The ART, the ARTS and the ARCHAEOLOGY of the MOCHE

Fourth D.J. Sibley Family Conference on World Traditions of Culture

The University of Texas at Austin
The Department of Art and Art History
November 14-16, 2003

Museo de la Universidad Nacional de Trujillo

The Theme of the Fourth D.J. Sibley Family Conference on World Traditions of Culture,
to be held in Austin on November 14-16, 2003 is:

The Art, the Arts and the Archaeology of the Moche: an Ancient Andean Society of the Peruvian North Coast

The objective of this three-day conference is to bring together anthropologists, archaeologists and art historians currently working at the cutting edge of Moche studies. During the last two decades or so, numerous advances have been made both in the field of archaeology and art history. A number of important discoveries such as monumental and domestic architecture, polychrome murals, elaborate funerary and sacrificial contexts, workshops, etc., have revolutionized our understanding of the Moche culture (100–800 A.D.). It is felt that time has come to reflect upon these contributions and their interrelationships.

Two other activities will also take place during the conference:
Exhibition: In 2000-2001, the Fowler Museum hosted a very successful exhibition on Moche Fineline Painting of Ancient Peru. This exhibition featured 50 large-scale drawings reproduced from the painted originals by artist and scholar Donna McClelland. These large-scale drawings will thus be on display during the conference.
Book Presentation: In 1998, the second colloquium on the Moche Culture took place in Trujillo, Peru. The two-volume proceedings of this colloquium will be presented.

The Speakers and Moderators are:

- Walter Alva, Museo Sípan
- Steve Bourget, University of Texas at Austin
- Claude Chapdelaine, University of Montreal
- Christopher B. Donnan, UCLA
- Anne Marie Hocquenghem, CNRS
- Jean François Millaire, University of Montreal
- Joanne Pillsbury, University of Maryland
- Izumi Shimada, Southern Illinois University
- John Verano, Tulane University
- Elisabeth P. Benson, Institute of Andean Studies
- Luis Jaime Castillo, PUCP
- Alana Cordy-Collins, University of San Diego
- Terence Grieder, University of Texas at Austin
- Donna McClelland, Fowler Museum
- Michael E. Moseley, University of Florida
- Jeffrey Quilter, Dumbarton Oaks
- Santiago Uceda, Universidad Nacional de Trujillo

For more information and registration, please visit our website: **www.utexas.edu/courses/arh400/sibley**

Organizer: Steve Bourget, Department of Art and Art History, University of Texas at Austin
E-mail: sbourget@mail.utexas.edu - Phone: (512) 471 5851

Fourth D. J. Sibley Family Conference on World Traditions of Culture and Art

The Art, the Arts and the Archaeology of the Moche

November 14-16, 2003

Department of Art and Art History, University of Texas at Asutin

FRIDAY – 14 NOVEMBER

Place: Joe C. Thompson Conference Center – Room: 1.110

1:00 – 1:50	Inscription
1:50 – 2:00	Presentation: Steve Bourget
2:00 – 2:40	Paper 1: Jeffrey Quilter: *Art and Moche Martial Arts*
2:40 – 3:20	Paper 2: Donna McClelland: *Ulluchu: An Elusive Fruit*
3:20 – 3:40	Tea
3:40 – 4:20	Paper 3: Anne Marie Hocquenghem: *Una propuesta de analisis e interpretación de la iconografía Mochica reconsiderada trenta años despues: Sacrificios y Calendarios Ceremonial en las Sociedades de los Andes Centrales*
4:20 – 5:00	Paper 4: Christopher B. Donnan: *Moche Masking Traditions*

7:00 – 11:00	Buffet / Book Presentation

SATURDAY – 15 NOVEMBER

Place: Art Building and Museum – Auditorium Room: 1.101

8:50 – 9:20 Coffee

9:20 – 10:00 Paper 5: Claude Chapdelaine: *Moche Art Style in the Santa Valley : between being "à la mode" and developing a provincial identity*

10:00 – 10:40 Paper 6: Luis Jaime Castillo: *Late Mochica Ceramics and in the Jequetepeque Valley*

10:40 – 11:00 Coffee

11:00 – 11:40 Paper 7: Santiago Uceda: *Los Sacerdotes del Arco Bicéfalo: Tumbas y ajuares hallados en huaca de la Luna y los rituales moche*

11:40 – 12:20 Paper 8: Walter Alva: *Museo de las Tumbas Reales de Sipán*

12:20 – 2:00 Lunch

2:00 – 2:40 Paper 9: Michael C. Moseley: *Rain, and Sand : A Mega-Niño Horizon Marker in Late Moche Times*

2:40 – 3:20 Paper 10: Izumi Shimada et al.: *MtDNA Analysis of Mochica Populations: Results and Implications*

3:20 – 3:40 Tea

3:40 – 4:20 Paper 11: Alana Cordy-Collins and Charles Merbs: *Forensic Iconography and the Moche Giants*

4:20 – 5:00 Paper 12: John Verano: *Diversity and Communality in Moche Human Sacrifice*

5:00 – 6:00 Keynote Lecture: Elizabeth P. Benson: *Iconography Meets Archaeology*

7:00 – 11:00 Reception

SUNDAY – 16 NOVEMBER

Place: Art Building and Museum – Auditorium Room: 1.101

8:50 – 9:20	Coffee
9:20 – 10:00	Paper 13: Jean-François Millaire: *Moche Textile Production of the Peruvian North Coast: A Contextual Analysis*
10:00 – 10:40	Paper 14: Steve Bourget: *The Third Man: A Search for Identity in Moche Archaeology and Visual Culture*
10:40 – 11:00	Coffee
11:00 – 12:20	Forum
12:20 – 12:35	Closing remarks

Sibley Conference: Titles and Abstracts:

Iconography Meets Archaeology

Elizabeth P. Benson

For many years, attempts to understand the Moche world were often largely dependent upon the rich iconography of the ceramic bottles. After the last fifteen or so years of fairly constant archaeological investigation, the archaeology is now being used to explain the iconography. In some instances, archaeology has provided for the first time actual examples of objects known only in ceramic depictions. In other instances, architectural excavation has revealed structures and rooms of types that are seen on the ceramics in abbreviated form. These comparisons instruct us in the ways that the Moche put their realities into compact visual expression, and they give evidence of what in the iconography actually existed and what was a gloss to express the numinous quality of the art. Archaeology has also introduced new forms and new concepts in metallurgy and mural art, and it is pointing out differences in the northern and southern regions in Moche approaches to art and iconography. Yet, while archaeology expands and enriches our knowledge of iconography, it also raises many new questions.

The Third Man: A Search for Identity in Moche Archaeology and Visual Culture

Steve Bourget

Since the 1950s and especially over the past twenty years, a series of propositions have been made concerning the identity of a number of high-ranking burials and the possibility that the individuals buried in these elaborate tombs could have been the real life counterparts of some of the people depicted in the iconography. Recognizing a link between these two sets of information is of critical importance if we are to understand better both the representations, and the social and religious life of these people. In the first part if this paper, I will review, albeit briefly, these identifications and the basis for them. In the second section, I will attempt to identify the “iconographical persona” of the individual buried in Tomb 3 at Sipán—a man in his late forties.

Late Mochica Ceramics and in the Jequetepeque Valley

Luis Jaime Castillo

Moche scholars now generally accept that the Mochica were not a single, unified state but a cluster of polities with distinct degrees of development and independence. Throughout their more than 600 year of existence, these polities increased and decrease in complexity, expended, collapsed, were conquered, received and were the source of cultural and artistic influences, achieved political centralization and fragmented into factionalized entities. Given that regional developments can be extremely different, it becomes necessary to understand cultural processes on regional basis, and thus, to develop ceramic sequences that are sensible to regional differences. The Jequetepeque Valley, located between the two powerful nuclei of Moche-Chicama and Lambayeque was one of the most distinct Mochica regions. Ceramic sequences in Jequetepeque are not like anything happening in the southern region, particularly in the Middle and Late Moche periods, and they are apparently different from the partially described Northern Moche styles. The detailed study of these sequences provides evidence of some of the most striking cultural changes in the development of Moche society. In this presentation I will discuss the development of the Late Moche ceramics in Jequetepeque, correlating changes in style and iconography with mayor developments in regional history.

Moche Art Style in the Santa Valley : between being *"à la mode"* and developing a provincial identity

Claude Chapdelaine

The Moche have developed a multi-valley state and the incorporation of the Santa Valley has always been a determinant factor to support the expansionist character of the Moche polity centered at the Huacas of Moche Site. The physical presence of a Moche population, large or small, has been proposed on the basis of the striking resemblance between the ceramic production in the Santa, Moche and Chicama Valleys. At a general level, the comparison of the well known ceramic categories is suggesting a similar stylistic evolution between the involved valleys and the maintenance of close ties through different socio-economic processes including migration. At a more detailed level, slight differences are recorded and discussed within the perspective of an emerging provincial

identity that may have some direct influences on the socio-political organization of the southern Moche State. The observed differences between the Santa ceramic production and the style popular in the homeland valleys of Moche and Chicama maybe associated with a new autonomy of the Moche leaders ruling the frontiers. The Moche ceramic production in the Santa Valley is thus following a general Moche style with some decorative elements indicating a provincial identity.

Forensic Iconography and the Moche Giants

Alana Cordy-Collins and Charles F. Merbs

The discoveries between 1977 and 2000 of five Moche giants at the site of Dos Cabezas are the first reported cases of gigantism from prehistoric Peru. In addition to their significantly above-average stature, these five adult elite males suffered from an array of other osteological anomalies. Forensic analysis of the skeletons shows clear patterns that can be understood as reflecting specific behavioral postures. A review of Moche iconography reveals interesting parallels between a group of ceramic figures and the forensic evidence. Furthermore, the arrangement of the five burials suggests a certain hierarchy which is, to a degree, supported by the forensic data.

Moche Masking Traditions

Christopher B. Donnan

To understand how the Moche made and used masks, evidence must be assembled from several sources: the artistic depictions of Moche masks being used, the Moche masks that are in museums and private collections today, and the instances of Moche masks that have been excavated archaeologically. No one of these sources alone could elucidate Moche masking traditions but, when combined, they indicate that the Moche made and used at least three different types of masks – each with its distinct form and distinct function: 1) masks that were to be worn by the living, 2) masks that were to be worn by the dead, and 3) masks that were to animate cane coffins. After Moche society ended around AD 800, these masking traditions changed dramatically.

Una propuesta de analisis e interpretación de la iconografía Mochica reconsiderada trenta años despues: Sacrificios y Calendarios Ceremonial en las Sociedades de los Andes Centrales

Anne Marie Hocquenghem, CRSN

En la iconografía prehispánica de los Andes centrales llaman la atención dos formas diferentes de dar muerte a seres humanos, por un lado prisioneros degollados y, por otro lado, hombres y mujeres supliciados. Retomando un método de análisis y de interpretación de los datos icónicos, propuesto en los años 70, vamos a tratar de mostrar el carácter sagrado de estas imágenes, de identificar a los actores y de reconstruir las circunstancias y los significados particulares de estos actos que se relacionarían con los ritos de propiciación y con los ritos de expiación.

Ulluchu: An Elusive Fruit

Donna McClelland, Fowler Museum

The ulluchu appears in so many Moche images that it seems to be an important part of Moche ceremonies. What special properties does it contain? This paper continues the search begun in the early 1970's to identify the ulluchu plant. Since then, the Moche Archive has expanded its photographic collection of ulluchu depictions, and archaeological excavations have uncovered the remains of real ulluchus.

Moche Textile Production of the Peruvian North Coast: A Contextual Analysis

Jean-François Millaire

This paper will explore the potential and limits of using the Moche system of representation to document specific aspects of ancient Peruvian technology. Because of the verisimilitude of Moche iconography, many specialists simply use complex scenes to illustrate their argument. One such scene is the weaver's florero from the British Museum collection, used by some to exemplify Moche work organization and social structure. Here it will be argued that the only way to understand this particular scene is to undertake a contextual analysis of Moche hand spinning and weaving technologies based on available data. In this paper, Moche iconography will be confronted to the archaeological record and the nature of the representations evaluated against other categories of

information. It is hoped to contribute to the general theme of the conference by exploring the very thin and extremely fascinating interface that exist between iconographical and archaeological information on Moche societies.

Rain, and Sand : A Mega-Niño Horizon Marker in Late Moche Times.

Michael C. Moseley

Exceptionally severe erosional damage, greatly exceeding 20th century El Niño norms, is documented at Jequetepeque Moche center of Dos Cabezas and its agrarian hinterland where flooding was followed by massive sand dune incursions that contributed to site abandonment. The dating and variable effects of these collateral natural disasters are reviewed and assessed in other areas of the Moche realm.

Art and Moche Martial Arts

Jeffrey Quilter, Dumbarton Oaks

Much of Moche art, especially in its later phases, celebrates warfare and sacrifice and scholars have used these images to infer the nature of conflict, ritual, and their social contexts. Some interpretations see Moche warfare as highly ritualized while, at the same time, Moche sacrifices were performed as the final act of military campaigns. This presentation will examine the issues surrounding warfare as ritual and ritual as warfare, the problems faced in this apparently close relationship, and their implications for understanding larger issues of Moche politics and society.

MtDNA Analysis of Mochica Populations: Results and Implications

Izumi Shimada, Ken-ichi Shinoda, Steve Bourget, Walter Alva and Santiago Uceda

Recent excavations of well-preserved Mochica sacrificial victims and burials have provided us with a unique opportunity to shed light on some outstanding demographic, social, and political issues of Mochica archaeology through mtDNA analysis. This paper presents salient findings of a large-scale mtDNA study of pre-Hispanic populations initiated in 1999. Maternal kinship relationships and haplotype composition and distribution defined by mtDNA analysis both support and question existing views concerning Mochica societies. Our study also illustrates the importance of sampling well-

defined populations and situating mtDNA analysis within broader archaeological research for meaningful interpretations of the resulting genetic information.

Los Sacerdotes del Arco Bicéfalo: Tumbas y ajuares hallados en huaca de la Luna y los rituales moche.

Santiago Uceda

La iconografía compleja moche, tal como aparece en los ceramios y algunas edificaciones, ha sido una de las fuentes fundamentales para reconstruir parte del pensamiento de esta civilización, a falta de escritura. Desde la interpretación narrativa naturalista de esta imágenes dada por Rafael Larco, pasando las descripciones temáticas hasta las actuales consideraciones de estas imágenes como narraciones míticas y ceremoniales, la arqueología no habia aportado mucho a este debate. Los hallazgos de Sipán por Walter Alva y San José de Moro por Luis Jaime Castillo y Christopher Donnan, fueron los primeros descubrimientos arqueológicos hechos científicamente, que permitieron correlacionar exitosamente los contextos arqueológicos con las interpretaciones iconográficas.

Nuestras excavaciones en el complejo de las Huacas del Sol y de la Luna, nos han permitido descubrir diversos contextos arqueológicos. De ellos se han recuperado atuendos y elementos emblemáticos de unos personajes que aparecen en una de las escenas complejas descritas como sacerdotes cacchando coca en un ritual de culto a la lluvia o fertilidad agraria. El Estudio de otras escenas iconográficas y ceramios escultóricos con personajes portando el mismo tipo de atuendo que el encontrado en Huaca de la Luna y correlación con otros contextos arqueológicos en Huaca de la Luna, nos llevan a la opinión que estas escenas y los rituales en ellos expresados tienen íntima relación con los sacrificios humanos. Finalmente, examinaremos algunas posibilidades de la estructura social moche que esta información nos brinda, especialmente sobre los roles que tuvieron los individuos que participaron en las batallas rituales, tanto los perdadores como ganadores de ellas.

Diversity and Communality in Moche Human Sacrifice

John W. Verano, Tulane University

Depictions of armed combat and the capture and sacrifice of prisoners are well-known in Moche iconography. Since 1995, the iconographic record has been joined by archaeological evidence of the sacrificial practices themselves. The most dramatic discoveries have been made at the Huaca de la Luna in the Moche Valley, in small plazas located adjacent to the principal platform. Excavations of these plazas, conducted between 1995 and 2001, have demonstrated a sequence of sacrificial rituals that extends over multiple centuries. These sacrificial deposits show many common features, but also demonstrate substantial diversity in the treatment and deposition of the victims. Such diversity raises new questions about the function and significance of human sacrifice at Moche ceremonial centers.

Sacrificios y Calendario Ceremonial en las Sociedades de Los Andes Centrales

Anne Marie Hocquenghem

1 - Algunas precisiones en cuanto al sacrificio

Sin entrar en grandes debates sobre la naturaleza del sacrificio se puede considerar este acto ritual como una ofrenda a las divinidades de un ser, animado o inanimado, consagrado y puesto enseguida fuera de todo uso profano mediante la inmolación o la destrucción. Se puede pensar que el acto sacrificial expresa una relación de dependencia entre los hombres y los seres míticos. Se puede entender que la comunicación establecida por medio del sacrificio entre los sacrificantes y los entes sobrenaturales tiene el sentido de un acto de sumisión y de homenaje que busca obtener los favores o desviar las iras de los poderosos inmortales. El sacrificio tiene dos polos, por un lado uno ofrece lo que tiene y por otro uno se priva de lo que da, esto con el objetivo de conseguir en intercambio de la ofrenda, de la privación, un contra-don, una contra-prestación, que se relaciona con la fuerza vital. Dentro del marco de este intercambio se puede suponer que el sacrificio será tanto mejor recibido y tanto más eficaz si la ofrenda tiene más valor y, en este sentido, se puede comprender la inmolación de seres humanos. Finalmente se puede reconocer que el sacrificio no es un tipo particular de rito, sino un género que contiene muchos de ellos, según el contexto social de la ofrenda, su naturaleza, la forma de su inmolación, las circunstancias y los significados particulares de la comunicación establecida entre los sacrificantes y las entidades de las cuales dependen.

Para abordar el tema de los sacrificios en las sociedades de los Andes centrales vamos a considerar la iconografía prehispánica y centrar nuestra atención en las imágenes mochicas que son muy realistas. Estas representaciones figuran en el material funerario y sobre las paredes de los templos en los centros administrativos y ceremoniales de la costa norte del Perú que datan de 200 a 700 años d.C. e ilustran, entre otros temas, diversas formas de dar muerte a seres humanos, hombres, mujeres y niños.

En el marco de este trabajo, vamos a tomar en cuenta las escenas que tratan de la degollación de prisioneros y aquellas que tratan de los suplicios impuestos a hombres y mujeres. Vamos a tratar de mostrar el carácter sagrado de estas imágenes, de identificar a los actores, de reconstruir las circunstancias y los significados particulares de estos actos rituales, aplicando un método de análisis y de interpretación de los datos icónicos propuesto en los años 70 (Hocquenghem 1973, 1977, 1987).

2- El carácter sagrado y ceremonial de la iconografía mochica

A partir de las colecciones mochicas que se conservan en museos europeos y peruanos, hemos constituido un corpus fotográfico de representaciones pintadas, modeladas, esculpidas, grabadas o tejidas en más de 4000 objetos de barro, de cerámica, de piedra, de metal, de hueso, de conchas, de fibras vegetales y animales. El análisis de este corpus nos ha permitido poner en evidencia la estructura interna y el carácter sagrado de la iconografía. En resumen, lo siguiente:

- Las diferentes representaciones están reproducidas en muy gran número, con las mismas técnicas y sobre soportes similares, o con el apoyo de variados medios de

expresión artística y sobre objetos de formas y de naturalezas diversas. Éstas se presentan como reproducciones de partes o de detalles de escenas complejas.

- Las escenas complejas están también reproducidas en numerosos ejemplares, ya sea en forma completa, en partes o en detalles. Representan un limitado número de acciones específicas que se refieren a la comunicación entre un mundo real y un mundo sobrenatural, o que se desarrollan en paralelo en estos dos mundos. El mundo real esta poblado de seres humanos, el mundo sobrenatural está habitado sea por difuntos cuyos cuerpos son esqueléticos, sea por seres míticos antropomorfos y zoomorfos cuyos atributos son los colmillos y las serpientes. Las diferentes escenas complejas no son independientes unas de otras, los actores son los mismos personajes y las acciones se organizan en secuencias temporales.

La comparación del corpus mochica con otros conjuntos de imágenes, que provienen de la costa y de la sierra centro-andinas y datan desde el inicio del primer milenio antes de nuestra era hasta la conquista española, nos ha permitido constatar que:

- Si bien los estilos difieren según las regiones y las épocas, la estructura de las iconografías andinas y las acciones representadas son similares.

- La estructura interna de estas iconografías y los temas tratados indican que las diversas representaciones ilustran, a lo largo del tiempo y del espacio, un discurso específico, enunciado y retomado en partes o en detalles, que no se relaciona con la esfera de lo profano y cotidiano, pero sí con la de lo sagrado y ceremonial.

Habida cuenta del carácter sagrado y ceremonial de las imágenes prehispánicas, mochicas u otras, las representaciones de prisioneros degollados y las de hombres y de mujeres supliciados, pueden ser consideradas como representaciones de actos sacrificiales.

Para entender el significado particular de estas escenas es necesario tratar de reconstruir el sentido y la función del conjunto iconográfico del cual forman parte.

3 - La iconografía y el calendario ceremonial andino

Para tratar de reconstruir el sentido y la función de la iconografía andina puede ser de utilidad comparar el conjunto de los datos icónicos mochicas con los textos que, a partir del siglo XVI, tratan de los discursos y de las costumbres andinas relacionados con lo sagrado y lo ceremonial, con los mitos y los ritos de los Andes centrales. Este método parece justificado, Claude Lévi-Strauss en su artículo *La serpiente con el cuerpo lleno de peces*, escribía en 1947:

"¿Cómo no darse cuenta que la clave de la interpretación de tantos motivos aún herméticos se encuentra a nuestra disposición e inmediatamente accesible, en los mitos y en los cuentos que están todavía vivos? Sería un error descuidar estos métodos, en los que el presente permite acceder al pasado. Únicamente ellos son susceptibles de guiarnos en un laberinto de monstruos y de dioses, cuando, a falta de escritura, el documento plástico es incapaz de sobrepasarse a sí mismo. Restableciendo los nexos entre regiones lejanas, ellos confirman, esclarecen ─quizás explicarán algún día─ este amplio estado de sincretismo con el cual, para su desgracia, el americanista parece estar condenado a chocar, en su búsqueda de los antecedentes históricos de tal o cuál fenómeno particular".

A partir de los textos de los cronistas y de los extirpadores de idolatrías, entre otros Juan de Betanzos (#1550, ed. 1987), Pedro Cieza de León (#1553, ed. 1984-1987),

Cristóbal de Molina (#1575, ed. 1959), Juan de Acosta (#1590, ed. 1954), Felipe Guamán Poma de Ayala (#1590, ed. 1954), Garcilaso de la Vega (#1609, ed. 1985), hemos constituido y analizado un corpus de informaciones sobre los ritos y los mitos incas. Luego hemos comparado los datos icónicos con las informaciones etnohistóricas. Resulta que cada una de las diferentes escenas de la iconografía mochica puede relacionarse con una de las ceremonias cuyo conjunto constituía el calendario ceremonial inca (Hocquenghem 1987, 1997 cap. V).

El calendario ceremonial inca establecía paralelos entre los ciclos de los fenómenos naturales, de los astros y de las estaciones, de la reproducción animal y vegetal, y de la reproducción de los hombres y de sus instituciones, estableciendo homologías y marcando el paso de una etapa a la otra de los ciclos naturales y sociales. En el marco de cada una de las doce ceremonias relacionadas con uno de los doce meses del calendario luni-solar, los incas celebraban sacrificios. La naturaleza de las ofrendas variaba según las ceremonias, podían ser hombres, mujeres, niños, llamas, coca, objetos de metales preciosos, oro, plata, cobre, conchas de *Strombus* y de *Spondylus*, tejidos, primicias de las cosechas, o una parte de todo lo que había sido producido y gozado en el transcurso del año.

La traducción del manuscrito quechua que trata de los ritos y las tradiciones de Huarochirí y los comentarios a este texto, ofrecidos por Gerald Taylor (#1608, 1987a), dejan entrever cómo la fuerza vital se transmitía, por medio de sacrificios, entre una fuente animante, *camac*, un ancestro, un antepasado, una entidad sagrada, *huaca*, y un ser o un objeto animado, *camasca*. A comienzos del siglo XVII el *camac* era una fuerza eficaz que animaba y sustentaba no sólo a los hombres sino también al conjunto de los animales, de las plantas, de las cosas, para que cada ser pudiese realizar su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza. Los ancestros poseían diferentes grados de capacidades de animar y sustentar, algunos *camac* eran más eficaces que otros dependiendo de sus rangos y de

la calidad del culto, de los sacrificios, que les ofrecían sus *camasca*. La existencia de un *camac* poderoso no excluía a los otros cuyas fuerzas podían ser complementarias y los *camasca*, que recibían su ser y sustento gracias a diferentes fuentes, podían aumentar la calidad de su *cama*, ánima, retomando la traducción de Garcilaso de la Vega, de hecho su aliento (Taylor 1987a: 24-25, Garcilaso de la Vega 1985, L. 2:47).

Diego González Holguín, en su *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Quechua o del Inca* (1608, ed. 1952), asocia c*ama* a *hucha:* "Hucha o cama. Pecado, o negocio o pleyto". Taylor observa que en los pasajes menos *aculturados* del manuscrito de Huarochirí, *hucha* corresponde sobre todo a "falta", es decir a la no observación de una obligación ritual, cuya consecuencia es inevitablemente la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes. Nota que "falta" implica "obligación" y que en la serie de definiciones de *cama*, que figuran en el mismo diccionario, se expresa varios matices de "derecho" y de "deber": "pleito" es el derecho disputado y reivindicado y "negocio" en este contexto parece significar "tarea o función asociada con alguien" (Taylor 1987a: 29-30).

Es de notar además que los andinos distinguían tres aspectos de la fuerza vital, tres formas diferentes de poder (Taylor 1987a: 25-27). Un poder intelectual, *callpa*, relacionado con la comunicación, la memoria, el saber, que los sacerdotes temidos lograban por medio de un esfuerzo y trabajo constante, repitiendo los gestos de los antepasados para conseguir las artes ancestrales que permitían vislumbrar y alejar los males. Un poder físico, *sinchi*, relacionado con la valentía, el coraje, la bravura, que los jefes reconocidos desarrollaban durante un largo y duro proceso de iniciación para enfrentar y vencer todas las adversidades. Finalmente un poder político, *capac*, relacionado con la riqueza, la opulencia, la generosidad, que los señores respectados adquirían y ostentaban con el propósito de imponer y mantener el orden.

Con la finalidad de mantener la circulación de la fuerza vital los incas sacrificaban a los ancestros míticos más poderosos. En primer lugar a *Viracocha Pachacamac*, el *camac* que animaba y sustentaba el espacio-tiempo, la *pacha*, desde su fundamento hasta sus confines. Luego a *Inti Viracocha*, el sol, padre de los incas y a quienes lo acompañaban y tenían sus aposentos en su templo. Estos eran *Mama Quilla*, la luna, esposa y hermana del sol y madre de los incas, el lucero de la mañana y la tarde; Venus, junto con las siete cabrillas y las estrellas, modelos de las cosas existentes; *Inti Illapa*, el relámpago-trueno-granizo, entidad opuesta y complementaria del sol; el C*uichu*, arco del cielo, tan grande que ocupaba una pared a otra con todos sus colores al vivo y tan venerado que cuando lo veían los incas, cerraban la boca y ponían la mano delante porque si descubrían los dientes se gastaban y pudrían. El quinto aposento del templo del sol era el del sumo sacerdote quien sacrificaba a los ancestros míticos así como a las momias de los antepasados fundadores de los diversos linajes incas (Garcilaso de la Vega 1985, L.3: 127-129).

En base a estas informaciones e interpretaciones, percibimos la gestión de la fuerza vital como un negocio entre los poderosos inmortales y los hombres, que implicaba actos sacrificiales. Por un lado las capacidades de animar y sustentar de los ancestros dependían de la naturaleza de las ofrendas que recibían y del empeño que ponían sus descendientes en cumplir con sus obligaciones rituales. Por otro lado la cantidad y calidad del flujo de fuerza vital que recibían los *camasca* eran relativas al trato que ofrecían a sus *camac*. Vislumbramos entonces que de mes en mes, de año en año, de generación en generación, por medio de los sacrificios, las ceremonias incas tendían a mantener la circulación de la fuerza vital entre los hombres y sus antepasados, míticos y reales. El calendario ceremonial sería entonces la institución que permitía celebrar el culto a los ancestros y que, recordando los mitos y actualizándolos ritualmente, aseguraba la producción y la reproducción social en los Andes centrales. Finalmente, si el paralelo establecido entre las escenas mochicas y las ceremonias

incas se justifica, la iconografía andina tendría la función de fijar el orden ancestral por medio de la imagen.

Para tratar de identificar a los actores y de precisar las circunstancias y los significados particulares de las dos formas de sacrificios humanos que nos interesan en el marco de este estudio, nos queda por ver la manera cómo estas diferentes imágenes pueden relacionarse con algunos de los ritos incaicos y ciertas supervivencias actuales del calendario ceremonial andino.

4- Los actores, las circunstancias y los significados de los sacrificios

4-1 La degollación y los ritos de propiciación

Por el lado de las imágenes tenemos una secuencia de escenas complejas que tratan de un combate ritual. Los guerreros se enfrentan por pares y se golpean con sus porras. Corre sangre y los vencidos son capturados. Los prisioneros, despojados de sus vestimentas y de sus atributos, con la soga al cuello, son presentados a personajes importantes. Después, con las manos atadas son degollados por seres míticos zoomorfos y su sangre es ofrecida a seres antropomorfos cuyos atributos son colmillos y serpientes. Entre el espacio sacrificial y el de los seres antropomorfos se puede observar una gran serpiente bicéfala. Finalmente, junto con un cargamento de objetos, los cuerpos degollados son embarcados sobre balsas que navegan por el océano (figuras. 1-7, Hocquenghem 1978, 1979, 1987: 116-131, figuras 79-121). Por el lado de las informaciones etnohistóricas, en particular las de Molina, tenemos una secuencia de actos rituales incas que se puede poner en paralelo con la secuencia de los datos icónicos. Se trata de un combate ritual que se celebraba en Cusco, después del solsticio de diciembre, seguido por un baile-canto con una gran soga, y de un

sacrificio mayor cuyos restos se tiraban en las aguas del río que pasaba por el centro ceremonial y administrativo del incanato, antes del equinoccio de marzo. Veamos los datos etnohistóricos.

En luna nueva después del solsticio de verano, en Enero, al inicio de la estación húmeda cuando la naturaleza demuestra su fuerza vital, cuando las plantas crecen y los animales engordan, los incas celebraban el combate ritual del *Camay*. Los combatientes, jóvenes guerreros recién iniciados, representaban a las dos mitades del Cusco. Se enfrentaban en la plaza lanzándose con sus hondas frutos duros. El Inca detenía finalmente el combate reconciliando las partes (Molina, ed. 1959: 81). Se puede pensar que los guerreros demostraban cada uno su fuerza vital, su valentía, su coraje, su bravura, su poder físico, *sinchi*, y que el desarrollo de la batalla permitía reconocer a quienes, cumpliendo mejor sus obligaciones rituales, habían logrado ser muy animados, *ancha camasca*, por sus diferentes *camac*. Tal como parece indicarlo su nombre, este rito se relacionaría con la transmisión de la fuerza vital, más específicamente bajo la forma del poder físico.

