

PAISAJE, COSMOVISIÓN E ICONOGRAFÍA EN CHAN CHAN

----- Cristóbal Campana Delgado



Fig. 01. Imagen sacralizada del "mococho" (*Gigartina chamissoi*), alga marina muy considerada en la costa norteña. Es alimento humano y de mamíferos, crustáceos y aves marinos. Los atributos simbólicos de su alta dignidad son los triángulos escalonados" (olas) donde navega su embarcación, su posición frontal, su cinturón, la posición de los pies y el tocado. ,

BREVE INTRODUCCIÓN

Las diversas sociedades humanas al ocupar un sector del espacio para vivir, organizan lentamente un paisaje que les sea -cada vez- más manejable y menos adverso. Así, se entenderá que todos los lugares con ocupación humana fueron -y son- el producto de su esfuerzo y concepción. Configuran una serie de nociones debidamente ordenadas a través del tiempo, las que parten de sus relaciones con ese medio donde viven. Luego -éstas- se convertirán en pautas que promueven su subsistencia, crecimiento y desarrollo. Esas pautas se asocian e implican con el modelo económico que le permite vivir y se convierten en ideología (Geertz 1966).

La sociedad Chimú, con el grado de desarrollo a que llegó, era eminentemente agrícola y con una avanzada ingeniería hidráulica de regadío, pero sus orígenes y mitos fundacionales recuerdan un pasado que parte de formaciones aldeanas

hortícolas, manejando cerca del mar los humedales como "huachaques", Y este es un objetivo de deslinde. Definidamente, tanto su iconografía, como su arquitectura, contienen conjuntos de símbolos que reflejan una ideología marinera que nos recuerda su largo pasado costero. He allí las causas de que sus imágenes estuviesen tan profundamente relacionadas con el mar, aunque sus bases económicas respondiesen a una agricultura de riego en gran escala.

Los objetivos de este breve estudio se orientan a demostrar que en los frisos de Chan Chan, las imágenes no son elementos decorativos, sino, que conformaron cuerpos ornamentales de información en las que hubo una serie de relaciones ideológicas que fueron más allá de sus formas y estilo, pues representan las formas de vida en su medio ambiente como posibilidades alimentarias vitales, con categorías sacralizadas, vinculadas al movimiento de algunos astros como la Luna, el Sol, Marte o Venus, cuyo conocimiento se habría iniciado por las tempranas observaciones de los mariscadores.

Hay imágenes temáticas recurrentes desde milenios antes que aparecieron en sociedades más tempranas, demostrando cómo es que se mantuvieron ciertos rasgos de ese *continuum* cultural en un paisaje regional tan vasto y unitario en sus tradiciones (Valcárcel 1964). Por eso, veamos brevemente la diferencia entre *culto* y *religión*, pues, se suele confundir la presencia y persistencia de imágenes –en el tiempo- como si se tratase de una estructura religiosa que se mantiene, cuando sólo trataba de un culto que persiste, adaptándose a un proceso religioso diferente. Un culto se propaga con sus respectivos aparatos escénicos y puede aparecer en diferentes religiones, como los cultos al agua, al fuego, a los muertos o al jaguar, como ejemplos. Una religión puede contener varios cultos de diferente origen.

Las diferencias entre imágenes e íconos, se podría decir que son de grado y de persistencia, debiéndose en este caso, a un manejo previsto y controlado socialmente. Una imagen que aparece recurrentemente y se sostiene con ciertos elementos formales y de asociación, en el tiempo, se trataría de un ícono. También es verdad que a una imagen de nivel icónico se le habrá que haber conferido –primero- valores conceptuales, tal como lo reconoce la Arqueología Cognitiva (Renfrew & Bahn 1988) para diferenciarlo de imágenes casuales, eventuales sin valor significativo convencional, socialmente aprobado.

Una imagen icónica adquiere un poder de convocatoria, pues un aspecto de la realidad ha sido transferido a la función recordatoria y contrae compromisos con el tiempo, siendo esto una manera de establecer calendarios y comportamientos, tanto en la vida cotidiana como en los eventos ceremoniales, al tratar de "repetir" por iteración algún hecho o fenómeno que se quisiese recordar.

Para finalizar con estos deslindes teóricos, diremos que también hubo preferencias temáticas entre la iconografía Chimú de los "frisos" de Chan Chan, con aquellas imágenes que están –por ejemplo- en los tejidos o en la cerámica, materiales sobre los cuales es más rica y compleja. En este estudio, sólo nos referiremos a la iconografía que se muestra modelada o labrada en los muros de los escenarios ceremoniales de Chan Chan.

1.0. LA REALIDAD Y SUS PROBLEMAS.

En los Andes Centrales, antes de la invasión hispana, se desarrollaron más de un centenar de sociedades en regiones con ecosistemas diferentes, varias de éstas conformaron estados poderosos propagando cultos y religiones o por imposición militar. La sociedad de los chimúes en la costa norte del Perú, fue una de ellas y con

un modelo político que después de la conquista Inca, pudo ser adaptado por éstos, de allí que mucho del pensamiento religioso quechua que nos ha llegado, aun maquillado o mal interpretado por los cronistas, tenga mucho parecido con el Chimú. La ciudad de Chan Chan -la más grande de aquel entonces- llegaría a ser la capital política de esta sociedad.

1.1.- Los paisajes y la sociedad Chimú.

La sociedad chimú iniciaría su crecimiento la costa norte, en un tiempo de fuertes movilizaciones geográficas, dadas por causas aún no explicadas totalmente. Duraría desde el siglo IX d.C. hasta finales del siglo XV aproximadamente, alrededor de seis siglos, conformando el estado más grande e importante del Horizonte Medio en los Andes Centrales (Rowe 1948). Chan Chan no tuvo una “fundación”, sino, fue el fenómeno más desarrollado del proceso de urbanización de las sociedades andinas. Es obvio y se deduce que la mayor parte de sus ideas y acciones políticas iniciarían su avance político y social circunscrito al valle de Moche, alrededor del 800 d.C. y, durante ese siglo sólo habrían llegado hasta la parte sur del valle de Chicama.

En varios siglos que debió durar la expansión política, también se debió ir acumulando las estrategias de ocupación de otras sociedades que vivían en otros valles o en otros pisos altitudinales, pues la noción cultural de paisaje también se transmite y hereda. Cuando llegaron a controlar política y militarmente miles de kilómetros, desde la costa central hasta la costa norte, también habría crecido su bagaje en el manejo económico y político de tan amplios territorios, con sus respectivas iconografías.



Fig. 02. Imágenes de la Huaca La Centinela, en Chíncha, con triángulos escalonados en relieve, esculpidos en barro parecidos a los de la Huaca Esmeralda cerca de Chan Chan.

Los chimúes conocieron y manejaron varios paisajes del litoral. Uno de los más antiguos que existió en la costa norte fue el de los manglares (Raimondi 1864) y recordemos que a la llegada de los castellanos a este subcontinente, grandes zonas de la costa nor peruana todavía estaban pobladas de manglares y –ahora– sólo existen en la parte noroccidental

de Tumbes y un pequeño relicto cerca de San Ramón en Piura. Todo esto fue parte del conocimiento ambiental acumulado de los chimúes y sus ancestros.

El conocimiento adquirido en esa larga experiencia política de conquistas hizo posible que el pensamiento religioso y militar, ya propio de las instituciones principales chimúes, sirviera de modelo a la de los incas. Aunque, hay estudios que sugieren que su pensamiento y las estrategias de operación estaban ya definidas de esa manera, desde los tiempos finales de las sociedades mochicas (Bawden 1994), especialmente las ligadas al trueque y comercio marítimos. La presencia de grandes embarcaciones mochicas, cargadas con prisioneros y objetos de ofrenda sugiere cambios económicos controlados por personajes de alcurnia (Campana 2005).

Existen razones geográficas que diferenciarían los calendarios cusqueños con los chimúes, ya sea por la gran diferencia de Latitud, como por la presencia del mar que genera el fenómeno de “oceanidad” en la costa, o el “continentalidad” en el caso de las sierras altas que pasan de la cordillera occidental. Esta marcada diferencia de Geografía, Ecología, marcan climas –a su vez- diferentes y, por lo tanto, las concepciones de los calendarios serán diferentes, aún para la formulación de sus divinidades (Ziolskowsky & Sadowski).

El crecimiento territorial, por conquistas, adhesiones y acuerdos matrimoniales, pudo llegar posiblemente hasta Chíncha, pues allí aparecen restos arqueológicos o arquitectónicos con cierto parecido (Fig. 02) y, una nomenclatura toponímica de tradición norcosteña. Para controlar ese gran territorio con todo el aparato religioso, político y militar que se habría conformado, se debió generar y organizar también, un cuerpo vasto y complejo de imágenes icónicas con el correspondiente aparato ceremonial, para mantener y reforzar políticamente las estructuras del poder en crecimiento.

1.2. El Pensamiento y la Ideología Religiosa.

En una imagen puede haber una idea y en algunos casos y según su comple-



Fig. 03. Imágenes de piqueros (*martín pescador*) con un trozo de alga en el pico, en vuelo rampante para orientar a los pescadores. Es la simbolización de una actividad controlada, en el ambiente marino.

jidad, aparecerán diversos aspectos de su cosmovisión. Las imágenes en sus diversas expresiones, muestran un *orden* para poder ser entendidas, orden que genera un código de secuencias que suelen repetirse para ser fijadas en la memoria colectiva para hacerlas aprehensibles, entendibles y representativas. Este “orden” tiene muchos aspectos, los que tuvieron que ser aceptados por la sociedad, pues adquieren apariencia de “realidad”, de tal suerte que una ceremonia “refleja” y representa algún aspecto de su historia, de algún acontecimiento o algún hecho supuestamente “sagrado”.

El “Pensamiento Andino” responde a un largo proceso de elaboración intelectual de diversas sociedades que vivieron en los diferentes pisos ecológicos, respondiendo a los desafíos que esos paisajes les planteaban, como una realidad que no podían ni debían eludir, sino de asumir para su mejor control y manejo¹. Así es como estas concepciones aparecen, integrando pisos ecológicos y diversos ecosistemas armónicamente. En esta esfera del pensamiento estaría la cosmovisión.

La mítica explicaría el temprano desarrollo hortícola, aprovechando el agua del subsuelo y la aparición de un “culto al agua” en recuerdo valorativo a los huachaqes, pues en torno a estos humedales artificiales comenzaría la sedentarización de los po-

¹ Las nociones nuestras de “PENSAMIENTO ANDINO” y de “SOCIEDAD ANDINA”, no están limitadas –o delimitadas por las relaciones geográficas de Altitud. Se refieren y abarcan a los diferentes ecosistemas que aparecen en los Andes Centrales y a las sociedades que allí se desarrollaron en milenios.

bladores costeros en lugares donde hoy sólo hay desiertos y sólo quedan los restos de antiguos humedales².

Se puede deducir que el control y el manejo de plantas y los recursos asociados a los humedales, incluyendo la pesca (como en el mito de las Urpi Huachak) fue lo que permitió el desarrollo hacia la aparición de los primeros centros poblados, lo que propone a la horticultura como una actividad anterior a la agricultura de riego, cuya presentación mítica aparece en lo narrado por Domingo Rimachin, cuando describe la función de Wiracocha “*separando las piedras*” y “*trayendo el agua*” para sembrar (Campana 1983).

