sin embargo, sería hasta la segunda expansión que el territorio al norte de la Leche estuvo bajo la influencia Chimú.

3.1. Perspectiva Política

Moore & Mackey (2008), hacen alusión a las múltiples formas de asentamiento que se van a encontrar a lo largo de los valles de la costa para la época Chimú. Para Mackey (1987), estas formas de asentamiento serían la materialización de una jerarquía de cuatro niveles, donde Chan Chan es el centro primario, Farfán y Túcume en el norte y Manchan al sur son los segundos centros regionales; y los centros terciarios y cuaternarios se sitúan en un nivel inferior, ubicándose en diferentes

valles como Talambo en el Valle de Jequetepeque y Quebrada Katuay en el Valle de Moche.

En el caso de Túcume como “centro de segundo nivel”, Narváez en el año 1995 registró una pintura mural en Huaca Larga, la misma que se distingue por “... el uso de tres colores: rojo, blanco y negro, con bandas horizontales y aves en picada dentro de un diseño de escaques, correspondientes a la presencia Chimú...” (Narváez, citado por Narváez & Delgado, 2011, p. 57). De lo antes dicho se rescata la ocupación Chimú en Huaca Larga, el cual como señalan los autores, podría ser el edificio más extenso en América y que tendría ocupación Chimú. Así mismo, una de las características más resaltantes de este sitio es su arquitectura, ya que es una:

... extensa plataforma con una serie de grandes patios y plazas intercomunicadas con corredores y rampas. Estos presentan banquetas y hornacinas en los muros laterales protegidos por galerías techadas. Los muros lucían pintura mural en colores rojo, blanco y negro durante la época Chimú. Destacan algunas plataformas menores y recintos con restos de las columnas que formaron la estructura de los techos. Su acceso principal se encuentra al norte y se comunica con caminos amurallados que proceden del valle hacia el este. (Narváez & Delgado, 2011, p. 58)

De la cita antes mencionada es evidente los rasgos propios de la arquitectura Chimú presente en este sitio, como es el caso de la construcción de muros con un tipo de adobe “...rectangulares y de sección cuadrada, por lo tanto, adoptan una sección vertical, los enlucidos son de barro sobre el cual se aplica un patrón decorativo basado en bandas horizontales y ave en picada organizada en un patrón de escaques...” (Narváez y Elías, 2011, p.59). Ello reafirmaría la propuesta de Mackey (1987) como un escenario donde

se asentó el poder político durante la ocupación Chimú y en el cual se expandieron o modificaron los montículos preexistentes de Lambayeque, es así que Huaca Larga sería la imitación de Chan Chan.

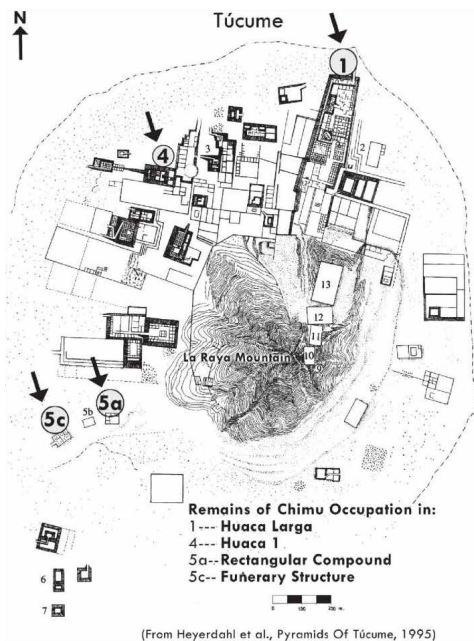


Figura 2: Áreas con ocupación Chimú.

Existieron otros sitios que, si bien no poseen el nivel político de segundo orden, en ellos se puede evidenciar la presencia Chimú como es el caso de Apurlec, en el cual Trimborn realizó fechados y ello "... ha permitido esbozar que Apurlec, es un gran asentamiento arqueológico, con una presencia Moche y Lambayeque y probablemente Chimú" (Fernández, 2007, p. 76). Chotuna sería otro sitio con presencia Chimú, donde Wester (2016) al realizar excavaciones en el montículo sur de Chornancap, encontró ofrendas como parte de un ritual con un fin conmemorativo; esas vasijas u ofrendas son de afiliación Chimú y Chimú-Inca.