En luna llena todos los incas, hombres y mujeres, cantaban y bailaban en el Cusco el *taqui Yanayra*, llevando en las manos una soga muy larga, de cuatro colores, negra, blanca, roja y leonada. Sacaban esta soga, que llamaban *moro urco*, de una casa que tenía el mismo nombre, ubicada al lado de la casa del sol. Danzando dando vueltas alrededor de la plaza, los incas la depositaban en el suelo en forma de caracol, enrollada como una culebra, porque era hecha a manera de culebra. Finalmente quienes estaban encargados de esta soga la volvían a llevar a su aposento (Molina, ed. 1959: 82-83). El *moro urco*, que tenía su aposento en el templo del sol junto con los ancestros más poderosos, no debía ser otro que el arco del cielo, el *Cuichu* mencionado por Garcilaso de la Vega y sabemos, gracias a este cronista, que tenía el poder de pudrir, es decir, de privar de la fuerza vital. En un estudio sobre los *taqui*, canto-baile, intentamos demostrar que estas danzas rituales se relacionaban con la

transmisión de la fuerza vital de los *camac* a los *camasca* que lo celebraban (Hocquenghem 1996).

Es preciso notar que el baile-canto inca con la soga-serpiente remite a imágenes mochicas de hombres y mujeres danzando con una soga larga (figuras. 8, 9). Es de recalcar que en estas imágenes algunos danzantes llevan diferentes máscaras en sus rostros. En el manuscrito quechua que trata de los ritos y de las tradiciones de Huarochirí, se menciona que los indios checas conservaban la piel del rostro de un ancestro, *Ñamsapa*, transformada en máscara. Cuando los checas celebraban la cosecha, una victoria sobre la fuerza vital nefasta y el poder físico adverso, cantaban y bailaban con esta reliquia que conservaba la vitalidad y la valentía, el coraje, la bravura del antepasado (Taylor 1987a, cap. 24). Los indios de Huarochirí recortaban también las pieles de los rostros de los grandes guerreros enemigos y las conservaban en forma de máscaras con las cuales cantaban y bailaban, apropiándose de la fuerza vital y del poder físico de sus enemigos (Taylor 1987b). El *taqui Yanayra*, celebrado después del combate del C*amay*, sería entonces un acto ritual relacionado con la transmisión de la fuerza vital, bajo la forma particular del poder físico, *sinchi*. Un poder que debía animar y sustentar no sólo a los guerreros sino al conjunto de la sociedad para enfrentar y vencer todos los obstáculos de la producción y de la reproducción social.

Durante el mes lunar que sucedía al de los ritos del *Camay* y del *Yanayra*, cuando los caudales de los ríos son los más fuertes en Febrero, los incas celebraban los ritos del *Mayocati*. Estos actos sagrados tenían por objeto hacer llegar a *Viracocha Pachacamac* el carbón y las cenizas que quedaban de los sacrificios presentados y una parte de lo producido y gozado a lo largo del año. Se arrojaban a las aguas del río que atraviesa Cusco para que las lleven a los confines, hasta el fundamento del mundo. Los incas celebraban este sacrificio suplicando que sea recibido en signo de reconocimiento por todo lo que les había sido concedido y con la esperanza de

obtener más, a lo largo del año venidero (Molina, ed. 1959: 86-87). Podemos suponer que, antes del equinoccio de la estación húmeda, los incas confiaban al agua el conjunto de sus sacrificios para devolver a su fuente la fuerza vital, bajo todas sus formas de poderes, que les había sido concedida a lo largo del ciclo anual, con la esperanza de volver a recibirla con creces durante el siguiente año. El nombre mismo de esta ceremonia, *mayo* o *mayu*, río, y *cati* o *cuti*, retorno, tiende a confirmar esta interpretación, y el sacrificio presentado en este contexto tendría el significado de los ritos de propiciación.

Es necesario señalar que informaciones etnográficas atestiguan de una cierta continuidad, en cuanto a forma y significado, de los ritos incaicos del *Camay* y del *Mayocati*. Entre la fiesta de la Virgen de la Candelaria y Carnaval, en Enero, las ceremonias indígenas implican demostraciones de fuerza y ofrendas a las entidades que animan y sostienen el mundo andino, y se siguen celebrando combates ceremoniales entre las dos mitades de las comunidades. La sangre vertida, y en muchos casos la propia vida de las víctimas de estos enfrentamientos sagrados, son ofrecidas a la tierra y a las divinidades tutelares de las comunidades con el objetivo de asegurar la producción. Estos enfrentamientos ceremoniales y sus consecuencias conservan el significado de los ritos de propiciación (Alencastre y Dumézil 1953, Gorbak, Lischetti y Muñoz 1962, Contreras 1955, Hartmann 1972).

Comparando la secuencia de los datos icónicos con la secuencia de los datos etnohistóricos e etnográficos y asumiendo que los actos rituales conservan durante el transcurso del tiempo algo de sus formas y significados, si bien la naturaleza de las ofrendas cambia, podemos proponer una interpretación de las representaciones mochicas de sacrificio por degollación. Los guerreros mochicas recién iniciados representarían a las dos mitades de la sociedad. En la primera luna nueva que sigue el solsticio de verano se enfrentarían en un combate ritual para demostrar la fuerza vital, en particular el poder físico, de sus linajes. Una fuerza vital que todos los mochicas

propiciarían en la luna llena bailando con la gran soga y las máscaras de sus antepasados. En la luna siguiente, que precede el equinoccio de la estación húmeda, los guerreros vencidos serían consagrados como víctimas sacrificiales y serían degollados. Los cuerpos degollados y los restos de todos los sacrificios del año se embarcarían en balsas para una travesía por el océano, que sería un viaje de retorno a los confines y al fundamento del mundo andino, a la fuente de fuerza vital que lo anima y sustenta. Este sacrificio, parte del intercambio de fuerza vital entre los mochicas y sus ancestros, sería celebrado con la esperanza de volver a conseguir para el año venidero la fuerza vital, en particular el poder físico, que asegura la producción y la reproducción social. Esta secuencia de actos sagrados tendría la significación de ritos de propiciación.

En el marco de esta interpretación, ¿quiénes serían los seres míticos antropomorfos que figuran en las escenas de sacrificio por degollación y cuyos atributos icónicos son los colmillos y las serpientes? Tratamos de mostrar que estos atributos representan el poder inmortal, la autoridad absoluta, la naturaleza de *camac*, de los seres sagrados, *huaca*, fuentes de la fuerza vital que anima y sustenta el mundo andino (Hocquenghem 1983a, 1987: 201-208). Podemos observar tres entidades masculinas y una femenina, que serían los antepasados mochicas de *Viracocha Pachacamac*, el temible dueño de la vida y de la muerte en los Andes centrales, de *Inti Viracocha*, *Inti Illapa* y de *Mama Quilla*. Los seres míticos zoomorfos serían los ancestros de los diversos linajes que conformaban la sociedad mochica (Hocquenghem 1987: 183-185, 1998: cap V). En cuanto a la gran serpiente de dos cabezas, la gran boa mítica, sería el antepasado mochica del *cuichu* inca, el arco del cielo. Debemos recordar que las informaciones etnohistóricas y etnográficas sobre las creencias y costumbres andinas dejan percibir una relación entre los ofidios, la circulación del agua y la circulación de la fuerza vital (Hocquenghem 1983a, b, 1987:201). El arco del cielo diurno es el arco iris y el arco del cielo nocturno es la vía láctea, el *mayu*, el río celestial. Estos arcos siguen siendo extremadamente temidos y respectados en los

Andes, no se los debe mirar ni señalar directamente para no arriesgar a enfermarse, es decir, perder su fuerza vital. Recordemos ahora que los andinos temen y respectan el río terrestre, *mayu*, porque sus corrientes devuelven la fuerza vital de todo lo que arrastran al origen del agua, el mar, la *mamacocha*, madre de las lagunas alto-andinas. Percibimos entonces que los andinos establecen una relación entre la circulación del agua y la circulación de la fuerza vital. Así como de la cuantidad y la naturaleza del agua que fluye en el río entre las cumbres andinas y el litoral pacífico, depende la fertilidad o la esterilidad de los valles, del caudal y de la calidad de la fuerza vital que fluye en el arco del cielo, entre el fundamento y los confines del mundo andino depende la reproducción o el aniquilamiento de los seres que lo pueblan. La gran boa mítica mochica, el arco del cielo inca representaría la circulación de la fuerza vital que anima y sustenta el mundo andino.

4-2 Los suplicios y los ritos de expiación

Por el lado de la iconografía tenemos representaciones de suplicios infligidos a hombres y a mujeres que son expuestos en la picota, la piel del rostro arrancada y a una vez están colgando, son lapidados, y sus restos son abandonados a los gallinazos o yacen decapitados y desmembrados (figuras 10-16, Hocquenghem 1980-81, 1987: 79-84, figuras 29-36 y 180-185, figuras 178-190). Y aquí debemos admitir que, como lo ha señalado en parte Steve Bourget (1994: 92-93), cometimos en 1987 el error de considerar como un tema aparte las “escenas de sacrificios en las montañas”, esto sin notar que los cuerpos de las victimas sacrificadas yacían decapitados y desmembrados como las de los supliciados (figura 13, Hocquenghem 1987: 180-185, figuras 178-190). En las escenas de suplicios más complejas las ejecuciones se relacionan con ofrendas de caracolas de *Strombus* a los seres míticos que figuran al interior de un templo. En el techo del templo se pueden observar seres en parte

ciervos, serpientes y jaguares, surgiendo de otras caracolas de *Strombus*. Los suplicios se relacionan también con actividades entorno a una tumba abierta. Por otro lado, las informaciones etnohistóricas algunos cronistas atestiguan la celebración de rituales incas que implican sufrimientos, veamos.

Los textos y los dibujos de Guamán Poma de Ayala indican que los suplicios formaban parte de los actos rituales de la ceremonia del *Uma raimi quilla*, celebrada durante el mes lunar que sigue el mes del equinoccio de la estación seca, en Octubre, cuando escasea el agua. En la luna, *quilla*, de la ceremonia, *raimi*, del agua, *uma*, los incas amarraban y golpeaban a sus llamas y a sus perros en la plaza, mientras que ellos mismos y sus hijos lloraban. Expresaban así un gran dolor, buscando llamar la atención de *Viracocha Pachacamac*, exponiendo sus propios sufrimientos y los de sus animales. Suplicaban al más poderoso de los *camac* para que les concediera el líquido vital (Guamán Poma de Ayala 1936: 254-255, figura. 17). Este cronista informa también que los incas lapidaban a las parejas adúlteras, colgaban a los que mantenían relaciones sexuales prohibidas, apaleaban a los brujos, entregaban a los traidores a los animales salvajes (Guamán Poma de Ayala 1936: figura. 18, 21). Los supliciados, condenados a muertes atroces, eran quienes se juntaban con los que no debían, quienes usaban de sus saberes con fines nefastos, o quienes no cumplían sus deberes; eran de hecho quienes faltando al respeto por el orden ancestral no cumplían con sus obligaciones rituales. Sabemos que el incumplimiento de una obligación ritual tenía como consecuencia inevitable, la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes (Taylor 1999: XXVI-XXVII). Entendemos entonces que la finalidad de los suplicios infligidos a los transgresores del orden era calmar la ira ancestral, ofreciendo a los poderosos inmortales los sufrimientos de quienes los habían ofendido. De hecho la furia de los *camac* arriesgaba perturbar la circulación de la fuerza vital. Esta cólera se manifestaba bajo la forma de un desastre, natural o social, cuya consecuencia extrema y aterradora podía llegar a ser el aniquilamiento del tiempo y espacio actual y el retorno del orden en un nuevo ciclo y

estado del mundo andino, un *pachacuti*. Es de notar que cuando se producía una catástrofe natural o social, los incas celebraban de manera excepcionalmente grave los actos rituales del *Uma raimi quilla*, en el marco de una ceremonia extraordinaria, el *Itu* (Acosta 1954:176, Bernabé Cobo 1956, t. II: 220-221, Guamán Poma de Ayala 1936: 284). Los actos rituales del *Uma raimi quilla* y el sacrificio celebrado en estos contextos tendrían el significado de ritos de expiación.

Gracias a las informaciones etnográficas es posible constatar ciertas continuidades en cuanto a la forma y el significado de los ritos de fin de estación seca; algunos ejemplos deberían bastar. A mediados del siglo XX, en algunas comunidades aimaras, para terminar con la sequía se hacía sufrir a los sapos, asociados a la *pachamama*, la madre tierra, dejándolos secar al sol. Se infligían estos suplicios con la esperanza de llamar la atención de los ancestros para que se apiadaran de los sufrimientos de la tierra y de todos los seres, animales, plantas, hombres, que tenían gran necesidad de agua. Y si las lluvias demoraban en llegar, se buscaba como chivo expiatorio a aquél o aquélla que hubiese cometido una falta y se le obligaba a expiarla (Tschopik 1946: 567). En la actualidad el mes de octubre sigue siendo en los Andes peruanos el mes de las grandes procesiones en honor del *Señor de los Milagros*, del *Señor Cautivo*, del *Señor de los Temblores*, del *Señor de Luren*, cristos de la pasión, prisioneros y ensangrentados, que cargan sus cruces y son crucificados para expiar los pecados de los hombres. Según el calendario de la Iglesia católica no hay ninguna razón para que estos cristos salgan en octubre ya que están relacionados con los ritos de Semana Santa, que se celebra después del equinoccio de la estación húmeda. Sin embargo, al término de la estación seca, el fervor popular saca de las iglesias a estas imágenes, asociadas unos a las fuentes de aguas y otros a los movimientos telúricos, invocando la voluntad divina y rogando a Dios que libre el mundo de todos los males que amenazan y afligen a los hombres, sequías, diluvios, hambrunas, terremotos, epidemias, guerras, agresiones y represiones, robos y otras calamidades naturales y sociales. Y son numerosos quienes en octubre, vestidos de morado, hacen votos de

penitencia frente a estos cristos atormentados en sus cruces, lo que parece poner de manifiesto la supervivencia de un sincretismo entre los ritos andinos y cristianos.

El paralelo establecido entre los datos icónicos y las informaciones etnohistóricas y etnológicas permite proponer una interpretación de las representaciones mochicas de suplicios. Los hombres y las mujeres expuestos en las picotas, desollados, lapidados, serían los transgresores del orden ancestral. Soportarían los suplicios que los conducen a la muerte en el marco de una ceremonia, celebrada durante el mes que sigue al del equinoccio de la estación seca y, de manera extraordinaria, cuando las circunstancias lo demandan. Se les arrancaría la piel del rostro, dejándola colgar, para privarlos y aniquilar la fuerza vital malévola, el poder físico nefasto, la valentía, el coraje, la bravura, depravada, con que se habrían atrevido a faltar de respecto a los ancestros míticos, incumpliendo con sus obligaciones rituales. Sus cuerpos abandonados a los buitres, decapitados y desmembrados, expuestos a la intemperie, privados del rito funerario que asegura la circulación de la fuerza vital entre la vida y la muerte, serían condenados a desaparecer para tratar de calmar la ira de los poderosos inmortales y evitar sus consecuencias. El significado particular de este sacrificio sería el de los ritos de expiación.

Veamos ahora cómo explicar la relación establecida, en las imágenes mochicas, entre los suplicios y las ofrendas de *Strombus* (figuras 15a y 16). John Murra (1975) ha reunido informaciones sobre los sacrificios de caracolas y de conchas marinas hijas de la *mamacocha*, fuente del líquido vital y ha mostrado que se presentaban a las lagunas alto-andinas cuando amenazaba la sequía, con el propósito de obtener las lluvias. Pensamos que de hecho no tendrían la finalidad de reestablecer la circulación del agua pero ante todo, la de reestablecer la circulación de fuerza vital.

Queda por identificar el ser ciervo-serpiente-jaguar, que surge de las caracolas de *Strombus* y que, en otras imágenes acompaña la luna el ancestro femenino que no

deja de transformarse a lo largo de su ciclo mensual y de pasar del cielo nocturno al diurno, sin perder su identidad (figura 16). En la iconografía mochica constatamos que el *Strombus* es uno de los atributos de los ancestros míticos y en la descripción de los ritos y las tradiciones de Huarochirí leemos que los *camac* animaban y sustentaban, convocaban y ordenaban, sus *camasca* soplando en una caracola (Taylor 1987a, cap. 24: 377). Estas informaciones dejan vislumbrar que el ser con la potencia del felino, la vitalidad del ofidio y la majestad del venado, surgiendo del *Strombus*, posee la fuerza vital, bajo sus tres aspectos, *sinchi*, *callpa*, *capac*. Aparece como la manifestación del poder inmortal, de la autoridad absoluta, de quienes rigen el mundo andino, representaría el *cama*, el ánima, de hecho el aliento ancestral, surgiendo sonando de las caracolas. Según los mitos indígenas actuales, un ser mítico, el *Amaru*, vive en las lagunas alto-andinas de donde emerge con una violencia descomunal, semejante a la furia del toro salvaje, arrasando con todo lo que encuentra en su camino e inscribiendo en el paisaje una señal de su paso. Sus apariciones anuncian desórdenes que provocan iras ancestrales cuyas consecuencias son desastres naturales y sociales, hasta la reimposición del orden en un nuevo ciclo-estado del mundo, un *pachacuti*. Sus rastros recuerdan las calamidades que acarrean las faltas respecto de las obligaciones rituales, *hucha*. El ciervo-serpiente-jaguar mochica sería entonces el antepasado del *Amaru*, la temible manifestación del eterno retorno, bajo diversas formas y en diferentes contextos, del orden ancestral (Hocquenghem 1983b, 1987:209-213, figuras 209-214).

Ahora, si las primeras lluvias en la sierra y crecidas de los ríos en la costa, pueden ser consideradas como el signo de la reconciliación de los hombres con sus ancestros y del reestablecimiento de la circulación de la fuerza vital, podemos percibir el significado de la tumba abierta, relacionada en las imágenes mochicas, con los suplicios y las ofrendas de *Strombus*. Al finalizar los ritos del *Uma raimi quilla*, se celebran ofrendas a los difuntos quienes, retornando a sus orígenes, establecían una

comunicación entre el mundo real y el mundo mítico (Guamán Poma de Ayala 1936: 256-257; Hocquenghem 1979, 1987: 86-99, figuras 39-50).

5- Los testimonios arqueológicos

5-1 Los ritos de expiación en la huaca de la luna

Los datos arqueológicos que disponíamos hasta 1987 hacían suponer que las escenas de la iconografía mochica representaban ritos practicados, de hecho, en los centros ceremoniales y administrativos. El descubrimiento de la tumba del Señor de Sipán y las excavaciones de este sitio mochica por Walter Alva, Susana Meneses y Luis Chero, han confirmado en 1987 la existencia de los personajes, de los atributos, de los ornamentos y de los objetos representados en el material funerario y sobre las paredes de los templos (Alva 1994). Faltaba aún encontrar las pruebas arqueológicas de las ceremonias, los lugares sacrificiales, los rastros de los sacrificantes o de los sacrificados (Bourget 1995).

En 1995, en la plaza 3A, en la cima de la Huaca de la Luna, en el centro ceremonial y administrativo de Moche, Steve Bourget ubicó y excavó un sitio sacrificial, exponiendo los restos de hombres que, a nuestro parecer fueron sacrificados, unos dentro del marco de los ritos de expiación celebrados en el contexto de una ceremonia extraordinaria, semejante a la del *Itu* inca, y otros dentro del marco de los ritos de expiación celebrados en el contexto de una ceremonia anual semejante a la del *Uma raimi quilla*.

Los informes de las excavaciones en la plaza 3A, los estudios del material y los artículos publicados por Steve Bourget (1997, 1998a, 1998b) y John Verano (1998) dan cuenta en efecto del descubrimiento de una serie de esqueletos conservados en una capa de lodo, proveniente de la desintegración de los muros de adobe del cerco, durante un período de lluvias extraordinarias, consecuencias de un descomunal evento el Niño, ENSO, (Hocquenghem y Ortlieb 1992, Ortlieb y Macharé 1993, Hocquenghem 1998, anexo 2). Los datos arqueológicos indican que los cuerpos cayeron sobre arcilla húmeda y que durante el proceso de descomposición, la arena traída por el viento penetró en las cajas toráxicas, lo que demuestra que quedaron expuestos a la intemperie. Algún tiempo después una segunda serie de cuerpos cayó esta vez sobre la capa de arcilla que había secado y resquebrajado. En este caso los rastros de moscas sobre la osamenta y el blanqueo de los huesos, atestiguan de una exposición de los cuerpos al aire libre, antes que éstos fueran recubiertos naturalmente por arena eólica. Parece que los perros, los zorros y otros carnívoros no tuvieron acceso a la plaza, pero ese no debe haber sido el caso de los gallinazos que podrían ser responsables de algunos desórdenes entre las osamentas.

El estudio de los restos humanos muestra que todos los individuos eran de sexo masculino y que habían muerto a una edad comprendida entre los 15 y 39 años, siendo la edad promedio 23. Estos hombres, que debieron ser robustos, activos, de buena salud, sufrieron de las secuelas de combates cara a cara. De hecho en sus osamentas se notan lesiones *antemorten* como, entre otras, fracturas de la nariz, de las costillas y de los huesos largos. En el momento de la muerte por lo menos 11 individuos tenían lesiones que estaban sanando y que databan de algunas semanas, a lo sumo un mes. En cuanto a las lesiones *perimorten*, sufridas justo antes o justo después de la muerte, se trata de cortes sobre los cráneos, indicios de recorte del rostro, fracturas de cráneos, indicios de mazazos, cortes en las vértebras cervicales, indicios de decapitación, también presentan en algunos casos cortes en los huesos largos y en las falanges, indicios de desmembración (Verano 1998).

La disposición de los esqueletos indica que los cuerpos cayeron uno por uno, en parte unos sobre otros, golpeados con porras. La posición de los cuerpos, con los brazos, y a veces las piernas, abiertos, hace suponer que fueron mantenidos firmemente en el suelo en el momento de la ejecución. Varios cuerpos fueron decapitados, las cabezas colocadas en un lado u otro de la fosa, las mandíbulas inferiores a veces separadas. Otros cuerpos fueron desmembrados cortando salvajemente la piel y los músculos. Podrían haberse mezclado en parte los restos de las dos secuencias de sacrificios, puesto que la mayoría de los restos del primer acto ritual no fueron sino parcialmente recubiertos por la capa de arcilla cuyo espesor no sobrepasó de 10 centímetros. Brazos y piernas articuladas, grupos de vértebras aún en posición anatómica, cubrían el sitio. Se puede suponer que los sacrificantes regresaron en varias oportunidades en el sitio sacrificial y manipularon las osamentas. Finalmente otro dato: quedaba en el lodo la huella de una soga a la altura de un puño (Bourget 1998).

Según una comunicación personal de Steve Bourget, los análisis de ADN muestran que todos los cuerpos pertenecen al mismo grupo humano, el que vivía en el centro ceremonial. No se trata entonces de los restos de enemigos, pero sin duda son restos de guerreros que representan a las dos mitades de la sociedad que acababan de enfrentarse en un combate ritual. Capturados fueron consagrados como víctimas sacrificiales y ejecutados.

El paralelo entre las informaciones iconográficas, etnohistóricas y etnográficas permite reconocer a la plaza 3A como un sitio sacrificial y los cuerpos ejecutados como los restos de las víctimas sacrificiales. Se puede pensar que los guerreros cuyos esqueletos yacen en la capa de lodo fueron maltratados y capturados durante el combate ritual del primer mes lunar luego del solsticio de diciembre, durante la estación húmeda. Una estación húmeda marcada por lluvias anormales, debidas a la presencia de un mega evento, El Niño, que destruían las estructuras de los centros

ceremoniales y las casas, mientras que los ríos se desbordaban, causaban estragos en los sistemas de riego e inundaban los campos. Estos prisioneros fueron designados como chivos expiatorios y, cargando las faltas, las deudas de toda su comunidad frente a los ancestros, fueron supliciados durante una ceremonia de expiación extraordinaria, semejante al *Itu* inca. Esta ceremonia tendía a calmar la ira de quienes animaban y sustentaban el mundo mochica y se manifestaban bajo la forma de un diluvio. Y se puede suponer que los esqueletos que yacen sobre la arcilla resquebrajada fueron supliciados algunos meses después, a fines de la estación seca, después del equinoccio del mes de septiembre, durante una ceremonia de expiación anual similar al *Uma raimi quilla* inca, que debió tener un carácter excepcional, porque las consecuencias del reciente diluvio aún se hacían sentir.

Una última nota, se encontraron entre los cuerpos supliciados algunos tiestos de cerámicas rotas y vasijas de arcilla cruda que representan a hombres desnudos, sentados con las piernas cruzadas una soga alrededor del cuello (Bourget 1998). Estas vasijas si estuviesen cocidas hubieran podido formar parte de las representaciones de prisioneros depositado en las tumbas. Depositar entre cuerpos que quedaran insepultos un material funerario inutilizable podría entenderse como una forma, además de torturados físicamente, de vejar estas las víctimas sacrificiales.

5-2 A modo de conclusión

Estableciendo relaciones entre fuentes de información independientes pero complementarias, iconográficas, etnohistóricas, etnográficas y arqueológicas, hemos tratado de mostrar una vez más en qué medida era posible reconstruir el sentido y la función de la iconografía mochica y prehispánica así como las circunstancias y los significados de cada una de las escenas representadas.

Finalmente, no podemos terminar este artículo sin tratar de comunicar la emoción que nos embargó frente a los restos de los cuerpos atrozmente mutilados en la Huaca de la Luna, así como frente a las imágenes mochicas y otras, de hombres y mujeres martirizados o de jóvenes guerreros degollados. Y sin expresar la imposibilidad de tratar de sacrificios humanos sin que no vuelva a la memoria el recuerdo de todas las ejecuciones cometidas en nombre de una justicia divina implacable, algunos dirían infinita, y el de todas las masacres y de todas las fosas comunes que, en todos los tiempos, aquí como en otros lugares, atestiguan de la atrocidad de los sufrimientos impuestos con el propósito de imponer y de mantener órdenes sociales inhumanos.

Bibliografía

ACOSTA, Juan de - [1590], 1954 –**Historia natural y moral de las Indias**. BAE Madrid.

ALENCASTRE, Andrés, DUMEZIL, Georges. - 1953 - Fêtes et usages des indiens de Langui. **Journal de la Société des Américanistes**. T. XLII: 22-118. Paris.

ALVA, Walter. - 1994 - **Sipán**. Colección Cultura y Artes del Perú. Ed. Backus & Johnston S.A. 330p. Lima.

BETANZOS, Juan. de. [1550],1987. **Suma y narración de los Incas**. Ed. Atlas. 317p. Madrid.

BELLIER, Irène et HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1991 - De los Andes a la Amazonia. Una representación evolutiva del « Otro ». **Bulletin de l'institut Français d'Etudes Andines**, T. 20, N 1: 41-59. Lima.

BOURGET, Steve. - 1994 – Los sacerdotes a la sombra del Cerro Blanco y del arco bicéfalo. **Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia**, N.5: 81-125. Trujillo.

BOURGET, Steve. - 1998 - Pratiques sacrificielles et funéraires au site Moche de la Huaca de la Luna, côte nord du Pérou. **Bulletin de l'institut Français d'Etudes Andines**, T. 27, N 1: 41-74. Lima.

BOURGET, Steve. - 1998 - Excavaciones en la plaza 3A de la Huaca de la Luna. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995, Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna**: 51-59. S.Uceda, E.Mujica, R.Morales, Editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad. Trujillo.

BOURGET, Steve. - 1998 - Excavaciones en la plaza 3A y en la plataforma II de la Huaca de la Luna durante 1996. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996, Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna**: 43-64. S.Uceda, E.Mujica, R.Morales, Editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad. Trujillo.

CIEZA DE LEON, Pedro. - [1553],1967 - **El Señorío de los Incas**. IEP. 217 p. Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro. - [1553],1984 - **Crónica del Perú**. Primera parte. PUC. 352p. Lima.

CIEZA DE LEON, Pedro. - [1553],1987- **Crónica del Perú**. Segunda parte PUC. 238p. Lima.

COBO, Bernabé. – [1653],1956 – **Historia del nuevo mundo**. BAE. Madrid.

CONTRERAS, M. A.- 1955 – Las guerrillas indígenas del Chyaraque y del Toqto. **Archivo Peruano de Folklore**, Año 1, N 1:110-119. Cuzco.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. – [1609],1985 – **Comentarios reales de los incas**. Biblioteca clásicos del Perú 1. Banco de Crédito del Perú. 515 p. Lima.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. – [1608],1952 – **Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Qquichua o del Inca**. Universidad Nacioal Mayor de San Marcos. Lima.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe.- [#1615], 1936 - **Nueva Corónica y Buen Gobierno**. Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. s.p Paris.

GORBAK, C, M.LISCHETI y C.MUÑOZ, 1962. – Batallas rituales del Chiriaje y del Tocto de la provincia de Canas (Cuzco, Perú). **Revista del Museo Nacional**. T. XXXI: 245-304. Lima.

HARTMANN, Roswith. – 1972 – Otros datos sobre las llamadas batallas rituales. **Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas**: 125-135. Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. - 1973 - **Code pour l'analyse des représentations figurées sur les vases mochicas**. Institut d'Ethnologie, micro.fiches 78 OI 83. 444 p. Paris.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. - 1977 a - Une interprétation des vases portraits mochicas. **Nawpa Pacha**. Vol. 15: 131-146. Berkeley.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. - 1977b - Quelques projections sur l'iconographie mochica. **Baessler-Archiv**. Vol.25: 163-191. Berlin.

HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1978 - Les combats mochicas: essai d'interprétation d'un matériel archéologique à l'aide de l'iconologie, de l'ethno-histoire et de l'ethnologie. **Baessler-Archiv**. Vol.26: 127-157. Berlin.

HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1979a - L'iconographie mochica et les rites andins: Les scènes en relation avec l'océan. **Cahiers des Amériques Latines** N 20: 113-129. Paris.

HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1979b – Rapports entre les morts et les vivants dans la cosmovision mochica. **Les hommes et la mort. Objets et mondes.** T.19: 85-95.Paris.

HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1980-81 - L'iconographie mochica et les représentations de supplices. **Journal de la Société des Américaanistes**. T. LXVII: 249-260. Paris.

HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1983a - Les crocs et les serpents: l'autorité absolue des ancêtres mytiques. **Visible Religion, Annual for Religious Iconography**. Brill. Vol.II: 58-74. Leiden.

HOCQUENGHEM, Anne Marie.- 1983b – The beauty of the deer-serpent-jaguar. **Camak** beilage I, Mexicon: 4-7. Berlin.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. - 1987 - **Iconografía mochica**. 280 p. 214 figs. PUC Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. – 1996 - Relación entre mito, rito, canto y baile e imagen: Afirmación de la identidad, legitimación del poder y perpetuación del orden. **Actas del simposio interdisciplinario e internacional "Cosmología y música en los Andes".** Max Peter Baumann ed. Vervuert. Iberoamericana 1996. p: 137-173. Frankfurt-Madrid

HOCQUENGHEM, Anne Marie. - 1997 - Como una imagen del otro lado del espejo: Una memoria para el futuro, una visión del orden del mundo andino. **Pensar América. Cosmovisión mesoamericana y andina**: 215-247. Compilador A. Garrido Aranda. Coedición Obra social y cultural Cajasur, Ayuntamiento de Montilla. Cordoba.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. – 1998 - **Para vencer la muerte. Piura y Tumbes: Raíces en el bosque seco y en la selva alta, horizontes en el Pacífico y en la Amazonia**. CNRS, IFEA, INCAH, format 24cm/32cm, 445 pages, 80 photos, 55 cartes. Lima.

