

HISTORIA GENERAL
DE AMÉRICA LATINA

I



Las sociedades originarias

Directora del volumen
Teresa Rojas Rabiela

Codirector del volumen
John V. Murra

 EDITORIAL TROTTA


EDICIONES UNESCO

Historia General de América Latina

Volumen I

Las sociedades originarias

Volumen II

El primer contacto y la formación de nuevas sociedades

Volumen III

Consolidación del orden colonial

Volumen IV

Procesos americanos hacia la redefinición social

Volumen V

La crisis estructural de las sociedades implantadas

Volumen VI

La construcción de las naciones latinoamericanas

Volumen VII

Los proyectos nacionales latinoamericanos:
sus instrumentos y articulación,
1870-1930

Volumen VIII

América Latina desde 1930

Volumen IX

Teoría y metodología en la Historia de América Latina

HISTORIA GENERAL
DE
AMÉRICA LATINA

Volumen I

DIRECTORA DEL VOLUMEN: TERESA ROJAS RABIELA
CODIRECTOR: JOHN V. MURRA

EDITORIAL TROTTA



EDICIONES UNESCO



Las ideas y opiniones expuestas en la presente publicación son las propias de sus autores y no reflejan necesariamente las opiniones de la UNESCO.

Las denominaciones empleadas en esta obra y la presentación de los datos que en ella figuran no implican, de parte de la UNESCO, ninguna toma de posición respecto al estatuto jurídico de los países, ciudades, territorios o zonas, o de sus autoridades, ni respecto al trazado de sus fronteras o límites.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la UNESCO.

Publicado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), París, Francia.

© Editorial Trotta, S.A., 1999
© UNESCO, 1999

ISBN TROTTA (obra completa): 84-8164-350-5
ISBN UNESCO (obra completa): 92-3-303653-7
ISBN TROTTA (vol. I): 84-8164-351-3
ISBN UNESCO (vol. I): 92-3-303150-0
Depósito Legal: VA-916/99

Printed in Spain. Impreso en España por Simancas Ediciones, S.A.

<i>Abreviaturas</i>	9
<i>Prólogo: Federico Mayor</i>	11
<i>Introducción General: Germán Carrera Damas</i>	13
<i>Composición del Comité Científico Internacional para la redacción de una Historia General de América Latina</i>	24
<i>Introducción: Teresa Rojas Rabiela</i>	25
Capítulo 1. Bases ecológicas y paleoambientales de América Latina: <i>Olivier Dollfus</i>	29
Capítulo 2. El poblamiento originario: <i>Alan L. Bryan</i>	41
Capítulo 3. Diversidad geográfica y unidad cultural de Mesoamérica: <i>Lorenzo Ochoa, Edith Ortiz-Díaz y Gerardo Gutiérrez</i>	69
Capítulo 4. Demarcación del área sudamericana: <i>Luis Guillermo Lumbreras</i>	99
Capítulo 5. Las sociedades mesoamericanas: las civilizaciones antiguas y su nacimiento: <i>Christine Niederberger</i>	117
Capítulo 6. Formaciones regionales de Mesoamérica: los Altiplanos del Centro, Occidente, Oriente y Sur, con sus costas: <i>Linda Manzanilla</i>	151
Capítulo 7. La civilización maya en la historia regional mesoamericana: <i>Lorenzo Ochoa</i>	175
Capítulo 8. Formaciones regionales de Mesoamérica. Los Altiplanos del Centro, Occidente, Oriente y Sur, con sus costas durante el Postclásico: <i>Teresa Rojas Rabiela y Magdalena A. García</i>	199
Capítulo 9. La región septentrional mesoamericana: <i>Beatriz Braniff Cornejo</i>	229
Capítulo 10. Las culturas de cazadores-recolectores del Norte de México y el Sur de los Estados Unidos: <i>Grant D. Hall</i>	261
Capítulo 11. Sociedades sedentarias y semisedentarias del Norte de México: <i>Randall H. McGuire</i>	285
Capítulo 12. Las sociedades del Norte de los Andes: <i>María Victoria Uribe</i>	315
Capítulo 13. El hombre andino: <i>Duccio Bonavia y Carlos Monge C.</i>	343
Capítulo 14. Las sociedades de los Andes septentrionales: <i>Segundo E. Moreno Yáñez</i>	359

EDAD	PERIODO	CONDICIONES DE PRODUCCIÓN	RELACIONES DE PRODUCCIÓN	ORGANIZACIÓN SOCIAL	FORMAS DE VIVIENDA	CORRESPONDE A (FASES)	MODOS DE PRODUCCIÓN
Salvajismo	Cazadores-recolectores	Caza-recolección	Igualitarias	Banda	Campamento	Paleoindio	M.P. Primitivo
REVOLUCIÓN NEOLÍTICA							
Barbarie	Sociedades agrícolas aldeanas incipientes	Agricultura de subsistencia	Diferenciación natural (Sexo, edad, experiencia)	Tribu	Estancias y/o aldeas dispersas	Formativo	Transición
	Sociedades agrícolas aldeanas superiores	Agricultura de excedente	Diferenciación estratificada	Tribu estratificada	Aldeas concentradas o aglutinadas	Formativo Tardío	M.P. Asiático
REVOLUCIÓN URBANA							
Civilización	Sociedades agrícolas supra superiores	Agricultura y circuitos de intercambio	Estratificación (clanes cónicos)	Jefatura o señorío étnico	Centros urbanos limitados	Desarrollo Regional e Integración	M.P. Asiático
	Sociedades estatales	Agricultura, artesanía, comercio, planificación	Estratificación de clases sociales	Estado	Centros urbanos retores del sector rural	Hasta final de Integración	M.P. Asiático (estatal)

Fuente: Segundo E. Moreno Yáñez.

LAS SOCIEDADES DE REGADÍO DE LA COSTA NORTE

Anne Marie Hocquenghem

LOS DATOS ARQUEOLÓGICOS

La constitución de las colecciones

Desde el siglo XVI, en busca de oro y para destruir imágenes de ídolos, los españoles profanan los centros administrativos y ceremoniales y los cementerios de los indios. Fundidos o rotos, los objetos que hallan en la costa norte y en el extremo septentrional del Perú, entre el valle de Santa y el de Tumbes, desaparecen. Habrá que esperar al siglo XVIII para que los objetos prehispánicos empiecen a despertar algún interés entre los aficionados a las antigüedades o las curiosidades.

Fejo de Sosa ([1763] 1984) envía a España, al Gabinete de Historia Natural y Antigüedades de Carlos III, una colección de objetos y algunas momias. Don Baltasar Martínez de Compañón, obispo de Trujillo, efectúa en 1779 una visita pastoral acompañado de artistas que pintan del natural a los habitantes, las costumbres, los paisajes y los monumentos y objetos prehispánicos. Forma una colección de «Curiosidades del Arte y de la Naturaleza», igualmente enviada a Carlos III (ed. 1978). Ambas colecciones se conservan en el Museo de América de Madrid.

Charles Dombey junta para el rey de Francia, en 1785, una colección de objetos, algunos de los cuales proceden de la costa norte. Después de la Revolución, las *Antiquités du Cabinet du Roy* y las confiscadas con los bienes de los emigrados son reunidas en un solo conjunto, hoy en día en las colecciones conservadas en el *Musée de l'Homme* de París.