Para Mackey (2013), la jerarquía de niveles no sería otra cosa que las diferentes formas

de control y cuyo sustento sería la diferencia entre el área que posee una conquista total y el área que presenta posible interacción u ocupación Chimú, como sucede en el norte desde la Leche hasta la frontera ecuatoriana donde no hay evidencia de centros administrativos y por ende no hay presencia política. Por lo tanto, grandes áreas que fueron consideradas parte de la totalidad del Imperio Chimú nunca estuvieron bajo el directo control administrativo. Esto puede deberse al hecho que esas áreas fueron conquistadas en la segunda fase de expansión y consecuentemente nunca fueron incorporadas del todo en el imperio hasta antes de la conquista Inca en el siglo XV. Una explicación alternativa es que la política de administración provincial Chimú cambió de un nivel intensivo de control a uno extensivo durante la segunda fase de expansión. Sin embargo, es necesario más información sobre el tipo de control que ejercieron los Chimú en estas áreas que no tuvieron un sistema administrativo visible. Por cuanto, la perspectiva política de la sociedad Chimú para el proceso de expansión donde se materializa una jerarquía de cuatro niveles propuesta por Mackey (1987), la misma que es aceptable debido a la evidencia encontrada en sitios de importancia como Túcume y cuya ocupación van hasta época Inca.

3.2 Control Económico

Los estudios realizados por Kolata (1990) y Topic (1982) desarrollan perspectivas donde los centros Chimú se distinguen por su arquitectura homogénea, así como la presencia de audiencias, la forma en U de su arquitectura vinculada a la élite Chimú, la cual se evidencia en sitios como Chan Chan. En el territorio de Lambayeque, como consecuencia de la llegada de los Chimú donde hasta su llegada se veía marcado por la cultura material local a lo largo del territorio del mismo nombre, se muestra afectada como parte de la presencia de los Chimú y control económico que ejercen en el territorio de Lambayeque, se observa:

... una cadena de cuatro centros fortificados ubicados encima de cerros en puntos rígidamente equidistantes a lo largo del Taymi... Dos de los centros chimúes, La Puntilla y Pátapo, se encuentran en territorio de Cinto, Mesones Muro en el límite entre Cinto y Túcume; y Salinas en el profundo del territorio de Túcume, apenas al sur de su frontera etnohistóricamente reconstruida hacia el señor de Jayanca. (Tschauner, 2014, p. 347).

Se observa que antes de la presencia de los Chimú en la región Lambayeque, existió un sistema jerárquico de asentamientos distribuidos a lo largo del territorio y ello o se va a ver afectado con la presencia de los Chimúes, ya que

... el grueso de la población continuó residiendo en montículos habitacionales dispersos. La jerarquía de asentamientos del periodo chimú es un compuesto del

sistema local y una red injertada en él de centros novedosos ubicados a lo largo de las márgenes de los valles. La jerarquía local en gran parte es idéntica a la de los montículos... (Tschauner, 2014, p. 348).

De acuerdo con las fuentes etnohistóricas, Túcume fue el centro de la unidad política del norte, mientras Cinto, la unidad política del sur siendo controlada desde Pátapo. Al igual que en Túcume, Chimú parece haber conquistado Pátapo, construyendo un asentamiento amurallado sobre una colina que se eleva sobre los montículos Lambayeque y crea una arquitectura compleja donde su función "...no solo fue defensiva, sino que también poseía un alto contenido simbólico (Tschauner, 2000, p. 332). El complejo Chimú fue separado por paredes de 5,5 metros de alto, estas características conducen a Tschauner a proponer que "Chimú mantuvo a las elites locales, que probablemente continuaron ocupando los montículos ubicados en