HOCQUENGHEM, Anne Marie et Luc Ortlieb. - 1992 - Eventos El Niño y lluvias anormales en la costa del Perú, **Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines**.T.21, N.1: 197-278. Lima

LEVI-STRAUSS, Claude. - 1947 - Le serpent au corps rempli de poissons. **Actes du XXVII Congrès International des Américanistes Paris 1947**: 633-636. Paris.

MURRA, John. - 1975 - El tráfico de mullu en la costa del Pácifico. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**: 255-267. IEP. Lima.

MOLINA, Cristobal de - [1575],1943 - Fábulas y ritos de los incas. **Las crónicas de los Molinas**: 7-84. Lima.

ORTLIEB, Luc et MACHARE José editeurs. – Registro del fenómeno El Niño y de eventos ENSO en América del sur. **Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines**.T.22, N.1,406 p. Lima

TAYLOR, Gérald. – 1987a - **Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII**. IEP-IFEA. 616p. Lima.

TAYLOR, Gérald. – 1987b - Cultos y fiestas de la comunidad de san Damián (Huarochirí) según la Carta anua de 1609. **Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines**.T.16, N.2-4:85-96. Lima

VERANO, John. - 1998 - Sacrificios humanos, desmembramientos y modificaciones culturales en restos osteológicps: Evidencias de las temporadas de inverstigación 1995-1996 en la Huaca de la Luna. **Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996, Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna**: 159-171. S.Uceda, E.Mujica, R.Morales, Editores. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad. Trujillo.

TSCHOPIK, Harry. - 1946 – The Aymara. **Handbook of South American Indians**. Vol.2: 501-573. Washington D. C.

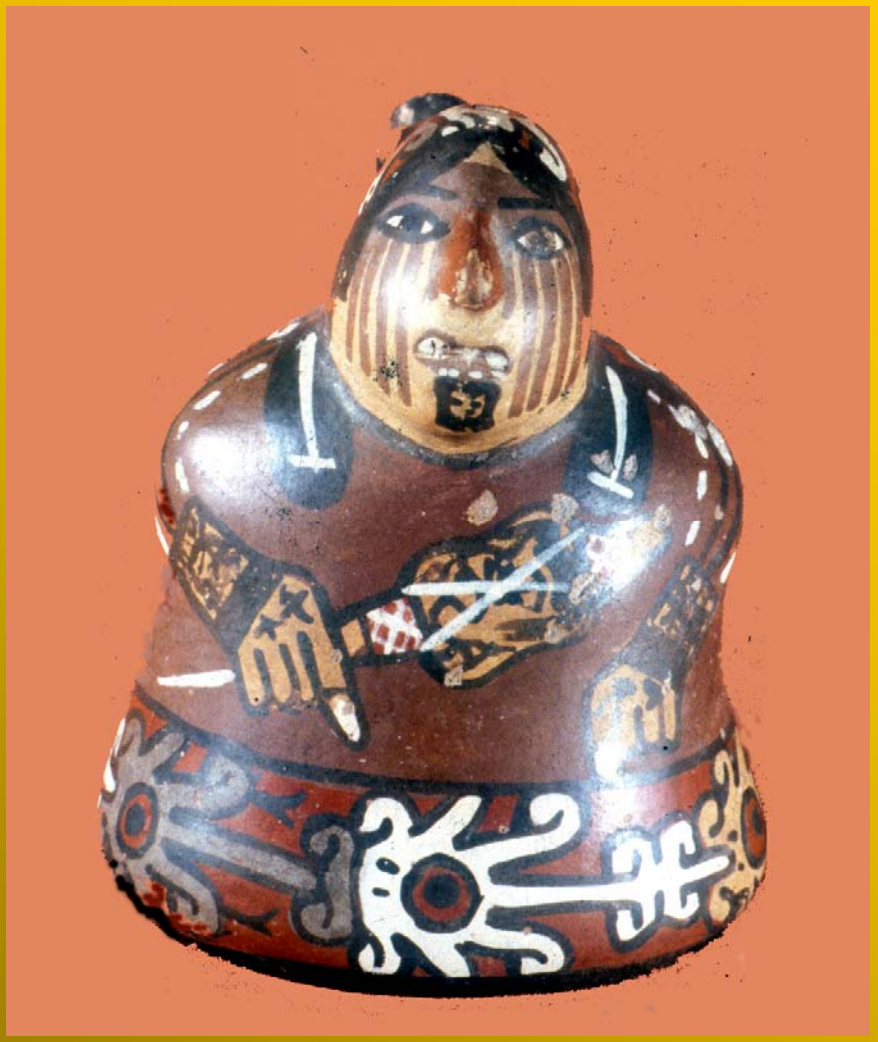
UNE PROPOSITION D'ANALYSE ET D'INTERPRETATION DE L'ICONOGRAPHIE ANDINE PREHISPANIQUE

Anne Marie Hocquenghem

L’ ORGANISATION DES IMAGES

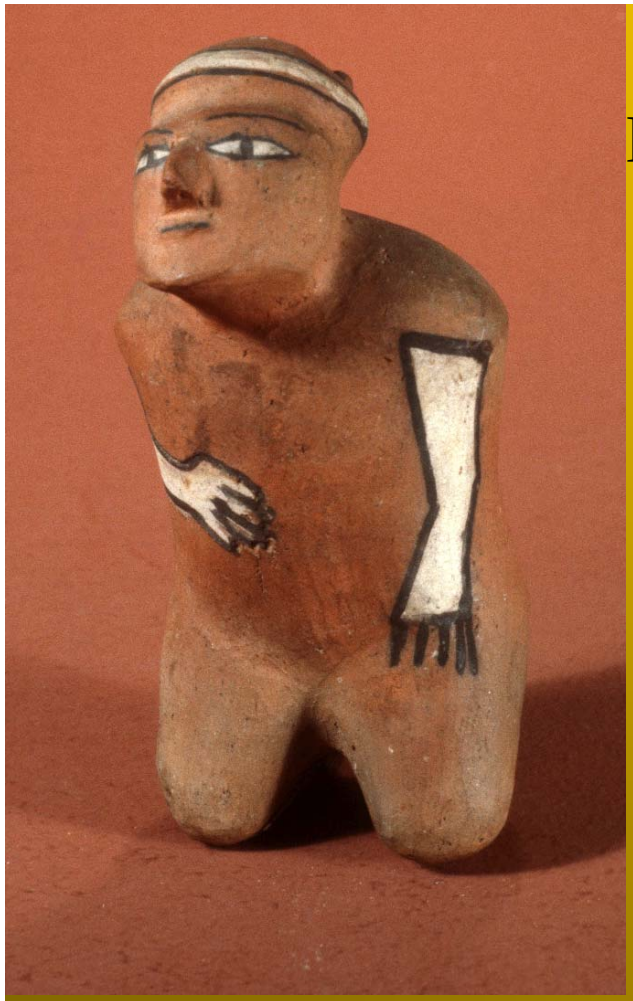
Les mêmes représentations sont traitées dans les différents styles préhispaniques

Côte Nord
Femme filant, style mochica

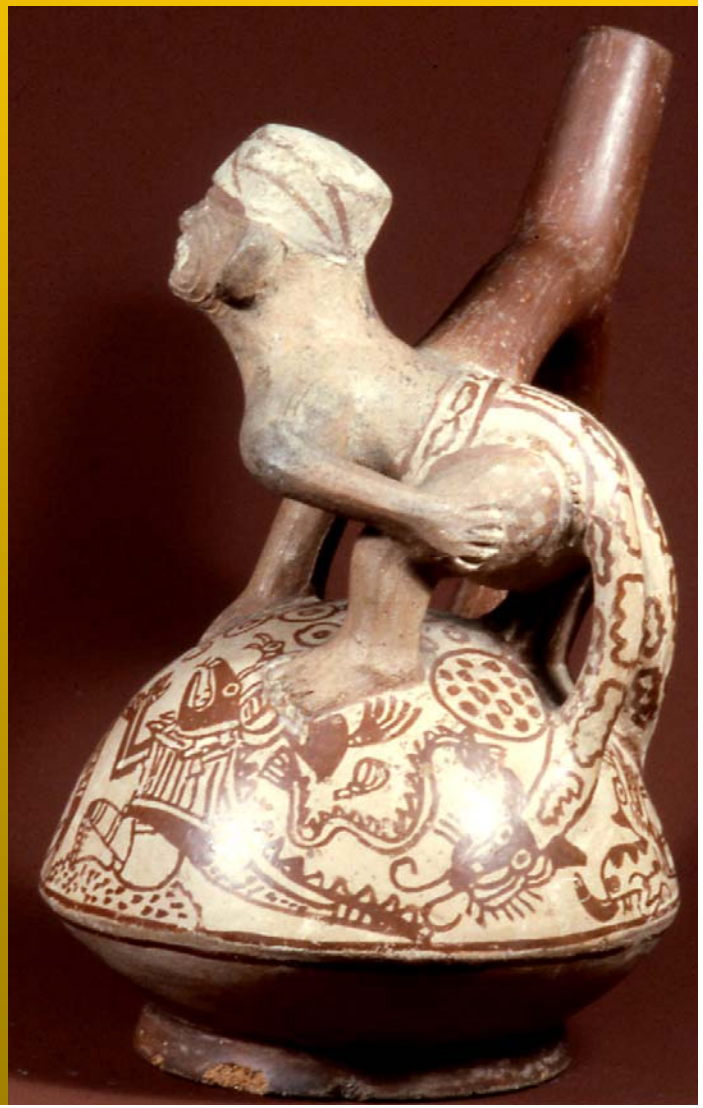


Côte Sud
Femme filant, style nasca

Les représentations mochicas étant
les plus réalistes et détaillés, elles ont été choisies
pour aborder l'étude de l'iconographie andine



Malade
nasca



Malade
mochica

Une même représentation peut être figurée sur différents supports, en terre cuite, mosaïque, métal, il existe aussi des représentations en bois, coquille, pierre, terre séchée, textile, peau…

Les objets en terre cuite étant les plus nombreux, Ils serviront de base pour tenter de reconstruire le sens et la fonction de l’iconographie andine

Les collections de poteries mochicas dans les réserves du Museum für Völkerkunde de Berlin

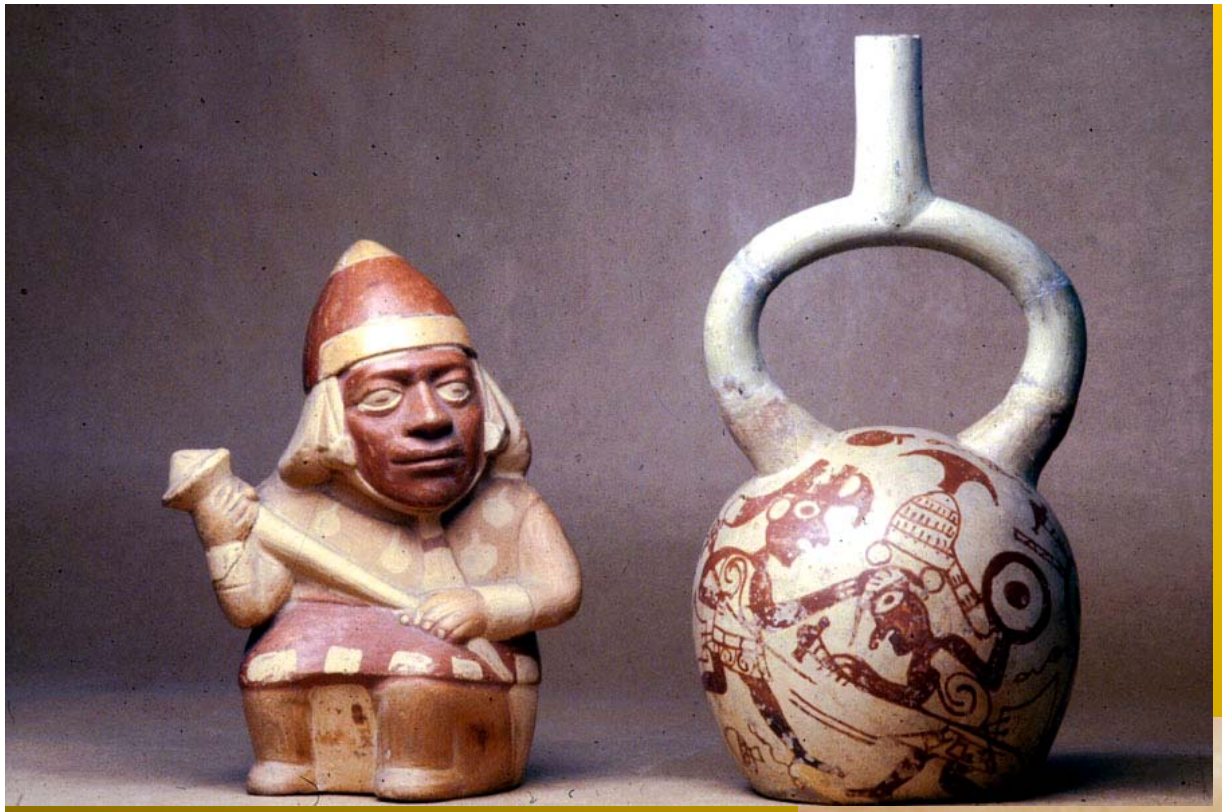
Des milliers de pièces…

Les poteries sont faites au moule

Bien que quelques poteries proviennent d’un même moule, la majorité des représentations similaires sont faites à partir de moules différents

Personnages similaires ne provenant pas d'un même moule

Séries de personnages similaires,
ce n’est pas la variété qui caractérise cette iconographie mais la répétition



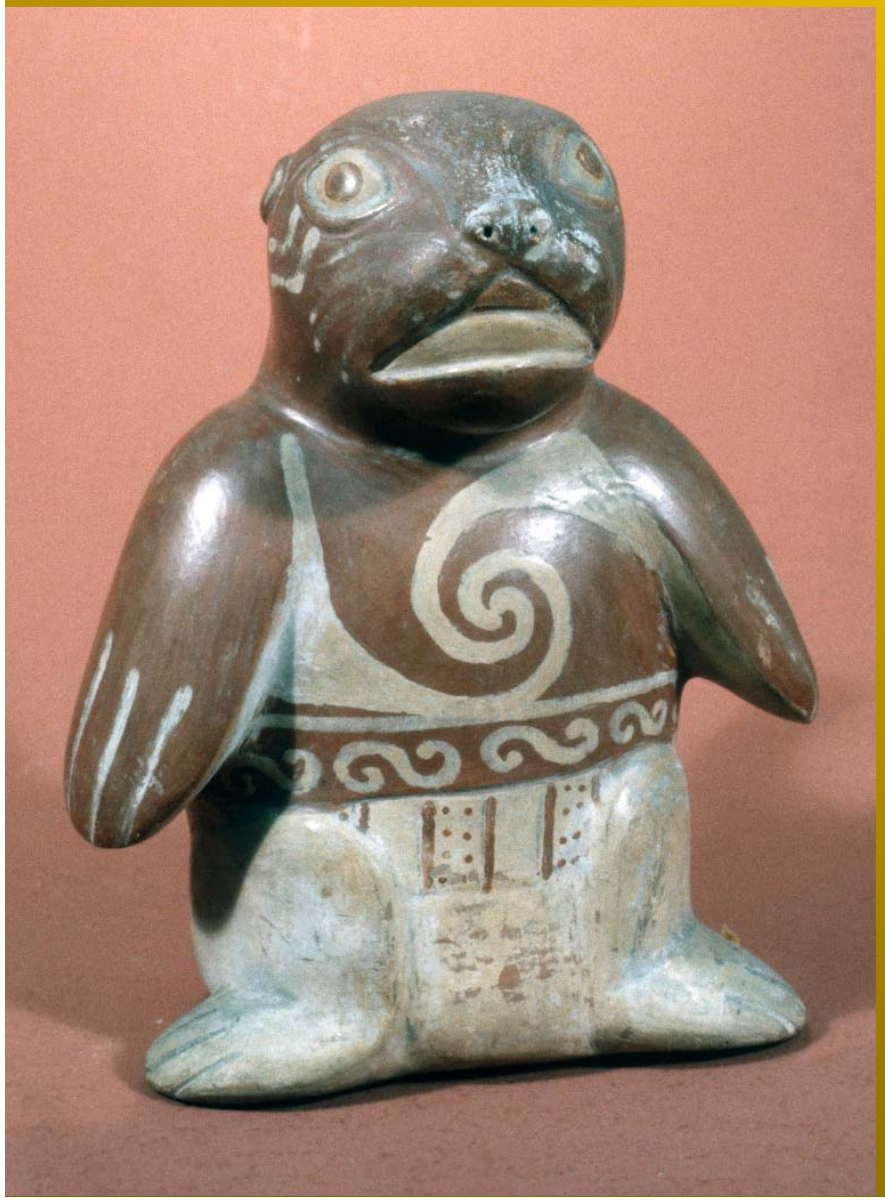
Une même représentation peut être traitée avec différentes techniques

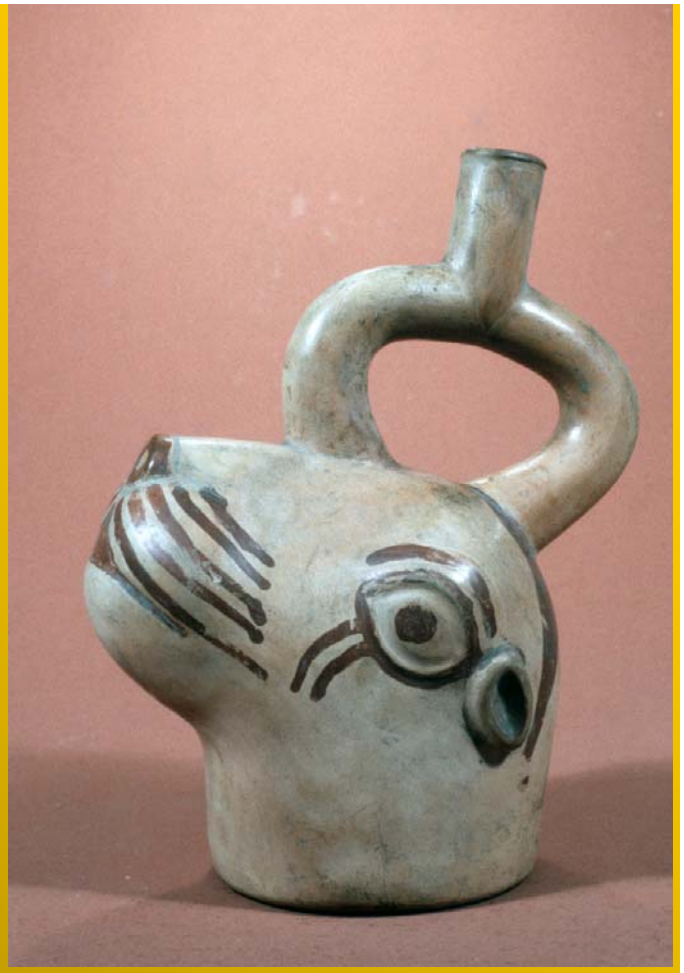
Guerriers en relief, peinture, bas relief

Une même représentation, aigle et coupe,
traitée à l’aide de différentes techniques

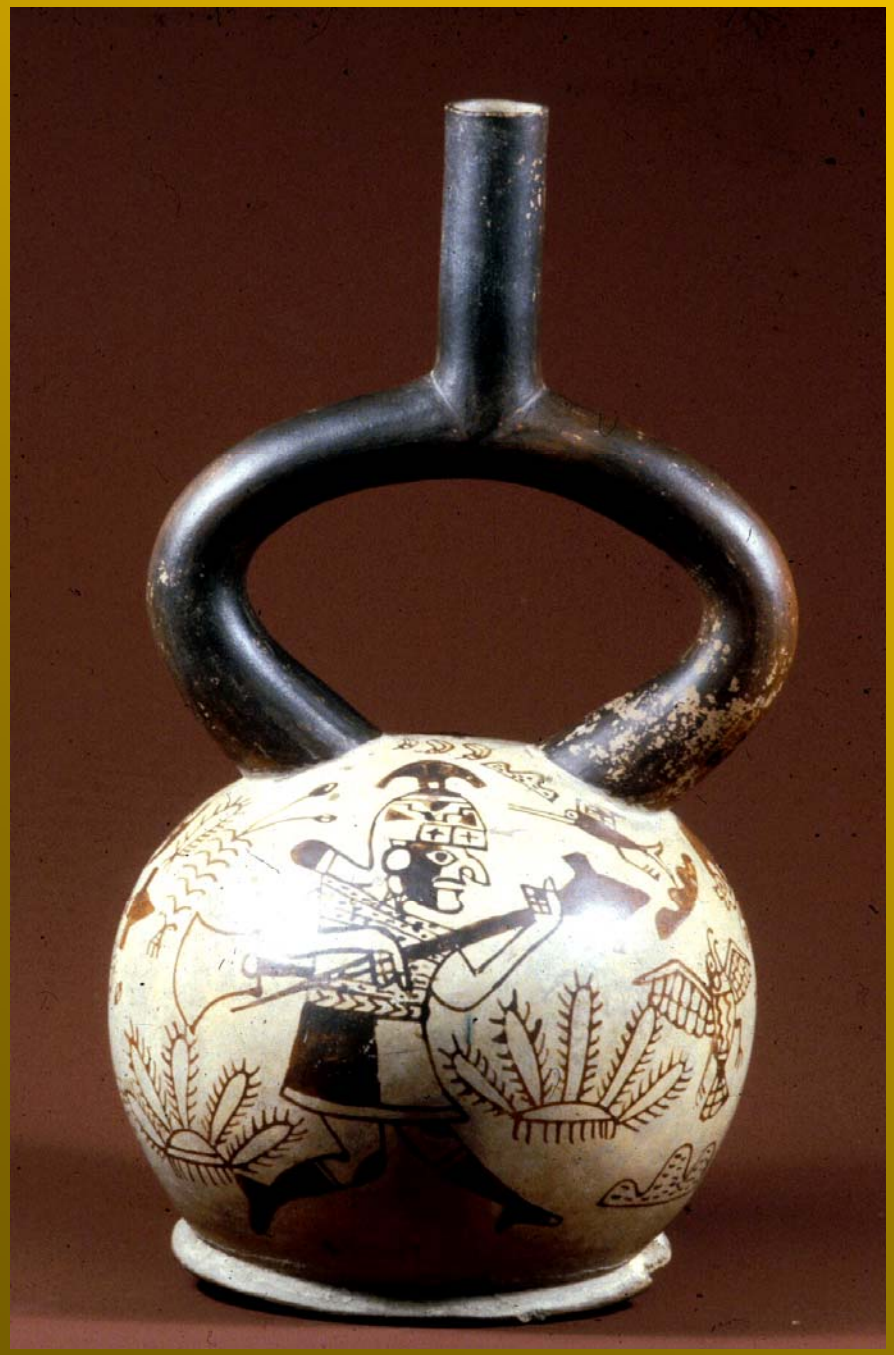
Un même personnage peut être représenté en entier ou en partie

Dignitaire et tête de dignitaire



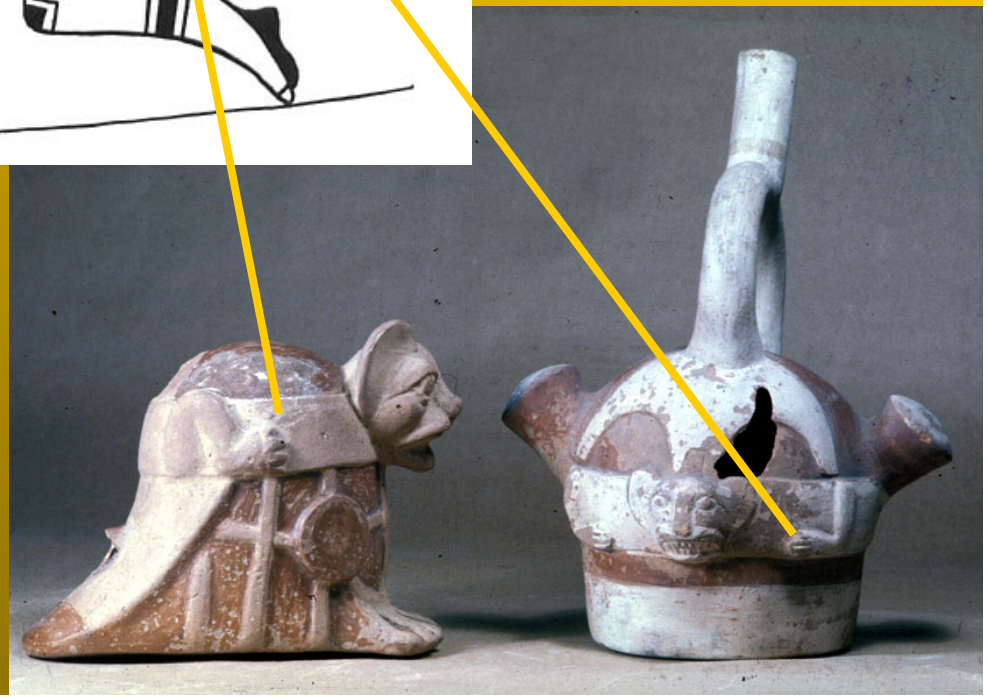


Otarie et tête d’otarie



Guerrier et tête de guerrier

Les vêtements, ornements, et les attributs des différents personnages, peuvent être représentés de façon indépendante



Ornements de têtes

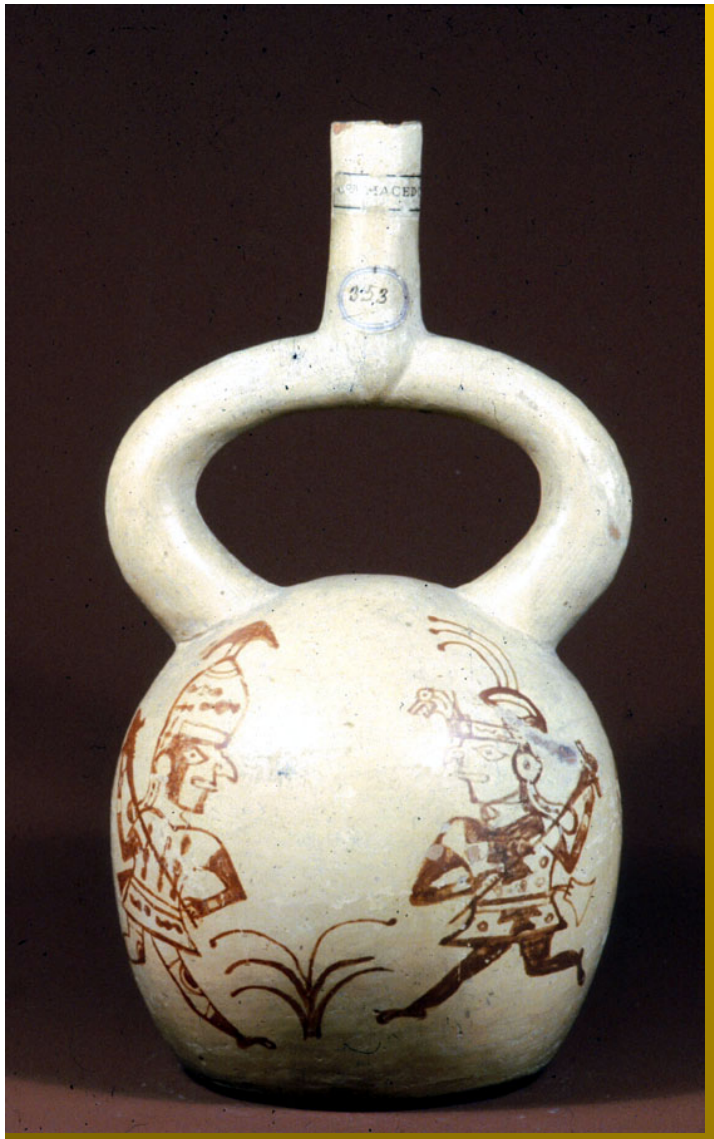
Pectoral

Bracelet en or

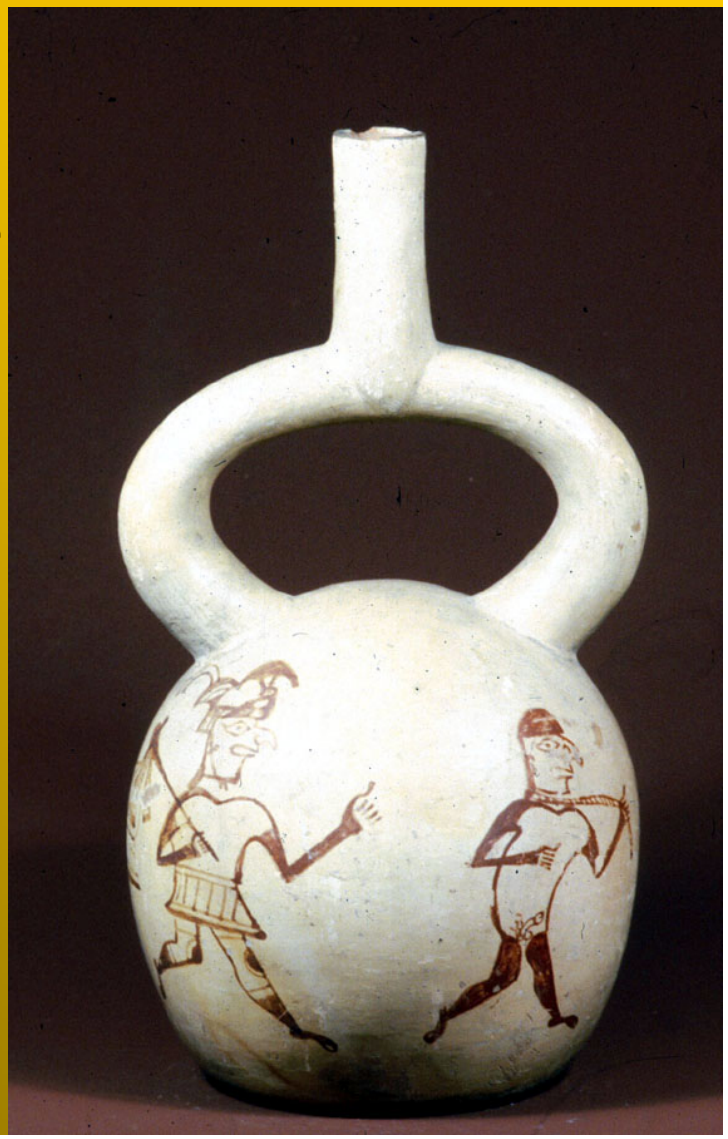
Chaque personnage participe dans une ou plusieurs actions

Affrontements
entre guerriers

Les actions s’organisent temporellement



Affrontement entre guerriers



Capture du vaincu

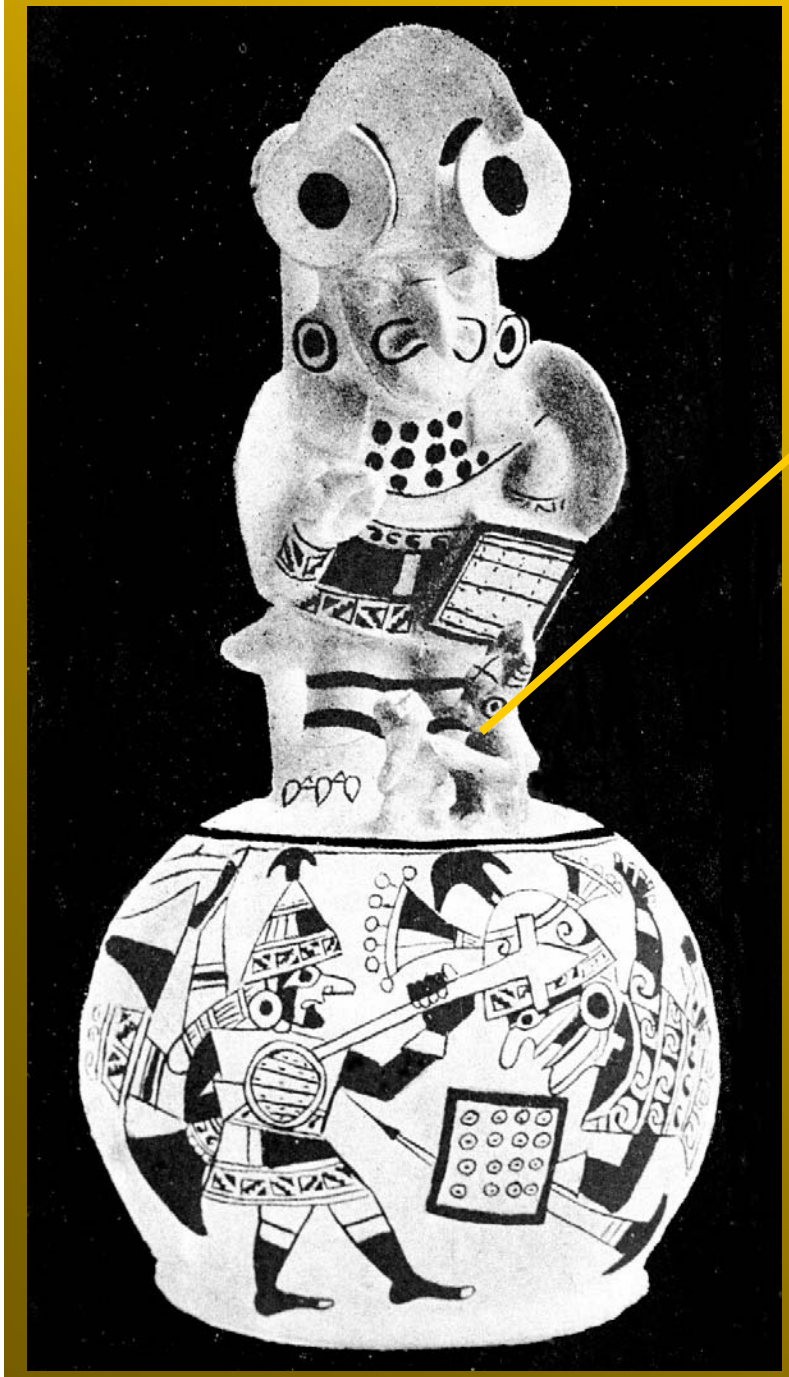
Différentes actions composent de grandes scènes complexes

- Les grandes scènes complexes sont reproduites en grand nombre, soit en totalité, soit en partie, ou en détail.
- Elles représentent un nombre limité d’actes spécifiques, qui ont lieu en parallèle, ou en relation, entre un monde réel, un monde des morts et un monde mythique.
- Le monde réel est peuplé d’êtres humains, celui des morts de défunts aux corps squelettiques, celui des d’êtres mythiques par des créatures anthropomorphes et zoomorphes dont les attributs sont les crocs et les serpents.
- Elles ne sont pas indépendantes les unes des autres, les acteurs et les décors sont les mêmes et elles s’organisent en séquences temporelles.