El culto a los muertos, presente en el pensamiento Chimú, ya era milenario en el Pensamiento Andino. Es decir, llega a éstos por medio de sus ancestros: “*A finales de la época prehistórica, en todo el mundo andino se veneraba como protectores a los antepasados de los clanes locales, y sus cuerpos eran tratados como objetos sagrados. La expresión típica de estas creencias incluía sacrificio a los muertos y la repetición periódica de ritos funerarios, en los que se renovaban las ofrendas en las sepulturas*” (Conrad & Demarest, 1988: 114). Si a esto lo aceptamos como ideología tradicional, aceptaremos también que muchas evidencias arqueológicas en Chan Chan muestran la presencia de una “herencia partida”, motivación que aceleraba el proceso de conquistas para acrecentar las ofrendas con sacrificios de muertos, riquezas y el engrandecimiento de ese imperio.

En el caso de Chan Chan, sea o no completamente cierta, la tesis de “cada gobernante un palacio” (Moseley 1980), sí es evidente que “el heredero principal de un emperador era uno de sus hijos. Ese hijo era elegido sucesor del trono, y asumía los derechos y deberes de la dirección del imperio tras la muerte del padre. Sin embargo no heredaba ciertas partidas de las propiedades de su padre, que se confiaban a otros descendientes del emperador difunto. Este colectivo de herederos secundarios administraba los bienes de su antepasado en nombre de éste, utilizándolos para cuidar de su momia y mantener su culto. Los descendientes de un rey muerto seguían, en efecto, al servicio de la corte” (op. Cit. 117).

Nosotros hemos propuesto que el llamado “Edificio Norte (E.N.), de cada conjunto palacial, debió servir para mantener el culto y la ceremonialidad respectivas, dado el sistema de accesos que se mantuvieron en uso, con el Edificio Principal (E.P.) donde estaba el mausoleo con el “*munao*” del ancestro respectivo, allí sepultado (Campana 2006: 387).

El pensamiento andino ha dado muestras de una capacidad muy grande para interpretar la vida, recrearla y manejarla, tal vez como una necesidad de entender el porqué de las cosas, su explicación y su control. El hombre ante su paisaje se siente anonadado, pues desconoce sus orígenes. Todo lo que se desconoce es un misterio y motivo de asombro, cuya explicación se busca en la repetición de hechos en circunstancias imprevistas, y que hay que repetir, para irlos entendiendo. He allí la razón de las ceremonias y su urgencia para recrear espacios míticos y darles una connota-

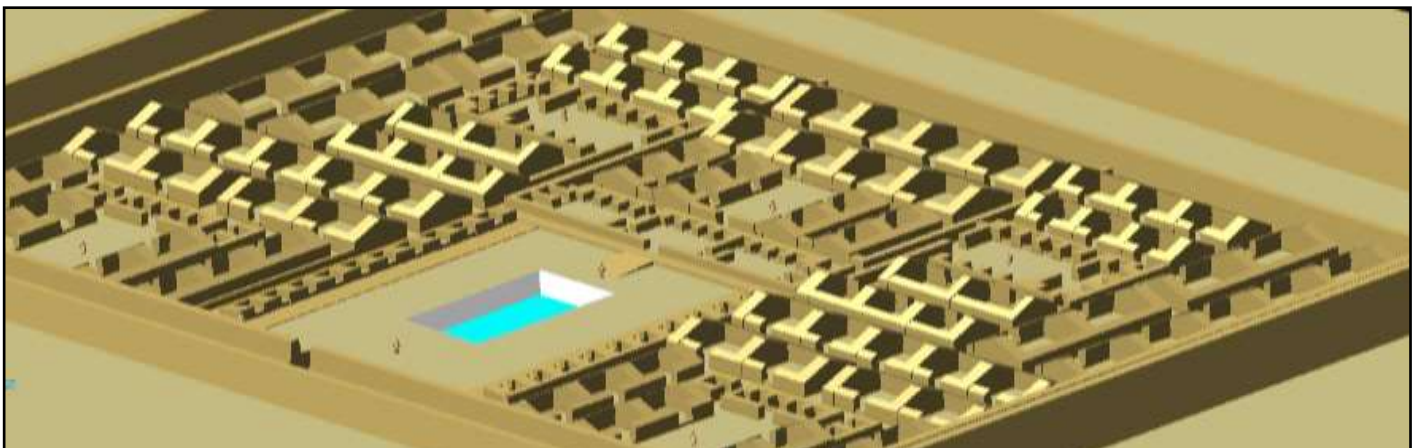


Fig. 04. Complejo funerario ceremonial, mausoleo de Uhle con “plaza hundida” y huachaque central. 20 hornacinas a E. y O. , 8 patio en “U”, 2 laterales y 6 al sur. 48 recintos dispuestos modularmente. Otros 48, con los muros testeros en sentido opuesto a los anteriores. La rampa de norte a sur, entrega a un nivel más alto, (¿el mar?) con 3 patios con hornacinas. Nótese las relaciones numéricas con cantidades del calendario lunar. (Dib. Arqt. Jorge León Díaz).

ción ideológica, pues *“Las ideas comúnmente compartidas constituyen el ambiente artificial de cualquier sociedad humana y las sociedades se comportan y reaccionan frente a sus concepciones así como a su ambiente natural”* (Childe 1956: 19). Así, las ceremonias al ser compartidas, son parte de ese mundo artificial compartido.

Recordemos que las grandes “plazas hundidas” bien pueden ser la representación simbólica de los primeros huachacos que aparecen ya desde el Periodo Inicial, hechos para domesticar el agua de la napa freática. De forma rectangular, con el eje mayor en el mismo sentido con el que bajan las aguas subterráneas, hacia el mar, tal como los encontramos –imitados- en las plazas principales, con las rampas que ascienden hacia el mar, o como eran sepultados los grandes señores (Fig.04). Es decir, las partes más importantes del paisaje cultural creado por el hombre también fueron representadas en la arquitectura.

En la búsqueda de explicaciones del entorno, de la vida y de la muerte, el hombre experimentó la posibilidad de rehacerlo todo, repitiendo los procesos observados y ofreciendo actos y objetos propiciatorios para su mejor control. Así, fue creando campos de entrenamiento para situaciones más difíciles, nuevas e incomprendibles. Y, en ese constante ensayo ceremonial, se trató de hacer y explicar el futuro con hechos y sucesos del pasado: Hizo cosas para que sucedan como el hombre necesitaba que sean. Todo esto es el campo de la experimentación para controlar la naturaleza, la vida y la realidad de su entorno, recreándola en ceremonias y ritos. Así, todo lo creado por la voluntad humana era una nueva naturaleza con fines propiciatorios.

En el pensamiento Chimú, la muerte y sus fenómenos asociados a la vida ocupaban un lugar preferencial tan importante que comprometió a toda la concepción constructiva de la Zona Monumental: Era para otra vida. Fue el padre Oliva (1895) quien ofreció la información más detallada sobre las ceremonias de las sociedades costeñas para con sus muertos. En una buena síntesis escribió: *«... la mayor veneración y adoración de los indios es de sus Malquis que en los llanos llaman Munaos que son huesos de cuerpos enteros de sus progenitores y genitales que ellos dicen son hijos de las Huacas que tienen en los campos, en lugares muy apartados en los Machaiz que son sepulturas antiguas y a veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores, o de Cumbi. Tienen estos Malquis sus particulares sacerdotes o ministros que le ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las Huacas y suelen tener con ellos instrumentos de que ellos usaban en vida, las mujeres, usos mazorcas de algodón hilado y los hombres las tallas, o lampas con que labraban en el campo, o las armas con que peleaban...»* (Oliva, 1985:134).

El estudio de estos fenómenos, se enmarca dentro de una concepción teórica propia de la religiosidad chimú, para explicar ceremonias, ritos e imágenes. Así, todo indicaría que desde milenios antes, la creación arquitectónica tenía sus motivaciones dentro de un universo religioso. Esto se puede ver en el mismo valle de Moche, desde tiempos Cupisnique. En Huaca de los Reyes, el planeamiento mismo de la forma de la planta, recuerda la imagen de un felino, cuya cabeza coincidía con la parte más alta e importante del templo (Campana 1984). Avanzando en el tiempo, ya la agricultura y las fuerzas de producción asociadas, habrían generado y desarrollado su simbología e iconografía propias, pero sin destruir o destituir a aquellas imágenes de origen ancestral, derivados de una mítica marina.

1.3. Paisaje, iconografía y calendarios.

En una ceremonia hay una *lógica*, la misma que responde a la ideología que la sustenta, sin tener que ver con nuestra manera occidental de pensar, sino solamente con el conjunto de creencias de la sociedad Chimú que organizaba y practicaba re-

presentaciones ceremoniales, tratando de mantener vivo, en ese espacio sacralizado y con esas imágenes, un “hecho” importante o una hecatombe. En la región costeña el mar era la explicación fundamental de toda la existencia, entonces, y en torno a él, las ceremonias y la obra arquitectónica reflejarían ese paisaje y los fenómenos estacionales o temporales que ocurriesen.

En estas representaciones donde actuaban muchas personas de determinado rango social o nivel jerárquico, eran parte del aparato político que hacía justificable el sistema mismo. Gran parte de las explicaciones que tratamos de interpretar y expresar, son deducidas del sistema ideológico andino, el mismo que debió ser un *corpus* organizado a través de milenios y con muy variadas respuestas, con el fin de interpretar y aprovechar las diferentes variables del entorno ambiental. Las acciones e imágenes se tornaban “lógicas”, en la medida que explicaban y justificaban un sistema ideológico, respondiendo a determinados requerimientos sociales.

La antropología contemporánea sustenta la hipótesis de que las sociedades crean a sus dioses en base a sus necesidades y requerimientos, en relación con sus alimentos, dentro de un determinado ambiente. Para los creyentes, siempre los dioses serían las causas que entretrejan las leyes naturales y sobrenaturales a las que hay que someterse, para desencadenar lo positivo y controlable, superando lo negativo no controlable. Agregando que, en el tema nuestro, si estos entes sacralizados fueron la energía que da movimiento al cosmos y a los hechos cotidianos, bien podría reproducirse - esa dinámica- en ceremonias y ritos debidamente calendarizados que reflejasen los cambios en el paisaje. De esta manera, la ideología se convierte en la materia elemental que justifica la recreación del “tiempo sagrado” asociado al “espacio sagrado” que fuera Chan Chan.

Si nos centramos dentro de una concepción teórica, propia de la religiosidad chimú, para explicar ceremonias, ritos e imágenes, se entendería mejor las experien-



Fig. 05. Compleja imagen representando diversas formas de vida, pero todas en relación con el agua. Las aves con tocado de media luna estarían ligados al mar, en cambio hay peces que son de río, dentro de largas cintas dobles. En las cintas ondulantes hay dos hombres que parecen nadar. Cangrejos, langostas y mucho más...

cias precedentes. Todo parece indicar que desde milenios antes, la creación arquitectónica tenía sus motivaciones en el universo religioso, como se puede ver en el mismo valle de Moche, desde el Periodo Inicial, en Alto Salaverry, en una plaza, un pozo recuerda la captación del agua. Luego, en la época Cupisnique, en Huaca de los Reyes, el planeamiento de la forma de su planta nos recuerda la imagen de un felino (Campaña 1984). Avanzando en el tiempo, ya la agricultura y las fuerzas de producción asociadas, habrían generado y desarrollado su simbología e iconografía propias, pero sin destruir ni destituir a aquellas de origen ancestral, derivadas de una mítica marina.