En el siglo XIX, una vez independizado Perú en 1821, los gobiernos de distintos países de Europa y de los Estados Unidos de América nombran a los encargados de misión, que se dedican a observar la situación política y comercial. Algunos de esos enviados especiales se interesan además por las ruinas, en las que abundan los testimonios del pasado andino. Tras esos observadores desembarcan en el Perú ingenieros y comerciantes para intensificar la producción agrícola, construir carreteras y establecer firmas comerciales. Algunos de esos extranjeros residentes en el Perú constituyen importantes colecciones de antigüedades prehispánicas.

EDAD	PERIODO	CONDICIONES DE PRODUCCIÓN	RELACIONES DE PRODUCCIÓN	ORGANIZACIÓN SOCIAL	FORMAS DE VIVIENDA	CORRESPONDE A (FASES)	MODO DE PRODUCCIÓN
Salvajismo	Cazadores-recolectores	Caza-recolección	Igualitarias	Banda	Campamento	Paleoindio	M.P. Primitivo
	REVOLUCIÓN NEOLÍTICA						
Barbarie	Sociedades agrícolas aldeanas incipientes	Agricultura de subsistencia	Diferenciación natural (Sexo, edad, experiencia)	Tribu	Estancias y/o aldeas dispersas	Formativo	Transición
	Sociedades agrícolas aldeanas superiores	Agricultura de excedente	Diferenciación estratificada	Tribu estratificada	Aldeas concentradas o aglutinadas	Formativo Tardío	M.P. Asiático
REVOLUCIÓN URBANA							
Civilización	Sociedades agrícolas supra superiores	Agricultura y circuitos de intercambio	Estratificación (clanes cónicos)	Jefatura o señorío étnico	Centros urbanos limitados	Desarrollo Regional e Integración	M.P. Asiático
	Sociedades estatales	Agricultura, artesanía, comercio, planificación	Estratificación de clases sociales	Estado	Centros urbanos retores del sector rural	Hasta final de Integración	M.P. Asiático (estatal)

Fuente: Segundo E. Moreno Yáñez.

LAS SOCIEDADES DE REGADÍO DE LA COSTA NORTE

Anne Marie Hocquenghem

LOS DATOS ARQUEOLÓGICOS

La constitución de las colecciones

Desde el siglo XVI, en busca de oro y para destruir imágenes de ídolos, los españoles profanan los centros administrativos y ceremoniales y los cementerios de los indios. Fundidos o rotos, los objetos que hallan en la costa norte y en el extremo septentrional del Perú, entre el valle de Santa y el de Túmbez, desaparecen. Habrá que esperar al siglo XVIII para que los objetos prehispánicos empiecen a despertar algún interés entre los aficionados a las antigüedades o las curiosidades.

Fejoo de Sosa ([1763] 1984) envía a España, al Gabinete de Historia Natural y Antigüedades de Carlos III, una colección de objetos y algunas momias. Don Baltasar Martínez de Compañón, obispo de Trujillo, efectúa en 1779 una visita pastoral acompañado de artistas que pintan del natural a los habitantes, las costumbres, los paisajes y los monumentos y objetos prehispánicos. Forma una colección de «Curiosidades del Arte y de la Naturaleza», igualmente enviada a Carlos III (ed. 1978). Ambas colecciones se conservan en el Museo de América de Madrid.

Charles Dombey junta para el rey de Francia, en 1785, una colección de objetos, algunos de los cuales proceden de la costa norte. Después de la Revolución, las *Antiquités du Cabinet du Roy* y las confiscadas con los bienes de los emigrados son reunidas en un solo conjunto, hoy en día en las colecciones conservadas en el *Musée de l'Homme* de París.

En el siglo XIX, una vez independizado Perú en 1821, los gobiernos de distintos países de Europa y de los Estados Unidos de América nombran a los encargados de misión, que se dedican a observar la situación política y comercial. Algunos de esos enviados especiales se interesan además por las ruinas, en las que abundan los testimonios del pasado andino. Tras esos observadores desembarcan en el Perú ingenieros y comerciantes para intensificar la producción agrícola, construir carreteras y establecer firmas comerciales. Algunos de esos extranjeros residentes en el Perú constituyen importantes colecciones de antigüedades prehispánicas.

En 1860, William Bollaert publica en Londres *Antiquarian, Ethnological and Other Researches in New Granada, Ecuador, Peru and Chile*, con ilustraciones de vasijas de la costa norte, que se conservan en el British Museum de Londres.

Ephraim Squier, enviado por Abraham Lincoln a América Latina, visita el Perú en 1862 y atribuye los yacimientos de Virú, Moche y Chicama a los chimús, mencionados por los cronistas del siglo XVI. El «reino» chimú acababa de ser sometido a los incas cuando se produjo la conquista española. Squier señala la importancia, desde una perspectiva etnográfica, del material encontrado en la costa norte y observa que las imágenes modeladas y pintadas parecen ilustrar las costumbres y creencias de los chimús, subrayando algunas continuidades entre el modo de vida expuesto en la iconografía de la costa norte y el de los indios de los siglos XVI a XIX.

En 1877, Charles Wiener, encargado de misión científica en el Perú y Bolivia, forma durante su viaje una colección de objetos que proceden en parte de la costa norte. La expone a su regreso a Francia en el *Palais de l'Industrie*, donde atrae la atención de numerosos visitantes, y posteriormente en la Exposición Universal celebrada en París en 1878. Sus piezas se conservan en el *Musée de l'Homme de París* (Hocquenghem, 1986).

A finales del siglo XIX, los alemanes, que se dedican a producir azúcar en los valles de la costa norte, constituyen importantes colecciones, entre ellas la de Arthur Baessler, conservada desde 1899 en el *Museum für Völkerkunde* de Berlín, y la de Hans Heinrich Brunning, expuesta en el museo que lleva su nombre en Lambayeque.

En cuanto a los peruanos, debemos mencionar a la familia Larco, propietaria de la hacienda Chiclin, en el valle de Chicama, que reunió la colección más importante de cerámicas de la costa norte. En 1920, cuando el arqueólogo Julio C. Tello persuadió a las autoridades del interés y valor de los objetos prehispánicos, se creó por fin el Museo Nacional de Antropología y Arqueología de Lima y, para conservar el patrimonio nacional, se promulgaron leyes que limitaban la exportación de esos objetos al extranjero.

La fijación de la secuencia cronológica

Las grandes colecciones constituidas antes del siglo XX están formadas por piezas cuya procedencia exacta se desconoce, carentes de contexto arqueológico. A partir de principios del siglo XX se generalizan los métodos de excavación y seriación estilística del material cerámico que permiten establecer una secuencia cronológica relativa de las distintas ocupaciones de los yacimientos y reconstruir la historia de las sociedades de la costa norte.

El arqueólogo alemán Max Uhle, encargado de investigar el pasado andino por la Universidad de California, forma la primera colección de cuyas piezas se conoce el origen, pues cada cerámica puede ser atribuida a un lote procedente de una misma tumba. Se conserva en el Lowie Museum de Berkeley. En 1913 Uhle publica los resultados de sus excavaciones en Moche, donde pudo observar la superposición de cuatro estilos de cerámica que correspondían a otros tantos

complejos culturales, sociedades, que se habían sucedido en la costa norte: Protophimú (mochica), Tihuanaco, Chimú e Inca.

Alfred Kroeber (1925) analiza la colección Uhle de Moche, pone de relieve las variaciones de formas y decoraciones a lo largo del tiempo y formula una seriación estilística de las vasijas mochicas.