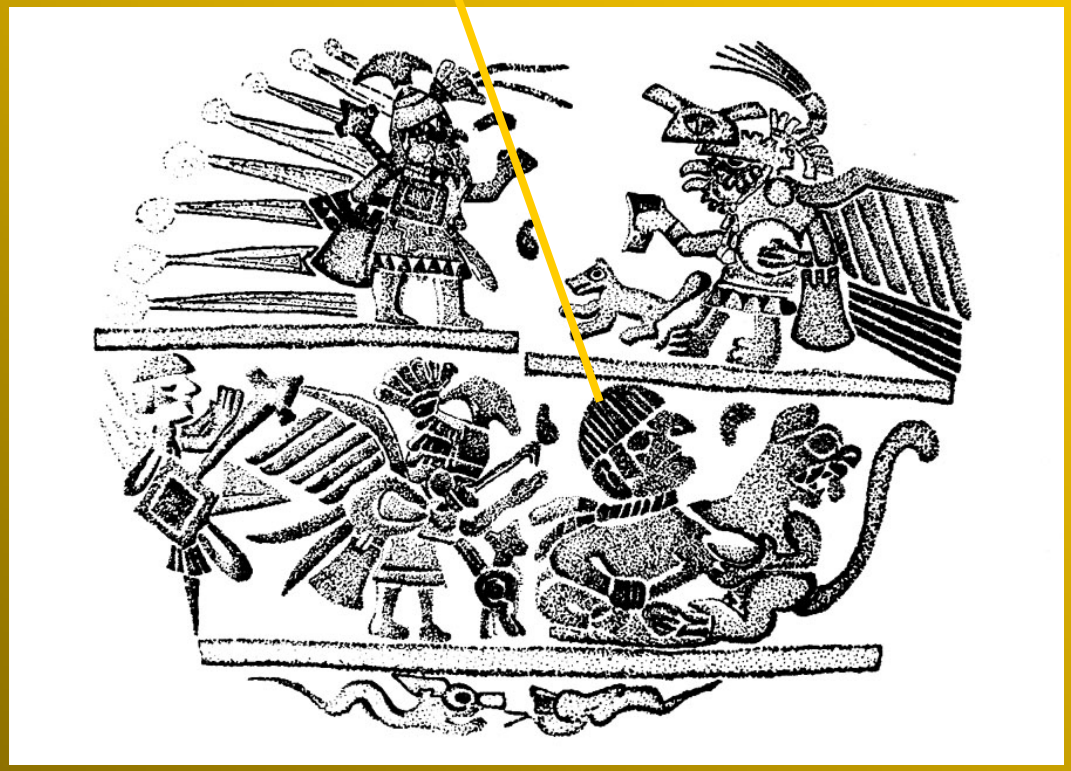
Têtes de personnages du monde mythique,
du monde des morts et du monde réel

Combat mythique

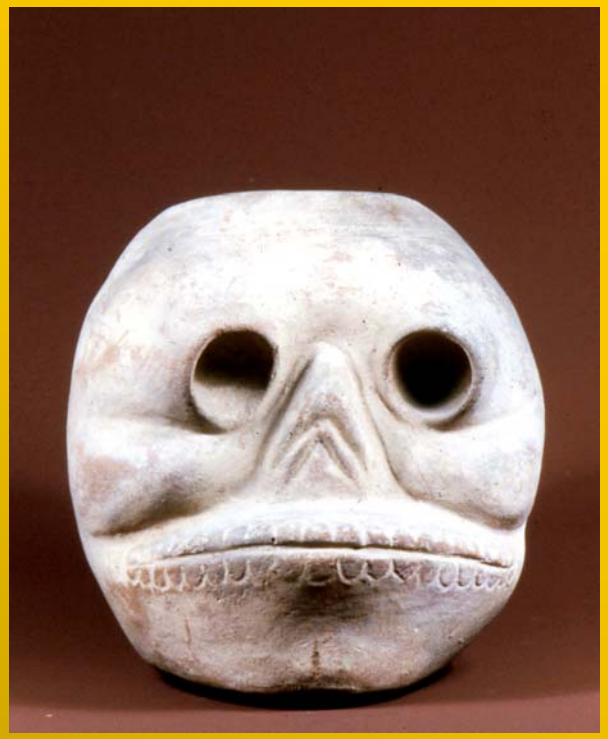
Guerriers humains et guerriers zoomorphes



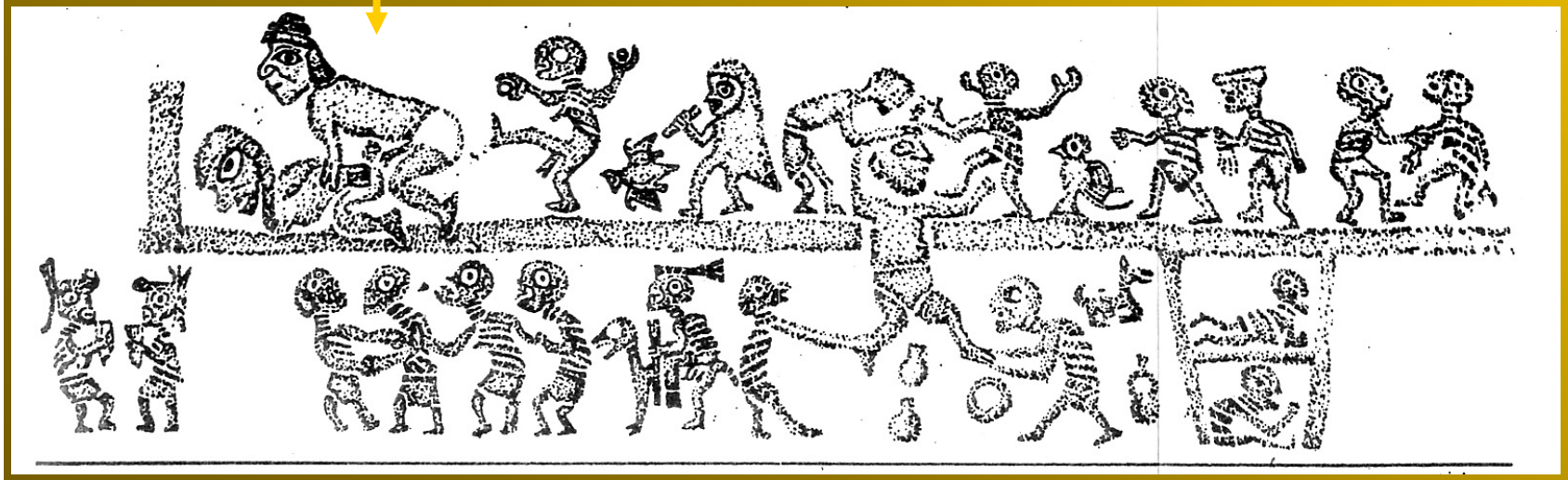
Passage du guerrier vaincu, fait prisonnier et égorgé, du monde réel au monde mythique



Le monde des morts



Passage du monde réel
au monde des morts



L’ICONOGRAPHIE ET LA RELIGION ANDINE

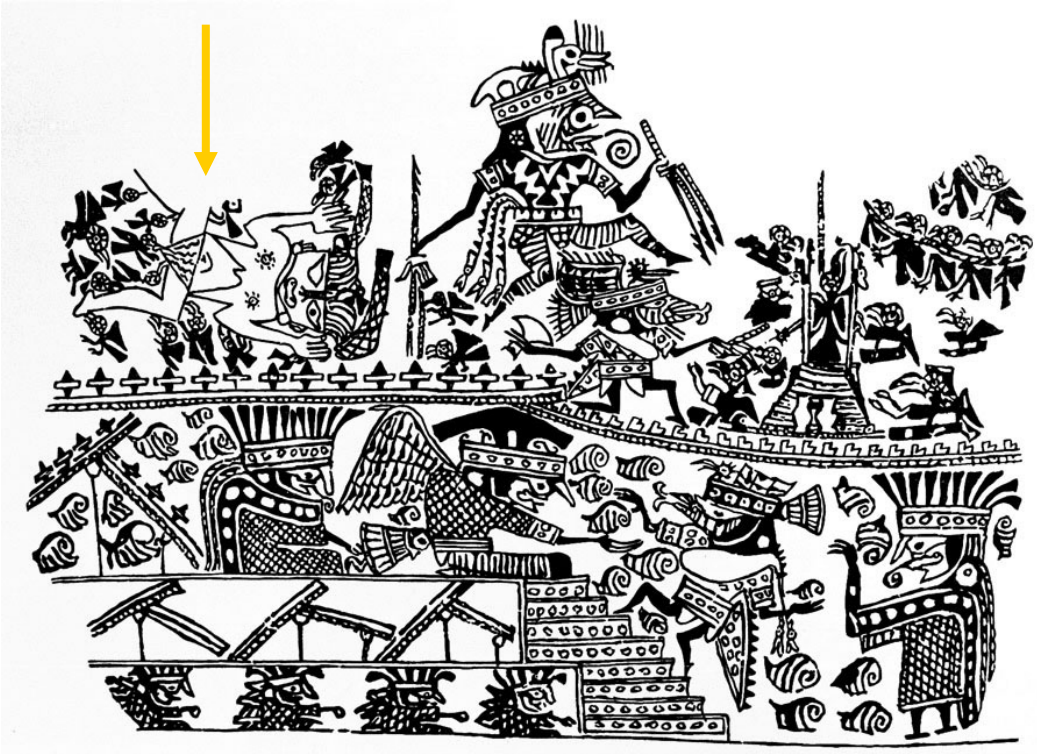
- Bien que les styles diffèrent selon les régions et les époques, la structure des iconographies andines et les thèmes représentés sont similaires.
- Au cours du temps et à travers l’espace, en images, un même discours est énoncé et repris en parties ou en détails.
- Compte tenu des décors, des acteurs et des actions qui sont représentés ce discours ne traite pas de la sphère du profane et du quotidien, mais de celle du sacré et du cérémoniel.
- Les scènes complexes représentent des actes cérémoniels en rapport avec des rites et de mythes et l’ensemble iconographique qu’elles constituent se réfère à la religion et témoigne de la civilisation andine.
- Pour reconstruire la signification particulière de chacune des actions, du sens des scènes complexes et de la fonction de l’ensemble iconographique qu’elles conforment, il est nécessaire de constituer et analyser un corpus d’informations sur l’ensemble des actes sacrés andins.

L’ INTERPRETATION DES IMAGES

LE CALENDRIER CEREMONIEL ANDIN ET LES GRANDES SCENES COMPLEXES DE L' ICONOGRAPHIE

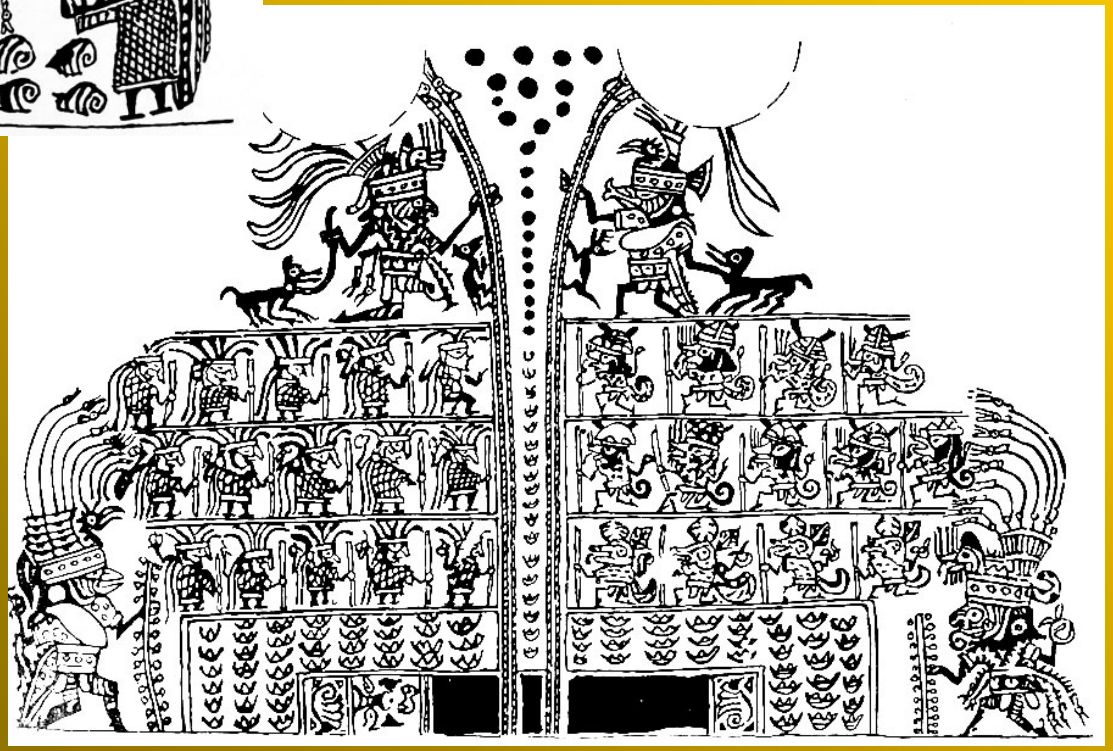
- Les actes sacrés célébrées au cours de l'année constituent le calendrier cérémoniel andin.
- Cette institution instaure des parallèles entre les cycles des phénomènes naturels, des astres et des saisons, de la reproduction animale et végétale, de celles des hommes et de leurs institutions sociales.
- En réactualisant le cycle des actes fondateurs des ancêtres qui ont instauré l'ordre et en le perpétuant de générations en générations, le calendrier cérémoniel à assurer la reproduction sociale.
- Les scènes complexes qui figurent dans l'iconographie illustrent les cérémonies de ce calendrier, elles ont donc leurs sens et leur ensemble la fonction de cette institution sacrée.
- A défaut d'écriture, les images fixent et perpétuent les mythes et les rites, témoignent de la religion et la civilisation andine.
- A titre d'exemple nous allons mettre en parallèle les images mochicas et les rites en relation avec deux cérémonies andines que les espagnols ont pu observer à la fin du XVI ème siècle.

LES RITES D’EXPIATION:
Célébrés après l’équinoxe de la saison sèche

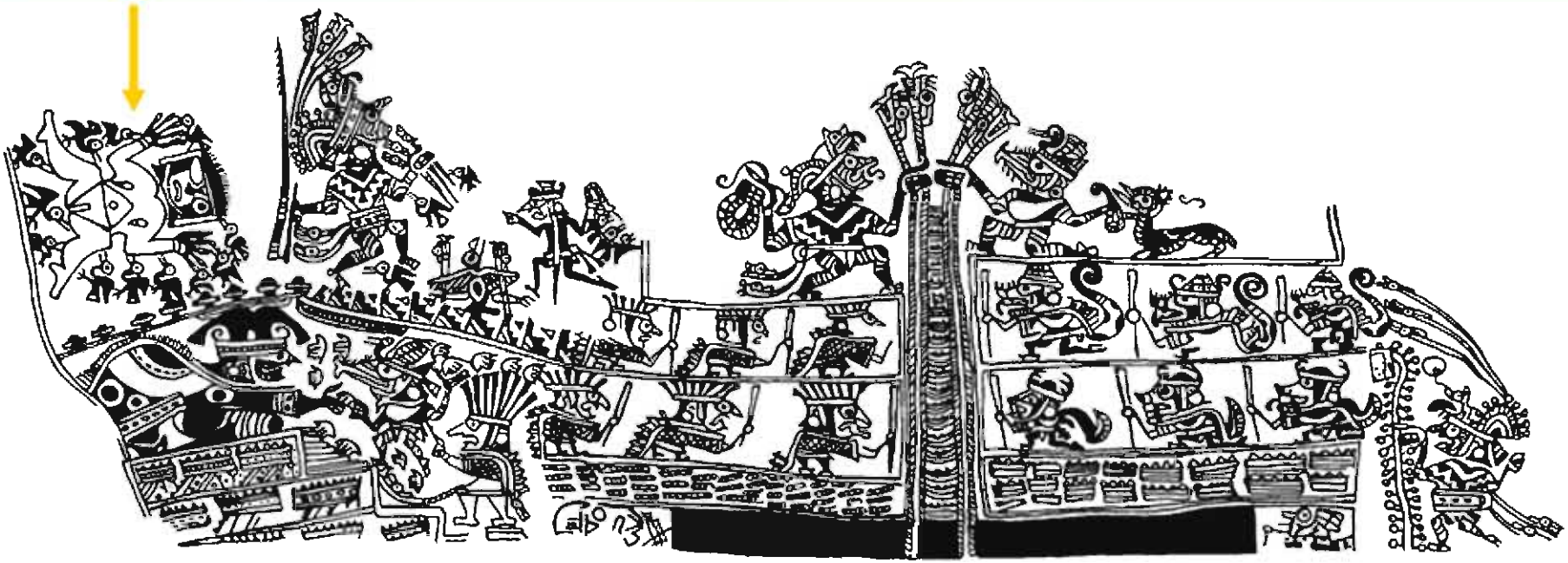


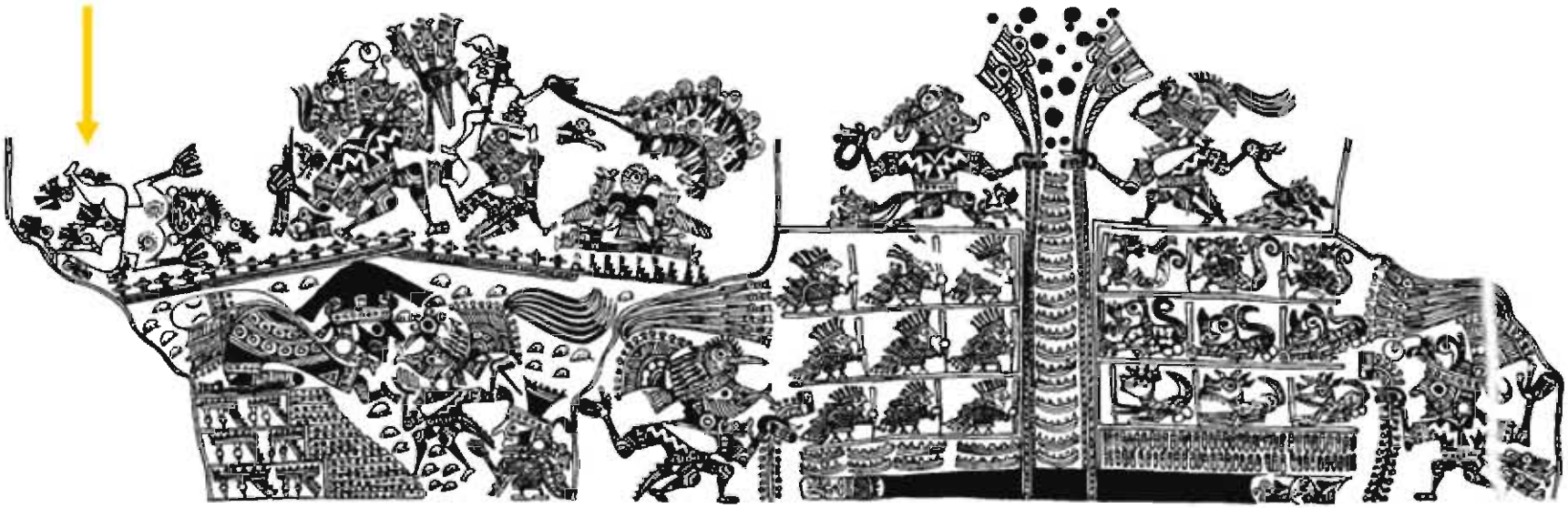
Supplice d’une femme livrée aux vautours, en relation avec:

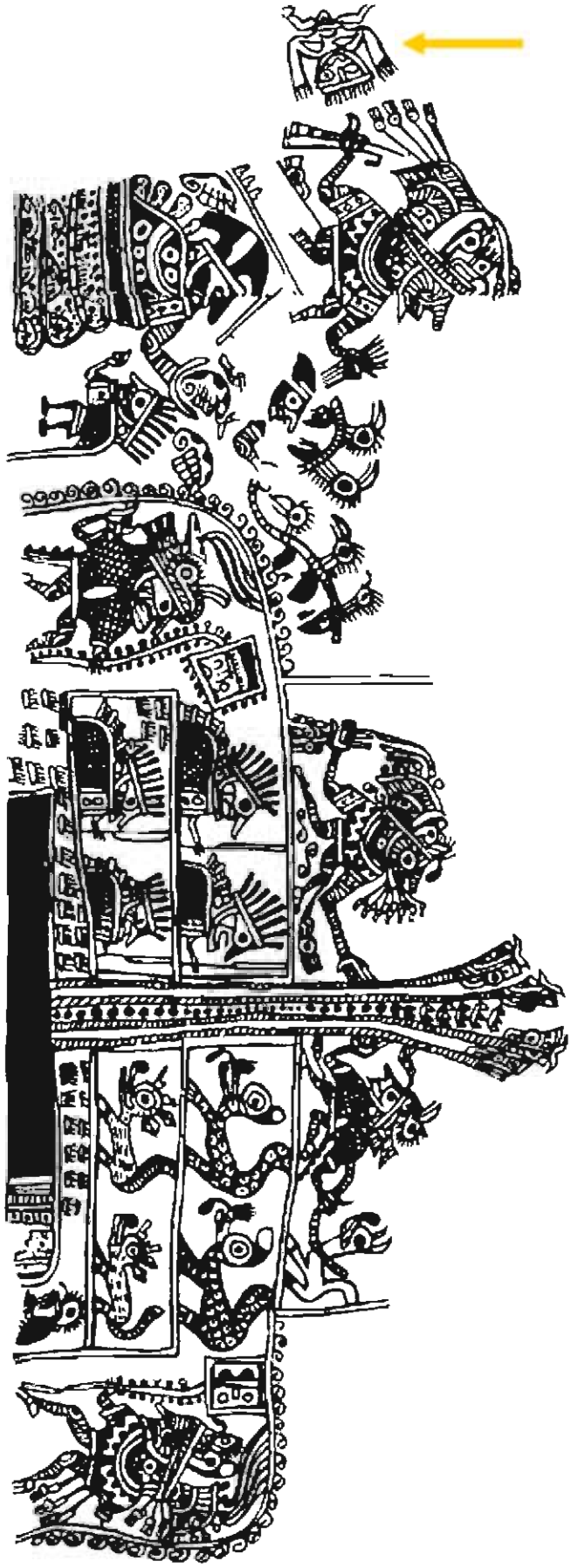
- Un temple et une offrande de strombes
- Une tombe

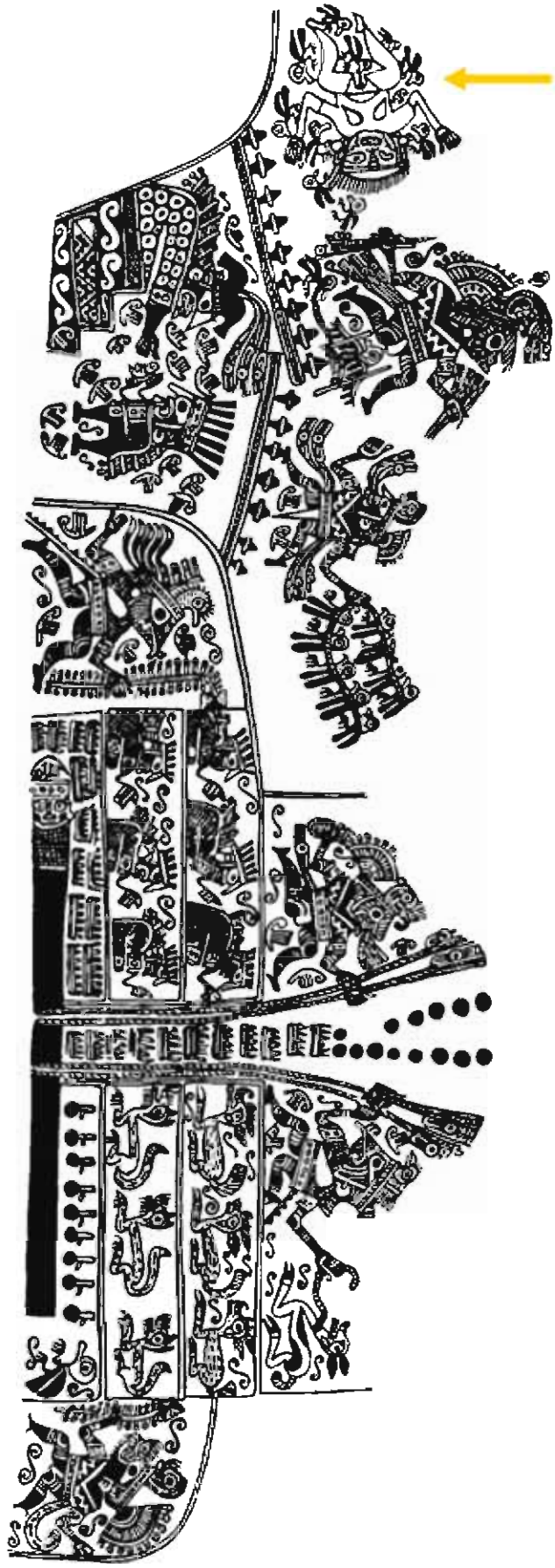


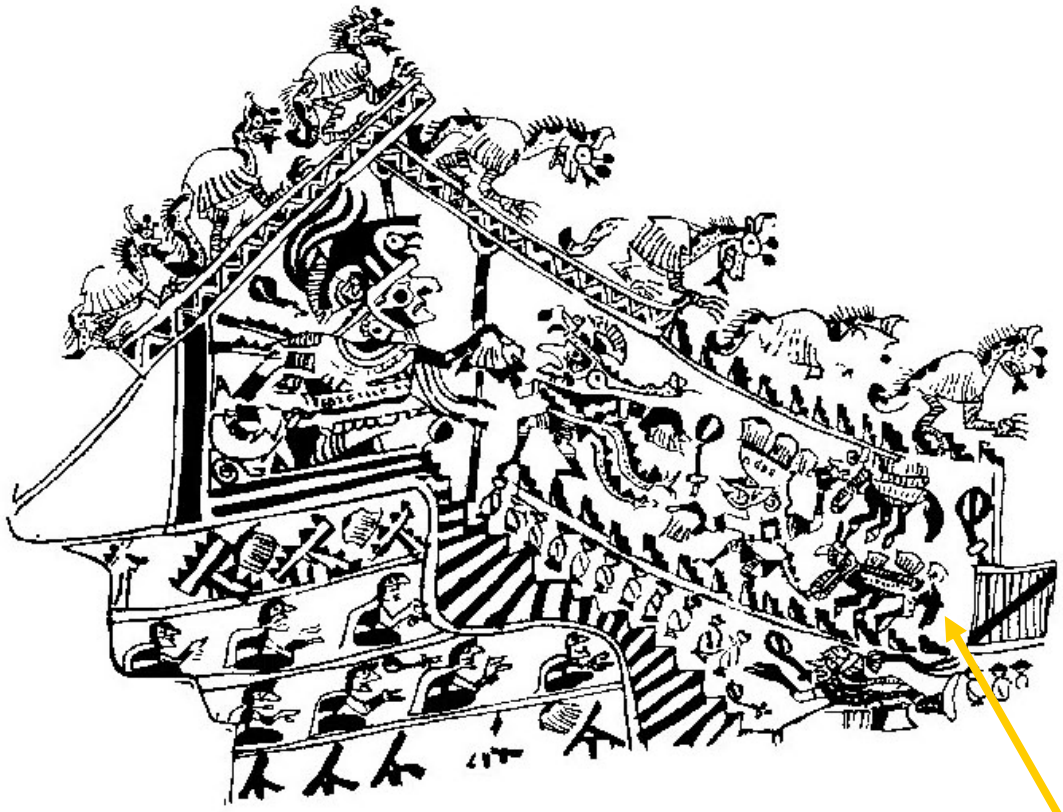
Supplice d'un homme livré aux vautours, en relation avec:
- Un temple et une offrande de strombes
- Une tombe