Los grandes sistemas de irrigación, el sembrío de grandes extensiones de terreno, así como la manipulación genética de muchas plantas, desde antes de los chimús, tuvieron que ser vistos dentro de una cosmovisión y de una ideología religiosa que fundamentasen el alto poder de decisión social y político de los grandes señores (Fig. 05). En tiempos Chimú, todo este desarrollo bien puede demostrar el alto grado de desarrollo agrícola al que llegaron los antiguos pobladores de esta región, cuyos sistemas hidrológicos que unieron valles –específicamente- los de Moche y Chicama, requerían de una elevada tecnología con grandes masas de gente. Así, su correlación social y económica, no puede ser vista sólo como eso, sino también como el control y la generación de formas de vida, de productos manejados y controlables que, como alimentos, sostenían la vida de la sociedad y de sus individuos. Todo –desde luego- en relación con los astros midiendo, calculando y aprovechando de sus movimientos para su conversión en calendarios.

La Crónica Anónima, dice que siendo Michançaman el rey del Chimor, fue conquistado por el Inca Topa Yupanqui, estando en el poder aún Pachacutec. Este rey fue llevado al Cuzco y, por una alianza matrimonial, lo desposaron con una de las hijas del Inca. Minchançaman ya tenía un hijo en una esposa, en Huaura. Este fue traído para gobernar como un miembro del Estado Inca. Más tarde, con la llegada de los castellanos, estos prefieren aliarse con los descendientes de la dinastía de Chimor y no con los quechuas, para apoderarse de tierras y tesoros. La dinastía termina con el curaca ya bautizado, don Antonio Chayguar. Este relato, como aquel de Cabello Valboa (quien se reclamaba descendiente de los curacas del reino Chimú) coincide con el tema del arribo de Tacaynamo con el de Naymlap desde el mar. La procedencia marina, sería el fundamento del poder de sus gobernantes y la temática de sus imágenes para el poder³.

Si la dinastía de Taycanamo hubiese sido uno de los fundamentos para la elaboración de sus “palacios” y escenarios ceremoniales, por la relación con el origen fundacional de sus gobernantes, tendríamos que revisar más críticamente la cantidad de los dinastas con el número de “palacios”, pues en la leyenda, éstos llegan a veintiuno, cantidad que en nada concuerda con el número de los supuestos “palacios”. Aún, aumentando con los que estarían en construcción como el grupo Martínez Compañón, pues cada dinasta habría GOBERNADO más de ochenta años ... ¿Sería eso posible?.

2.0. REALIDADES Y CONTEXTOS.

Nuestra noción occidental de “realidad” referente a nuestras sociedades andinas, no parece correcta pese a que siempre estamos en busca de la verdad. Pues, la mayor parte del conocimiento acumulado fue adquirido empíricamente y dudando de lo que se daba por cierto o verdadero. Los historiadores siguen aportando con los

³ Más adelante veremos algunos fragmentos específicos de esa crónica anónima, ofrecida por Vargas Ugarte.

análisis de mitos y leyendas recogidas en los dos primeros siglos de la llegada hispana.

En la mítica –aún con sus imprecisiones- podemos encontrar la relación simbólica entre alimentos, deidades y ceremonias. Así, podemos advertir –por ejemplo que en el mito de Pachacamac y su hijo Vichama, mito costeño que documentó Calancha⁴, en un acápite nos dice: *“Pachacamac indignado que un niño, hijo del sol le quitase la adoración debida sólo a él, cogió al recién nacido y sin oír los gritos de la madre, despedaza la criatura. Luego para que no se quejase el sol por falta de subsistencias, sembró los dientes del infante y de ellos brotó el maíz; las costillas y los huesos dieron lugar a las yucas y a todas las demás raíces de la tierra; de su carne procedieron los pepinos, pacaes y demás frutas y árboles. Desde entonces desapareció el hambre, y gracias a Pachacamac reinó la abundancia en la costa”* (Rostworowski 1991: 50).

En el análisis de este fragmento se advierte varias ideas y sus connotaciones derivadas: 1) Pachacamac era un *díos-hombre* de inferior rango que el sol, 2) que el hijo del sol era nacido de “esa” tierra costeña, 3) que, para engendrar otras formas de vida, hay que “enterrar” –a manera de semilla- el cadáver, 4) que esos alimentos que nacieron son costeños, 5) que hay una relación simétrica entre alimento y deidad y 6), que esos lugares son reales y epónimos, en la costa central, cuyos nombres aún subsisten, incluyendo el lugar a donde regresó el joven Vichama al *“valle de Veguera, lugar de los sucesos”*. Sólo agregaremos que Végueta hoy sería entendido como un humedal, y huachaque en términos de uso controlado del agua del subsuelo.

En la interlínea de la tradición y el mito, vemos que el origen de los señores chimúes no debió ser muy lejano, ni en términos de distancias espaciales ni en términos temporales. Además, sus ceremonias derivarían de su afán de interpretar su entorno y de su cosmovisión, tal como se narra en la conocida leyenda:

“... En esta casa estuvo tiempo de un año ussando... dichas ceremonias y de



Fig. 06. Imagen sacralizada del mococho, planta marina por excelencia y alimento de toda la fauna de su entorno.

la comunicación que tubo con... yndios que los fue sujetando desprendió la lengua, los cuales obedecían y le daban sus hijas. De allí vino a tomar el nombre de Chimor capac.

No se sabe de donde hubiese venido este... mas que dio a entender un gran Señor...hera le avia embiado a gobernar esta tierra... de la otra parte del mar. Los polvos am (rillos) que usaba en sus ceremonias y los paños de algodón con que trahía cubiertas sus partes vergonzosas son muy conocidas en estas tierras y la balsa de palos se ussa en costa de Payta y Tumbes de adonde se presume que dicho indio no hera de parte

muy remota” (Vargas Ugarte 1942).

⁴ Fray A. Calancha de la, 1976 (1638); pp.330 – 939.

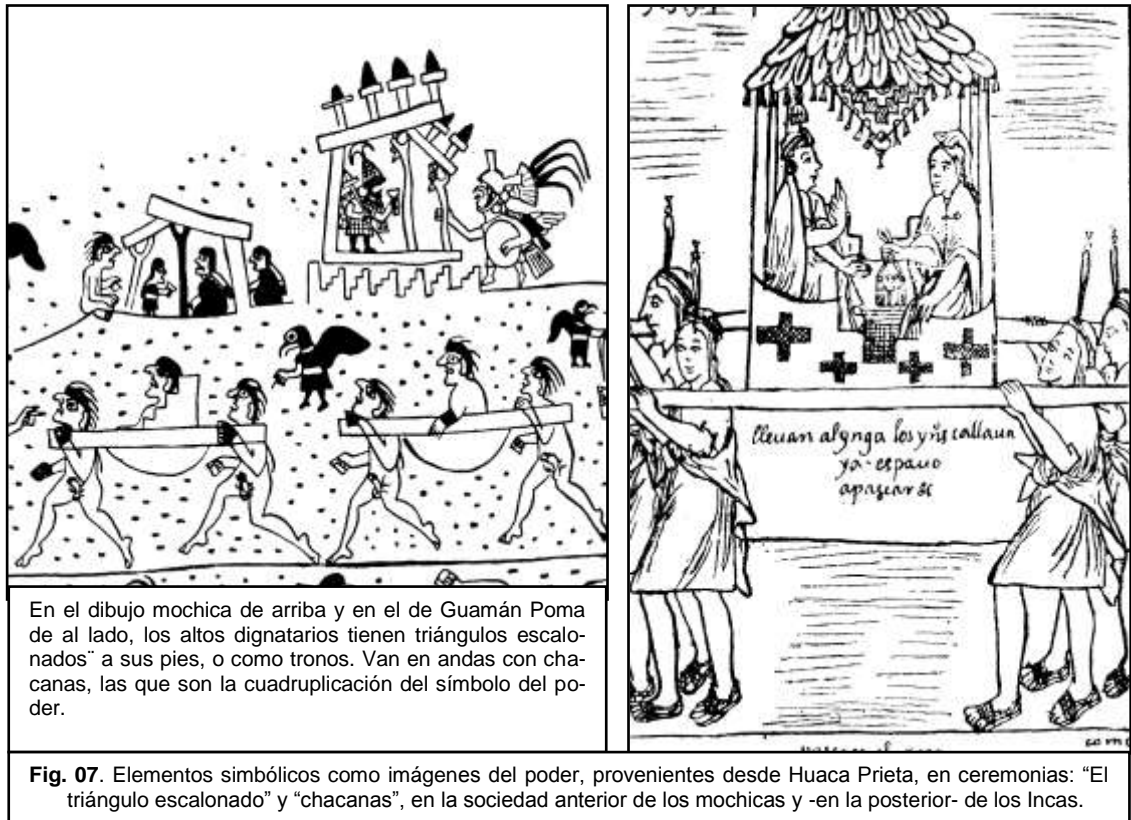
Esta parte del relato nos da cuenta de varios aspectos valiosos, como: 1), que había en el lugar gente a quienes “sujetar” para su servicio. 2), que dedicaba mucho tiempo a las ceremonias, 3), que su lengua era una suerte de síntesis de las sociedades existentes en el valle de Moche. 4), que usaba de polvos amarillos como implementos ceremoniales. 5), que la vestimenta era común –o muy parecida- en la costa norte, etc. En la parte final de este relato, Vargas Ugarte ofrece otro dato de gran valor:

“Por muerte de Ancocoyuch tomó el mando y señorío de este valle de Chimor caja cimcim, su hermano, en cuyo tiempo entraron los españoles en esta tierra y sujetaron todos los caciques y señores Della, desde Tumbes que fue el primer puerto donde desembarcaron año del mil y quinientos y trece, el cual dicho caja cimcim se hizo xristiano y tomó por nombre Don Martín y quando murió le enterraron en la iglesia de Santa Ana desta ciudad, de donde la propia noche siguiente los yndios sacaron el cuerpo de la sepultura y lo llebaron a su entierro conforme el rito de sus antepasados y no se a podido descubrir a dónde esté”.

De la lectura se deduce lo siguiente: 1), que el reino Chimú tenía como linde norteña a Tumbes, lo que concuerda claramente con lo dicho por Cieza, quien lo extiende hasta Chíncha por el sur. 2), que los señores podían adoptar un credo para mantener su poder, ligándolo por los medios religiosos del bautismo o del matrimonio, lo cual no sería aceptado ni entendido por los familiares y los súbditos. 3), por eso el entierro cristiano no fue valorado por los parientes de don Martín Caja Cim Cim, al no haber tenido el ritual propio de su cultura. 4), que la iglesia de Santa Ana, la primera del valle del Chimo, aún siendo “de indios” y estando ubicada en el real territorio de San Salvador de Mansiche, carecía de valor “sagrado” como espacio funerario para la ideología religiosa Chimú. 5), por eso su cadáver fue sacado para ser enterrado en otro momento y en alguna de las huacas, “conforme el rito de sus antepasados”.