En 1946, el arqueólogo peruano Rafael Larco Hoyle propone una cronología relativa del conjunto de las sociedades de la costa norte. Los arqueólogos estadounidenses William Strong, Gordon Willey, Wendell Bennett, Clifford Evans y Donald Collier estudian los yacimientos del valle de Virú, desde las primeras huellas de ocupación al Precerámico y hasta hoy en día. Sus conclusiones permiten precisar la secuencia cronológica propuesta por Larco Hoyle (Willey, 1971).

A partir de 1955 se pudieron obtener las primeras dataciones absolutas, gracias a los análisis del C14 que contenían los restos orgánicos y hacerse una idea de la cronología absoluta de las sociedades de la costa norte. Rowe, consciente del margen de error posible de las dataciones con C14, propone conservar una cronología relativa, teniendo en cuenta tres «horizontes», periodos que se caracterizan por cierta homogeneidad de los estilos de cerámica en todo el territorio peruano y dos periodos intermedios en los que aparecen estilos locales claramente diferenciados (Rowe, 1961; Lanning, 1967: cuadro I).

En los años 1960-1965, en excavaciones ilegales efectuadas en el valle de Piura aparecen cerámicas de un estilo hasta entonces desconocido, el Vicús, asociado a cerámica mochica. Los arqueólogos deben reconocer que, hacia comienzos de nuestra era, las sociedades de la costa norte se habían anexoado los valles del extremo septentrional del Perú (Casafranca y Guzmán Ladrón de Guevara, 1964; Matos Mendieta, 1965-1966; Disselhoff, 1968, 1971 y 1972; Hocquenghem, 1973 y 1991).

Las excavaciones, cada vez más numerosas a partir de hace una treintena de años, proporcionan informaciones sobre la arquitectura de los centros ceremoniales y el contenido de las sepulturas desde el primer milenio antes de nuestra era, esto es, el horizonte Temprano, Cupinisque, hasta la Conquista española.

Baste mencionar las excavaciones dirigidas por Michael Moseley y Carol Mackey en el valle de Moche (1973), Christopher Donnan en los valles de Santa (1973), Moche (1978) y Lambayeque (1984) y en Pacatnamú, en el valle de Jequetepeque (1986), donde Gisela y Wolfgang Hecker (1982) han proseguido las excavaciones de Heinrich Ubbelohde-Doering (1952, 1957, 1959 y 1960); las de Izumi Shimada (1990) y Marta Anders (1977) en la región de Lambayeque; las realizadas en esa misma región por Walter Alva (1988 y 1990), en Sipán; por Carlos Elera en Eten, en la costa, y por los arqueólogos de la escuela de arqueología de Trujillo en La Mina, en el valle de Jequetepeque (Donnan, 1990) y El Brujo, valle de Chicama (Gálvez Mora, 1991), más las de James Richardson III, Mark McConaughy, Allison Heaps de Peña y Elena Décima Zamecnick (1990) y Peter Kaulicke (1991) en Vicús, en el piedemonte del valle de Piura.

Las informaciones arqueológicas que se desprenden de las excavaciones y de los análisis de la iconografía presente en el material conservado en las colecciones, más la interpretación de esas imágenes comparando los datos icónicos con los relatos de los cronistas de los siglos XVI y XVII que tratan de las costumbres y

creencias de los indios, sumadas a los estudios de los etnohistoriadores (Rostrowski, 1961; Murra, 1975 y 1978; Netherley, 1977 y 1988; Rischar, 1984, 1988 y 1991; Ramírez Horton, 1981 y 1982; Keatinge y Conrad, 1983), nos permiten reconstruir a grandes rasgos las características de las sociedades de la costa norte (Hocquenghem, 1973, 1977a y b, y 1987).

La agricultura de regadío permite obtener la producción necesaria para el sostenimiento y la reproducción de esas sociedades complejas, muy jerarquizadas, y es capaz de producir el excedente preciso para liberar de las faenas agropastoriles a una mano de obra destinada de modo habitual al mantenimiento de las redes de regadío y comunicación, la construcción de graneros, la redistribución de la producción, la ampliación de los templos, la elaboración de objetos ceremoniales y el sostenimiento de una élite teocrática que organiza la producción fundándose en un tributo, no en productos sino en tiempo de trabajo.

EL ENTORNO NATURAL Y LA SOCIEDAD

La agricultura de regadío

Por el litoral peruano se extiende uno de los desiertos más áridos del mundo; no llueve más que cuando las aguas cálidas de la corriente de «El Niño», que bordea las costas del Ecuador, se desplazan hacia el Sur, fenómeno que sólo se produce aproximadamente cada cinco años en el extremo septentrional y una o dos veces cada siglo en el Norte (Hocquenghem y Ortlieb, 1992). Únicamente se puede cultivar en los valles oasis que forman los ríos que bajan de los Andes.

La agricultura de regadío se desarrolló en los valles de la costa central durante el segundo milenio antes de nuestra era: «La agricultura en los valles costeros y las cuencas del alto Huallaga y del Marañón empezó como un simple *floodwater farming* durante el Precerámico VI (2500-1750 a.n.e.). Los indicios relacionados con los importantes centros ceremoniales de El Paraíso (Precerámico VI) y La Florida (periodo Inicial, 1750-1050 a.n.e.) muestran que el riego artificial, basado en la construcción de canales, ya fue «inventado» a finales del Precerámico (aproximadamente el año 188 a.n.e.), o sea, al mismo tiempo de la aparición de la cerámica y del maíz. Obviamente, el maíz, con sus exigencias muy altas y delicadas de agua, desempeñó un papel importantísimo en el desarrollo de la agricultura de riego y el proceso de ocupación de los valles, que había empezado a finales del Precerámico, continuó durante el periodo Inicial y el horizonte Temprano (Golte, 1983).

Durante el primer milenio antes de nuestra era, las redes de regadío se extienden por los anchos valles de la costa norte, en los que abundaban las tierras y el agua. Al Norte de Lambayeque, hasta aproximadamente el año 200 n.e. no se desarrolla, en una primera fase, el riego en el *piedemonte* del valle de Piura, y a partir del año 600, en una segunda fase, se regarán los valles del bajo Piura, Chira y Tumbes (Hocquenghem, 1991).

En el siglo XVI, en su cabotaje a lo largo de la costa norte del Perú en 1525-1526, los compañeros de Pizarro observan los canales de riego y la riqueza de los valles de la costa del extremo septentrional y norte: «Vio Alonso de Molina la for-

taleza de Tumbes y açequias de agua, muchas sementeras y frutas y algunas ovejas» (Cieza de León, [1553] 1967: cap. XX, 55). «Vio Juan de la Torre manadas de ovejas, grandes sementeras, muchas açequias verdes y tan hermosas, que parecía la tierra ser tan alegre, que no avía con qué comparalla» (*ibid.*: cap. XXII, 62).

En 1532, en ruta hacia Cajamarca y la Conquista del Perú, los españoles aprecian la labor de los indios yungas, que gracias al riego obtienen dos veces al año una abundante cosecha en una región desértica: «Siembran de regadío en las vegas de los ríos, repartiendo las aguas en açequias; cojen mucho maíz y otras semillas y raíces, que comen; en esta tierra llueve poco» (Xerez, [1534] 1968: 202); «Este río de Tallana era muy poblado de pueblos y muy buena ribera de frutales y tierra muy mejor que la de Tumbes; abundoso de comidas y de ganados de aquella tierra» (Estete, [1534] 1968: 364); «Esta tierra de San Miguel y río de Tallana, en toda la costa, desde aquí adelante, más de trescientas leguas, es tierra caliente, y do nunca jamás llueve; no hay poblaciones sino en los ríos, los cuales son muchos y muy grandes, y así riegan la tierra con ellos y hay grandes llanuras y arboledas y frutales de diversas maneras: dan fruto dos veces en el año, porque como el sol es siempre de una manera y el agua por el pie nunca falta, la tierra no cansa de producir» (*ibid.*).