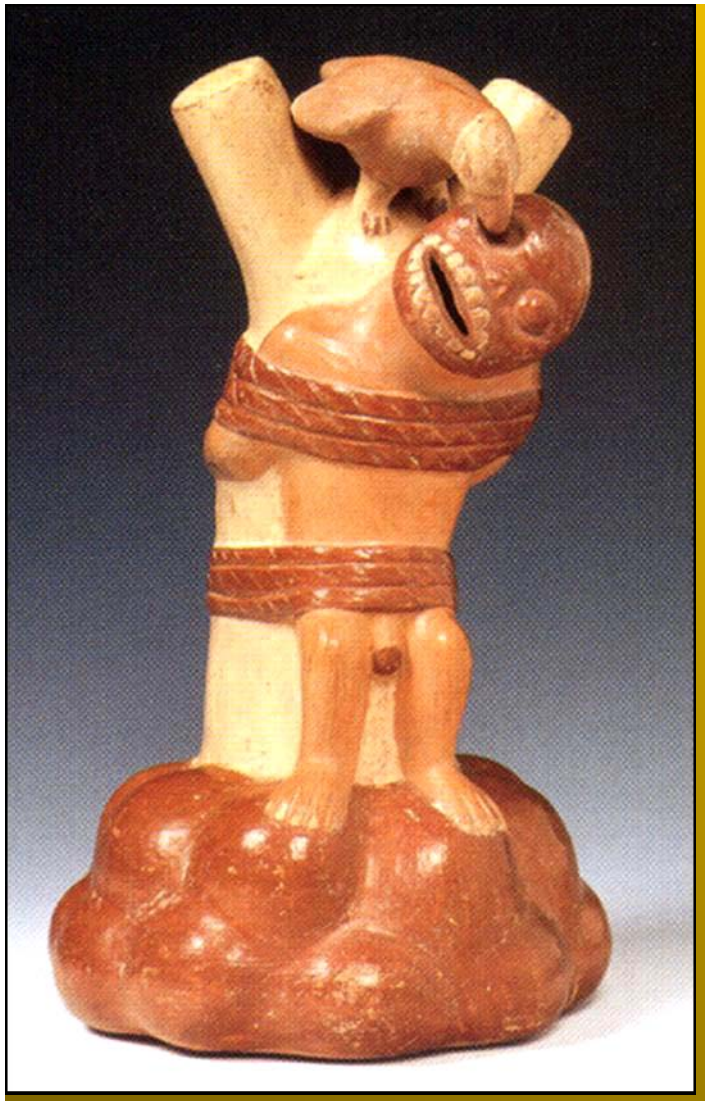






Temple et offrande
de strombes

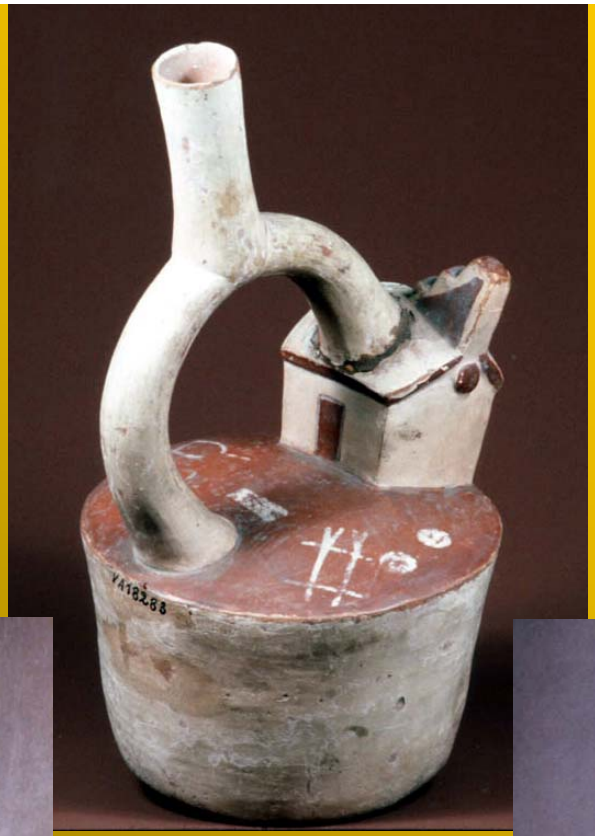
Lama porteur de strombes

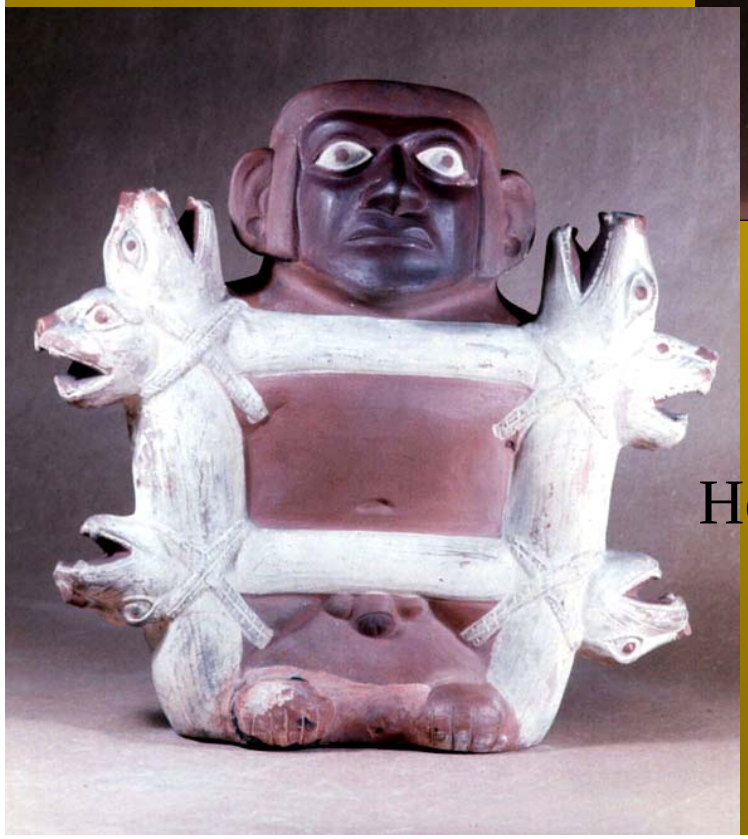


Homme mis au pilori et livré aux vautours

Homme et femme
Mis au pilori et livrés
aux vautours

Pilori devant un temple

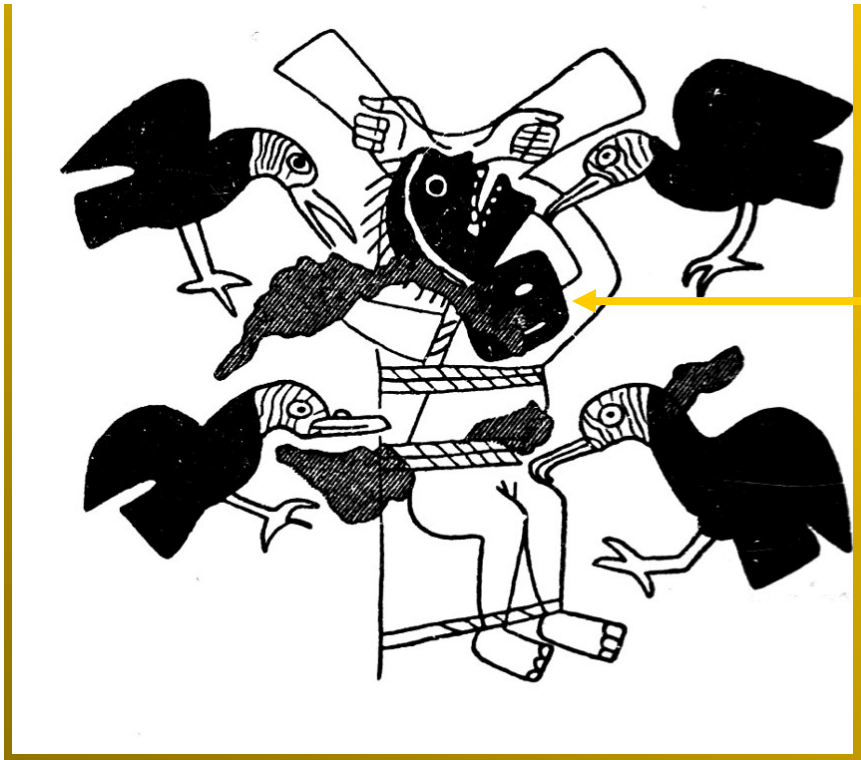


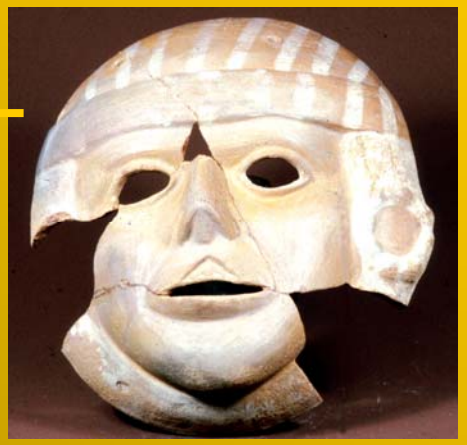


Homme mis au pilori

Homme mis au pilori

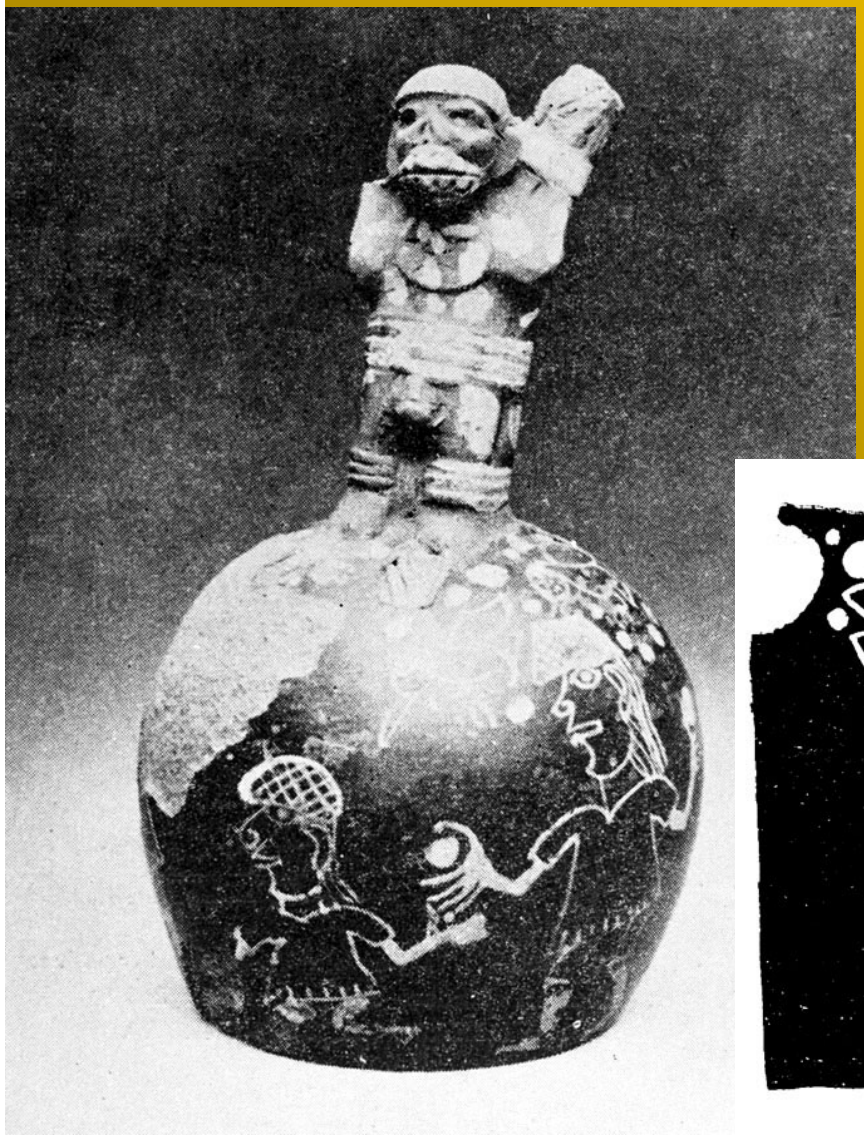
Homme mis au pilori,
la peau du visage arrachée





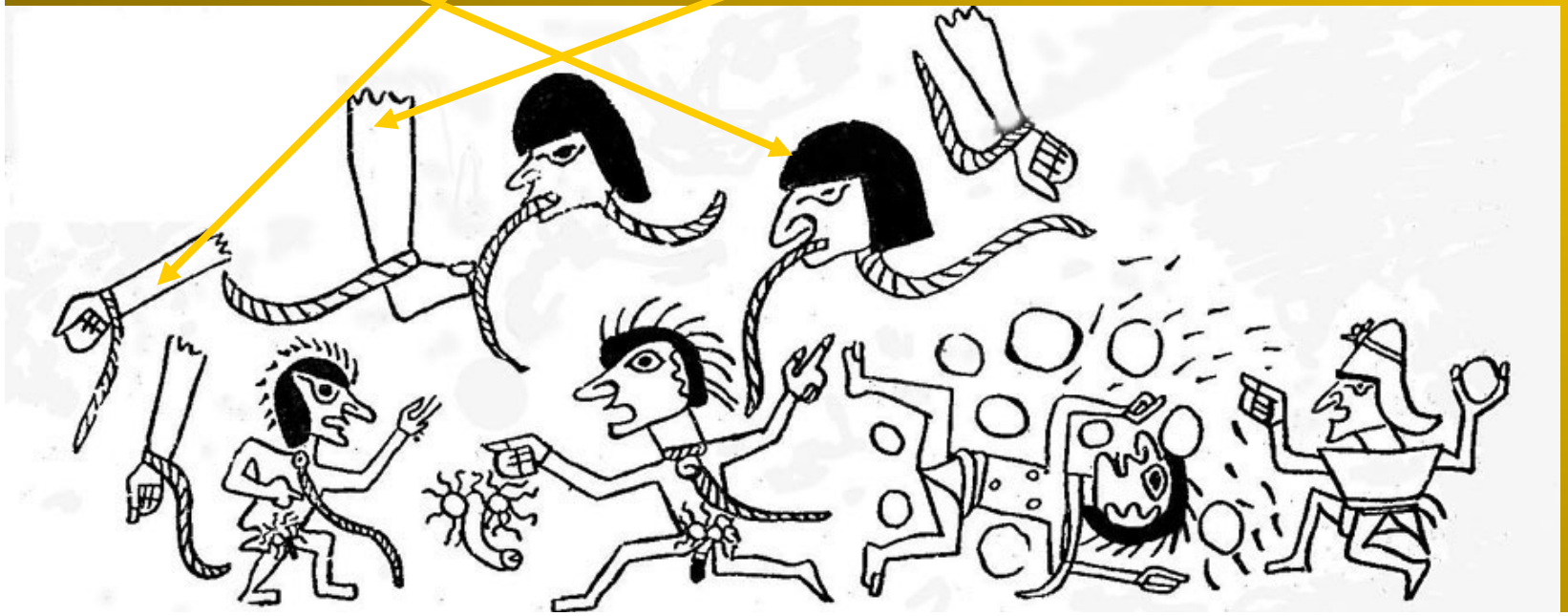
Homme mis au pilori, la peau du visage arrachée, le corps livré aux vautours

Tête livrée aux vautours

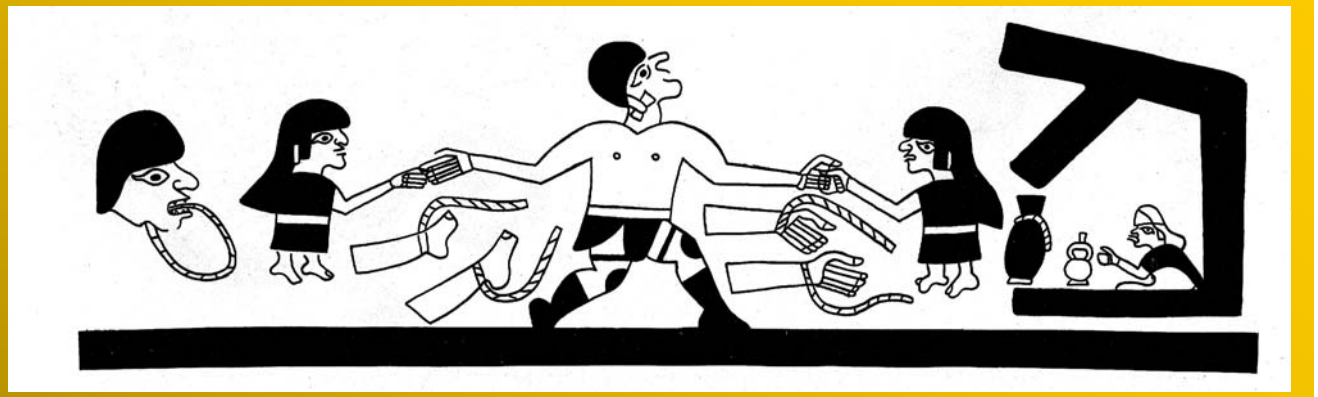


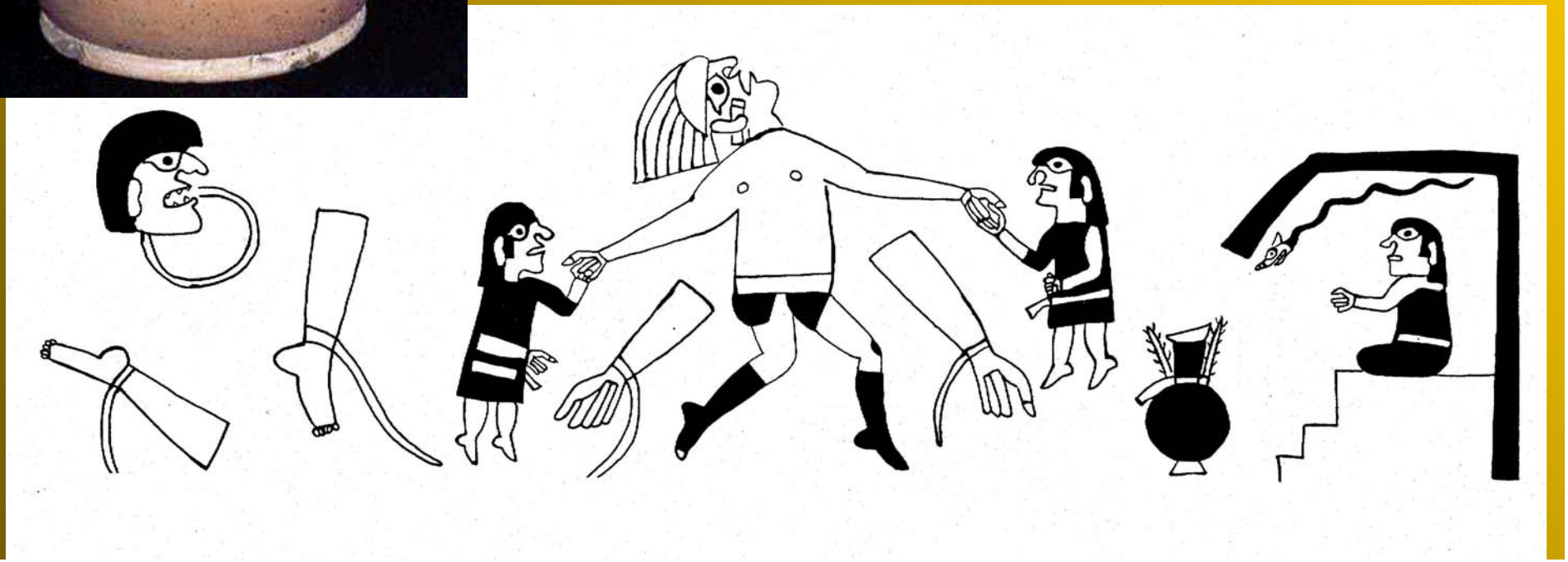
Homme mis au pilori et lapidé,
la peau du visage arrachée

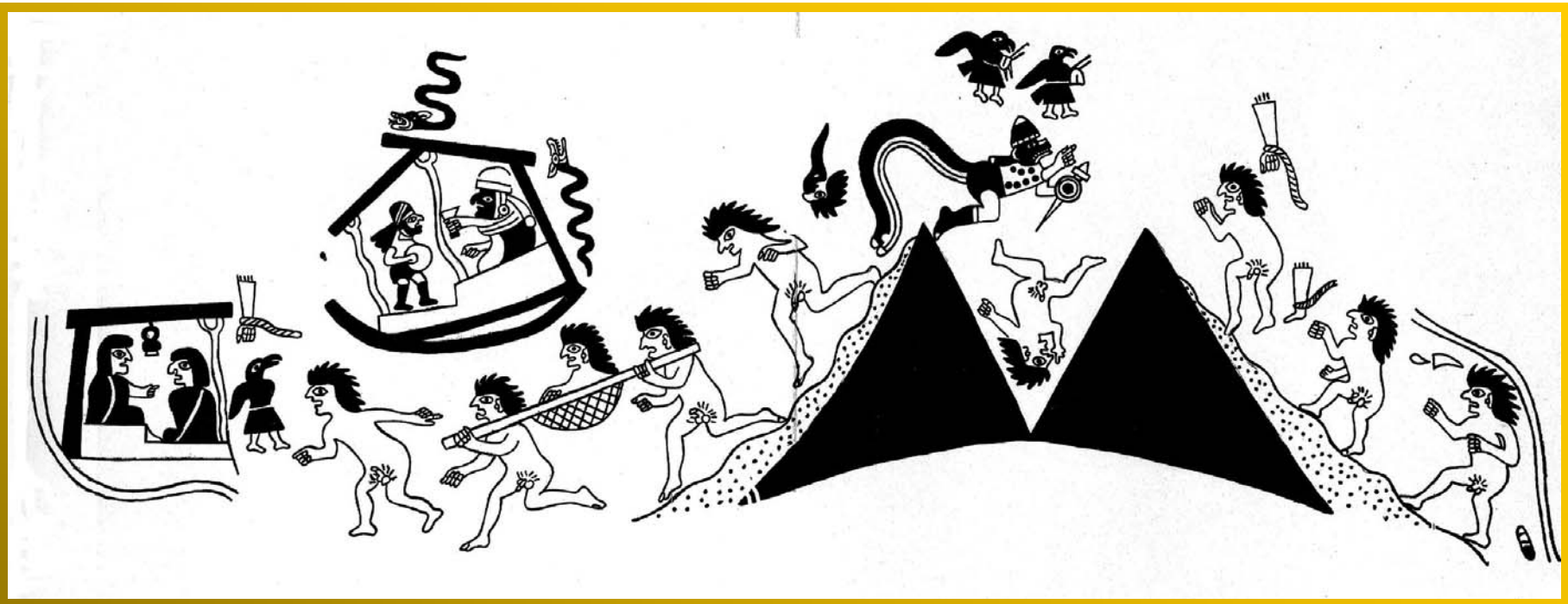
Hommes lapidés et démembrés



Hommes suppliciés et démembrés







Hommes démembrés aux pieds des montagnes

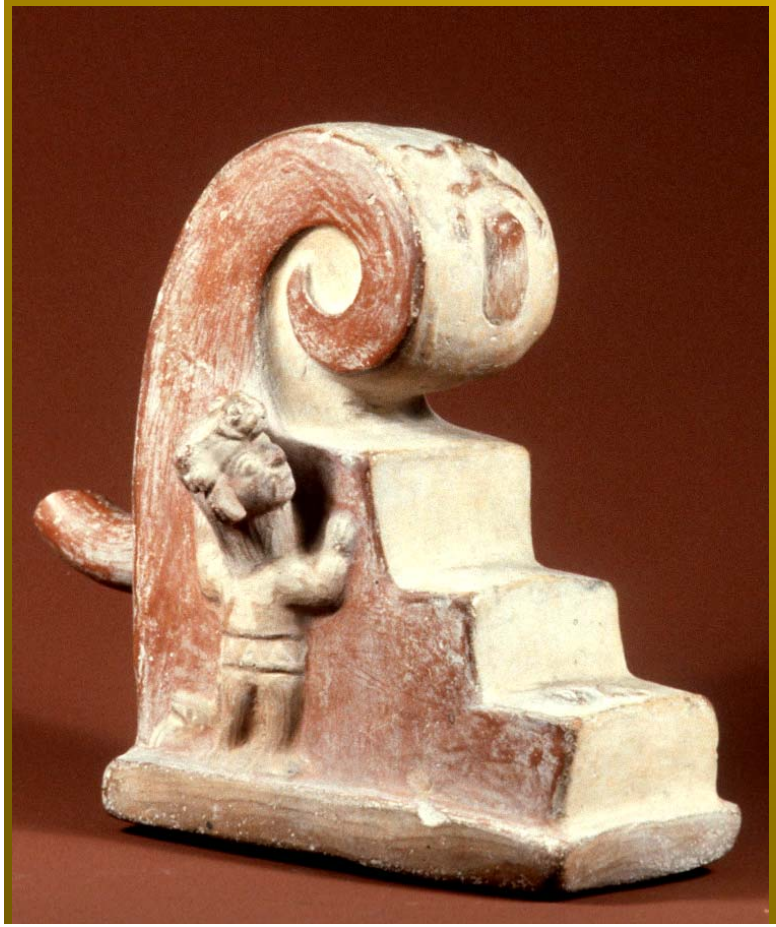
Hommes démembrés aux pieds des montagnes et des sources de l’eau

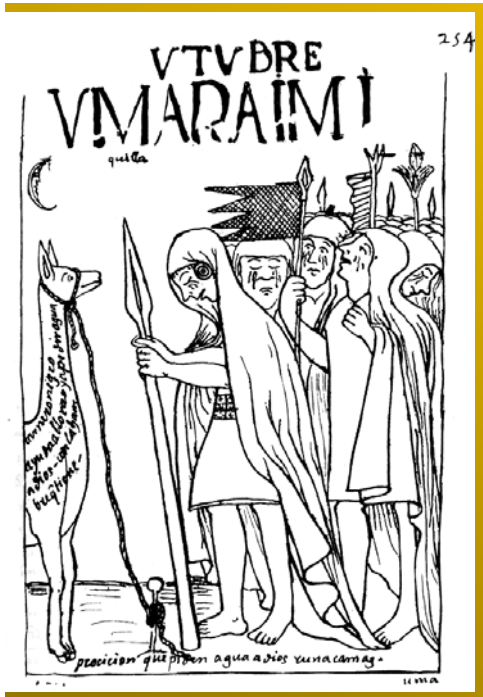
Etre mythique démembré
aux pieds des montagnes
et des sources de l’eau

Hommes démembrés aux pieds des montagnes et des sources de l’eau

Représentation stylisées de la montagne et de l’eau

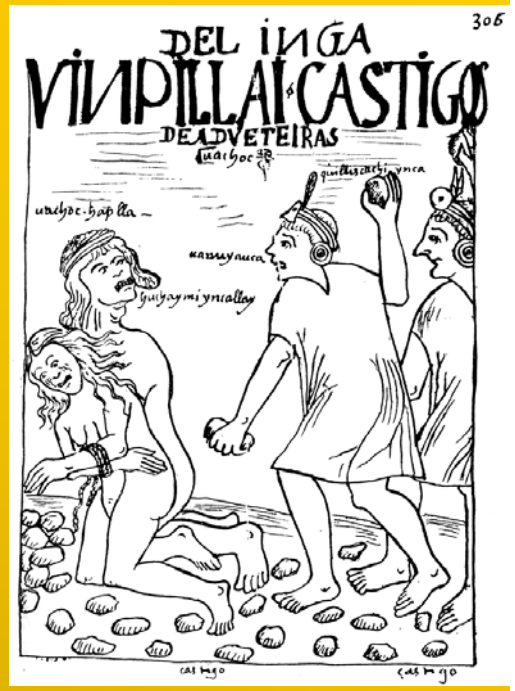
Avec démembrement

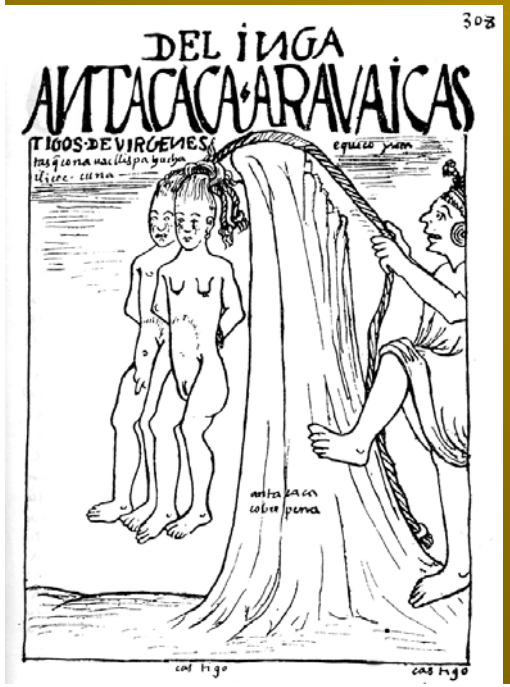


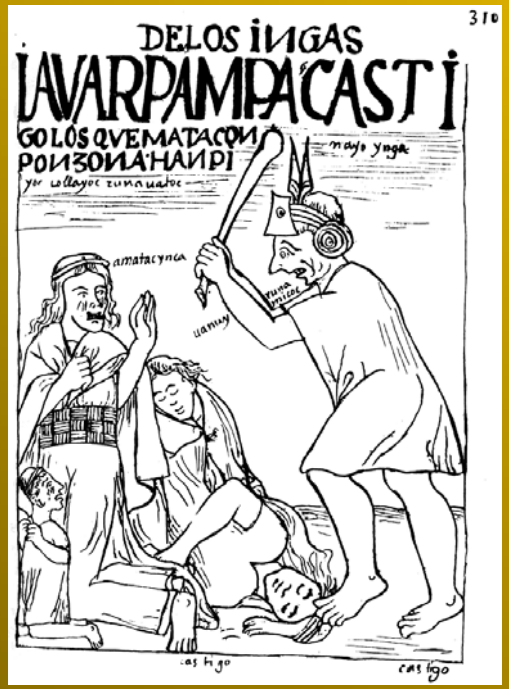


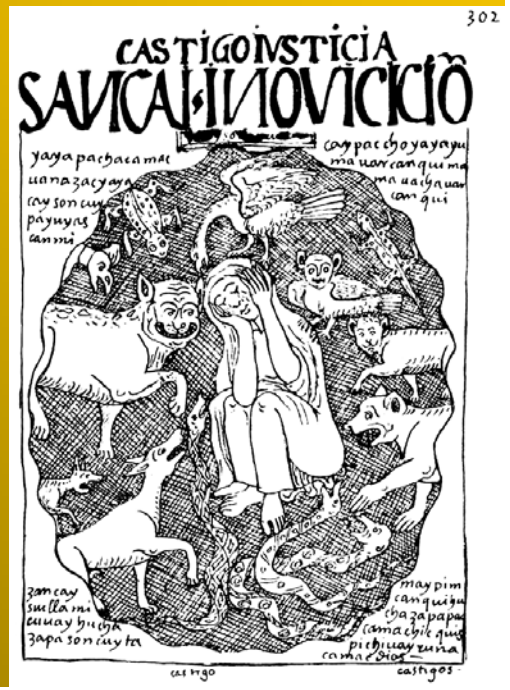
La cérémonie du mois d'octobre,
un rite d'expiation
célébré en vue d'obtenir l'eau et
les supplices infligés par les incas
aux transgresseurs de l'ordre