2.0. GEOGRAFÍA Y EXPERIENCIAS HISTÓRICAS.

La conformación de grupos humanos -aún de los más pequeños- plantea la solución de tres necesidades básicas: REPRODUCCIÓN, COMUNICACIÓN Y ALIMENTACIÓN. Recordemos que desde finales del Periodo Arcaico, las sociedades costeñas ya tenían estructuras estatales siendo éstas las que ordenaban sus actividades constructivas de acuerdo a su cosmovisión, manejadas por una jerarquía religiosa. En los muy posteriores tiempos Chimú, pareciera que esta concepción se habría modificado (no cambiado) con una mayor estructura de acuerdo al desarrollo de los grandes sistemas de irrigación y apoyados por las armas. Pero, es evidente que la ideología y sus cultos fundamentaban al modelo de organización y control social para su forma de gobierno, con imágenes sacralizadas en relación con sus orígenes costeños y marinos.



Cuando analizamos la concepción del origen de la vida humana, en el pensamiento andino, se observa que tiene dos vertientes: primero, una en relación con el mar y otra con la siembra, el tiempo y el origen de la vida de las plantas. En uno y otro estaría presente el “Culto a los ancestros”, connotación más asociada a la agricultura. El origen de la vida está asociado al “entierro” de la semilla y no al momento del brote o nacimiento de la planta. Esto sugiere que la noción de la “muerte” era sólo un cambio de estado, pues el “*munao*”⁵ seguía viviendo, actuando y aún procreando. Tal vez por eso, el “entierro” de los personajes más importantes, significaba el “origen”, entendido –simbólicamente- como el entierro de la semilla humana. He allí la importancia de los mausoleos –o “plataformas de entierro”- en la ceremonialización de los actos funerarios y las complejas formas arquitectónicas que tuvieron que erigir, muy tempranamente. La relación procesal de siembra, semilla, irrigación, germinación, nueva planta y mayor cantidad de productos, no pudo dejar de asombrar a sus propios ejecutantes, asombro que fue convertido en una ideología, asociando los entierros con el sembrío y el origen de la vida (Fig.06). Así, lo observado pudo tener su inserción en la cosmovisión, en las imágenes y en la ideología religiosa, siendo ésta mantenida por diversos calendarios y las acciones ceremoniales.

⁵ La voz “*munao*” posiblemente de origen yunga que trae Oliva “«... la mayor veneración y adoración de los indios es de sus Malquis que en los llanos llaman Munaos que son huesos de cuerpos enteros de sus progenitores y genitales que ellos dicen son hijos de las Huacas.» (Oliva, 1985:134), ofrece y nos recuerda que los “*munaos*” eran los “cadáveres que tenían actividades iguales a las que habían tenido en vida y para eso se enterraban con sus herramientas, objetos cotidianos y hasta con sus mujeres. *Mallqui*, voz quechua, se refiere a momia y a la vez a almálico o también a semilla recién plantada.



Fig. 08. Imagen de un piquero, primero antropomorfizado y luego sacralizado. Con ¿bastón de mando? en el hombro y atuendos que expresan su alta jerarquía, dentro de su cosmovisión.

El agua, como factor que vivifica la tierra, adquiere múltiples formas explicativas de la vida. La primera y fundamental tiene una doble connotación referida al sexo, como origen de todo lo vivo: agua-hembra y agua-macho. El más temprano control agua y su manejo fue en los huachques⁶, agua considerada como “femenina”, por horizontal y por provenir de una cavidad de la tierra que la contiene. Toda fuente de agua en estado de quietud como lagos, lagunas y el mar, es de género “femenino”. En cambio, las aguas de los ríos, de la lluvia, o el agua que corre

en los ríos o en los surcos, son aguas “masculinas”.

El mito costeño de Pachacámac, antes anotado, trata de explicar el origen de los peces marinos, como criados y salidos de un huachaque, es decir, primero dentro de la tierra, en aguas “domesticadas”. Por esto es posible deducir por qué Urpi Huachak (huachaque) que siendo la que criaba los peces y madre de estos, fue sancionada por la deidad, quien arrojó los peces al mar. A estas deducciones iniciales deberemos agregar que el agua “horizontal-femenina” de los huachques, así controlada, es producto del ingenio del hombre para hacerla productiva en tanto tierra-agua-alimento. Por estos motivos se debió sacralizar los huachques y a la “tierra” que los “contenía”. Valiosos motivos para su sacralización iterativa en y con las ceremonias, a través muchos siglos de experiencia histórica, pues la técnica de cultivar en huachques aprovechando la humedad de la napa freática, existía miles de años antes de los chimúes. Y, así, llegaría ya desarrollado el “culto al agua” a los tiempos en que se construye Chan Chan.

2.1. Paisajes, páleoclimas y cambios.

En tan vasto territorio con una experiencia cultural de milenios, en la costa norte, es posible inferir que se debió pasar por verdaderas épocas de crisis no cíclicas pero recurrentes y ello habría generado respuestas ideológicas para su explicación y manejo como es caso de noción del *pachacuti*. Después de cada hecatombe el hombre tenía que volver a reordenar lo caotizado.

En cada sociedad existe una noción de la vida, desde la procreación, el nacimiento o el origen de las cosas y la muerte misma, noción que siempre es adoptada y adaptada a una explicación religiosa, tanto como una expresión del miedo o de la posibilidad de un renacimiento, explicación con ideas que nos pueden parecer imposibles, como que el hombre fue hecho de barro en la mítica cristiana. Pero, estas ideas aún seguirán manteniendo su prestigio en cualquier tiempo. Entonces surge la pregunta: ¿Por qué mantienen vigencia y predicamento pese a la ciencia que siempre las desdice?... Porque están inmersas –justamente- dentro de un sistema de creencias religiosas, fundadas sobre la FE y es ésta la que se sostiene y mantiene en el

⁶ Bástenos recordar que “wachack”, es voz común a varios idiomas andinos para referir el concepto de *madre uterina*.

tiempo con ceremonias y ritos. Éstos, lo “re-crean” cíclicamente, anualmente o de acuerdo a calendarios, con sus respectivas reinstauraciones ceremoniales.

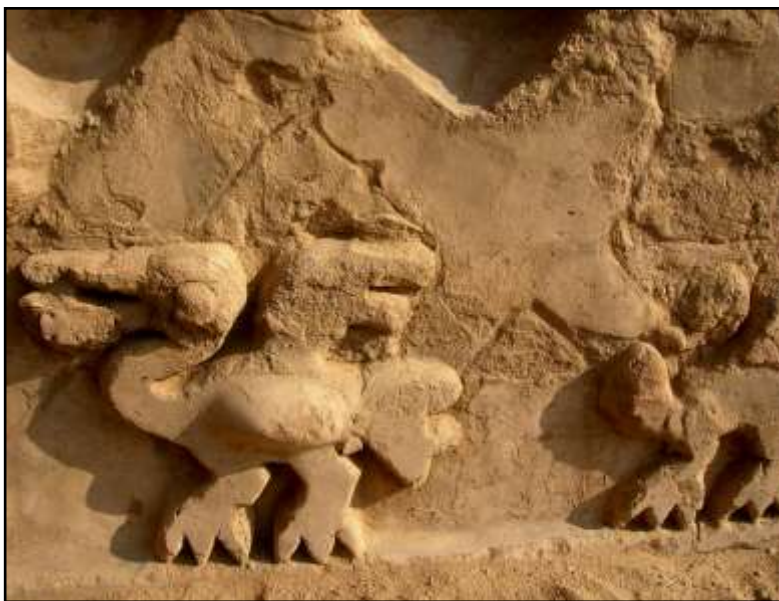


Fig. 09. Cambio en el tema icónico. Debajo, un tema a base de rombos a manera de red, fue cubierto por otro, ornamentando con una procesión de pelícanos. ¿Ese cambio de tema comprometería la ceremonia? Tschudi.

Nos podría parecer que esto escapa a la lógica, pero se sostienen al mantenerse la fe, como el nacimiento de deidades o plantas alimenticias en determinada época del año o, en determinadas estaciones, asociadas a escenarios de una “historia sagrada”. De esta manera, se establecen las nociones de “espacio sagrado” y de “tiempo sagrado”: Ambos, profundamente instituidos por mitos y leyendas, configurando una “historia sagrada” en la mayoría de las sociedades.

De varias maneras el hombre de este paisaje ha venido dando explicaciones, a través de sus mitos, a todo aquello que les haya sido aparentemente asombroso o “desconocido”. Tanto la épica como la mítica están cargadas de estas “explicaciones” derivadas de fenómenos naturales y de los actos humanos implicados. Es muy conocido el caso de la búsqueda del agua para los que viven en zonas casi desérticas siguiendo el paso de algunas plantas resinosas hasta llegar a encontrar los “ojos de agua”, cerca de los humedales y allí reordenar el ecosistema haciendo –primero- los huachaquos de cultivo. Así, encontrarán el “ojo de agua”, para que “nos vea” y “vea nuestra necesidad”. En términos antropológicos y lingüísticos es una forma de hacer metáfora y metonimia, a la vez.

En lengua mochica o yunga, la voz *machoec* significaba “cualquier ídolo u objeto sagrado” (Fernando de la Carrera 1644), y eso nos permite encontrar parte del origen cultural, activo o asentado, como parte de la gestión de sus dirigentes. Debemos hacer notar que el cambio económico y social en las últimas fases Moche, debió estar asociado a los efectos de una crisis climática (Moseley, Nials et al). Crisis ecológica que complicaría gravemente la justificación de la clase dirigente considerada de carácter divino.

Muchos de los cronistas, cuando trataron lo referente a la arquitectura suntuaria, como Calancha (1977 [1638: 1236], creyeron ver construcciones a manera de fortalezas. Comentando las construcciones arqueológicas de los alrededores de Trujillo, Vásquez de Espinoza (1968 [C. 1620], al referirse a los muros rematados con “triángulos escalonados”, él cree ver muros de fortalezas con “*almenas de merlón*”⁷. La forma del “merlón” es la del triángulo escalonado (Fig. 07), forma que aparece desde los dibujos tejidos de Huaca Prieta o en el muro frontal de Buena Vista (Lima), prosigue en la cerámica Cupisnique donde es usada como trono o alto nivel social, de allí que lo relacionemos como el “símbolo del poder”. Para esto, fue importante traer a colación el pequeño fragmento del mito, pues explica la relación *alimento-deidad*, como –

⁷ Desde luego que el cronista no podía entender que esa forma –*de merlón*- era el “triángulo escalonado”, símbolo del poder en la arquitectura nobiliar que viene como tal desde el Periodo Inicial.

fundamento- de ese aspecto de la noción andina que supone que la muerte y el “entierro”, son el origen de la vida y, además, que el agua de los huachaques es producto de la gestión humana y su gran valor para el mantenimiento de la vida.

Recordemos otra parte del mito de Urpi Huachak quien “cultivaba” peces, los que al ser tirados al mar, dieran origen a éstos. Esto justifica nuestra hipótesis de que el “culto al agua” se celebraba en los huachaques, especialmente en aquellos que están dentro de los edificios principales en Chan Chan y tienen una arquitectura apropiada para las ceremonias correspondientes.

2.1. El Poder, su simbolización y su mantenimiento.

El poder es un ejercicio al cual el hombre nunca renunció y siempre trató de engrandecerlo como un mecanismo de control sobre todo lo que le rodease. Primero, debió ser el poder sobre su propio paisaje y después sobre los otros hombres, buscando la ayuda de éstos para ejercer dicho control. Desde un modesto mamífero depredador sin “armas” propias, hasta convertirse en deidad creadora de su universo cultural (Figs. 07, 08). Para mantener esa noción de poder, simbolizó su origen, su vida y su muerte, sacralizándolo y divinizándolo, con los mecanismos más impresionantes para el común de los hombres.