Pedro Cieza de León describe la riqueza de los valles de la costa norte, que recorre unos veinte años después de la conquista: «Y daré noticia de los Yungas, y de sus grandes edificios: y también contaré lo que yo entendí del secreto de no llouer en todo el discurso del año en estos valles y llanos de arenales, y la gran fertilidad y abundancia de las cosas necesarias para la humana sustentación de los hombres» ([1553] 1984: cap. LVIII, 183); «Los campos labran hermosamente y con mucho concierto: y tienen en el regarlos grande orden. Críanse en ellos muchos géneros de fructas y rayces gustosas. El maíz se da dos veces en el año: dello y de frijoles y hauas cogen harta cantidad, quando lo siembran. Las ropas para su vestir son hechas de algodón, que cogen por el valle lo que para ello han menester» (*ibid.*: cap. LIX, 186).

El autor se duele del abandono de los ricos valles: «[...] llo ro las extorsiones y malos tractamientos, y violentas muertes que los Españoles han hecho en estos Indios, obrados por su crueldad, sin mirar su nobleza y la virtud tan grande de su asción. Pues todos los más destos valles están ya casi desiertos: auiendo sido en lo passado tan poblados como muchos saben» (*ibid.*: cap. LXI, 192).

Pedro Cieza de León, por último, demuestra ser un agudo observador al describir el orden impuesto a los indios: «[...] me parece que si el Emperador [Carlos V] quisiere mandar otro camino real como el que va del Quito a Cuzco o sale de Cuzco para ir a Chile, ciertamente con todo su poder para ello no fuese poderoso, ni fuerza de hombre le pudiese hazer sino fuese con la orden tan grande que para ello los incas mandaron que hubiese» ([1553] 1967: lib. II, cap. XV, 45).

Organización de la producción y orden andino

Como reconoce Cieza de León, para mantener el nivel de producción en la sierra y en la costa, a los españoles les falta el respeto por el «orden andino» necesario para el sostenimiento de «la organización andina de la producción».

«La organización andina de la producción» y «el orden andino» se basan en el reconocimiento y el respeto de las *mit'a*, los ciclos de todo lo que debe reproducirse regularmente, en la naturaleza y en la sociedad (Murra, 1981: 7-8). La *mit'a* es la alternancia de los días y las noches, las estaciones del año, la vida y la muerte; es el calendario de las faenas cotidianas y el calendario de las tareas ceremoniales que ritman la vida de los hombres y de sus instituciones.

En el plano material, «la organización andina de la producción» es el conjunto de reglas relativas al acceso a los recursos y al control de los medios de producción, a la distribución de la fuerza de trabajo entre los distintos procesos laborales y a la organización del desenvolvimiento de éstos, así como a la determinación de la forma social de la circulación y la redistribución de los productos del trabajo individual o colectivo. La organización de las labores productivas permite la agricultura de regadío en la costa y, en los Andes, la explotación de nichos ecológicos situados a distintas altitudes, entre fondos de valles calientes y regados y altos pastizales drenados (Troll, 1935; Murra, 1975; Golte, 1980a, b). Esta organización tiene en cuenta la *mit'a* natural, el calendario estacional, que impone a cada miembro de la sociedad, con arreglo a su función, un calendario de tareas agropastoriles, la *mit'a* de los campesinos.

En el plano ideológico, «el orden andino» es el ciclo de los actos míticos fundadores, la *mit'a* de los antepasados, reinstaurada todos los años mediante la celebración de los ritos del calendario de las tareas ceremoniales, la *mit'a* de los miembros de la élite (Hocquenghem, 1984 y 1987).

Se pueden detectar huellas de «la organización andina de la producción» y del «orden andino» a partir del primer milenio antes de nuestra era en los valles de la costa norte y a partir del año 200 n.e. en el alto Piura y posteriormente en los valles del extremo septentrional, en forma de:

- moradas de agricultores, diseminadas en el límite de las tierras de regadío de los valles, de pescadores a lo largo de la costa y restos de objetos utilitarios;
- una infraestructura necesaria para el regadío: aljibes y canales, y el transporte: caminos y puentes;
- centros ceremoniales y administrativos, conjuntos de plazas, templos, graneros, moradas de los miembros de la élite y cementerios con tumbas en las que abunda el material ceremonial, unidos por una red vial;
- una compleja iconografía, integrada en la arquitectura de los centros ceremoniales y administrativos y representada además en el material ceremonial depositado en las sepulturas. Se trata de las representaciones de personajes míticos y humanos que intervienen en distintas escenas y se identifican por sus actitudes y atributos.

Desde el primer milenio antes de nuestra era, unos mismos personajes desempeñan papeles similares, no sólo en las escenas de la iconografía de las sociedades de la costa norte, sino también de la costa sur y en la sierra.

A continuación analizaremos la organización de la iconografía e interpretaremos el sentido y la función de las imágenes en la reproducción de las sociedades de la costa norte.

Los estudios temáticos

Las representaciones icónicas, pintadas, modeladas, esculpidas, grabadas o tejidas en objetos de barro seco o cocido, piedra, metal, hueso, concha, fibra vegetal o animal, son objeto de análisis e interpretaciones, a partir del siglo XIX, por numerosos aficionados o investigadores. Arqueólogos, etnólogos, historiadores, médicos o botánicos y zoólogos consideran la iconografía de la costa norte una especie de enciclopedia en imágenes, que aborda con gran realismo todos los aspectos de la vida de los antiguos habitantes de la costa norte.

Squier (1877) y Wiener (1880) fueron de los primeros en formular un método de interpretación basado en la comparación de las imágenes con las costumbres y creencias de los chimús y los incas, tal como las registraron los españoles en el siglo XVI y como las conservan parcialmente los indios.

Edward Selser (1923) manifiesta sus dudas acerca del «realismo» de esa iconografía. En Moche, en los muros del Templo de la Luna, observa unas pinturas que representan un combate entre guerreros míticos. La escena le recuerda los combates pintados en algunas vasijas que se conservan, entre otros lugares, en la Colección Larco. La doble representación le intriga y le permite proponer que quizá los combates representados no sean lides profanas sino rituales. Para Selser, todos los temas tratados en la iconografía pueden tener carácter religioso, en cuyo caso la iconografía no representa todos los aspectos de la sociedad, sino meramente los que tienen alguna relación con lo sagrado. A su parecer, hay que cotejar las imágenes prehispánicas con los mitos de los habitantes de la costa norte, a los que se refiere Antonio de la Calancha en su *Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú*, publicada en 1638.