Guamán Poma de Ayala

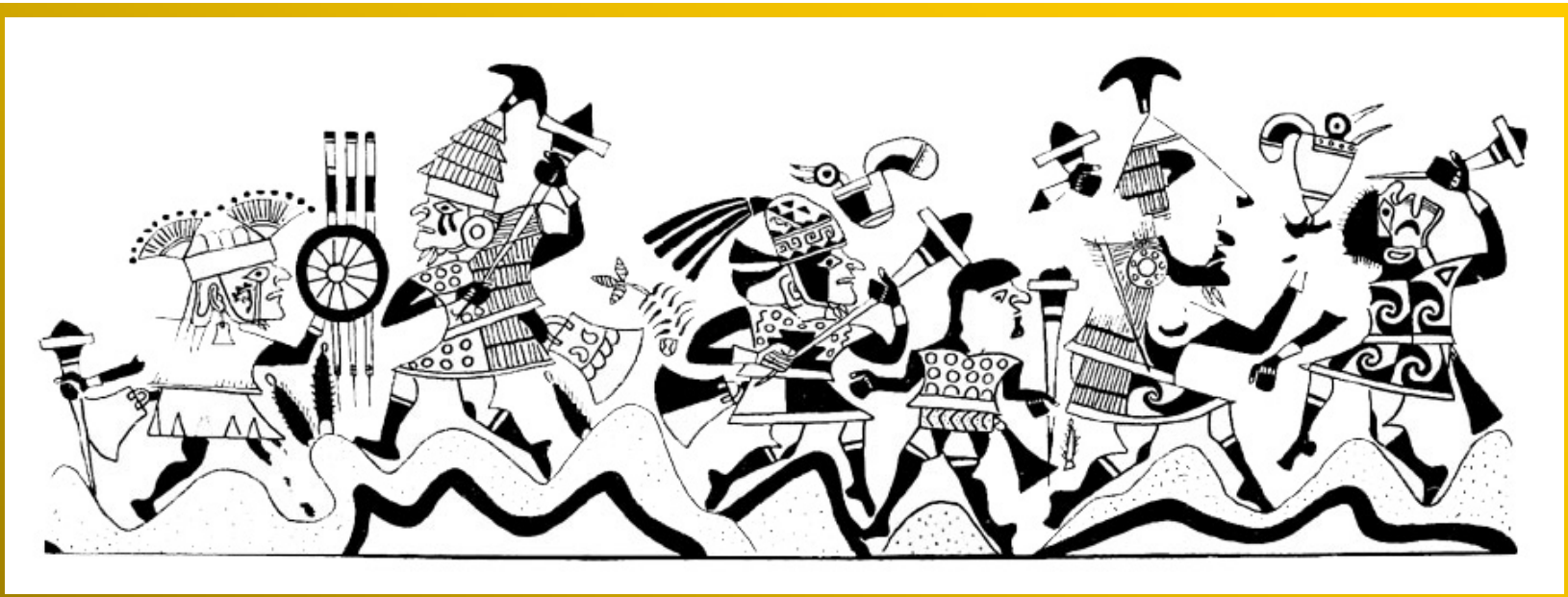




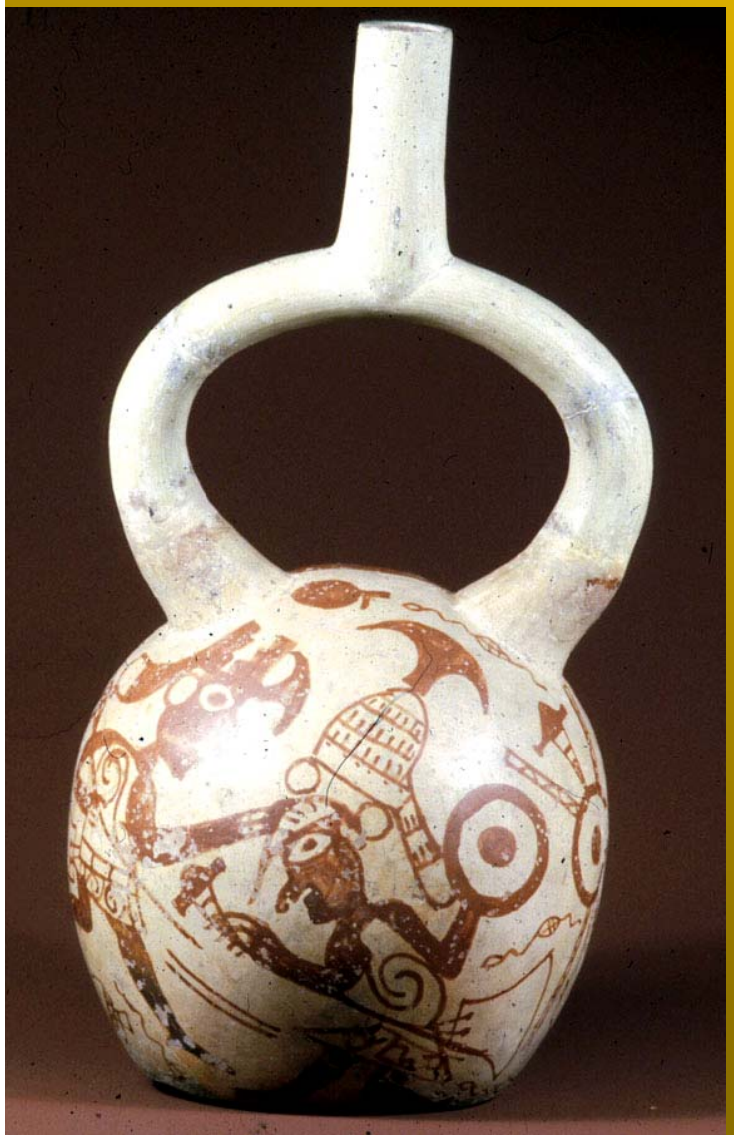




LES RITES DE PROPITIATION: Célébrés après le solstice de la saison chaude



Le combat

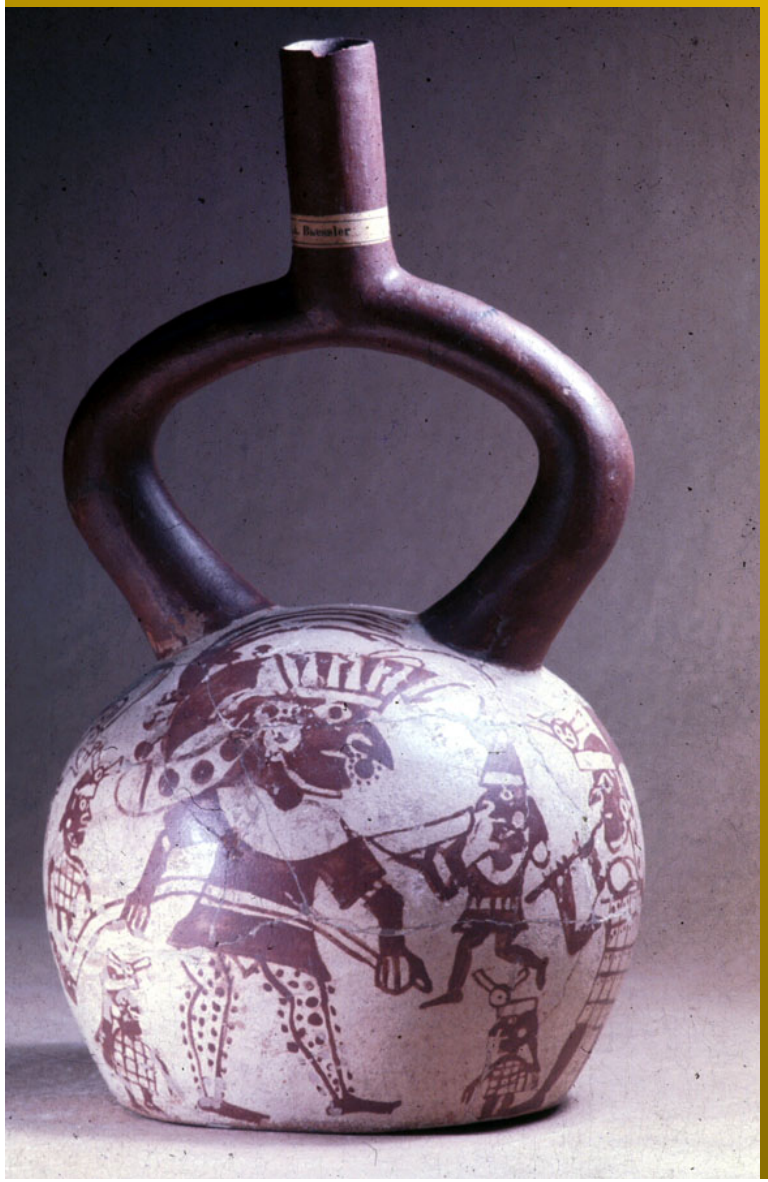


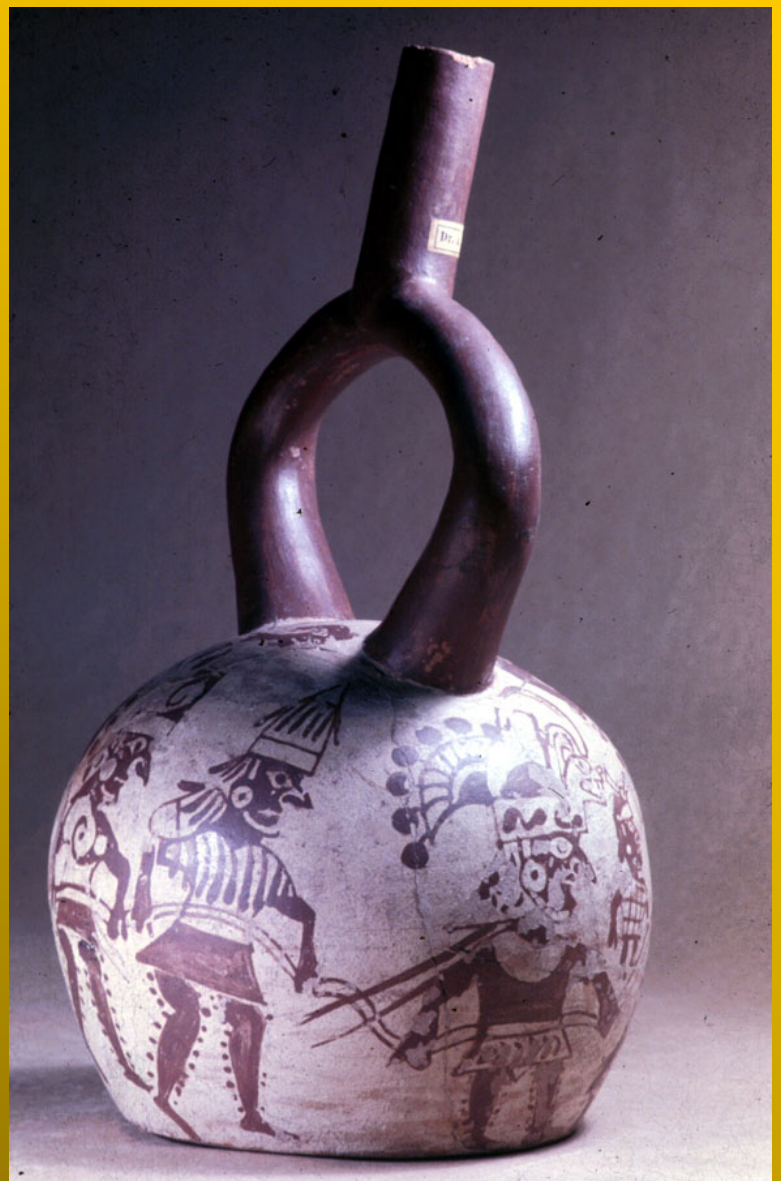
La prise des vêtements du vaincu

Le retour du combat
avec les prisonniers

Présentation des prisonniers

La danse avec la grande corde

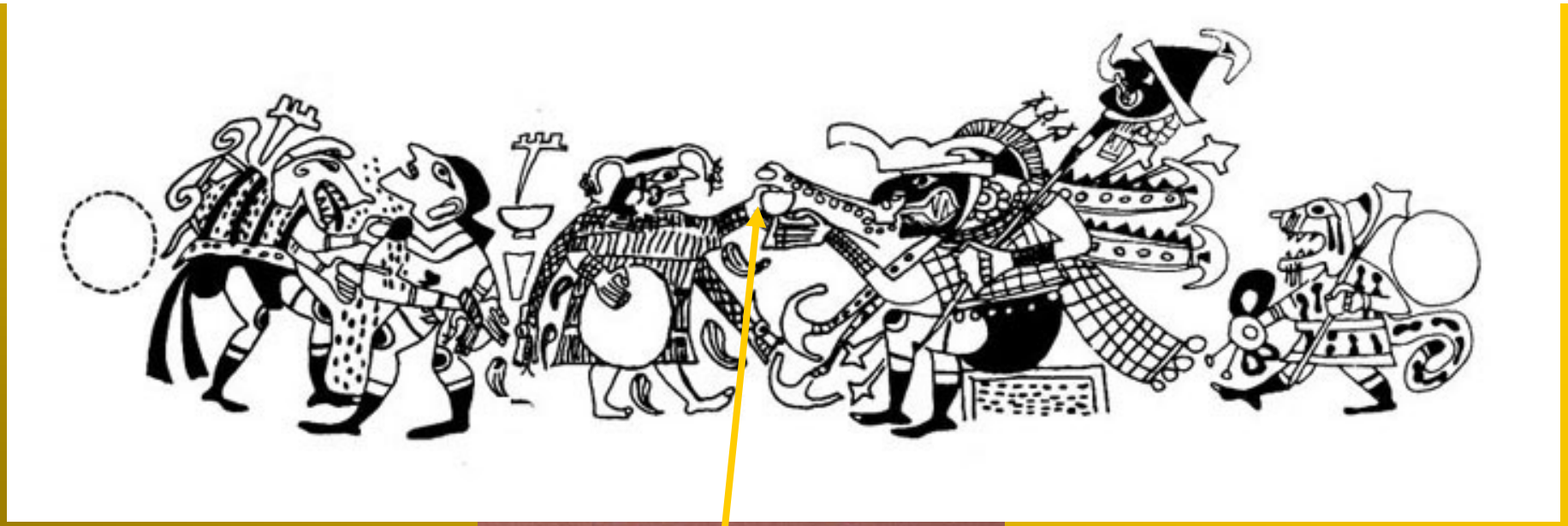




La danse avec la grande corde

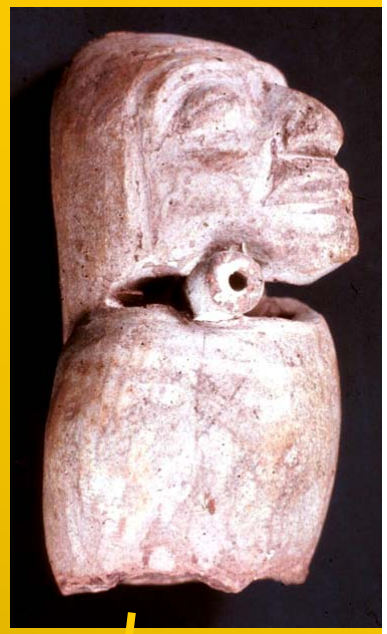
La danse avec la grande corde

Le combat et l’égorgement du prisonnier

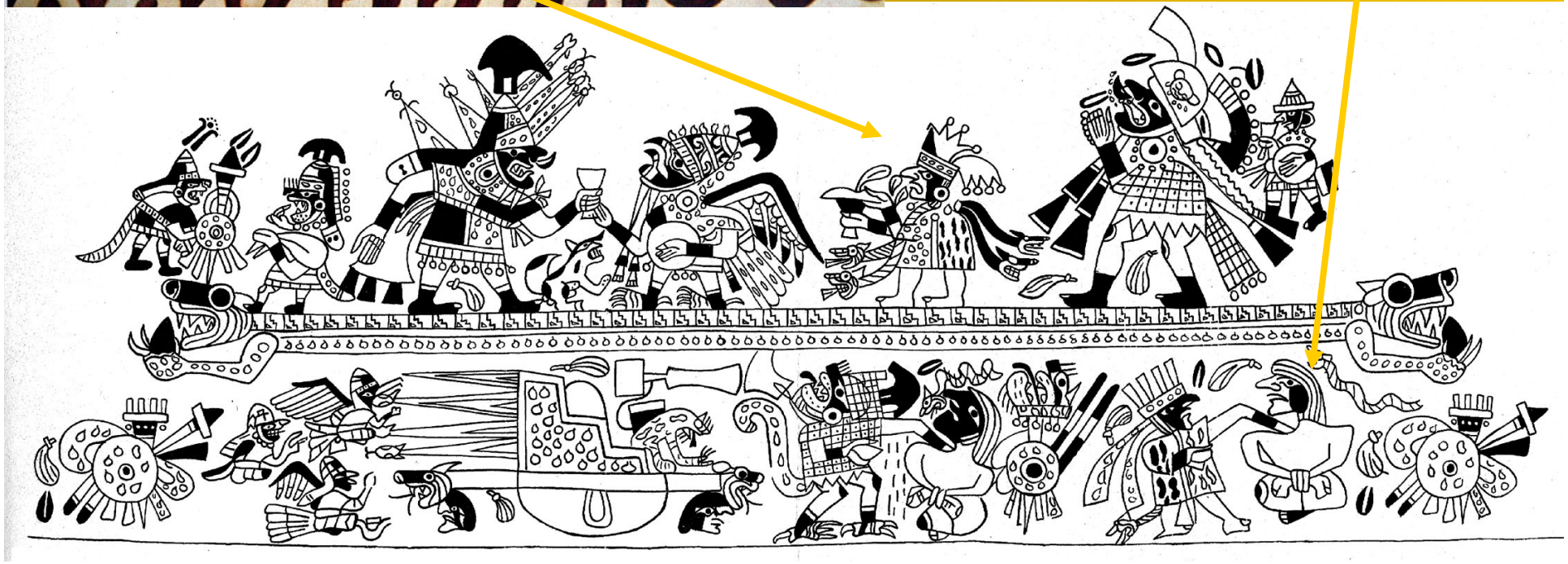


Egorgement d'un prisonnier et présentation de la coupe par la femme mythique

Peinture murale représentant l'égorgement de prisonniers.



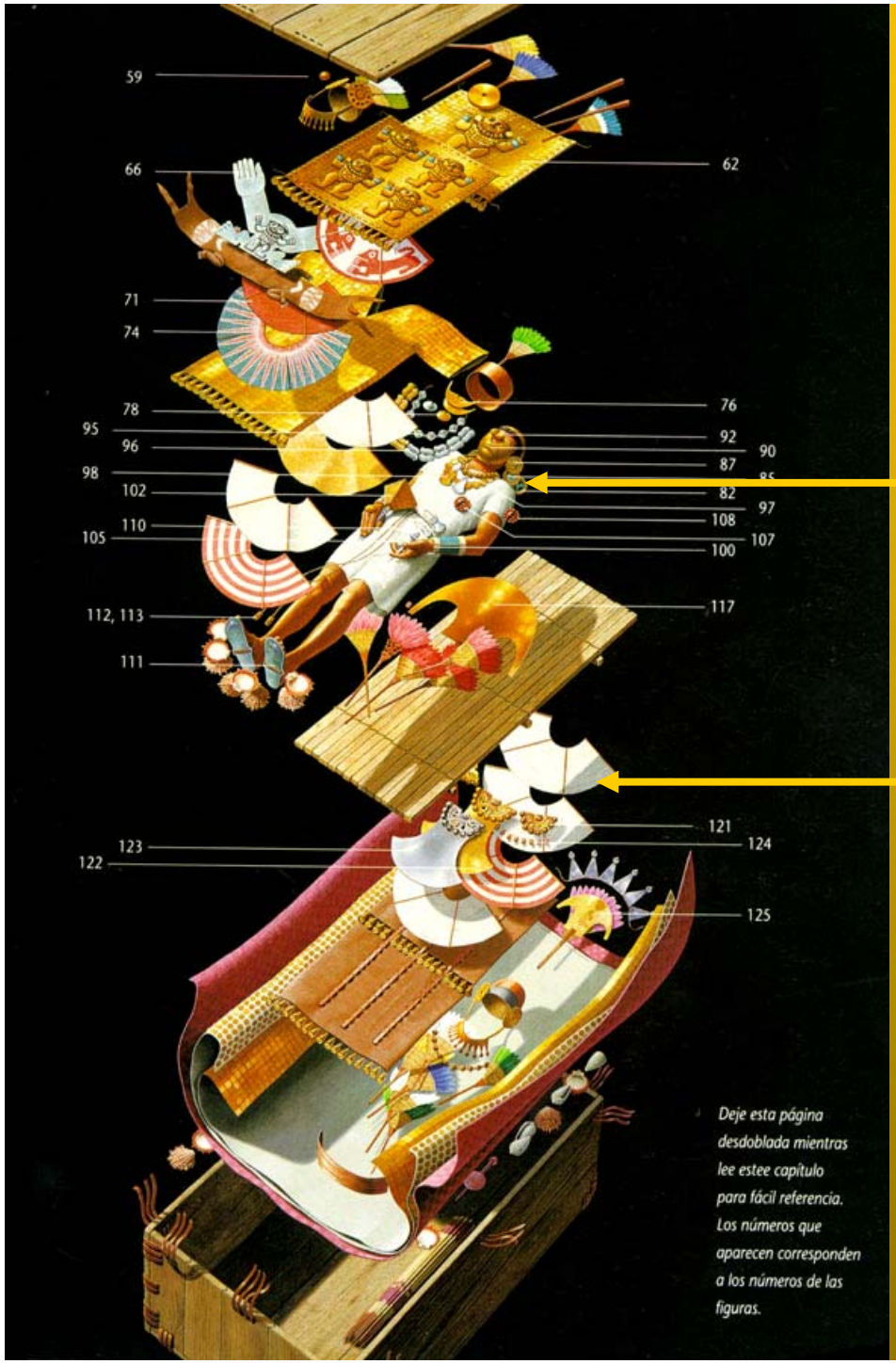
Femme mythique et prisonnier égorgé



- Cette séquence d’images est à rapprocher de la description de Cristobal de Molina des rites des rites célébrés par les incas entre le solstice de décembre et l’équinoxe de la saison humide: un combat, une danse avec une longue corde et un sacrifice.
- Les cérémonies qui impliquaient ces actes sacrés avaient le sens de rites de propitiation.

LES DECOUVERTES ARCHEOLOGIQUES DEPUIS 1987

Fouilles de Walter Alva à Sipán

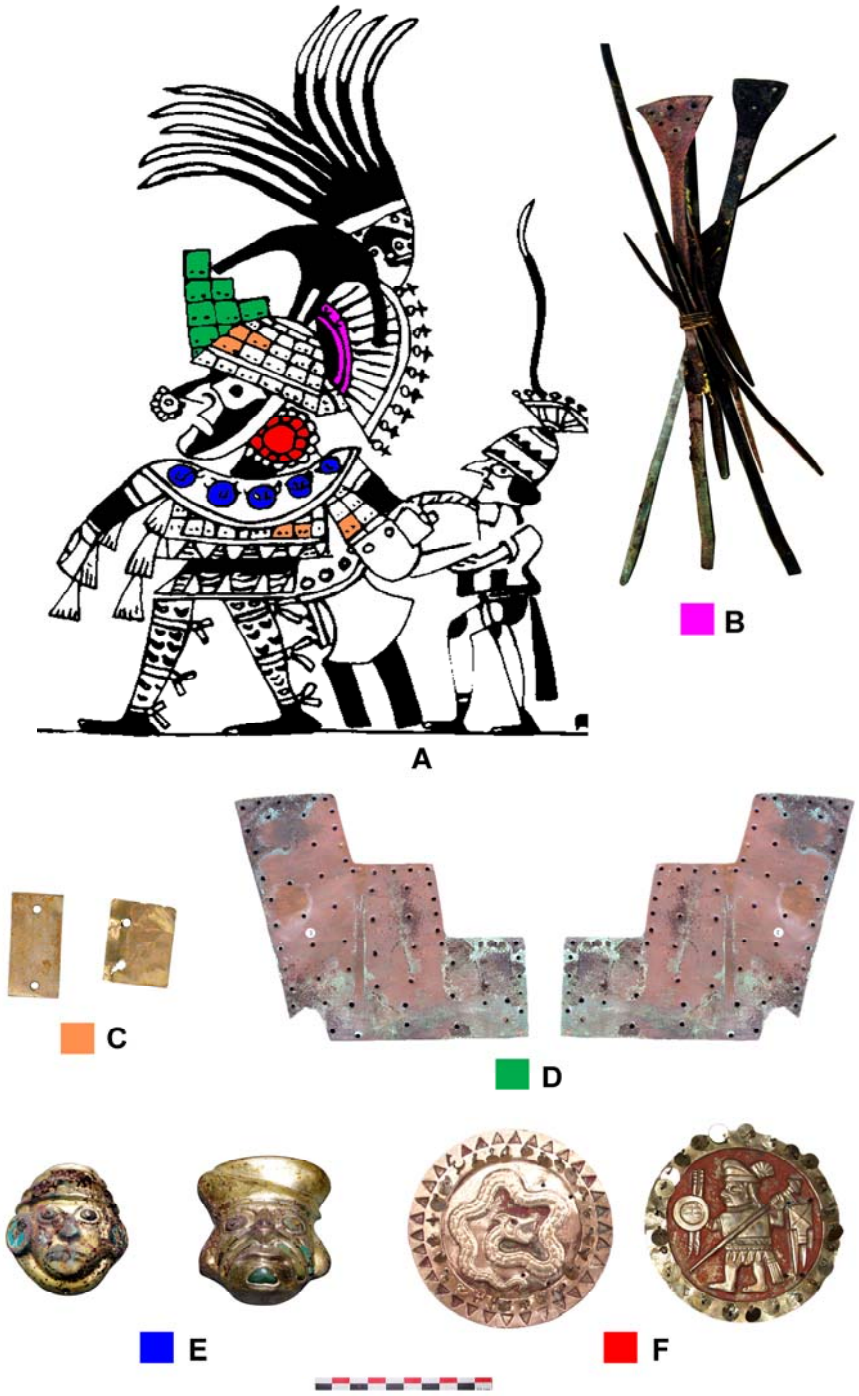


Ornement d'oreille

Pectoral Musée de Berlin

Fouilles
de Santiago Uceda
à la Huaca de la Luna

Fouilles de Santiago Uceda à la Huaca de la Luna



Fouilles
de Santiago Uceda
à la Huaca de la Luna

Les fouilles de Steve Bourget
à la Huaca de la Luna

Les corps suppliciés
de la Huaca de la Luna

- Les fouilles effectuées, depuis 1987, sur les sites mochicas de Sipán, la Huaca de la Luna, le Brujo et San José de Moro, ont montré qu'aucune image de personnage inconnu, qu'aucune représentation d'action ou de scène non répertoriée, n'est apparue.
- Elles ont révélé que les rites représentés dans l'iconographie étaient bien réellement pratiqués, avec les objets qui y figurent, dans les temples des centres cérémoniels et administratifs et par les membres de l'élite de la théocratie mochica.
- Elles tendent donc à confirmer l'interprétation de l'iconographie proposée, dans les années 70, sur la base de l'étude des collections conservées dans les musés.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS IMÁGENES

Descripción pre-iconográfica

Constatamos que:

- Las diferentes representaciones se reproducen en gran número, con las mismas técnicas y sobre soportes similares, o con el apoyo de variados medios de expresión artística y sobre objetos de formas y de naturalezas diversas. Son partes o de detalles de escenas complejas.
- Las escenas complejas también se reproducen en numerosos ejemplares, sea en forma completa, sea en partes o en detalles. Representan un limitado numero de acciones específicas que relacionan un mundo real y un mundo sobrenatural, o que se desarrollan en paralelo en estos dos mundos. El mundo real esta poblado de seres humanos, el mundo sobrenatural está habitado sea por difuntos cuyos cuerpos son esqueléticos, sea por seres míticos antropomorfos y zoomorfos cuyos atributos son los colmillos y las serpientes.
- Las diferentes escenas complejas no son independientes unas de otras, los actores son los mismos personajes y las acciones se organizan en secuencias temporales.

LAS RELACIONES ENTRE LAS DIVERSAS REPRESENTACIONES

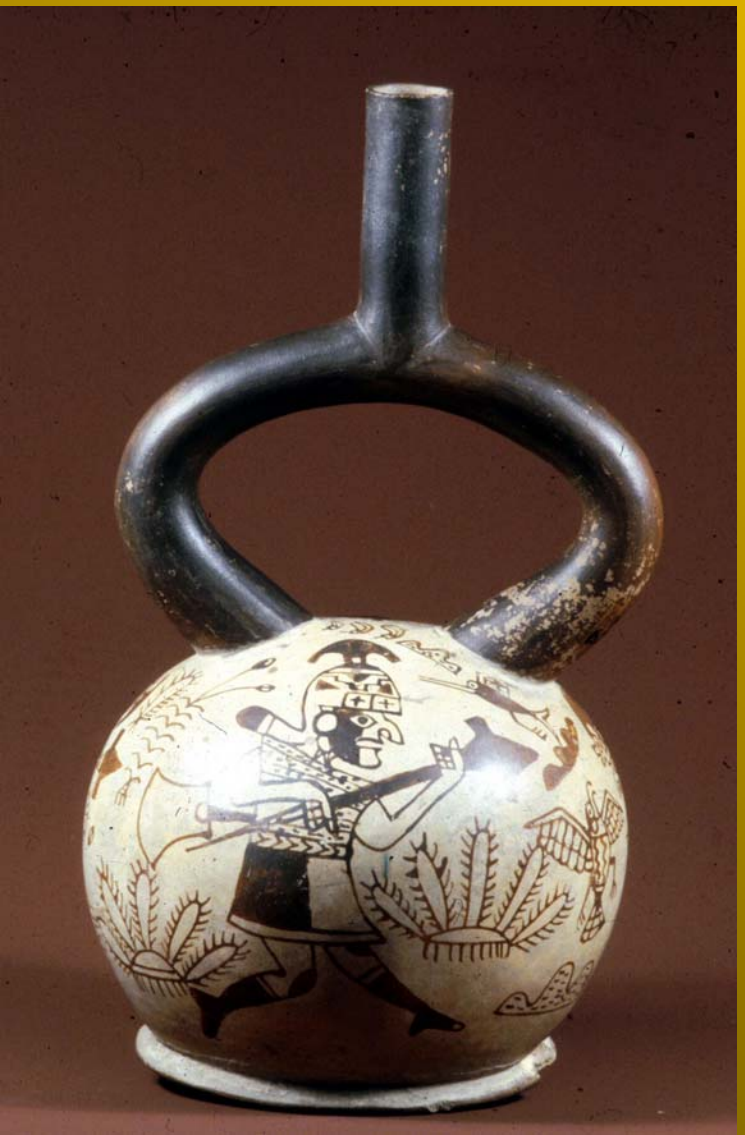
GUERREROS REPRESENTADOS EN DIFERENTES SOPORTES

Cerámica
Mosaica
Metal...
o en
Madera
Concha
Piedra
Adobe
Piel
Textil

GUERREROS TRATADOS CON DIFERENTES TÉCNICAS

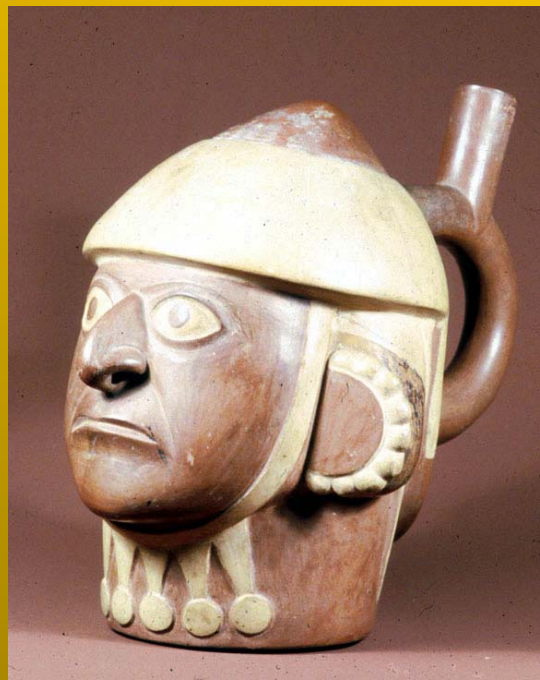
Relieve
Pintura
Bajo relieve

GUERREROS REPRESENTADOS



En pie

En detalle



DETALLES DEL ATUENDO DE UN GUERERRO

Ornamentos de cabezas

DIFERENTES REPRESENTACIONES DE UNA MISMA ACCIÓN

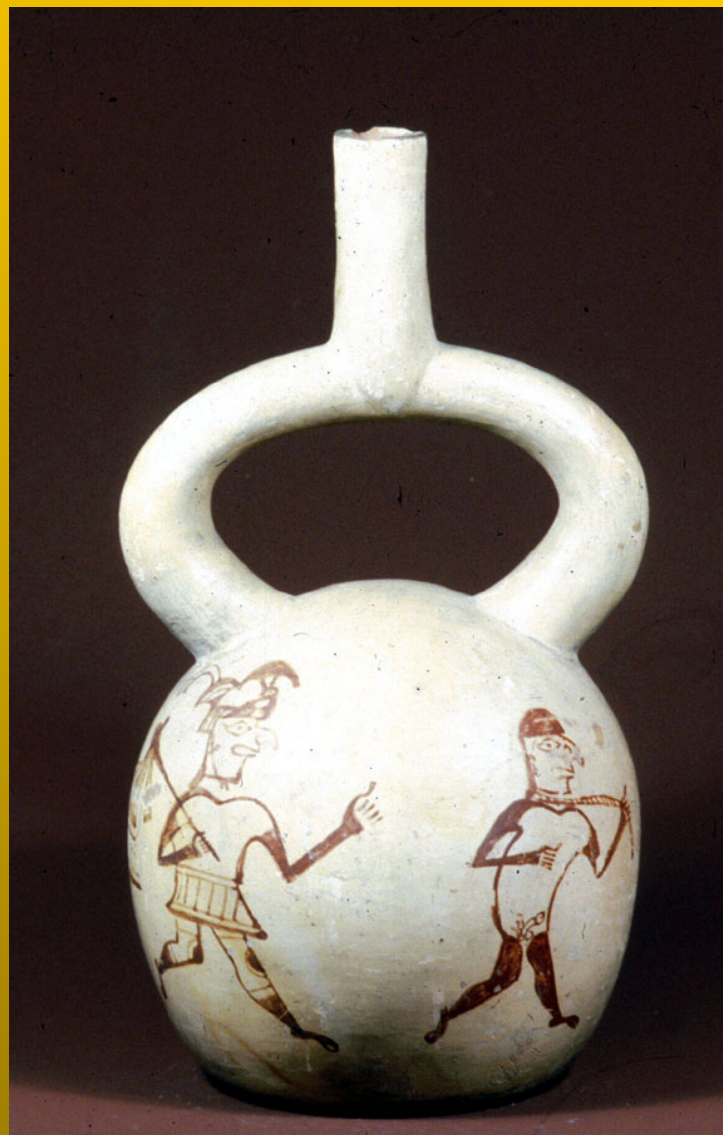
Enfrentamiento

SECUENCIAS DE ACCIONES QUE IMPLICAN GUERREROS

Enfrentamiento

y

Captura del vencido



Escenas complejas de combate

RELACIONES ENTRE
UN MUNDO REAL Y UN MUNDO SOBRENATURAL

ENTRE EL MUNDO REAL Y EL :
EL MUNDO DE LOS MUERTOS

Constatamos además que:

- Si bien los estilos difieren según las regiones y las épocas, la estructura de las iconografías andinas y las acciones representadas son similares.
- La estructura interna de estas iconografías y los temas tratados indican que las diversas representaciones ilustran, a lo largo del tiempo y del espacio, un discurso específico, enunciado y retomado en partes o en detalles.
- Un discurso que no se relaciona con la esfera de lo profano y cotidiano, si no con la de lo sagrado y ceremonial.
- La esfera de lo sagrado y lo ceremonial abarca los mitos y ritos que son expresiones de la religión andina.