Fig. 10. En la pared de una “audiencia” en Velarde, se observa hasta tres procesos de restauración. La primera por un fuerte sismo y las otras –posiblemente- por cambios dinásticos y de concepto temático.

Esto explica su origen marino y su conversión en “semilla sagrada” para su entierro con las más complejas ceremonias.

El universo ceremonial de los chimúes parece sintetizar tres elementos básicos de su ideología en relación con el poder: 1º, la recreación de la vida y su relación con el agua y sus eventos, 2º, el sepultamiento de los más altos dignatarios para regenerar el poder y 3º, el reordenamiento constante de las imágenes componentes para mantener dicho poder. Así, como estructura simbólica, podemos entender cómo esa “naturaleza” artificial que es el conjunto de creencias, puede llegar a configurar estructuras mentales referentes al poder, *“En tanto que el pensamiento simbólico se sustenta en la confianza de que la esperanza no puede fallar y el deseo no puede engañar [...] En el plano simbólico del universo, como en todo, pertenece a un orden moral que está gobernado no por leyes físicas y naturales sino por principios de carácter moral y sagrado”* (Silva Santisteban 2005:135).

Desde un punto de vista más específico, lo económico adquiere un compromiso social, cuando se tiene que producir, administrar y redistribuir la riqueza y, todo esto, se verá reflejado en la arquitectura, siendo esa la concepción de “huaca”, como voz y concepto. Esta voz, es muy posible que sea anterior a la imposición y difusión del runa simi. Tiene varios significados: Para Fray Domingo de Santo Tomás: “*Guaca-templo de ydolos*”. Para González Holguín: *Huaca:- ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo*; Así mismo, *Huaccamuchhana*, se entiende como lugar de ídolos, adoratorio”, etc. En el caso Chimú, el mar debió ser entendido como “huaca”, símbolo del origen del poder.

La leyenda de Taycanamo (o Tacaynamo) fue recogida por un cronista anónimo, y nos llega como un fragmento, cuya firma se desconoce, fechado en 1604 y publicado por Vargas Ugarte (1936 [1604]). En dicho fragmento aparece una lista de reyes, unos con nombre y otros no. Se expresa que el hijo de Tacaynamo se llamó Guaricaur, quien comenzó las conquistas en el valle. Su hijo Ñançenpinco, expandió con sus conquistas, por el norte hasta el Valle de Zaña y por el sur hasta el valle de Santa (ya tendríamos tres gobernantes). Después de Ñançenpinco siguen siete gobernantes sin nombre, más “sus descendientes” con los que llegaríamos a veinte. Finalmente aparece el nombre del último, Minchañaman, quien conquistó hasta Tumbes por el norte y hasta a Carabaillo por el sur.



Fig. 11. Compleja imagen de una “ola doble”, como una “S”, compuesta por 10 olas externas, por 20 imágenes de “mullo” en el cuerpo, más otras en el tocado. Tiene dos rostros humanos opuestos diagonalmente. Icono dual muy complejo.

La conquista hasta Tumbes, explicaría dos cosas: El control político de las fuentes del “mullo” (Hoquenghem 1987) y el esculpido en barro de los frisos de Uhle, pero no coincidiría con la condición temprana de este “palacio”, ni tampoco con el número de los “palacios”, tal como se ha propuesto (Conrad 1980, Keatinge 1980, Kolata 1983)

Al instaurarse un régimen, cada nuevo gobernante debía construir su propio palacio y el mausoleo correspondiente, para él y su corte, organizando así su propia *panaca*, obligándose a ampliar los territorios chimúes, ya sea por la guerra o por las alianzas políticas (Rowe 1948). En la “crónica Anónima” se habla de un tipo de templo que era sepulcro, que en el caso de los reyes «... era como una casa habitación, con su sala, cámara y recámara, con todos los demás lugares necesarios para la despensa, cocina, patios, corredores, portadas, etc.» (Anónimo, 1967:158). Esta es otra razón para que nosotros usemos el nombre de mausoleo.

Al tratarse de todo un proceso dinástico de más de veinte gobernantes, con un promedio de 25 años de gobierno, aún con demasía, se puede pensar que en estos 500 ó 600 años de vida de Chan Chan, antes de la imposición militar Inca, muchos eventos climáticos, o dos o más telúricos de gravedad, obligaron a los reyes a modificar los escenarios rituales y a modificar las respectivas iconografías (Figs. 09 y 10), lo cual podría explicar los cambios arquitectónicos y las diversas ocupaciones en los sectores de cada edificio principal o "palacio", tal vez derivados de los cambios de los gobernantes.



Fig. 12. Escena de mariscadores en mares cálidos que extraen mullo y portan tocados de "triángulos escalonados" en la cabeza. (Uhle)

Si la obra arquitectónica es también un conjunto de símbolos, éste podría ser visto desde tres puntos de vista: A) La vida y los hechos más importantes se "recrean" en los grandes patios o plazas, concordando lo referente a las mejores maneras de responder ante el ambiente, entre la siembra y la cosecha o entre la paz y la guerra. B) La sepultura de los grandes señores, colocados en los mausoleos de los complejos funerarios reales o, "enterrados" a manera de semillas cerca de los grandes manantiales o huachaques, lo que les permitía volver a "vivir", al ser sacados como *munao* para dirigir o "verificar" los triunfos en celebración y –así– lograr acciones exitosas y mantener su poder a través de sus descendientes. C) En estas mismas ceremonias, los ritos, ofrendas, rezos y cánticos harían los requerimientos para evitar, paliar o conjurar las hecatombes y las crisis, eventos que contradecían la linealidad del tiempo y, así, evitar los conflictos internos y posibilitar los reacomodos de las estirpes y grupos de poder que accedían



Fig. 13. Representación de vasijas en la orilla de una playa, en ceremonia de ofrenda al mar. En este caso no sería necesario un templo para ese fin.

2.2. Iconografía, representación y poder.

Un ícono puede ser un sistema simbólico que represente un objeto, una idea y hasta un objetivo (Figs. 11, 12). La composición temática, tanto en frisos como en zócalos, muestra el gesto mágico de "sacralización" del mar y de sus elementos de expresión, sean éstos las imágenes de olas, de actividades para obtener alimentos o de

elementos rituales como el mullo. También, con ese concepto se “sacralizaron” plantas y seres marinos, como las algas (“mococho”)⁸ (Figs. 01, 06, 17). Así, los mariscos, los peces y los grandes eventos de crisis, fueron convertidos en temas míticos por sí mismos, con valores y “acciones” simbólicas propias, que prestigiarían el origen marino, transferido a los gobernantes de turno, supuestamente venidos del mar.

A nuestro entender, el símbolo más recurrente y básico para representar el poder, la jerarquía o la importancia, fue el “triángulo escalonado” desde fines del Periodo Inicial, pues ya aparece ligado a las formas de una huaca en los tejidos de Huaca Prieta.

Es necesario recalcar que hubo -y hay- verdaderas narraciones míticas que muestran pasajes en relación con el tiempo, ya sea como clima o como parte histórica de un proceso de cambios relacionados con las actividades humanas. El tema marino en los frisos de Naing An (Velarde), por ejemplo, muestra dos personajes de alta jerarquía que bogan y pescan, montados en sus respectivos “stup” o caballitos de totora. A simple vista uno podría creer que son sólo pescadores, pero tienen tocados diferentes y con símbolos escalonados, o tocados con borlas, diferentes entre unos y otros. Estos elementos diferenciadores pueden sugerir de qué se trata de diferentes grupos étnicos, de diversos orígenes, pero en todos los casos son de alta jerarquía. Estas características negarían la propuesta de Fang (1975: 45-46) quien cree ver en “the tule boat” la llegada de Taycanamo. En las cuatro imágenes encontradas los personajes son diferentes, juntos bogan y pescan, o en el caso de Xllanchich An (Uhle), están extrayendo mariscos. En ningún caso están en una balsa o almadía de troncos.

Algunos tocados de estos señores, como el aparente chullo con borlas, aparece dibujado por Martínez Compañón, caracterizando a pescadores de Sullana, lo que puede demostrar que provenían de mares más norteños. No parece que se trate de simples escenas de pesca realizadas por simples pescadores. Pues, los que aparecen, fueron representados con elegantes tocados de plumas, con triángulos escalonados y con una media luna sobre la cabeza como base de estos tocados y, éstos, son símbolos de realeza (Figs. 06, 08, 11, 12 et. al).

Como se puede deducir, los cambios políticos tratarían de modificar la ideología religiosa, proponiendo nuevos dioses y sus respectivas imágenes. Por eso los incas al llegar a esta metrópoli, argumentan: ...“*si Chimú temía haber perdido su Estado, le hacía merced y gracia dél, para que lo poseyese con toda seguridad, con que echados por tierra sus ídolos, figuras de peces y animales, adorasen al*



Fig. 14. Imagen aparente de un pez con otro menor dentro, pero es una composición simbólica, pues las aletas dorsales y ventrales son “mullo” y la cabeza tiene una posición “imposible” y el cuerpo es un conus.

⁸ El “mococho” es el alga que por su alto contenido de colágeno en sus alginatos, de fósforo, magnesio, cinc y otros nutrientes, es un poderoso energizante que, entre otras funciones, evita el arrugamiento de la piel y “mantiene la vida” sin acelerada oxidación.

sol y sirviesen al inca, su padre” (Garcilaso 1945: Libro 6^o. cap. XXXIII). Desde luego que, “*hechados por tierra sus idolos, figuras de peces y animales*”, se refieren a las imágenes que aparecen en los muros de las plazas y “audiencias”. Es decir, había que “*hechados por tierra*” las imágenes de las deidades, acabaría con la religión que justificaba el uso y ostentación del poder de los señores que vinieron del mar, adoraban la luna y que ya fueron vencidos.

Garcilaso dejó entrever dos cosas: que no eran “palacios”, sino centros de función religiosa y que, las huestes incas debían cortar o terminar con esas ceremonias, porque en ellas se sustentaba el poderío de los señores. Es decir, en tiempos chimús existía una relación político-religiosa y militar. Esta correlación de estructuras de poder, también podría explicar el porqué del cerramiento o “sellado” de los pórticos de cada edificio principal o “palacio”. Este “sellado” también pudo ser para que no fuesen usados por personas de un rango social menor o de otra etnia. Las palabras de Garcilaso, así dichas, son muy elocuentes al referir la destrucción de las raíces del poder.

3.1. Escenarios: La representación del poder

Quien con mayor claridad alude a la función celebratoria de Chan Chan fue Vásquez de Espinoza, pues al hablar del “Chimocapac” —*el mayor señor de ese valle*— también hace referencia al lugar con mayor cantidad de tesoros y riquezas existentes en sus “*construcciones espléndidas*” (Vásquez de Espinoza (1968 [c.1620]: 28, 391). Si esto se asocia a todo lo dicho por otros cronistas, quienes adujeron que los chimús eran adoradores del mar y de la luna (Calancha (1977 [1638]), se explicaría la iconografía existente en esta urbe, cuyas imágenes son de temática marina. Los grandes señores decían ser hijos de los fundadores de su dinastía, la que vino del mar.

Por algunos datos que traen algunas crónicas, sabemos que hubieron templos cerca del mar, en su homenaje, pero en las imágenes que tratamos no aparecen, como si las hay de ceremonias a la orilla del mar (Fig. 13). Chan Chan, como obra arquitectónica para la celebración de las grandes ceremonias, sería un homenaje y un reconocimiento al mar, como lugar de origen y fuente inagotable de la vida.