Tello (1923) recalca la importancia de las observaciones de Selser, añadiendo que, después de haber catalogado la Colección Larco, le parece evidente que en la iconografía sólo se tratan algunos temas particulares, que los alfareros reproducen innumerables veces. Supone, pues, que las imágenes forman parte de un conjunto de representaciones que corresponden a determinadas costumbres, a leyendas o a mitos, a un ciclo de ideas relacionado con intereses socioeconómicos de los antiguos moradores de la región; Tello propone que consideremos las numerosas repeticiones como indicaciones de la repetición real de los actos representados. Los mitos, las leyendas, las costumbres, modelados y pintados en serie, serían representaciones de actos efectuados periódicamente. Además, observa que en las comunidades tradicionales, al llegar el Viernes Santo, los indios engalanan las casas ante las que pasa la procesión del Santo Sepulcro con figurillas de barro que representan momentos de esa ceremonia. Según el antropólogo peruano, tal vez exista una relación entre esa costumbre y otra andina antigua, lo que podría explicar la función que desempeñaban las vasijas. Después de haber intuido el sentido y la función de la iconografía, Tello no sigue investigando el significado concreto de cada escena.

A partir de 1923 se multiplican los estudios temáticos, pero sin tener en cuenta las observaciones de Selser y Tello. Los distintos temas de la iconografía

de la costa norte se utilizan para reconstituir la vida cotidiana, de la que forman parte los actos religiosos.

Mencionemos, entre otros muchos análisis temáticos, los de Rebecca Carrión Cachot (1923), que trata de la mujer y el niño en el antiguo Perú, y Luis Valcárcel (1937), que estudia las mujeres mochica. Rafael Larco Hoyle (1938-1939) publicó dos volúmenes que tratan del entorno animal y vegetal y de las costumbres y creencias de las sociedades de la costa norte, en particular en la época mochica. Poco antes de la Segunda Guerra Mundial, Gerdt Kutscher emprende, en su calidad de historiador del arte, el estudio de las escenas pintadas de la iconografía mochica, las representaciones de carácter religioso, los sacrificios y plegarias (1948; 1955), las carreras (1951), el juego de pelota (1958). En 1950, en un artículo de carácter metodológico, reconoce que hace falta elaborar un catálogo del conjunto de datos icónicos y comparar las distintas escenas para descubrir los vínculos que pudiere haber entre ellas. En 1951, a propósito de las escenas de carreras e igual que Karin Hissink ese mismo año, intenta comparar algunas acciones representadas en la iconografía mochica con determinadas descripciones de ritos incas. Curiosamente, ambos investigadores, lo mismo que Seler y Tello, abandonan el estudio de esas imágenes sin considerar el conjunto de la iconografía ni cotejar cada una de las escenas con el conjunto de los ritos andinos.

Los estudios temáticos prosiguen. Hans Disselhoff (1968) ilustra la vida cotidiana del antiguo Perú con imágenes de la costa norte. Más recientemente, Danièle Lavallée (1970) aborda el tema de las representaciones de animales en la cerámica mochica, y Luis Lumbreras (1979) el de la vida cotidiana vista a través de las imágenes vicús y mochicas.

Christopher Donnan (1976) reúne un importante *corpus* de vasijas mochica, analiza la organización interna de una escena compleja de sacrificios y se interroga que el posible carácter sacro de determinadas imágenes que cabe relacionar con ciertos mitos y ritos de la costa norte, mencionados por Rowe (1948), pero, curiosamente, este arqueólogo desconoce, al parecer, los estudios de Kutscher e Hissink.

Lavallée y Lumbreras (1985) retoman el análisis de las representaciones andinas a propósito de la iconografía mochica, pero consideran de poca importancia saber si las imágenes tratan de la vida cotidiana o ceremonial, habida cuenta de que los aspectos sacros y profanos se reflejan. Por adoptar ese planteamiento, siguen escapándoseles el sentido y la función de las imágenes tanto en la sociedad mochica como en las sociedades andinas.

Hay que reconocer que el estilo realista de la iconografía de la costa norte, señaladamente de las imágenes mochica, ofrece a la mirada occidental la posibilidad de reconocer los motivos tratados y de integrarlos en el mundo del observador. La aparente facilidad de acceso a las imágenes hace suponer a quienes las estudian que los habitantes de la costa norte elaboraron sus obras conforme a una mentalidad cercana a la suya. La realidad observable a través de los miles de representaciones parece ofrecer un número infinito de temas que tratan del mundo natural y sobrenatural, de las costumbres y creencias en relación con la vida cotidiana y ceremonial. Percibidas de ese modo, las representaciones se catalogan, subjetivamente, conforme a las asociaciones de ideas que suscitan en

quienes las observan y luego se interpretan en el marco de su propio sistema de reflexión.

Conforme a la óptica de los análisis temáticos cada imagen concreta es aislada de su contexto, el conjunto de la iconografía, y a continuación analizada en sí misma y por sí misma, o bien según la función que parece puede cumplir. De esa manera, como atestiguan las abundantísimas publicaciones y exposiciones, se catalogan las distintas representaciones en epígrafes como «el mundo animal», «el mundo vegetal», «la caza», «la pesca», «la agricultura», «la ganadería», «la arquitectura», «la música», «la danza», «los tipos físicos», «los trajes», «las enfermedades», «la guerra», «el papel de la mujer», «los comportamientos sexuales» o bien «las ceremonias», «los dioses», etc. Esos epígrafes se ordenan a su vez conforme al sistema de clasificación del observador, por ejemplo los actos sexuales, de acuerdo con la moral judeocristiana.

Paradójicamente, el aparente realismo de las imágenes, al evitar al observador el esfuerzo de comprensión de las convenciones estilísticas y del sistema clasificatorio del que proceden, ha impedido poner de manifiesto el significado que podían tener esas representaciones para quienes las elaboraron y emplearon y, asimismo, comprender el sentido y la función que atribuían al conjunto de su iconografía.

Las investigaciones de Lévi-Strauss (1975) han mostrado cómo, igual que los mitos, las representaciones icónicas no deben considerarse como objetos aislados de su contexto. Considerada desde un punto de vista semántico, una representación sólo adquiere significado una vez inscrita de nuevo en el conjunto iconográfico que forma con sus semejantes. Conjunto que debemos analizar en tanto que sistema de signos que produce un sentido. Para constituir en sistema unos hechos aparentemente arbitrarios, es menester considerar las relaciones más simples e inteligibles que los unen, en vez de dejarnos extraviar por su multiplicidad. No se trata en absoluto de la individualidad de cada hecho considerada en sí misma, sino de sacar a la luz la estructura del sistema.

El análisis estructural, por partir, como indicaba Lucien Sebag (1965), de mensajes a primera vista no inteligibles y por dedicarse a una labor perseverante de descodificación, permite poner de manifiesto las reglas que facilitan el acceso a su significado. Al revelar el sistema inconsciente que subyace a la cadena sintagmática, priva a ésta de su carácter extraño, absurdo, y nos la vuelve accesible.