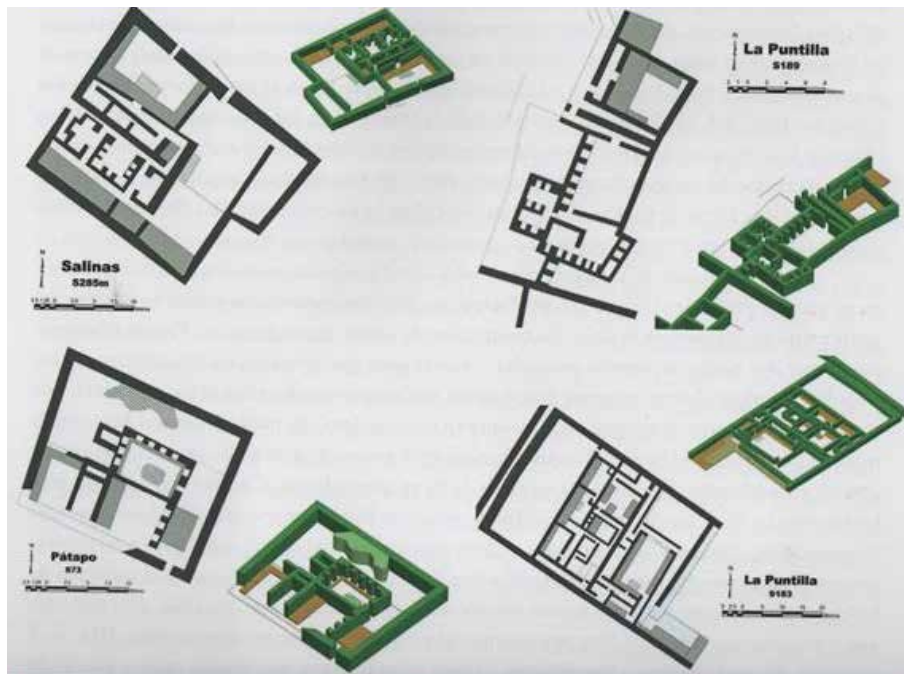


Figura 3: Ejemplo de audiencias, vestíbulos de recepción y complejos residenciales (Tomado de Tschauner 2014).

la base de la colina bajo un control estricto” y que “todos los residentes del centro Chimú eran administradores y personal de servicio extranjeros” (Tschauner, 2001, p. 333). Pátapo fue uno de los cuatro centros Chimú que contenían audiencias y Tschauner lo definió como “el asentamiento jerárquico del periodo Chimú, compuesto por un sistema de asentamiento local y un conjunto de nuevos centros en la margen del valle injertados sobre la población local”. Los datos indican que los Chimú no reestructuraron completamente la economía ni el sistema político local sino, que su estrategia fue compartir el control.

Sin embargo, un rasgo o característica destacada que se observa es la distribución de los centros chimúes a lo largo del territorio de Lambayeque, en el cual se observa como principal objetivo el Taymi. Como señaló Tschauner en el año 2014, “...cada uno de los cuatro centros de la ribera norte está ubicado junto a un punto de ramificación del canal: La Puntilla en su toma, Pátapo, Me-

sones Muro en importantes puntos de ramificación y Salinas cerca de su destinación.” (Tschauner, 2014, p.351). La cita antes mencionada, evidencia la importancia que tenía el Taymi para los Chimú, aun cuando este no fue construido por ellos, siendo uno de los bienes más importantes de los Lambayeque, no olvidemos que todo pueblo para lograr su desarrollo necesita de recursos indispensables para su subsistencia, entonces es el agua un elemento fundamental, por lo tanto la importancia para los Lambayeque como un elemento de vida es registrado también por Ramírez (2002) al citar a Rostorowski que para el caso de Canta donde los señores afirmaron que las tierras de la costa eran suyas por ser irrigadas con sus aguas, para lo cual sería recurrente en la costa norte. Por ende, este elemento para los Chimú es necesario para controlar al pueblo y nada mejor que ubicando sus centros administrativos a lo largo del canal Taymi, siendo esta una perspectiva económica de la expansión Chimú en el territorio de Lambayeque una de gran poder vinculada a un elemento importante.