Sabemos que los señores eran “enterrados”⁹ (sepultados) en los mausoleos o plataformas, pero muy poco sabemos en qué momento, tanto en los casos anteriores a la llegada hispana, cómo después (como los que tratan los cronistas). Tampoco sabemos hasta cuándo se les siguió ofrendando tantos objetos, como mujeres jóvenes o niños. La noción de “entierro”, las ceremonias, sus ofrendas y el lugar mismo, era el factor determinante de su realeza y valoración.

El sepultamiento es un complejo problema con muchos temas a discutir, porque hay muchos casos en que no hay tumbas pero, si, hay cadáveres que no fueron definitivamente “enterrados” bajo el suelo, pues sólo fueron puestos sobre éste, a manera de ofrendas posteriores al acto de dar sepultura al gran señor.

Es cierto que un señor podía morir en cualquier momento o imprevistamente, pero no podía ser sepultado en esos días por razones rituales, protocolares o de estado, sino, cuando las fechas de sus calendarios ceremoniales así lo hayan concebido, de acuerdo a su cosmovisión. De esta manera, al enlazar el evento con la presencia de algún astro, con el clima —según el calendario— con el agua, la tierra, la vida de las plantas y sus respectivas semillas, se entendería mejor cómo es que los grandes señores fueron entendidos como las “semillas a enterrar” para dar origen a otros seres de su estirpe.

⁹ En la primera parte de este libro hemos discutido el concepto de “entierro” usado hasta la fecha, aunque el “*munao*” o momia, realmente, no fuera realmente enterrado o puesto bajo tierra, pues era sepultado en un mausoleo de donde podía “salir” y ser llevado a realizar ceremonias y ritos propiciatorios en determinadas fechas.

Conrad (1980), al referirse a los mausoleos o “plataformas funerarias de entierro” de los palacios de Chan Chan -y su uso ceremonial- propone que éstos fueron construidos en diversas épocas, pues al morir un rey Chimú, su edificio palaciego se convertía en un gran escenario, para recordar en una serie de ceremonias y ritos duales, de acuerdo a su propia cosmovisión. Al edificio específico del entierro, nosotros preferimos seguir llamando “mausoleo” –pues así lo anotan los cronistas- y además porque el mausoleo permitía el acceso de otras personas, o la salida del “munao”. Es decir, la vida proseguía en él. El *munao* no sólo estaba sepultado como una “semilla”, no “enterrado”, pues podía ser sacado y actuar en las recurrentes ceremonias que se realizaban cíclicamente y de acuerdo a calendarios preestablecidos (Campana 2006).

En la actualidad, los últimos descubrimientos (2007-2011) nos permiten demostrar que, tanto los muros perimetrales como los CFRs (“Complejos Funerarios Reales” o “plataformas de entierro”) fueron hechos en tiempos posteriores a la vigencia de ceremonias ya funerarias. No sabemos –aún- las causas para tomar esas decisiones, pero si entendemos que respondían a tradicionales protocolos, que no fueron arbitrarias, sino concordadas.

El acto de sepultar debe ser mejor entendido dentro de su cosmovisión religiosa y que esos “entierros” se hacían en épocas previstas de acuerdo a sus calendarios locales o regionales. Por eso, los señores chimúes no podían ni debían ser enterrados al momento de su muerte, sino sepultados en las fechas previstas y en lugares de valor simbólico establecido. Esto pudo ser trastocado con la conquista Inca y luego con la hispana, tal como del caso que narra el cronista con respecto a Martín Caja Cim Cim.

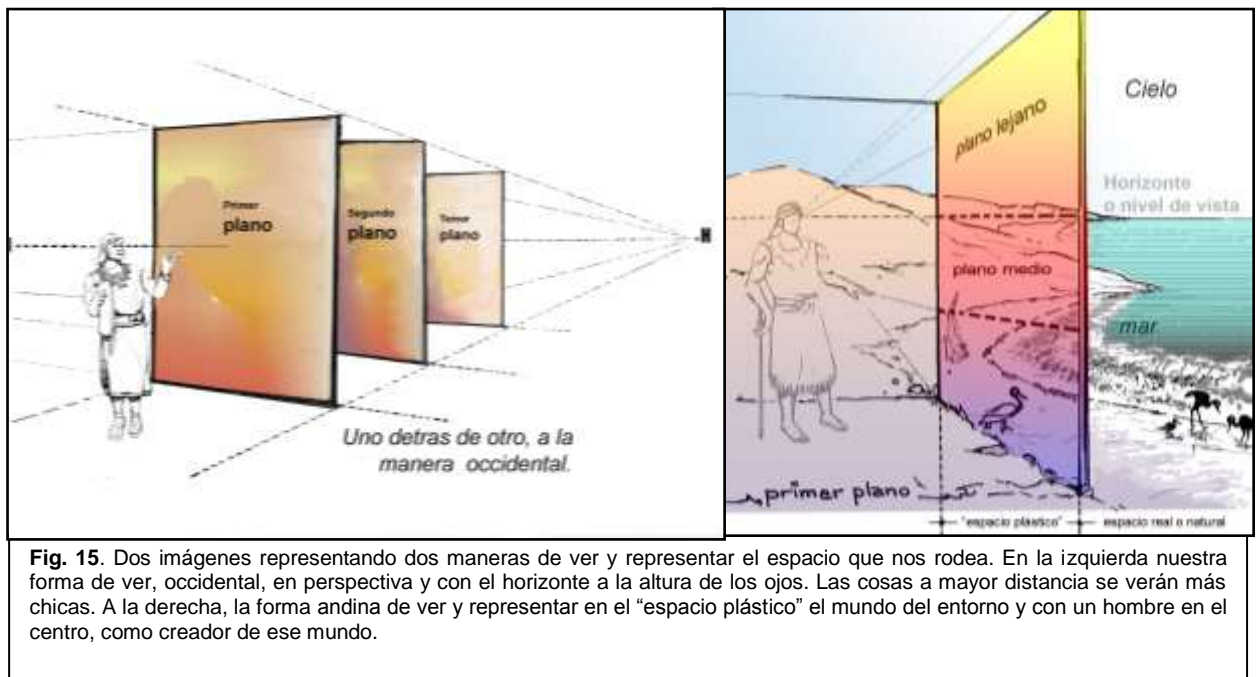


Fig. 15. Dos imágenes representando dos maneras de ver y representar el espacio que nos rodea. En la izquierda nuestra forma de ver, occidental, en perspectiva y con el horizonte a la altura de los ojos. Las cosas a mayor distancia se verán más chicas. A la derecha, la forma andina de ver y representar en el “espacio plástico” el mundo del entorno y con un hombre en el centro, como creador de ese mundo.

Desde otro punto de vista, la noción del poder como relación del tiempo y las distancias, también tiene claras expresiones en la forma de configurar y representar el real y convertirlo en “espacio plástico”, pues, lo que nosotros vemos en perspectiva, lo más grande cerca y lo más alejado más pequeño, con el centro o *punto de vista* la altura de nuestros ojos, la representación del espacio para ellos era diferente. En las imágenes del pasadizo de “aves y peces” en Nik An, o en otras representaciones del espacio, como las de Ñing An (Velarde), aparecen representadas las nociones de distancia, en relación del poder controlar lo más cercano que lo más alejado (Fig. 15).

Evidentemente, fueron concepciones para el manejo del tiempo, pues las más distantes eran más difíciles de controlar. Si las más cercanas son aquellas donde pisa el observador, aparecen en el plano inferior, donde también se ubican y transitan las aves representadas en el mural, a partir de este “aquí” donde estamos, aparece en la parte inferior, abajo y cerca. En cambio, lo más distante (más tiempo) en el plano vertical del muro, está más arriba. Es decir, el hombre no estará separado de su ámbito de origen, de su *pacareq*, pues está y existirá siempre, en el punto donde se une con la tierra, donde pisa, allí donde actúa y desarrolla sus actividades en la gestión de su historia.

3.2 .Las imágenes y sus dramas.

Las imágenes de valor icónico, por ser factores continentales de símbolos, estuvieron sujetas a los cambios sociales e ideológicos en cada reacomodo político o so-

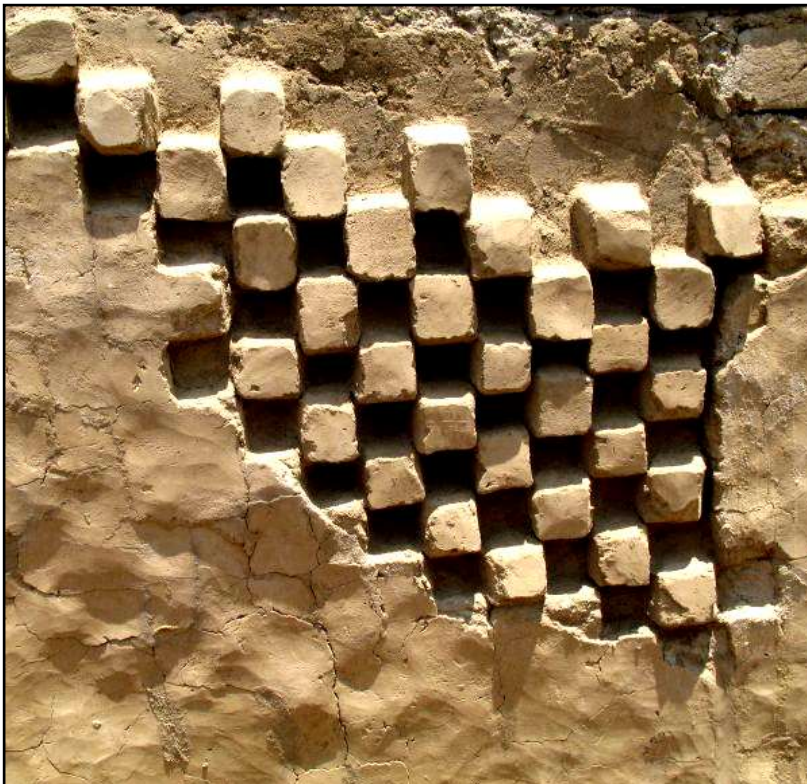


Fig. 16. Relieves en forma de escaques. ¿El día y la noche? Más de 300... fueron “sepultados” o cubiertos por un enlucido simple y llano. Velarde.

cial. Esto explicaría la superposición de éstas en un mismo muro. La capacidad de convocatoria de los símbolos que aparecían en los escenarios, al cambiar un gobernante o al cambiar el objetivo ceremonial, comprometía todo el contexto ritual o escénico. Esto, de por sí, nos puede explicar el drama a que estaban sujetas también estas imágenes, pues, normalmente las de la superficie parecen *intactas*, en cambio las que están debajo o dentro de la capa superficial o externa, se puede observar que habían sufrido agresiones. Estas imágenes tienen

mucha información sobre sus “dramas”, pero sólo podremos describir el aspecto de sus superficies y cualquier otra opinión sólo sería una **especulación**.

Al no haber existido la idea de la propiedad de la tierra, sino de capacidad de aprovechamiento, su control dependía de la cantidad de personas pertenecientes a otros ayllus, con vínculos de familiaridad y servicios recíprocos. Muchas de las ceremonias se harían entre señores de menor rango que controlaban gente en diversas partes de un valle -o de otros valles- que tenían mando.