EL SENTIDO Y LA FUNCIÓN DE LA ICONOGRAFÍA

Análisis e interpretación iconográfica

Si la iconografía trata de la religión andina:

- El sentido y la función particular de cada una de las diferentes escenas complejas debería relacionarse con un mito y un rito especifico.
- El sentido y la función del conjunto de las diferentes escenas complejas debería relacionarse con el conjunto de los mitos y ritos.

Por lo tanto para tratar de percibir el sentido y la función de la iconografía en su conjunto y cada una de sus partes:

- Constituimos y analizamos un corpus de informaciones etnohistóricas y etnográficas sobre la religión andina y cconstatamos cierta continuidad entre los mitos y ritos incaicos y actuales.
- Comparamos los datos icónicos con las descripciones de los ritos y mitos andinos y relacionamos cada una de las diferentes escenas de la iconografía con una de las ceremonias cuyo conjunto constituye el calendario ceremonial andino.

LA ICONOGRAFÍA MOCHICA Y EL CALENDARIO CEREMONIAL ANDINO EN TIEMPOS INCAICOS

El calendario ceremonial inca:

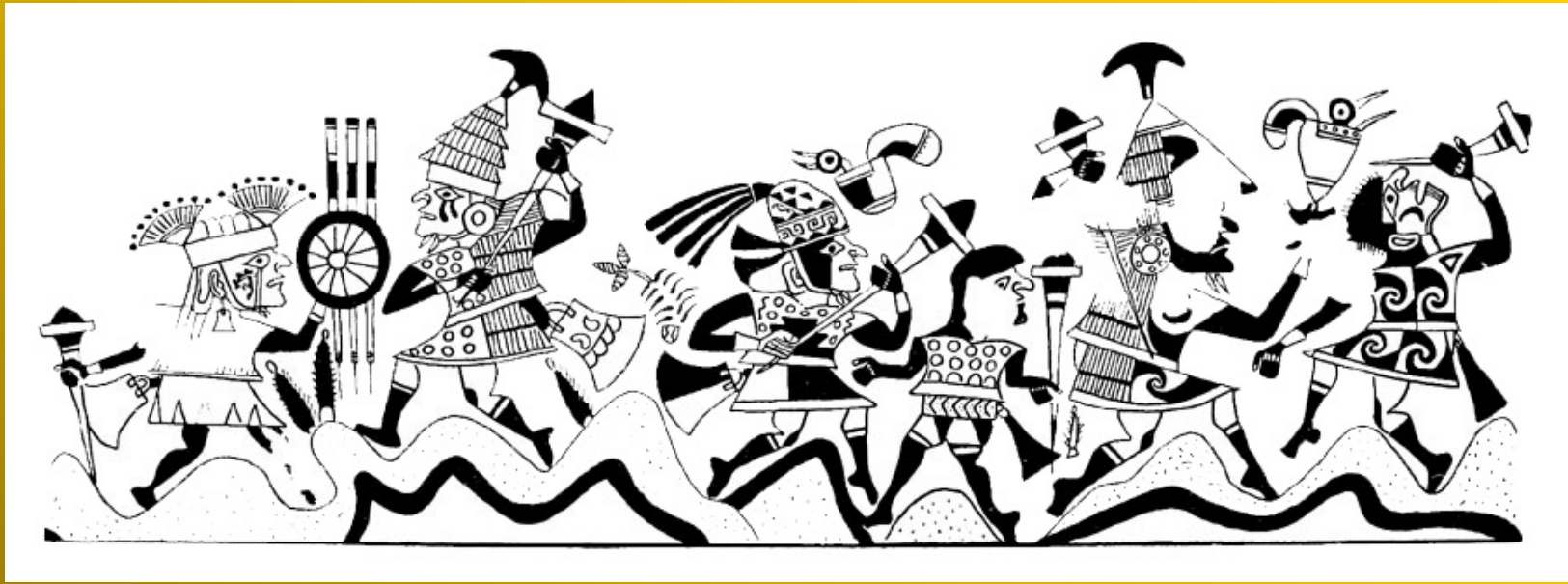
- Establecía paralelos entre los ciclos de los fenómenos naturales, de los astros y de las estaciones, de la reproducción animal y vegetal, y de la reproducción de los hombres y de sus instituciones, estableciendo homologías y marcando el paso de una etapa a la otra de los ciclos naturales y sociales.
- En el marco de cada una de las doce ceremonias relacionadas con uno de los doce meses del calendario luni-solar, se celebraban sacrificios.
- La naturaleza de las ofrendas variaban según las ceremonias, podían ser hombres, mujeres, niños, llamas, coca, objetos de metales preciosos, oro, plata, cobre, conchas de *Strombus* y de *Spondylus*, tejidos, primicias de las cosechas, o una parte de todo lo que producía y gozaba en el transcurso del año.

SACRIFICIOS DE PRISIONEROS

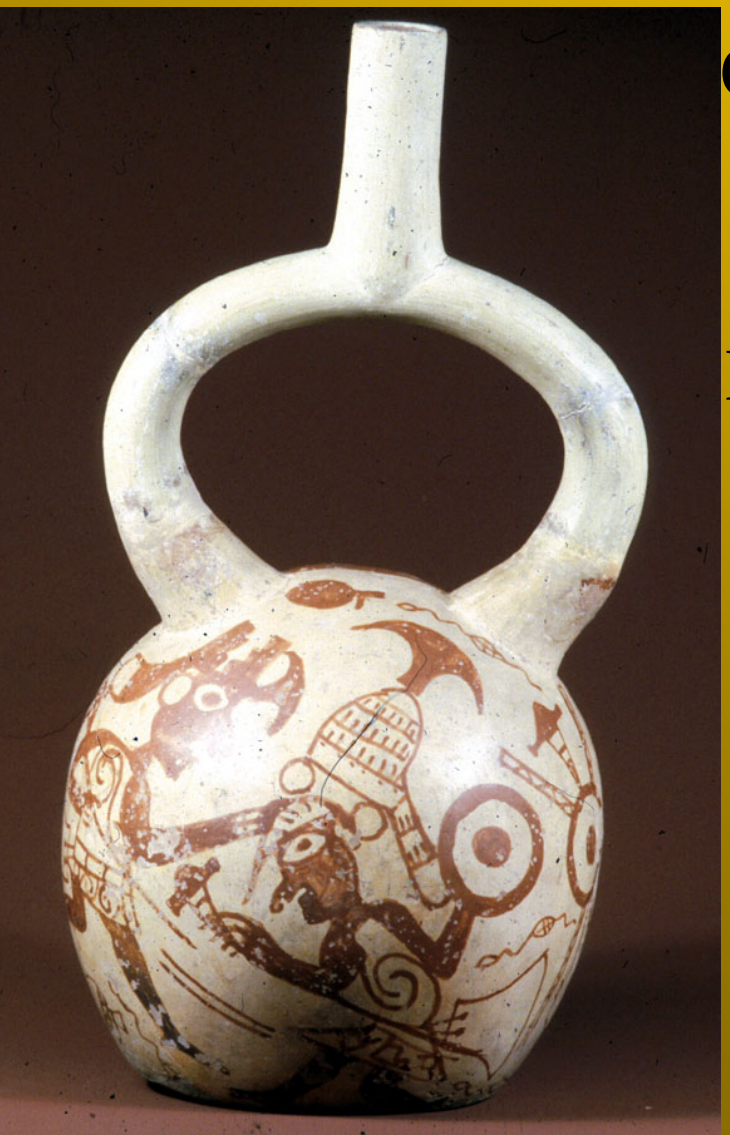
RITOS DE PROPICIACIÓN

Las imágenes muestran una secuencia de escenas complejas que tratan de un combate ritual:

- Los guerreros se enfrentan por pares y se golpean con sus porras. Corre sangre y los vencidos son capturados.
- Los prisioneros, despojados de sus vestimentas y de sus atributos, con la soga al cuello, son presentados a personajes importantes.
- Después, con las manos atadas son degollados por seres míticos zoomorfos y su sangre es ofrecida a seres antropomorfos cuyos atributos son colmillos y serpientes.
- Entre el espacio sacrificial y el de los seres antropomorfos se puede observar una gran serpiente bicéfala.
- Finalmente, junto con un cargamento de objetos, los cuerpos degollados son embarcados sobre balsas que navegan por el océano.



El combate



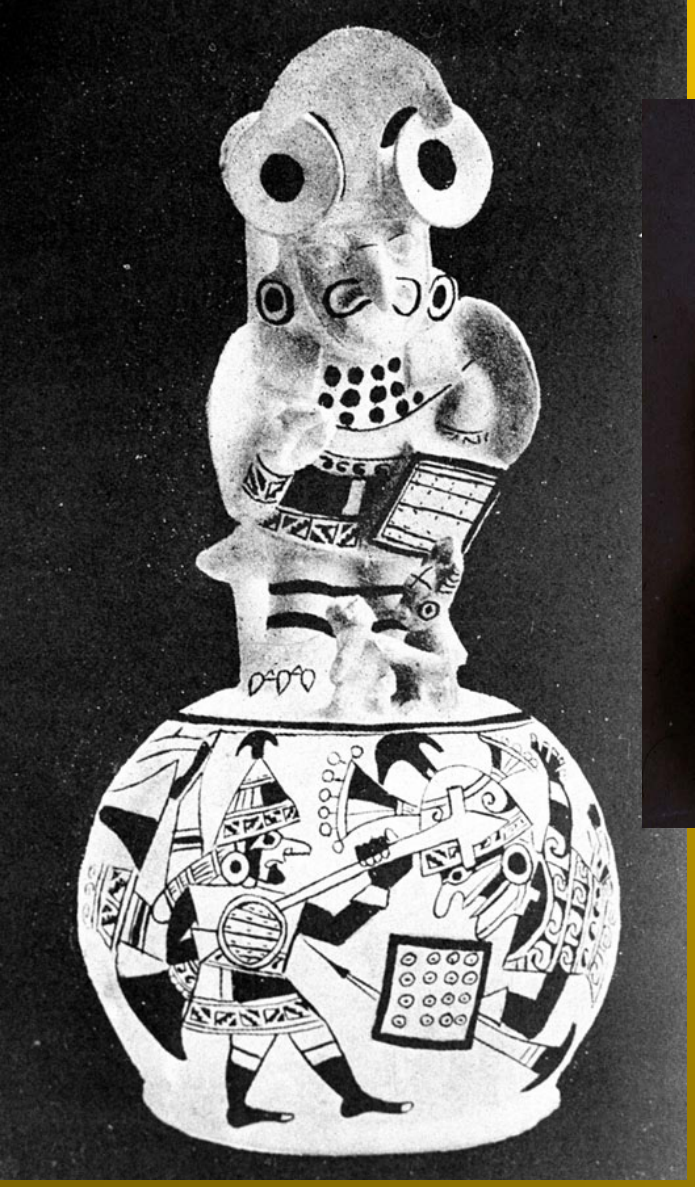
Combate y

Despojo de las vestimentas del vencido

Fin del combate y retorno con prisionero

Presentación de los prisioneros

Prisioneros



Combate y degüello

Mural con representación de degüello

Degüello
y presentación de
copa

Degüello y presentación de copa

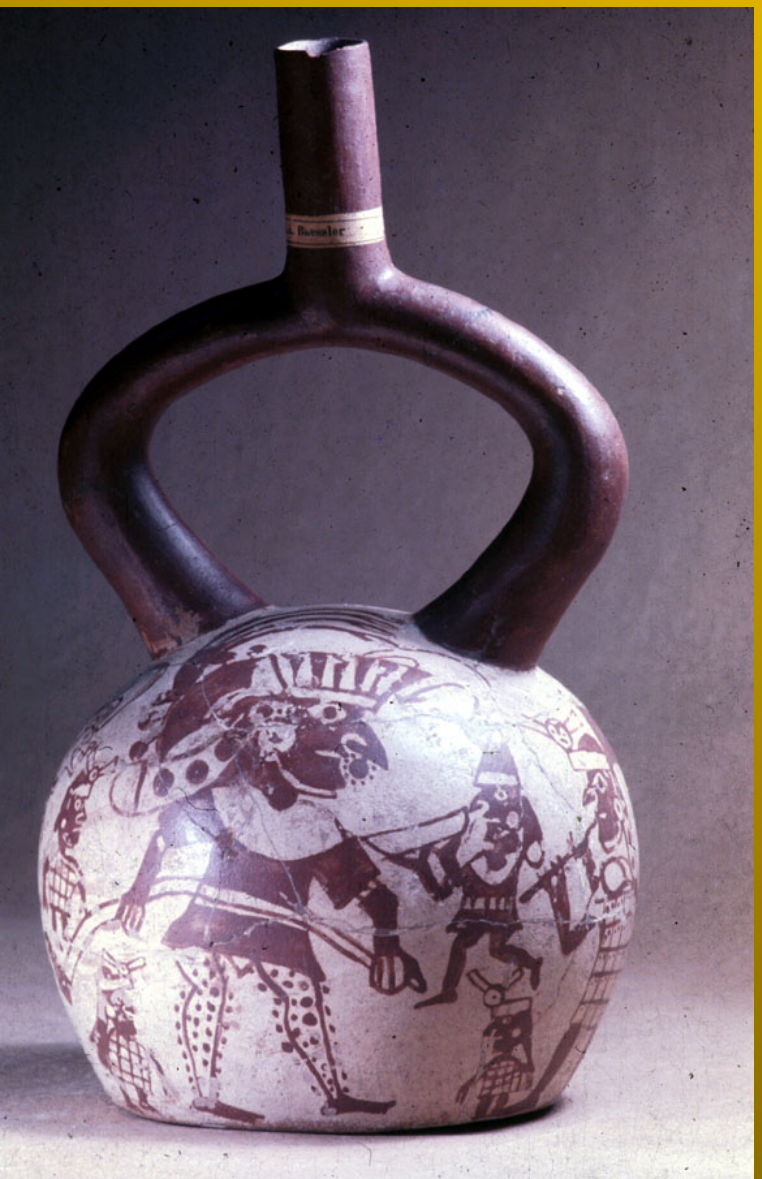
Degüello y presentación de copa

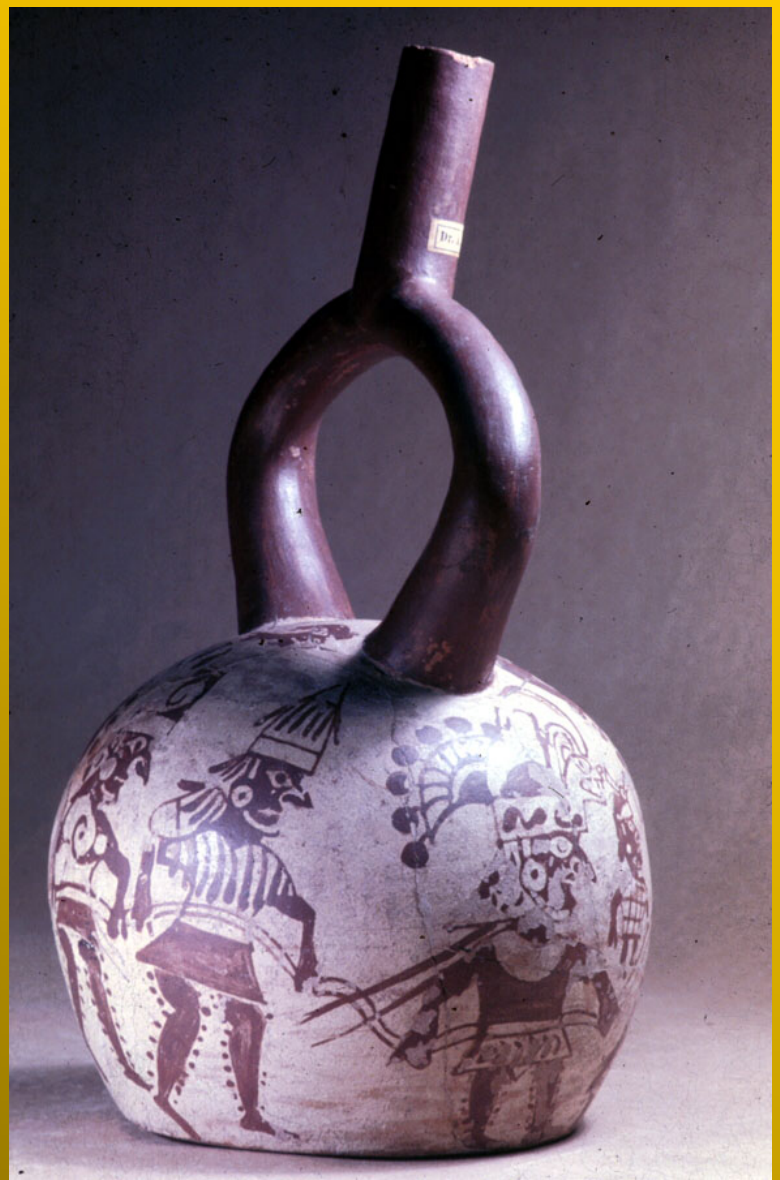
Las informaciones etnohistóricas, en particular las de Molina, tratan de una secuencia de actos rituales que se puede poner en paralelo con la secuencia de los datos icónicos:

- Un combate ritual el *Camay* se celebraba en Cusco, después del solsticio de Diciembre, seguido por un baile canto con una gran soga.

- Un sacrificio mayor el *Mayocati* cuyos restos se tiraban en las aguas del río que pasaba por el centro ceremonial y administrativo del incanato, antes del equinoccio de Marzo.

Baile con una gran soga





Baile con una gran soga

Baile con una gran soga

Baile con una gran soga y las mascaras

SUPLICIOS DE HOMBRES Y MUJERES

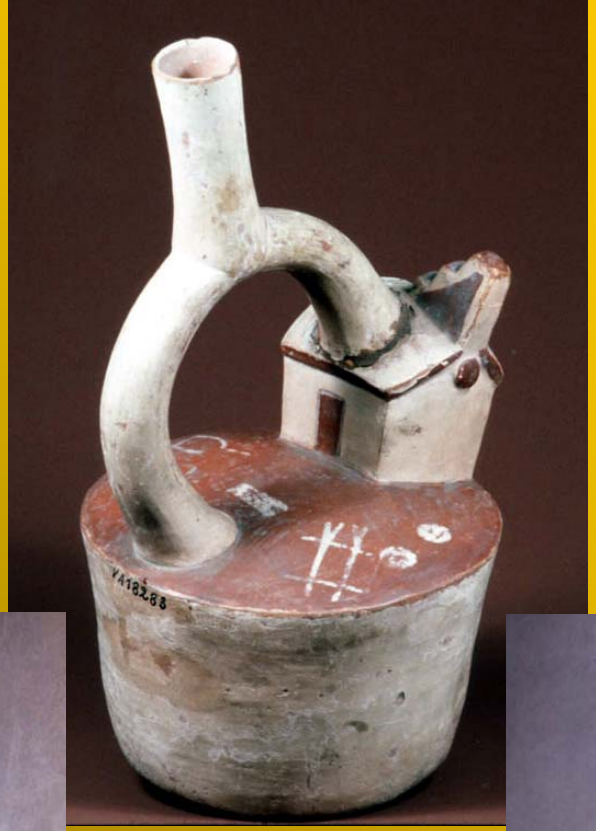
RITOS DE EXPIACIÓN

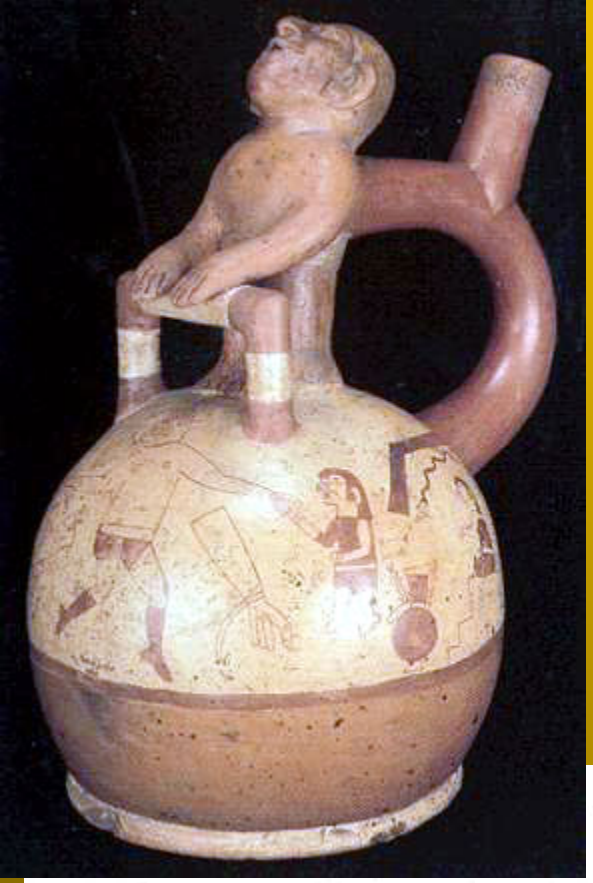
Las imágenes muestran representaciones de:

- Suplicios infligidos a hombres y a mujeres que son expuestos en la picota, la piel del rostro arrancada y colgando son lapidados y sus restos son abandonados a los gallinazos o yacen decapitados y desmembrados.
- En las escenas de suplicios más complejas las ejecuciones se relacionan con ofrendas de caracolas de *Strombus* a los seres míticos que figuran al interior de un templo.
- En el techo del templo se pueden observar seres en partes ciervos, serpientes y jaguares, surgiendo de otras caracolas de *Strombus*.
- Los suplicios se relacionan también con actividades entorno a una tumba abierta..