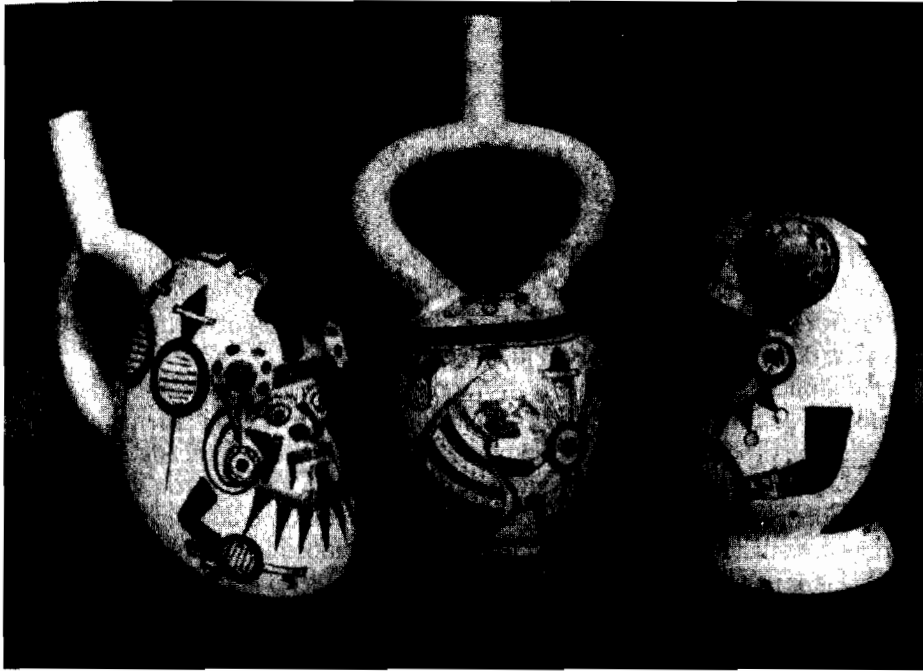
No debemos, así pues, considerar una imagen o un tema, sino el conjunto de la iconografía y nos tenemos que esforzar por aprehender su organización interna.

La organización de la iconografía

La constitución y el análisis de un *corpus* iconográfico de más de 4 000 piezas, representativo del conjunto de las representaciones mochica, permiten poner de manifiesto la organización de la iconografía (Hocquenghem, 1973, 1977a, b; 1978 y 1987). Resulta posible demostrar que:

— cada representación es recogida un número enorme de veces, ejecutada con las mismas técnicas y en soportes similares, o con ayuda de medios de expresión artística variados y en objetos de forma e índole diferentes (ilustraciones 1-3a);

Ilustración 1



Museum für Völkerkunde, Berlin.

Ilustración 2



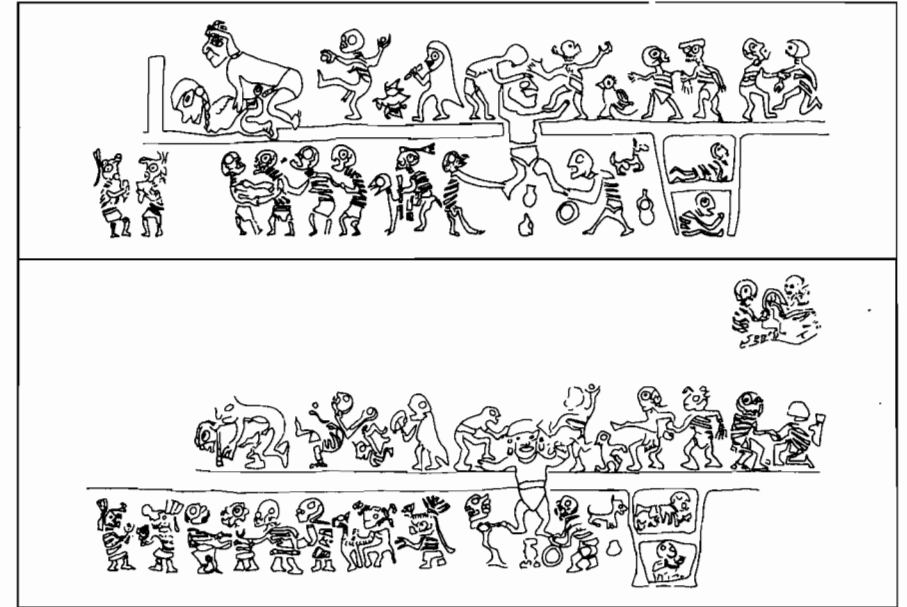
Museum für Völkerkunde, Berlin, VA 18535.

Ilustración 3



Museum für Völkerkunde, Berlín, VA 18341 y 22348.

Ilustración 4



(Hocquenghem, 1986).

Ilustración 5



Museum für Völkerkunde, Berlín, VA 62195.

Ilustración 6



Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

Ilustración 7



(Hocquenghem, 1987).

Ilustración 8



(Donnan, 1976).

— cada representación que aparece en un objeto puede integrar el contexto de una o de varias escenas complejas pintadas en otros objetos. Esas representaciones aisladas aparecen como nuevas tomas de partes o de detalles de una escena compleja (ilustraciones 3-4);

— las escenas complejas, los personajes que las representan, los decorados en que se desenvuelven, están sometidos a una doble representación, ora «realista», ora «mítica» (ilustraciones 5-6 y 7-8);

— las escenas complejas no son independientes entre sí; están unidas, ora en el espacio, ora en el tiempo y las representan los mismos personajes, rodeados de iguales atributos;

— las escenas complejas aparecen en número limitado. Podemos elaborar su inventario, algo surrealista y que no guarda una relación palmaria con la vida cotidiana: «lanzamiento de flores al aire», «unión sexual de un ser mítico con mujeres», «suplicios de hombres y mujeres», «cazas en relación con los difuntos», «danzas de muertos», «carreras», «ofrendas y consumo de coca», «combates y captura de prisioneros», «sacrificios de los prisioneros», «transporte de los prisioneros sacrificados a las islas de guano», «tratamiento de los cuerpos», «entrada en el mundo de los muertos, en relación con escenas de sodomía», «rebe-

lión de los objetos en las islas de guano», «juegos», «presentación de plantas cultivadas», «festines», «regreso al mundo de los vivos»;

— cada una de las escenas complejas, sus partes o detalles, pueden aparecer en objetos diferentes o, a la inversa, en un mismo objeto pueden representarse varias escenas complejas distintas;

— no hay, al parecer, ningún nexo entre la forma de los objetos y las escenas complejas, o los detalles de esas escenas, que representan;

— la organización interna de la iconografía implica que una misma lógica debe explicar el conjunto de las escenas complejas y cada una de ellas y sus diferentes partes y detalles;

— los personajes y las escenas complejas representados en la iconografía mochica no aparecen únicamente en la iconografía de las sociedades de la costa norte —de Cuinisque a Chimú—, sino también de la costa sur —Paracas y Nazca— y en las de las sociedades de la sierra: Chavín, Recuay, Huaritiahuanaco e Inca. La iconografía mochica representa, conforme al estilo propio de la costa norte a comienzos del primer milenio antes de nuestra era, la iconografía de los Andes centrales del primer milenio antes de nuestra era hasta la Conquista española.

El sentido de la iconografía

La organización interna de las imágenes indica que, lejos de constituir una enciclopedia de los usos y creencias, esta iconografía puede ser considerada Ilustración de un discurso específico, que narra, recoge, repite, en partes y detalles, acciones específicas.

Habida cuenta de la doble representación de las escenas complejas —el que cada acción transcurra a la vez en un mundo mítico y en un mundo real—, el significado de la iconografía mochica debe guardar relación con un discurso mítico y ritual. Es, por lo tanto, posible formular la hipótesis del carácter sacro de las imágenes y proponer, para interpretarlas, comparar el conjunto de escenas complejas con el de los mitos y los ritos andinos tal como han sido descritos en los textos desde el siglo XVI hasta nuestros días.

Este método parece justificado, como ha observado Lévi-Strauss (1947): «Pero sobre todo parece cierto que, en esas regiones de Sudamérica en que las altas y las bajas culturas han sostenido contactos regulares o intermitentes durante un periodo prolongado, el etnógrafo y el arqueólogo pueden ayudarse mutuamente para dilucidar problemas comunes».