Esas grandes ceremonias servirían para concordar el trabajo agrícola, el regadío según las noches, los días y los sectores (Fig.16), y –al final- el arreglo y usufructo colectivo de los recursos. Las libaciones del jugo macerado del maíz, al ser considerado éste como *sangre* proveniente de la tierra, fue un mecanismo social de cohesión entre altos dignatarios que controlaban gente de trabajo, el mismo que debía llevarse

a cabo de acuerdo a sus calendarios. Tal vez -y también- dentro de estas celebraciones pudieron ser sepultados algunos señores, con gran boato y ofrendas recíprocas.

Debieron existir otras ceremonias funerarias con la presencia del “*munao*”, pero con más significado religioso y político, para exhibir la grandeza, la magnificencia y la reciprocidad entre el gran señor y los otros señores aliados o de menor jerarquía, sin dejar de justificar su “sacralidad” en su origen marino. Es necesario recordar lo que narra sorprendido Pedro Pizarro y cita Valcárcel (1964), referente a lo que el “*munao*” siendo un cadáver, ante un requerimiento, tenía que contestar y dar órdenes para mostrar así poder aún después de muerto. Hay mucha información en los manuscritos sobre esta noción de reciprocidad para con los aliados, tanto en el reparto de la riqueza, como para la participación en las batallas. Pues, desde luego, el “mejor reparto” era entre los dignatarios y en menores niveles para los que aportaban el trabajo o su vida.

Pero, siempre nos asaltan las preguntas: ¿El concepto quechua del *yanant'in* era válido para la acción del crecimiento territorial, al anexar nuevos territorios? ¿O, fueron las conquistas andinas como las del mundo occidental, que buscaba también la demolición de los vencidos? ¿Cada edificio principal o palacio era construido para el señor del país anexado, integrando así a sus respectivas estirpes, al aparato del poder Chimú? Entonces, las respuestas lindan con toda una teoría político religiosa, que sería adoptada por los quechuas a su llegada a tierras norcosteña.



Fig. 17. En una baja marea, según la fase lunar y la hora, peces, algas y mariscos quedan a la “mano”, fácil presa de aves y personas. Playa de Chérrepe, hermana de Huanchaco según una leyenda.

Si dentro del contexto ceremonial, se tenía que representar los acontecimientos, explicando y justificando el origen del poder, la muerte y la vida. Esta, debía tener relaciones de género para justificar el origen o su nacimiento. Entonces, se debía recurrir al *mullo*, ya sea como ofrenda o como símbolo, y, a un caracol que representaría lo masculino. En el caso Chimú fue el *conus fergusonii*. Así mismo, la vida marina pudo ser representada en términos de origen y poder por medio de imágenes del alga conocida en el lugar como “mococho” (*Gigartina chamissoi*)¹⁰. Estos seres aparecen recurrentemente expresados en los frisos de Chan Chan (Fig. 17).

Si la vida sólo puede ser explicada por la relación concurrente y complementaria de los dos géneros, y el caracol y la concha bivalva los representan, esto justifica la presencia recurrente del “mullo” (*spondylus*) -de mares ecuatoriales- pero constante en la iconografía de Chan Chan (Fig. 14). Este bivalvo, en la ideología andina siempre está relacionado con la fertilidad en general (Marcos, 1986, 1986c; Cordy-Collins 1999). Si se le agrega el caracol, -el conus- completaría dicho cuadro en el material ceremonial en Chan Chan. En cuanto a la vida como existencia, estos dos moluscos aparen-

10

tan poseer el atributo de la perdurabilidad haciendo con ello una metáfora ideológica (Campana 1985), transfiriendo ese atributo a los grandes señores, tal como lo anota Hocquenghem al referirse al acto de sepultar a los señores mochicas de Sipán, a cuyos pies ponían varios especímenes de mullo como ofrenda votiva (Hocquenghem 1998).

3.3. Las imágenes, el Tiempo y los calendarios.

La definición del “*tiempo*” es muy compleja por las variables de su percepción, tal vez por ello el DRAE., lo define como: “*la distancia entre un punto y otro*” y Einstein decía acertadamente que era “*la cuarta dimensión del espacio*”. Ambas, son correctas pero insuficientes, pues la noción del tiempo tiene que ver con el clima, con el paso de los años, con los cambios estacionales que afectan a plantas y animales y se compromete hasta con el movimiento de los astros. Entonces: ¿Cómo representar cualquiera de esas variables en imágenes para ser comunicadas o expresadas en ceremonias de exposición eventual? ¿Cómo representarlo en el “espacio plástico” que servía de medio de comunicación?

Debieron ser los mariscadores los primeros y más cuidadosos observadores del tiempo, en los lugares cercanos al mar. Un mariscador espera el estado cíclico de los movimientos marinos para capturar su presa, en cambio un pescador siempre estará en búsqueda alerta de lo que pudiera “cazar o pescar”¹¹. Los mariscadores tenían mejores oportunidades para observar y más tiempo para pensar en ello. Notarían que la luna definía el comportamiento del mar y que según los estados de la marea, tendrían más –o menos- alimentos, algunas estrellas se ponían más luminosas en ciertas circunstancias, todo lo cual les permitía “registrar” esos fenómenos: Estarían formulando calendarios.

Las medidas del tiempo siempre están ligadas a la observación de los astros, pues son referentes de los periodos estacionales, de avenidas de los ríos, de las modificaciones en la vida de las plantas y animales o, en la fertilidad de las plantas, los animales y los seres humanos. Desde luego que la luna era la más fácil de observar por el corto periodo de sus cambios, a diferencia de los largos periodos de los astros más alejados. La luna tiene cuatro fases de siete “días” cada una, sumando 28 días, que podría ser un mes lunar y, si lo multiplicamos por 13 que es la suma de 06 y 07, números muy recurrentes en los frisos de Chan Chan, obtendríamos un total de 364 días de un año lunar. **(revisado)**.

También advertirían que aparecían estrellas en el cielo “de arriba” con más vivacidad, al amanecer o al atardecer, en posiciones más estables que la luna. También, que los días calurosos y de mucho sol, eran más largos que las noches frías. Así mismo, debieron observar que había una relación con el movimiento y transcurso del sol y su relación entre la temperatura, el crecimiento y la maduración de los frutos. Que sólo en ciertas épocas había lluvias y que todo tenía un orden cósmico que debía ser identificarlo para aprovecharlo mejor. Estos fenómenos relacionados con la luna y con el sol, debieron tener mayor preponderancia en las tareas agrícolas. En fin, ellos necesitaban ordenar esos conocimientos con más rigor que los pescadores o que los campesinos, tal vez por ello –los mariscadores- promovieron los primeros símbolos de la vida: La concha y el caracol, el espóndilo y el conus (Figs. 11, 12, 14).

Existen dos problemas para hacer un análisis cuantitativo y riguroso de las imágenes que se repiten en los frisos. Nos parece interesante ese fenómeno y no negaremos la imposibilidad de un conocimiento exacto, porque desconocemos las cantidades reales o porque aún no están descubiertas. Pueden haberse destruido o aún están bajo los escombros. Pero, cuando se puede cuantificar, deduciendo algunos vacíos, encontraremos cifras muy parecidas a las movimiento de Venus o al de Marte,

¹¹ El autor está haciendo un estudio de los mariscadores, los calendarios y las imágenes de moluscos y gasterópodos.

alrededor del sol. Además, creemos que, en esos centenares de imágenes que parecen repetirse, son cifras de alto valor informativo, por sus relaciones astronómicas.

Al contabilizar las imágenes, según sus escenarios y sus agrupamientos, obtenemos cantidades muy sugerentes, aunque para algunos estudiosos, dichas cantidades sean sólo “formas repetitivas” (Fang 1975). Al parecer no se han percatado que, cuando hay muros con imágenes abundantes, aparentemente iguales, no lo son, pues las cifras varían por causas que debemos buscar y explicar. Pero, los números son lo más importante. Hay estudios referentes a la astronomía en Chan Chan (Sakay 1997), que tratan de demostrar que el mismo Chan Chan, es producto del cálculo matemático y astronómico.

Esas cifras totales, siempre están en dos grandes grupos recurrentes, en movimiento convergente o divergente y en cantidades cuyos números menores son cinco y siete, pero que provienen de la suma de $2 + 1 + 2$ (igual cinco) y de $3 + 1 + 3$ (igual siete) Y, así de ambos números, siete y cinco, se van duplicando o multiplicando, llegando a cantidades, que a su vez y de acuerdo a los agrupamientos como fueron diseñados, encontraríamos cifras de cálculo vinculado a la Astronomía.

Ya habíamos dicho que según la cosmovisión mochica –en la relación del hombre con el mundo que le rodea- el hombre de esta sociedad tenía una “visión circular” donde él era el centro de todo lo creado por él y por la naturaleza circundante y las nociones de distancia las superponía en la representación. Así mismo, analizando el significado de izquierda y derecha, en cuanto a relaciones funcionales de género, o de oposiciones binarias de arriba-abajo, aquí-arriba o aquí-abajo, es decir, *kay* y *hanan* o *kay* y *ukju pacha*¹², encontramos que, dentro de las relaciones duales del pensamiento andino, estaría explicada la vida. De esta manera, la concepción de “entorno” cobraba un significado más exacto (Campana 1994: 252-254). Entonces, si los mochicas fueron los más cercanos antecesores de los chimúes, es dable deducir que los Chimúes fueron herederos –en gran parte- de esa cosmovisión, acentuando la humanización de toda la creatura objetiva y subjetiva de su entorno cultural.

La evidencia de que los grandes edificios en Chan Chan fueron erigidos para fines básicamente ceremoniales, puede ser entendida tanto en la organización espacial, como en la previsión del tiempo que habría de usarse en las acciones que allí se desarrollarían. Si sólo viésemos lo referente a la calidad constructiva, ésta podría aparecer asociada también en las viviendas de los grandes señores, pero, paradójicamente, estas no aparecen. Es decir, la vida cotidiana de los grandes señores o personajes que, forzosamente tenían que tener que vivir, comer, actuar, usar y desgastar sus viviendas, estas evidencias no aparecen, o aún no han sido registradas por los arqueólogos.

CONCLUSIONES:

- Las imágenes existentes en los frisos de Chan Chan corresponden a representaciones de su paisaje, entendido éste, como el conjunto de ecosistemas de la costa norte. Además las imágenes tenían vida al representarla.
- El conocimiento de ese paisaje fue producto de la larga experiencia cultural de las zonas o países conquistados, con sus respectivas tradiciones culturales locales.

¹² El uso de términos en *runa simi* o quechua, para fenómenos cuyas denominaciones deberían ser en el idioma que hablaron los chimúes, responde sólo a la necesidad de usar la terminología que mejor conocemos, pero que, como pautas del pensamiento, son reconocidas como panandinas.

- Que su cosmovisión esta dentro del Pensamiento Andino, el que deviene de las diferencias geográficas, por razones de Latitud, Oceanidad y Continentalidad.
- Las nociones de tiempo (distancia), de izquierda y derecha, variaban según la ubicación del observador, modificándose la noción de género.
- La noción de deidad y sacralización son anteriores a los chimús y provienen de su pasado histórico andino.
- La Arquitectura Chimú está muy comprometida con ceremonias previstas y calculadas de acuerdo a calendarios regionales.
- Las ceremonias tenían como escenarios a patios o recintos con imágenes de alto valor icónico, en cantidades no “repetitivas”, sino derivadas de los movimientos de determinados astros.