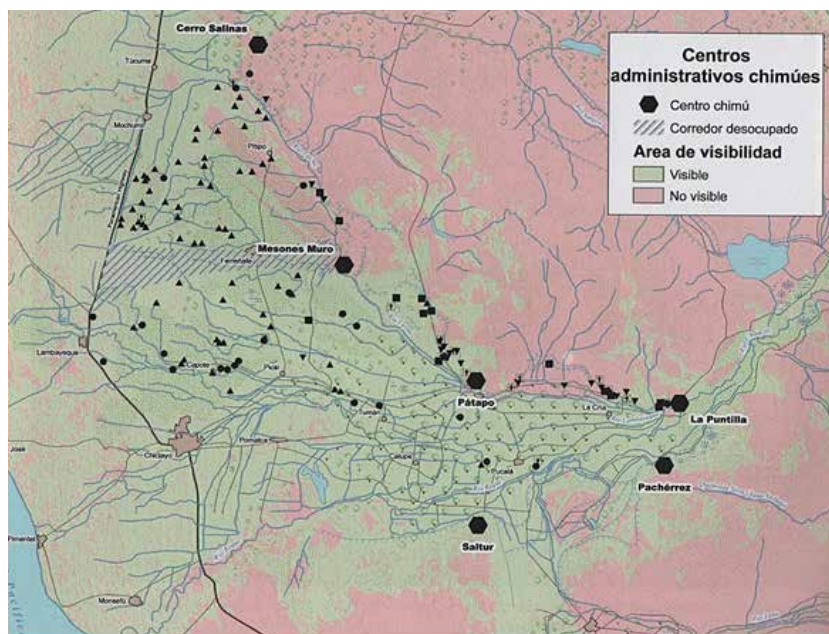


Figura 4: Distribución equidistante y área de visibilidad de los centro administrativos chimúes en el valle Lambayeque (tomado de Tschauner 2014).

IV. Discusión

El presente artículo se enfoca en la “expansión” e “integración”, donde el primer término es empleado por investigadores como Rowe (1948), Topic (1990) y Mackey (2013), la última emplea ambos términos en el marco de su modelo propuesto donde señaló:

- a) Consolidación del núcleo central: Valles de Moche-Chicama-Virú entre el 900 y el 1200 DC.
- b) Expansión norte hasta el Valle de Jequetepeque hacia el 1320 DC
- c) Expansión sur hasta el Valle de Casma hacia el 1350 DC
- d) Expansión norte desde el Valle de Jequetepeque hasta el Valle de La Leche entre 1360 y 1400
- e) Influencia (comercio, intercambio entre elite, etc.) hasta Tumbes poco antes del 1450 DC
- 6) Expansión sur incierta desde Casma a Chillón

Sin embargo, para hablar de “expansión” e “integración” como tal, debemos remarcar que previo a ello existió la “interacción”, según Wester (2020, comunicación personal) la cual se estaría dando entre los Chimú y los Lambayeque, antes del proceso de expansión por parte de los Chimú y cuyo argumento sería la forma del “cómo lograr el control del territorio” ya que esta sociedad entendía hacia dónde ir, como es el caso de Túcume y Pátapo, por cuanto conocían el territorio. Es así que este proceso de “expansión” se da como respuesta a la necesidad de recursos debido al crecimiento de su población y cuya acción es el reflejo de una decisión del más alto nivel político. Mackey (2013) habló de dos aspectos interrelacionados para la “expansión”, siendo el primero las estrategias empleadas para la conquista por medios militares o diplomáticos; y la segunda sería los

motivos de expansión, lo que Conrad (1981) propuso como ejemplo la institución real de “herencia dividida” la cual alimentó la expansión territorial. En este escenario, cada nuevo rey Chimú heredó sólo el gobierno, pero no las tierras o los ingresos, obligando a los nuevos reyes o señores a obtener nuevas tierras. La evidencia directa de por qué se produjo la expansión a menudo es difícil de demostrar, pero los datos relacionados, como la ubicación de los centros regionales o la agrupación de centros imperiales de nivel inferior, pueden proporcionar información e indicadores de la importancia de un área.