¿Cómo dudar de que la clave de la interpretación de tantos motivos aún herméticos está a nuestra disposición y es accesible inmediatamente, en mitos y narraciones que siguen vivos? Sería un error hacer caso omiso de esos métodos, en los que el presente permite acceder al pasado. Son los únicos que nos pueden guiar por un laberinto de monstruos y de dioses, cuando, al faltar la escritura, el documento plástico es incapaz de ir más allá de sí mismo. Al restablecer los vínculos entre regiones alejadas, periodos de la historia diferentes y culturas desigualmente desarrolladas, atestiguan, iluminan, «tal vez expliquen algún día ese vasto estado de sincretismo con el que, para su desgracia, parece condenado a

topar siempre el americanista, en su indagación de los antecedentes históricos de tal o cual fenómeno concreto» (*Le serpent au corps rempli de poissons*).

Como las imágenes aparecen en los objetos funerarios, cabía pensar que se referían más en concreto a los mitos y ritos relacionados con el otro mundo. El análisis de las relaciones entre los muertos y los vivos en la cultura andina indica que los difuntos deben recorrer hacia atrás el camino de la vida, «borrar sus pasos». El mundo de los muertos es lo inverso del de los vivos y los mitos y ritos relacionados con la muerte son la imagen invertida, como en un espejo, de los mitos y ritos relativos a la vida (Hocquenghem, 1977a y 1979). De hecho, «[...] la representación que una sociedad se hace de las relaciones entre los vivos y los muertos se reduce al esfuerzo desplegado para ocultar, envolver o justificar, en el plano del pensamiento religioso, las relaciones reales que prevalecen entre los vivos» (Lévi-Strauss, 1955: 277).

Se ha constituido un *corpus* de los mitos y los ritos andinos tal como los describieron en los siglos XVI y XVII los cronistas y extirpadores de herejías como Cieza de León, Garcilaso de la Vega, Felipe Guamán Poma de Ayala o Francisco de Ávila y posteriormente, en el siglo XX, los etnólogos. Ese conjunto de informaciones etnohistóricas y etnológicas es, de hecho, comparable al conjunto de datos icónicos (Hocquenghem, 1978 y 1987).

Cada escena compleja representa un mito y un rito practicado con ocasión de una de las doce ceremonias del calendario ceremonial andino. Esas ceremonias establecen paralelos entre el ciclo de los fenómenos naturales, de los astros y de las estaciones del año, el ciclo de la reproducción animal y vegetal y el ciclo de la vida y de la muerte de los hombres. Esas ceremonias establecen asimismo relaciones entre el tiempo del rito, el espacio ritual y los miembros de la élite que las realizan. El calendario ceremonial atestigua una percepción cuatripartita del tiempo, el retorno todos los años de cuatro estaciones (seca y fría, seca y caliente, húmeda y caliente, y húmeda y fría), asociadas a cuatro partes del espacio por el que el sol circula durante esas cuatro épocas del año (Nordeste, Sudeste, Sudoeste y Noroeste) y puestas en relación con cuatro partes de la sociedad (los jóvenes, las mujeres mayores, las jóvenes y los hombres mayores). Esta percepción cuatripartita, temporal, espacial y social, se conjuga con una percepción tripartita del mundo: mundo de los antepasados, de los mitos; mundo de los vivos, de los ritos; mundo de los difuntos, del regreso al origen (ilustraciones 1-8).

Para indicar las relaciones entre las imágenes y los ritos andinos, daremos un ejemplo, la escena compleja de «lanzamiento de flores al aire», en sus dos versiones, la realista (ilustraciones 5 y 6) y la mítica (ilustraciones 7 y 8), recogida en partes y en detalles (ilustraciones 9, 10 y 11).

Podemos comparar esta escena con la representación de Felipe Guamán Poma de Ayala (Ilustración 12), la ceremonia del Coya Raimi, la fiesta de las mujeres, la esposa del Inca, y la Luna, durante el equinoccio de septiembre.

Cristóbal de Molina ([1575] 1943: 29-43) describe cómo los guerreros incas lanzan al aire pelotas de paja encendidas, sujetas a una cuerda, e indica el sentido de esos ritos de purificación celebrados durante el equinoccio de la estación seca, en el marco de un conjunto de actos rituales relacionados con la instauración del orden.

Ilustración 9



Reiss Museum, Mannheim, VA M2393.

Ilustración 10



Ubblohde-Doering, 1952.

Ilustración 11



Museum für Völkerkunde, Berlin, VA 12954.



Guamán Poma de Ayala, 1936*.

Garcilaso de la Vega, nacido en el Cuzco en 1539, se acuerda de haber visto en su infancia, al día siguiente de esa ceremonia de purificación, la *citua*, los restos de esas pelotas *pancuncu* que flotaban en el río que atravesaba la plaza del centro ceremonial y administrativo inca ([1609] 1985: 282-284).

Mitos, ritos y realidad

Baste con recordar que las relaciones entre los mitos, los ritos y la realidad son múltiples y se sitúan en varios planos.

Los mitos y los ritos tienden a resolver en el plano simbólico los problemas reales; extraen, pues, sus soportes del medio natural y social, y en sus representaciones icónicas se traslucen distintos aspectos de la realidad.

Los mitos y los ritos, que se transmiten a lo largo del tiempo y aparecen en la iconografía de la costa y de la sierra desde el primer milenio antes de nuestra era, sobrepasan la realidad de una sociedad concreta y se refieren a un sistema de pensamiento andino.

Los mitos y los ritos son modelos de conductas sociales; definen las costumbres, creencias e instituciones, a propósito de las cuales constituyen a la vez una explicación de su origen y un intento de reproducción. Los cambios detectables a lo largo del tiempo y las transformaciones de las representaciones icónicas atestiguan la historia de esas sociedades andinas, las cuales, a falta de escritura, se hallan al margen de la historia.

Pero el sentido de la iconografía no reside en que representa los múltiples aspectos profanos y sagrados de la vida en las sociedades prehispánicas, aunque de hecho se trasluzcan en las imágenes. El sentido de la iconografía es el del calendario ceremonial, de las tareas rituales de la *mit'a* de los miembros de la élite que ilustra.

La función de la iconografía

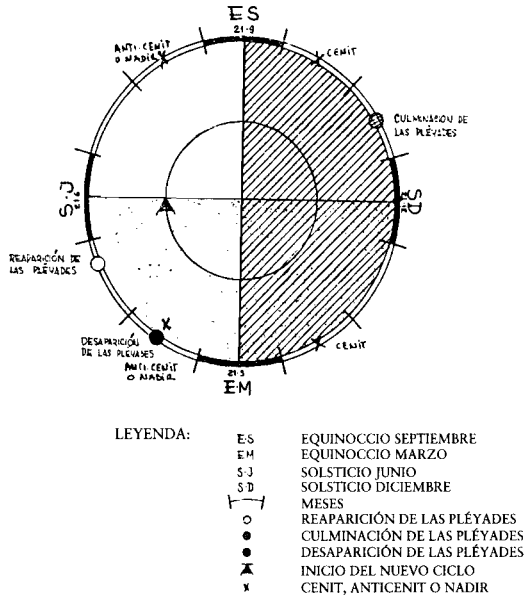
Explicaciones del origen y garantes del futuro, los mitos y los ritos, al igual que la iconografía que los representa, tienen por función imponer y perpetuar la autoridad absoluta de los antepasados míticos, el respeto por «el orden andino» necesario a «la organización andina de la producción», como había observado muy acertadamente Cieza de León ya a mediados del siglo XVI.