Trujillo abril de 2010.

Cristóbal Campana Delgado.

BIBLIOGRAFÍA

ANONIMO

1967 *Relación de las Costumbres antiguas de los Naturales del Piru*. Madrid: Ediciones

BAWDEN, Garth

1994 «La Cultura Moche como Ideología Política». En: Moche: Propuestas y Perspectivas. [Mujica y Uceda editores]. Actas del Primer Coloquio sobre arqueología sobre la Cultura Moche, Trujillo del 12-16 abril 1993. *Travaux de l'Institut Francaisd'Etudes Andines*, Tomo 79:389-412, Lima, IFEA, FOMCIENCIAS y UNT.

CABELLO DE VALBOA, Miguel

1951 Miscelánea Antártica, una historia del Perú Antiguo. Instituto de Etnología, Facultad de Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima (1586).

CAMPANA D, Cristóbal

1983 *La Vivienda Mochica*. Edit. Varese S.A., Trujillo, pp72.

1984 Estudio de una maqueta mochica. En: *Revista Scientia et Praxis*, pp. 157-178, Universidad de Lima, Lima.

1994 *La Cultura Mochica*. CONCYTEC, Lima, pp. 168

2005 *Conceptos de espacio y tiempo en el arte andino*. En ILLARY. Revista del Instituto de Investigaciones Museológicas y Artísticas de la Universidad Ricardo Palma. Año 2, vol. 2, Diciembre. Lima, Perú.

2009 CHAN CHAN DEL CHIMO. Horus editores. Lima

CARRERA, Fernando de la

1921 Arte de la Lengua Yunga de los Valles del Obispo de Trujillo del Perú. Con un confesionario y todas las oraciones cristianas traducidas en la lengua y otras cosas. Impreso en Lima por J. Contreras (1644).

CASTILLO, Luis Jaime y Christopher DONNAN

1994 «La Ocupación Moche en San José de Moro». En: Moche: Propuestas y Perspectivas. [Mujica y Uceda editores]. Actas del Primer Coloquio sobre arqueología sobre la Cultura Moche, Trujillo del 12-16 abril 1993. *Travaux de l'Institut Francaisd'Etudes Andines*, Tomo 79:93-146, Lima, IFEA, FOMCIENCIAS y UNT.

CHILDE, Gordon

1956 *Qué sucedió en la historia*. Buenos Aires, Leviatán.

CIEZA DE LEÓN, Pedro.

1967 El Señorío de los Incas, 2da. parte de la Crónica del Perú, (Introducción de Carlos Aranibar), *Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, Textos Básicos 1*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

COMPAÑON Y BUJANDA, Baltasar Jaime Martínez D.

1936 Trujillo del Perú a fines del siglo XVII. Madrid.

CONKLIN, William

1990 *Architecture of the Chimú: Memory, Function, and Image*. En: THE NORTHERN DYNASTIES: KINGSHIP AND STRATEGIC CRAFT IN CHIMOR. A Symposium at Dumbarton Oaks 12TH AND 13TH OCTOBER 1985. María Rostworowski de Diez Canseco and Michael E. Moseley, *Organizers*. Michael E. Moseley and Alana Cordy-Collins, *Editors*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection. Washington D.C.

CONRAD, Geoffrey

1980 «Plataformas Funerarias». En: *Chan Chan, metrópoli Chimú*, pp. 217-230 (Ravines editor). Instituto de Estudios Peruanos, serie Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú/5, Lima.

CASTILLO, Luis Jaime; NELSON, Andrew y Chris NELSON

1997 «Maquetas Mochicas. San José de Moro». En: *Arkinka*, N° 22: 120-128, Lima.

DEZA MEDINA, Carlos

1999 «Chimú Expansivo». En: *Boletín del Centro de Estudiantes Arqueología 1*. Trujillo.

DONNAN, Christopher B.

1975 «An Ancient Peruvian Architectural Model» *The Masterkey for indian lore and History*. vol. 49, n° 1, pp 20-29, Los Angeles Southwest Museum.

1978 *Moche Art of Peru. Pre-Columbian Symbolic Communication*. Museum of Cultural History, University of California. Los Angeles.

FANG, Madeleine w.

1975 *The Marine Theme of Chimú Friezes*. Unpublished Masters's thesis, University of California. Los Angeles.

- FRANCO, Régulo y Antonio MURGA
 1998 "Un modelo arquitectónico de piedra. Complejo Arqueológico El Brujo". En: *Medio de Construcción*, N° 138:16-22, Lima.
- GALVEZ MORA, César A.; Juan CASTAÑEDA MURGA
 2000 "Adobes Plano Convexos". Revista Arqueológica SIAN 5(9): págs 20-24. Trujillo.
- GARCILASO de la Vega, Inca
 1966 (1669 – 1612) Los comentarios Reales de los Incas y La Historia General del Perú. (Cualquier edición).
- GEERTZ, Clifford
 1966 La Religión como Sistema Cultural. Porrúa. México
- HOCQUENGHEM, Anne Marie
 1987 *Iconografía mochica*. Lima, Fondo editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- IRIARTE, Francisco
 1976 *Idolillos de Tacaynamo*. Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima
- KAULICKE, Peter
 2000 Memoria y Muerte en el Antiguo Perú. Pontificia Universidad católica del Perú. Primera Edición. Fondo Editorial 2000. Lima
- KEATINGE, Richard y CONRAD, Geoffrey
 1983 «Imperialist Expansion in Peruvian History: Chimú Administration of Conquered Territory» En: *Journal of Field Archaeology* 10. pp. 255 – 283.
- KLYMYSHYN, Ulana
 1980 *Inferencias sociales y funcionales de la arquitectura intermedia*. En: *Chan Chan, metrópoli Chimú.*, pp. 217-230 (Ravines editor). Instituto de Estudios Peruanos, serie Fuentes e investigaciones para la Historia del Perú/5, Lima.
- KOLATA, Alan
 1980 «Chan Chan: crecimiento de una ciudad antigua». En: *Chan Chan Metrópoli Chimú*. Roger Ravines Compilador. . IEP. Lima.
- KOSOK, Paul
 1959 «El Valle de Lambayeque» En: *Actas y Trabajos del II Congreso Nacional de Historia del Perú. Época Prehispánica I*. Lima pp. 49-66.
 1965 *Life, land and water in Ancient of Peru*. Long Island University Press. New York.
- LARCO HOYLE, Rafael
 1938 *Los Mochicas*. Tomo 1. Lima, Casa editora La Crónica y Variedades S.A.
 1939 *Los Mochicas*. Tomo 2. Lima, Casa editora La Crónica y Variedades S.A.
- LEON-PORTILLA, Miguel,
 1984, *LITERATURAS DE MESOAMÉRICA*. Secretaría de Educación Pública, México
- LIZARRAGA, Fray Reginaldo de
 1946 *Descripción de las Indias*. Librería e imprenta Miranda. Colección. Los Pequeños Grandes Libros Historia Americana de Serie I. Tomo XII. Lima. Pp. 192. (1602).
- MACKEY, Carol J.
 1990 «The Southern Frontier of the Chimú Empire» En: *The Northern Dynasties: kingship and statecraft in Chimor*. Edit. Michael E. Moseley and Alana Cordy Collins. *Dumbarton Oaks*. Washington D.C. pp. 195-226.
- MILLA EURIBE, Zadir
 1990 *Introducción a la Semiótica del Diseño Andino Precolombino*. Lima; CONCYTEC.
- MOORE, Jerry
 1985 *Household Economics and Political Integration: Preliminary Data the Lpower Class of the Chimu Empire*. Unpublished Ph. D. dissertation, Department of Anthropology University of California, Santa Barbara.
 1992 *Pattern and Meaning in the Prehistoric Peruvian Architecture: th3e Architecture of Social Control in the Chimu State*. *Latin American Antiquity* 3(2): 95 – 113.
- NETHERLEY, Patricia
 1978 *Local level lord on the North Coast of Peru*. Disertación Doctoral. Departamento de Antropología. Cornell University. Ann Arbor: University Microfilms.

- OLIVA, (S.J) Giovanni Anello
- 1985 *Historia del Reino y Provincia del Perú, de sus Incas Reyes, Descubrimiento y Conquista por los Españoles de la Corona de Castilla*. Edición de Juan Pazos Varela y Luis Varela y Orbegoso. Lima, Imprenta y Librería de San Pedro.
- POZORSKI, Thomas (1979)
- 1979 «The Las Avispas burial platform at Chan Chan, Peru». En: *Annals of Carnegie Museum* 48(8): 119-137. Pittsburgh, Carnegie Museum of Natural History.
- RAIMONDI, Antonio
- 1983 El Perú. Tomo IV; Lima; Editores Técnicos Asociados.
- RENFREW, Colin y Paul BAHN
- 1998 *Arqueología: Teorías, Métodos y Práctica* (Ediciones AKAL S.A. 1998).
- ROSTWOROWSKI de DIEZ CANSECO, María
- 1991 *Algunos mitos referentes al dios Pachacamac*. En: El Umbral de los dioses. Ed. Biblioteca Peruana de Psicoanálisis. Lima
- Santo Tomás, F. Domingo de
- 1951 [1560] *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. (edición facsimilar con prólogo de R. Porras Barrenechea), *Ediciones del Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos* 2, Lima.
- SARMIENTO de GAMBOA, Pedro
- 1943 *Historia de los Incas*. Emece Editores S.A. Buenos Aires.
- SAKAI, Masato
- 1998 Reyes, estrellas y Cerros en Chimor. El proceso de Cambio de la Organización espacial y Temporal en Chan Chan. Lima; Editorial Horizonte.
- SCHAEDEL, Richard P.
- 1951 «Wooden idols from Peru». *Archaeology* 4(1): 16-22. Brattleboro.
- SHIMADA, Izumi
- 1995 *CULTURA SICAN: 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.
- UCEDA, Santiago
- 1997 "Esculturas en miniatura y una maqueta en madera". En: Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995 (S. Uceda, E. Mujica y R. Morales, eds.): 151 – 176. Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad, Trujillo
- VALCARCEL, Luis
- 1964 *Historia del Perú Antiguo*. (6 tomos). Lima, Editorial Universitaria.
- VASQUEZ DE ESPINOZA, Antonio
- 1968 [c. 1620] DESCRIPCIÓN DE LAS INDIAS. (1620)
- VREELAND, James M. Jr.
- 1980 "Prácticas mortuorias andinas: perspectivas teóricas para interpretar el material textil". *Actas y trabajos del III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina*, 2ª serie, vol. 3, pp. 141 – 154. Lima
- VREELAND, James M. Jr. y Aidan COCKBURN
- 1980 "Mummies of Peru". En: A. Cockburn y E. Cockburn, edc. *Mummies, disease, and Ancient Cultures*, pp. 135 – 174. Cambridge, Cambridge University Press
- ZEVALLLOS QUIÑONES, Jorge
- 1994 *Huacas y huaqueros en Trujillo durante el virreinato (1535-1835)*. Trujillo, Editorial Normas Legales S. A.
- 1995 *Huacas y huachiques en Trujillo durante el Virreinato (1535-1835)*. Trujillo, Editorial Normas Legales S.A.
- ZIOLKOWSKI, Mariuz S. y Roberto M SADOWSKI
- 1992 *La Arqueoastronomía en las Investigaciones de las Culturas Andinas*. Quito; Banco Central del Ecuador.