Sin embargo, como parte de la “expansión” y como resultado del mismo se produce la “integración”, es allí donde nace la pregunta ¿Cómo se produce la integración? y ello respondería a un proceso de interacción de forma continua que les permite conocer el territorio y que respondería a las decisiones políticas, económicas e ideológicas, como ejemplo tenemos:

- a) El dominio de sitios como Túcume, donde la modificación y ocupación de Huaca Larga es la materialización de una imposición de poder por parte de los Chimú, así mismo, permiten a los señores de Túcume continuar residiendo en otras plataformas.
- b) El control de recursos debido larga tradición histórica de los Lambayeque como intermediario con Ecuador en el comercio de *Spondylus* (Heyerdahl et. al., 1995, Shimada, 1995).

Otra interrogante es el ¿Cómo y por qué se percibe la integración? Ante dicha pregunta se ha planteado tres ejes principales, los cuales son:

- a) La Leyenda, la cual jugo un papel importante tanto en la mitología como en la ideología de los Chimú (Mackey, 2001). Debido a que el legendario fundador de la dinastía Chi-

mú, Takaynamo, llegó por el norte al valle de Moche en una balsa (Rowe, 1948), el mito expresaría la condición de como el pueblo Chimú nace al igual que los Lambayeque, al poseer un mito de origen semejante, donde para el mítico personaje sería Ñaylamp.

b) El arte mural, ya que la pintura mural encontrada en Huaca Larga, se caracteriza por el uso de tres colores, como son el rojo, blanco y negro, con la presencia de bandas horizontales y aves presente en un diseño de escaques y cuyo derrotero sería los fechados de radiocarbono que señalarían el año de 1375. Siendo los motivos que se ven plasmados desde épocas tempranas para el caso del territorio Lambayeque, según Narváez y Delgado (1995).

c) La arquitectura de Túcume, donde la ocupación por parte de los señores Chimú y Lambayeque, parece ser una estrategia de ocupación implementada por la sociedad

Chimú donde se busca compartir el control de Túcume.

Todo lo antes mencionado se materializa en la evidencia encontrada, por cuanto a manera de conclusión daremos nuestra perspectiva de la expansión e incorporación.

V. Conclusión

De la información expuesta es la expansión y la incorporación de nuevos territorios una de las interrogantes principales para los investigadores, sin embargo, su comprensión y las acciones de estas respondería a razones políticas y económicas de un estado; todo ello, comprendería una serie de aspectos de interrelación que se darían de forma constante desde tiempos más tempranos y de los cuales son conscientes los Chimú como Lambayeque.

Para el caso del territorio Lambayeque, la expansión se da como consecuencia de las



Figura 5: Pintura mural en escaques del edificio Chimú en Huaca Larga (tomado de Narváez y delgado 2011).

necesidades y las decisiones del estado para resolver las mismas. Acá juega un papel importante la “interacción” que permite el conocimiento del sitio para una expansión efectiva donde debido a similitudes como la leyenda, el arte mural y la arquitectura compartida, como patrones en común, le permiten a los Chimú “integrar” a la sociedad Lambayeque.