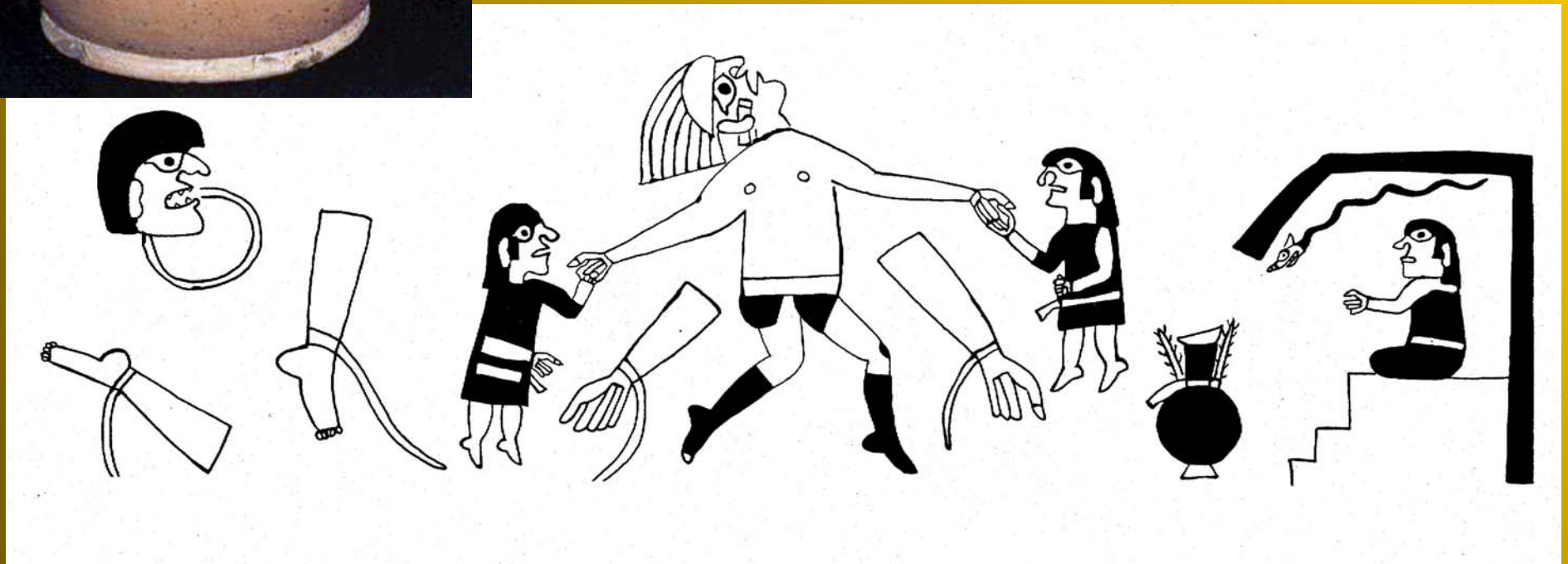
Hombres atados a picotas

Picota frente
a un templo

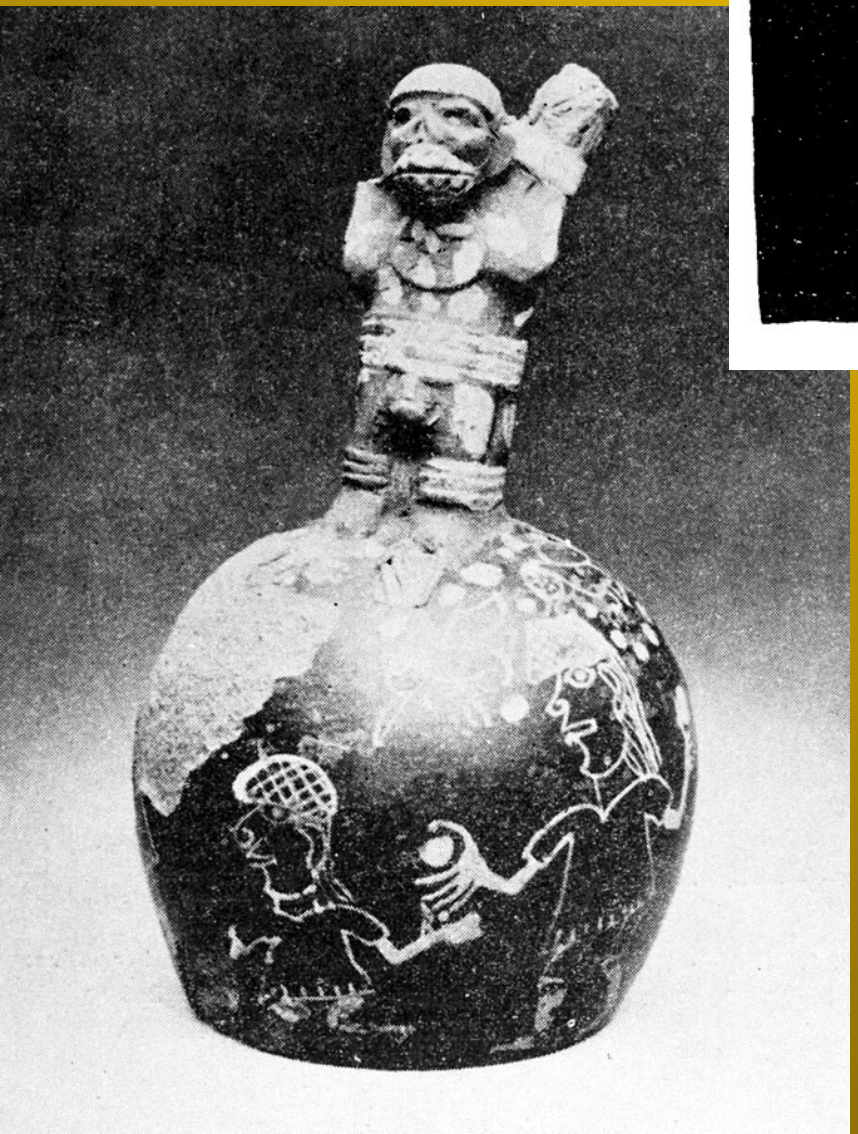




Desmembramiento



Lapidación

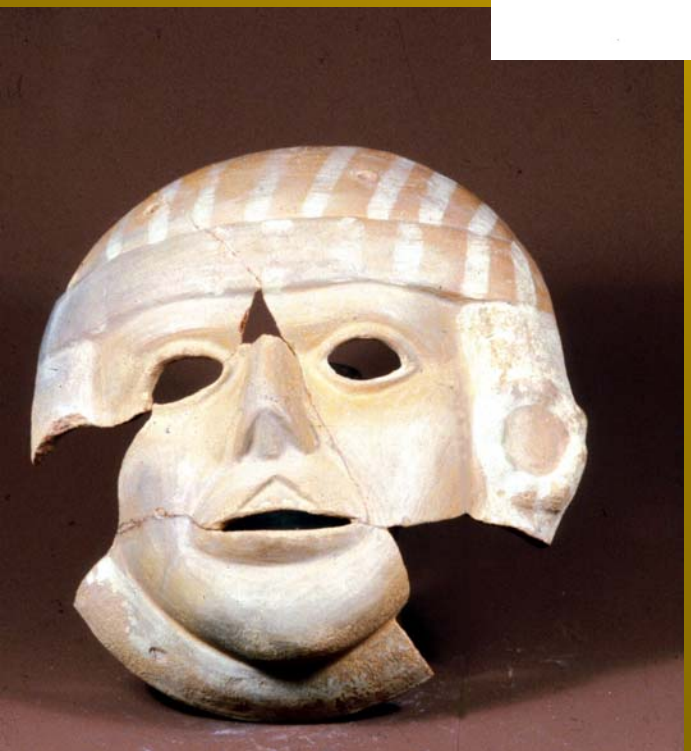


Supliciado
La piel de la cara arrancada

Desmembramiento

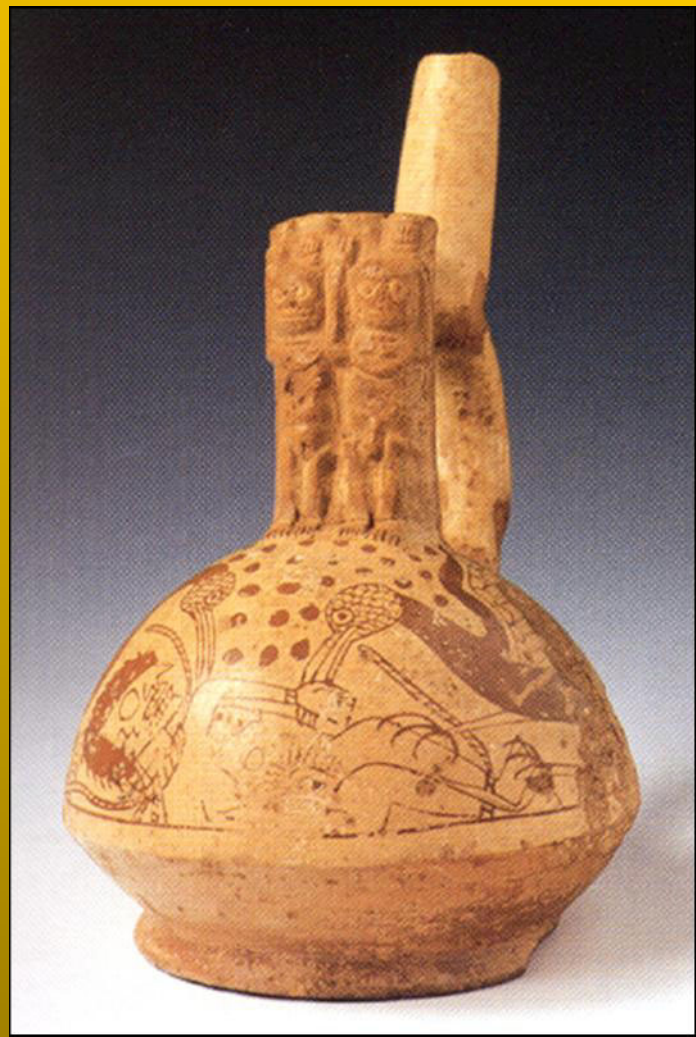
Lapidación

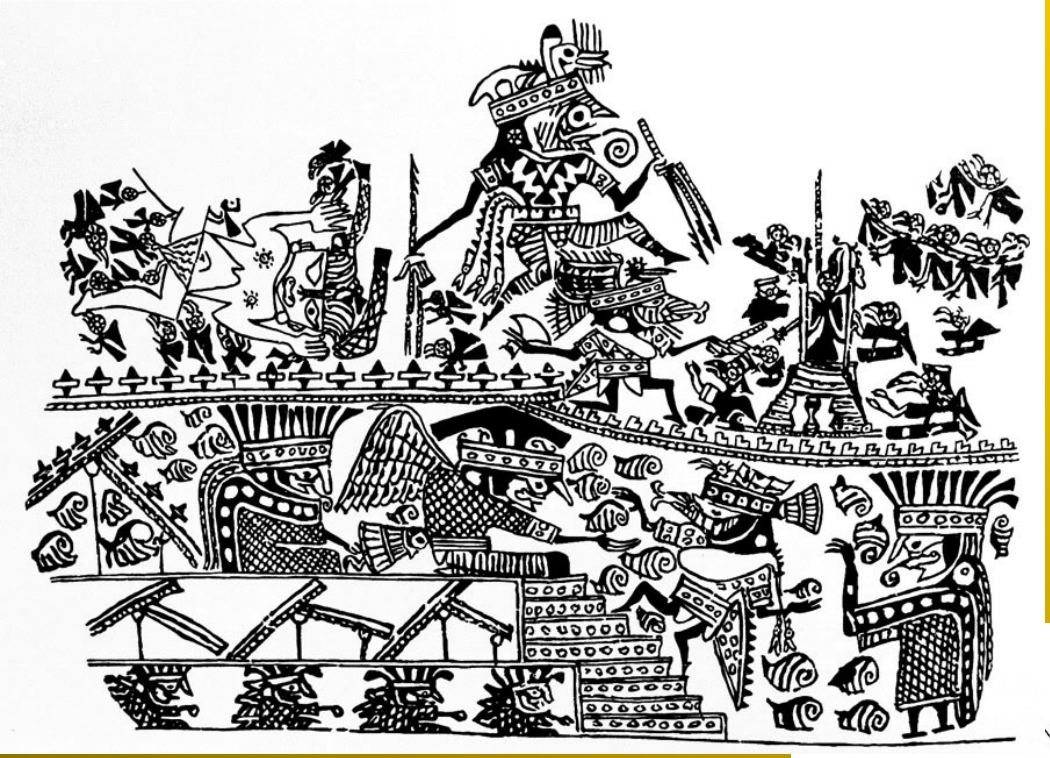
Supliciado



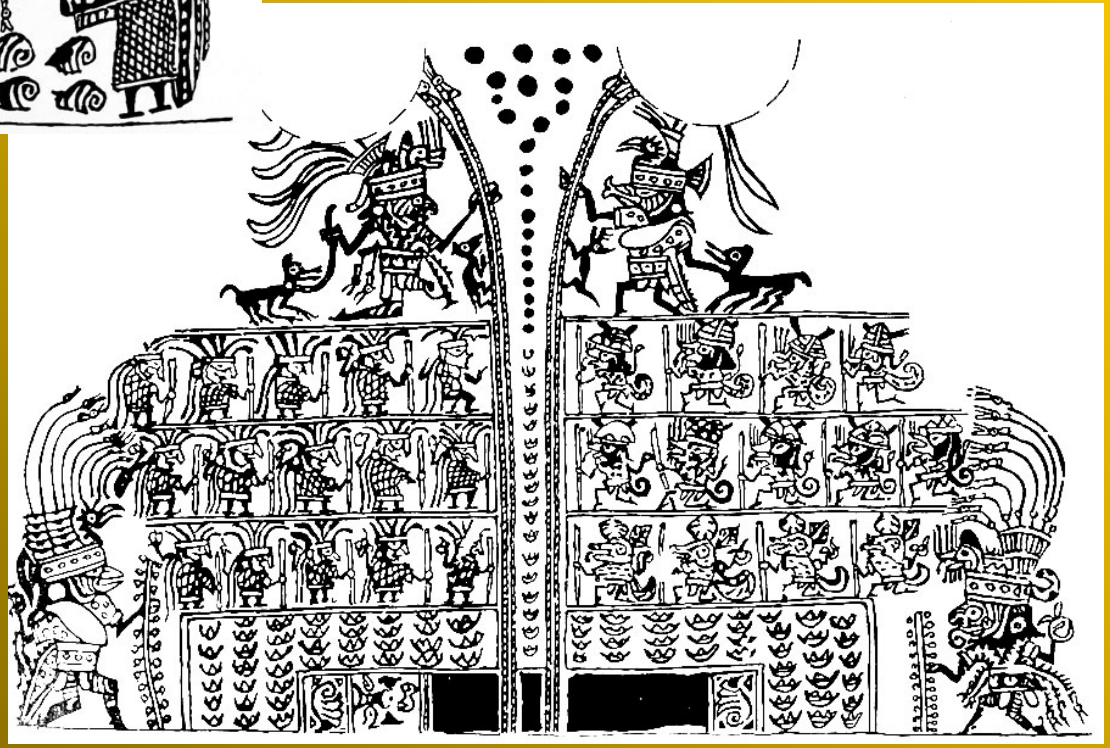
Supliciado

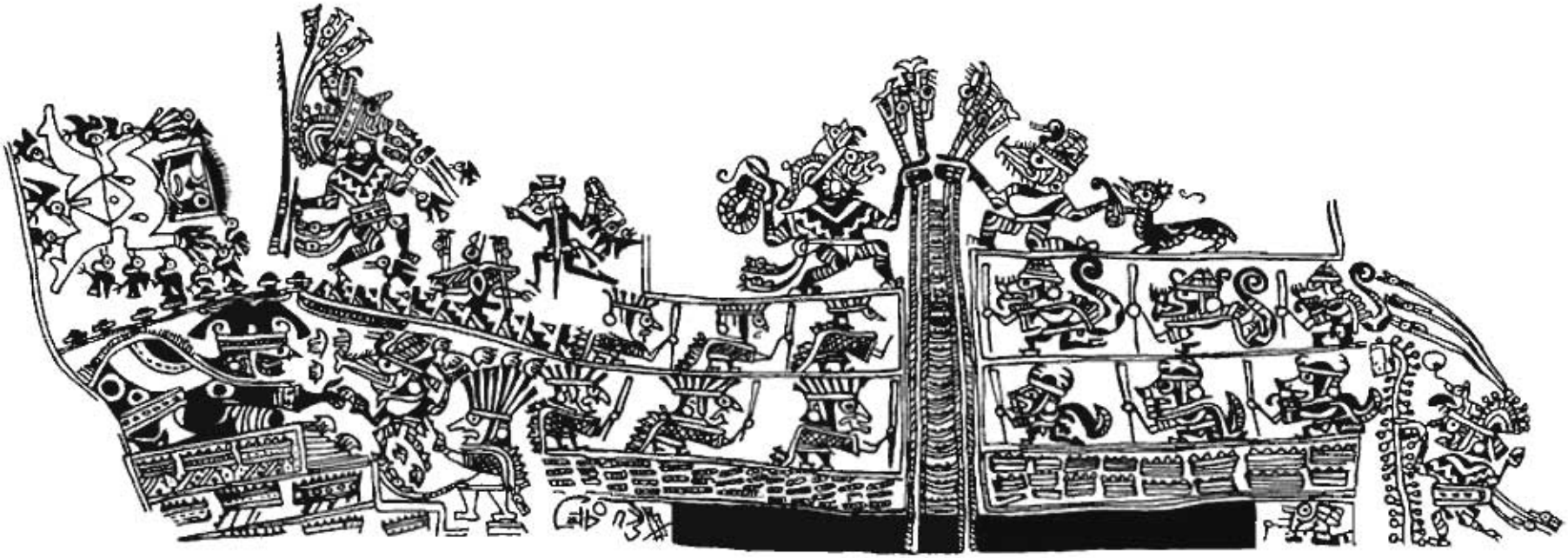
Pareja supliciada

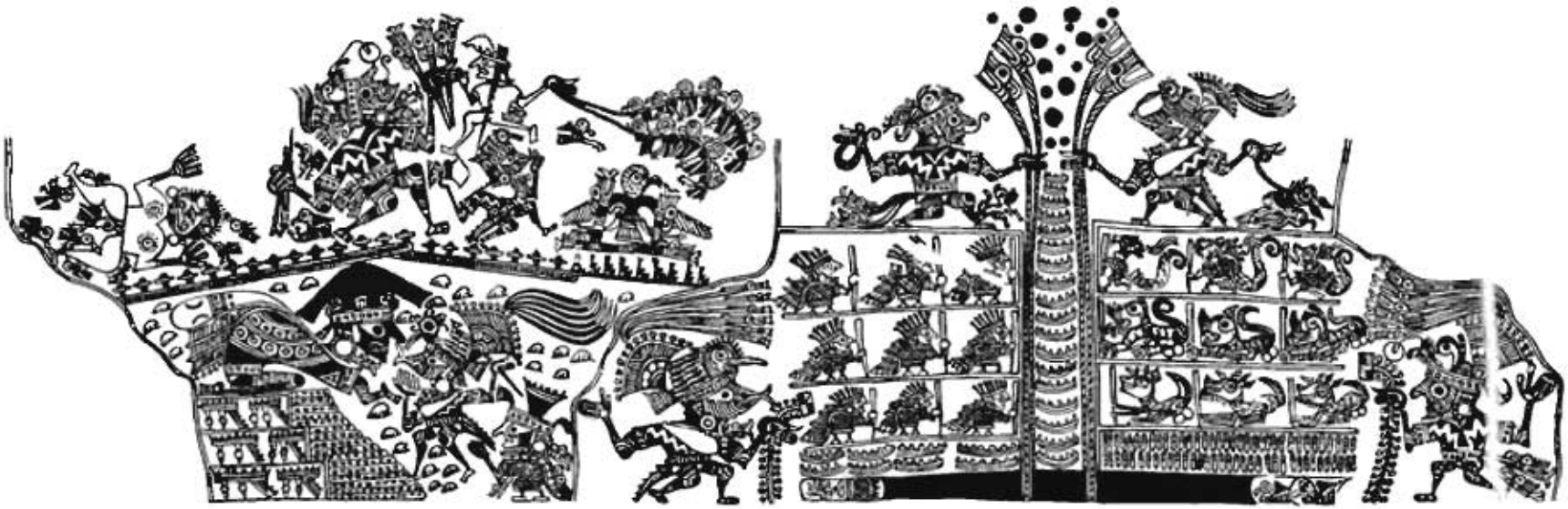


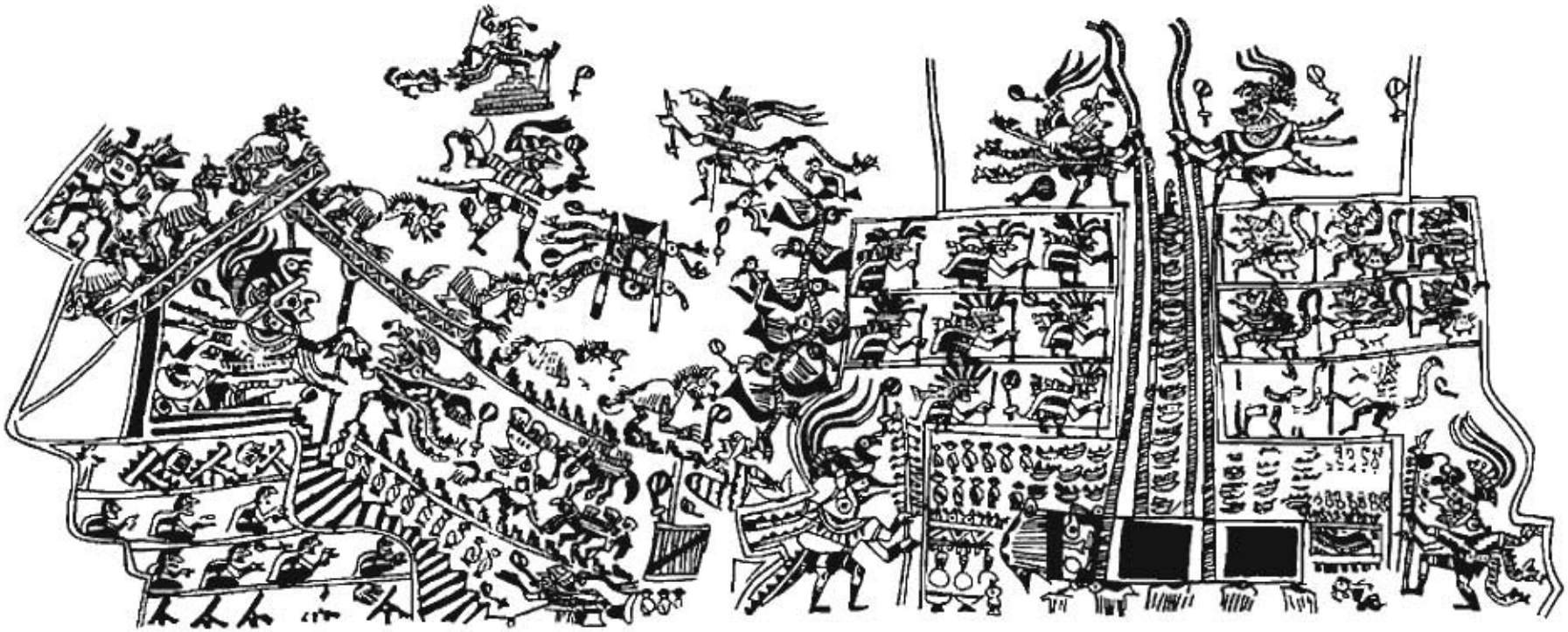


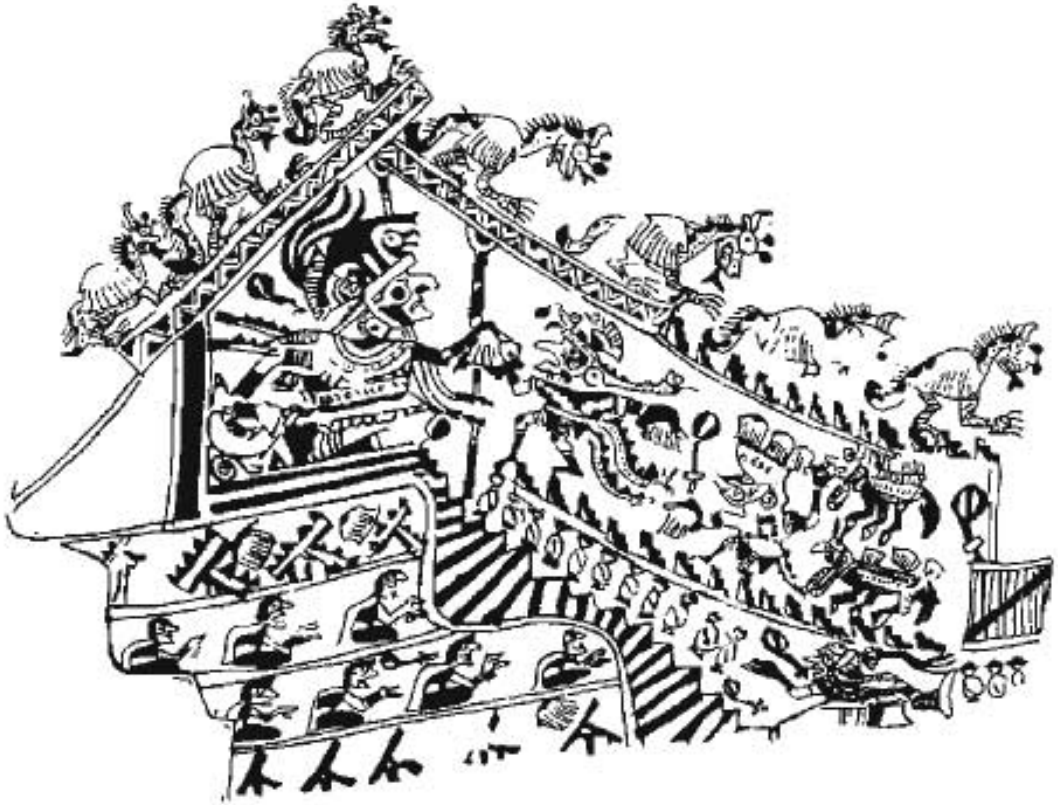
Suplicio de una mujer mítica



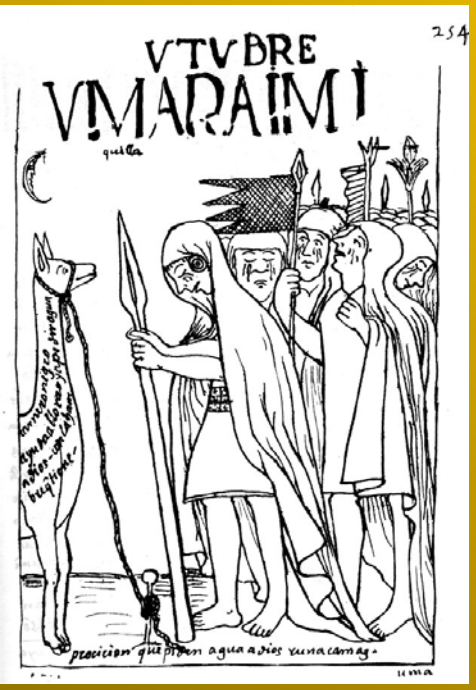








Guamán Poma de Ayala



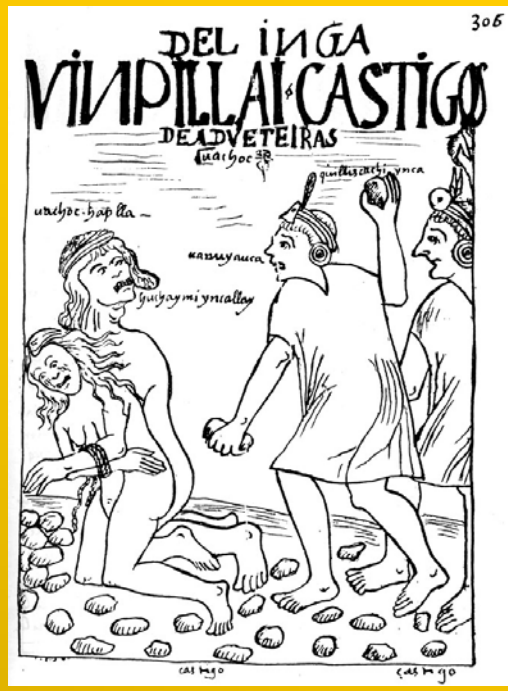
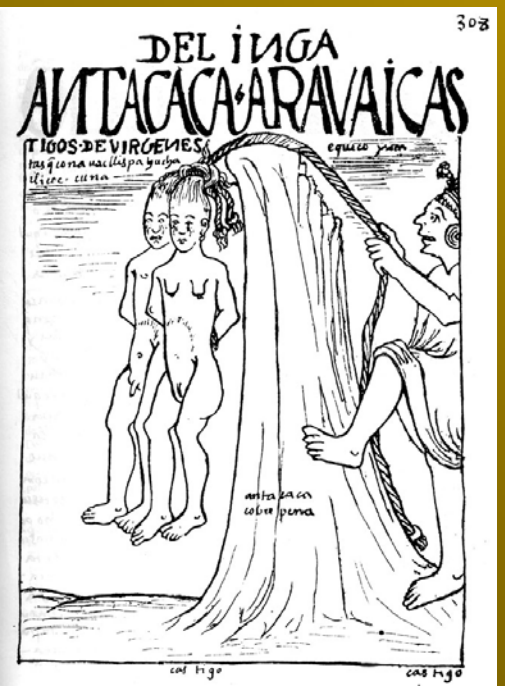
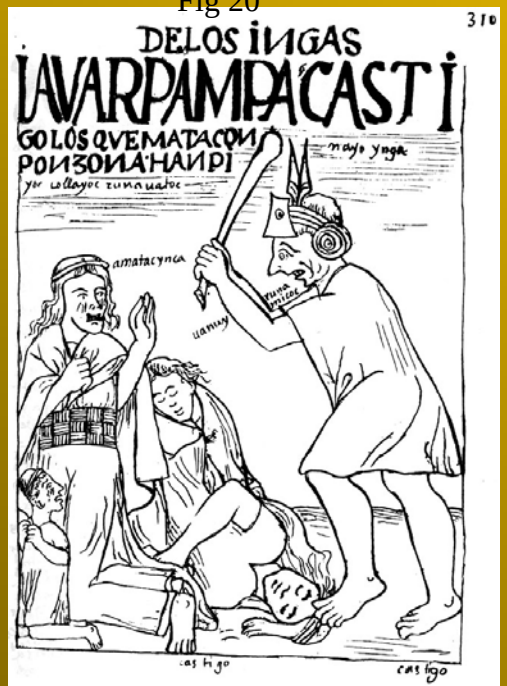
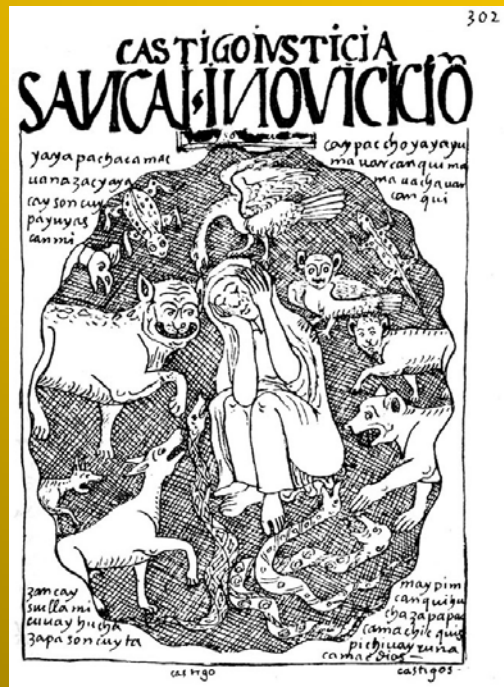


Fig 20







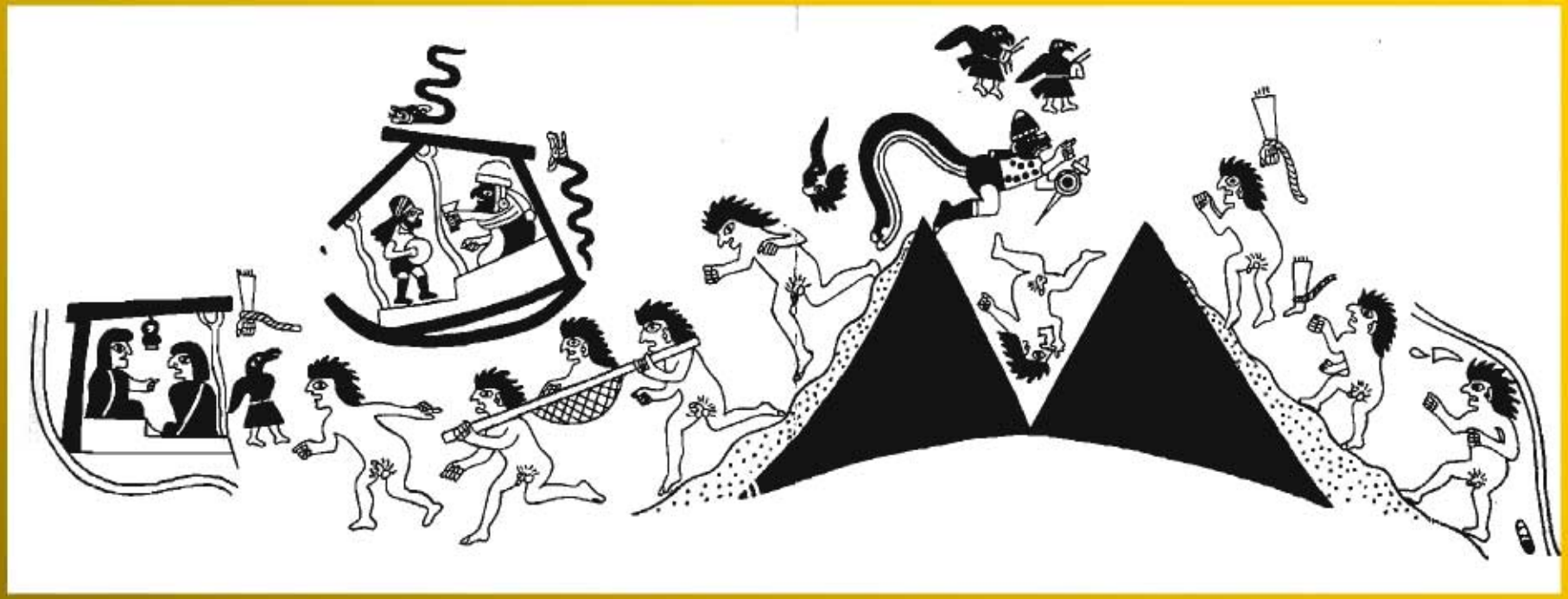
Las informaciones etnohistóricas , en particular lasde Guamán Poma de Ayala, atestiguan de la celebración de rituales que implican suplicios:

- Los suplicios formaban parte de los actos rituales de la ceremonia del *Uma raimi quilla*, celebrada durante el mes lunar que sigue el mes del equinoccio de la estación seca, en Octubre, cuando escaseaba el agua.
- En la luna, *quilla*, de la ceremonia, *raimi*, del agua, *uma*, los incas amarraban y golpeaban a sus llamas y a sus perros en la plaza, mientras que ellos mismos y sus hijos lloraban.
- Expresaban un gran dolor buscando llamar la atención de *Viracocha Pachacamac* y suplicaban el más poderoso de los *camac* para que les conceda el liquido vital.
- También lapidaban a las parejas adúlteras, colgaban a los que mantienen relaciones sexuales prohibidas, apalean a los brujos, entregan a los traidores a los animales salvajes.

- Los supliciados, condenados a muertes atroces, eran quienes se juntaban con los que no debían, quienes usaban de sus saberes con fines nefastos, o quienes no cumplían sus deberes, eran de hecho quienes faltando de respecto por el orden ancestral no cumplían con sus obligaciones rituales.
- El incumplimiento de una obligación ritual tenía como consecuencia inevitable, la enfermedad o la muerte del culpable o de uno de sus próximos parientes.
- La finalidad de los suplicios infligidos a los transgresores del orden era calmar la ira ancestral ofreciendo a los poderosos inmortales los sufrimientos de quienes los habían ofendidos. De hecho la furia de los *camac* arriesgaba perturbar la circulación de la fuerza vital.

- Esta cólera se manifestaba bajo la forma de un desastre, natural o social, cuya consecuencia extrema y aterradora podía llegar a ser el aniquilamiento del tiempo y espacio actual y el retorno del orden en un nuevo ciclo y estado del mundo andino, un *pachacuti*.

- Es de notar que cuando se producía una catástrofe natural o social los incas celebraban de manera excepcionalmente grave los actos rituales del *Uma raimi quilla* en el marco de una ceremonia extraordinaria, el *Itu*. Los actos rituales del *Uma raimi quilla* y el sacrificio celebrado en estos contextos tendrían el significado de ritos de expiación.

Un error que requiere ser corregido:

- Debemos admitir que, como lo ha señalado en parte Steve Bourget, que cometimos en 1987 el error de considerar como un tema aparte las “escenas de sacrificios en las montañas”.
- No prestamos la suficiente atención a las informaciones de Molina que indican que los incas no celebraban ritos cuando la tierra descansaba después del solsticio de invierno.
- No prestamos atención al hecho que los cuerpos de las victimas sacrificadas yacían decapitados y desmembrados como las de los supliciados.
- Buscábamos lo que hubiera podido corresponder al ritual celebrado hoy en honor al Santiago o Huamani .