Bibliografía

- Águila, G. (2005). Estudio lingüístico y glosario de los términos especializados de la arqueología. Universidad de Granada: España.
- Bonavia, D. (1991). *Perú: hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Lima: Edubanco.
- Cabello Balboa, M. (1951). Miscelánea antártica: una historia del Perú antiguo. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Etnología, Lima.
- Calancha, A. (1638). *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*. Transcripción, Ignacio Prado Pasto. *Crónicas del Perú*, 4-9. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Chero, L. (2015). *Nuevos aportes en la investigación arqueológica de Sipán*. Lambayeque, Perú: Ministerio de Cultura del Perú.
- Conrad, Geoffrey W. (1981). Materialismo Cultural, Herencia Dividida, y la Expansión de los Antiguos Imperios Peruanos. *Antigüedad Americana* 46(1):3-42.
- Chuaqui, T. (2002). Estado, integración y fundamentos teóricos de la igualdad democrática. *Revista de Ciencia Política*, Vol. XXII, N°2, p. 85-104.
- Fernández, J. (2007). *Motux. Historia, tradición y fe en el Norte del Perú*. Lambayeque, Perú: USAT.
- Gallozo, G. & Chang, L. (2014). *Rasgos morfológicos de la cerámica producción en el valle Lambayeque luego de la irrupción Chimú*. *Pueblo cont.* Vol. 25 (1), 251-267.
- Kolata, A. (1990). *The urban concept of Chan Chan*. En *the northern dynasties: Kingship and statecraft in Chimor*. M. Moseley y A. Cordy-Collinds (edt), pp. 107-144. *Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington D.C.
- Kosok, P. (1965). *Life, Land, and Water in Ancient Peru*. Long Island University Press, Nueva York.
- Mackey, C. (1987). *Administración Chimú en Provincias*. *The Origins and Development of Andean State*. Pp. 121-129. Editado por Jonathan Haas – Sheila Pozorski – Thomas Pozorski. Cambridge University Press. (1987)
- Moore, J. & Mackey, C. (2008). *The Chimú Empire*. En *The Handbook of South American Archaeology*. Pp. 783-807. Silverman, H & William, H. (Eds.). New York.
- Narváez, A. & Delgado, B. (2011). *Huaca de Las Balsas de Túcume. Arte mural Lambayeque*. Lambayeque, Perú: Unidad Ejecutora 005 Naylamp.
- Pérez, J & Merino, M. (2013). Definiciones: Definición de expansión. Recuperado de: (<https://definicion.de/expansion/>)
- RAE. (2020). *Diccionario de la lengua española* es la obra de referencia de la Academia. La 23.ª edición, [versión 23.3 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [23 de junio de 2020].
- Ramírez, S. (2002). El mundo al revés, contactos y conflictos transculturales

en el Perú del siglo XVI. PUCP:
LIMA.

Ravines, R. (1985). *Chan Chan, metrópoli Chimú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rowe, J. (1948). El Reino de Chimor. *Acta Americana* 6, págs. 26-59.

Shimada, I. (1982). Continuidades y Discontinuidades Culturales en la Costa Norte Norte del Perú, Medio-Tarde Horizons. In *Las Dinastías del Norte: Rey y Artesanía en Chimor*, editado por M. Moseley y A. Cordy-Collins, pp. 297-392. *Dumbarton Oaks*, Washington D.C.

Schreiber. (1998). Imperialismo Wari en Horizonte Medio Perú. *Documentos Antropológicos del Museo de Antropología*, 87. Universidad de Michigan, Ann Arbor.

Topic, J. (1982). Lower-Class Socail and Economic Organization of Chan Chan. En *Chan Chan: Andean Desert City*, M. Moseley y C. Day (edt), pp. 145-176. University of New Mexico Press, Albuquerque, Nuevo Mexico.

Tschauner, H. (2014). Cultura Sicán esplendor preincaico de la costa norte. Izumi Shimada (Ed). *Los Sicán bajo el dominio Chimú* (pp. 323-340). Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Wester, C. (2016). Chornancap. “*Palacio de una gobernante y sacerdotisa de la cultura Lambayeque*”. Lambayeque, Perú: Ministerio de Cultura del Perú.





ARQUEOLOGÍA DEL NORTE: PERSPECTIVAS DESDE LAS AULAS

“ARQUEOLOGÍA DEL NORTE: Perspectivas desde las aulas”, constituye el reflejo de la producción intelectual y talento de nuestros alumnos de la Escuela de Arqueología de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales y Educación de la Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, que han elaborado sus artículos siguiendo las temáticas de los contenidos del curso y fruto también de sus propios intereses de investigación arqueológica”.

Carlos Wester La Torre

Editor



PERÚ

Ministerio de Cultura

MAB MUSEO
ARQUEOLÓGICO NACIONAL
BRÜNING
LAMBAYEQUE - PERÚ