En la costa norte, lo mismo que en la sierra, instaurado por el mito, celebrado por el rito y fijado por la imagen, que a falta de escritura sustituye al texto sagrado de la ley ancestral, «el orden andino» mantuvo durante cerca de 2500 años «la organización andina de la producción» y aseguró la reproducción social.

En nuestros días, en los Andes centrales, lo que se plantea es la «viabilidad de los sistemas de producción andinos» y el «desorden andino», pero para tratar de entender puede ser útil recordar...

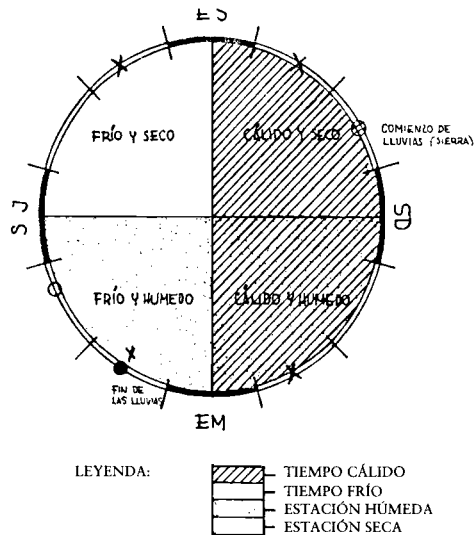
* Las ilustraciones 1 a 12 proceden de la obra *Iconografía Mochica*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987.

Ilustración 13
EL CICLO DE LOS ASTROS



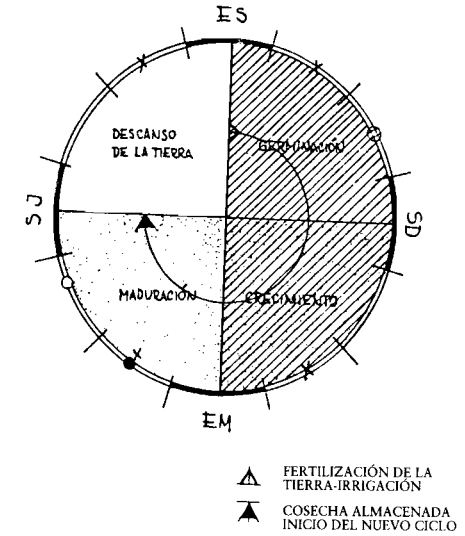
Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

Ilustración 14
EL CICLO DE LAS ESTACIONES



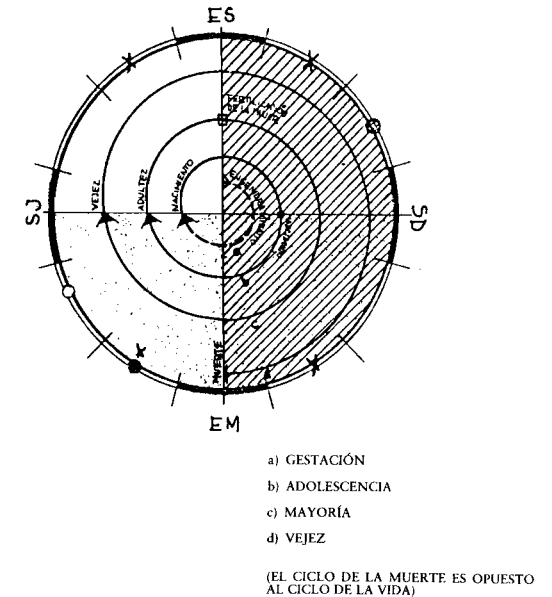
Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

Ilustración 15
EL CICLO AGRÍCOLA



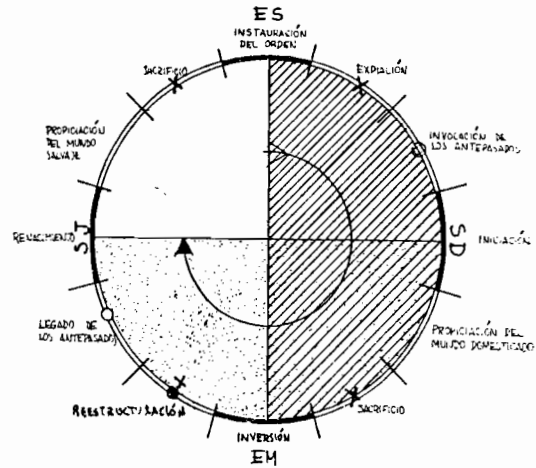
Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

Ilustración 16
EL CICLO DE LA VIDA DEL HOMBRE



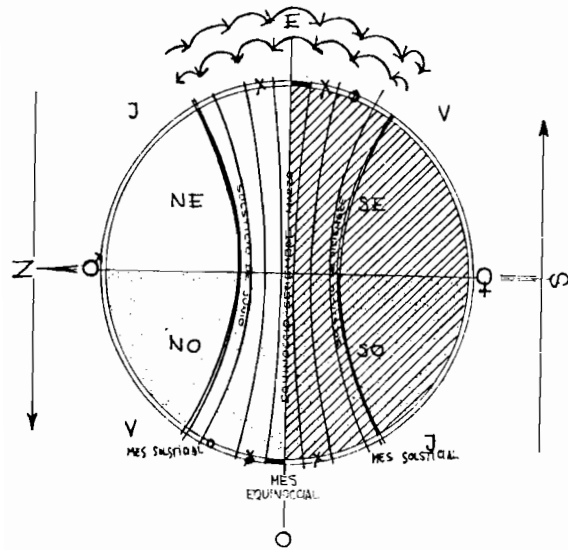
Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

Ilustración 17
CALENDARIO CEREMONIAL



Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

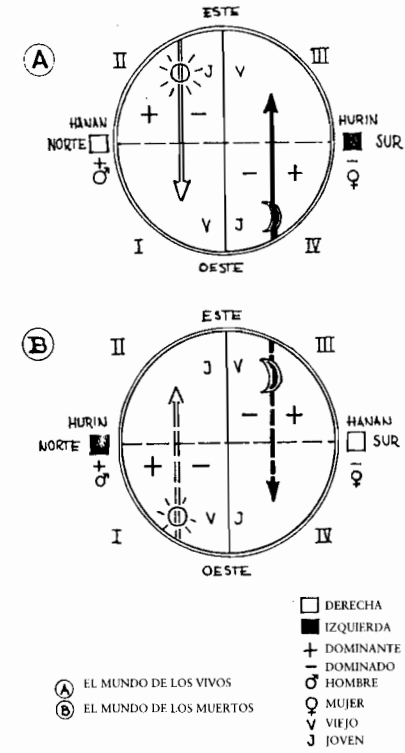
Ilustración 18
RELACIÓN TIEMPO-ESPACIO-SOCIEDAD



TIEMPO	ESPACIO	SOCIEDAD
FH (FRÍO HÚMEDO)	NO (NOROCCIDENTE)	♂ V (HOMBRE VIEJO)
FS (FRÍO SECO)	NE (NOROCCIDENTE)	♂ J (HOMBRE JOVEN)
CS (CÁLIDO SECO)	SE (SUDORIENTE)	♀ V (MUJER VIEJA)
CH (CÁLIDO HÚMEDO)	SO (SUDORIENTE)	♀ J (MUJER JOVEN)

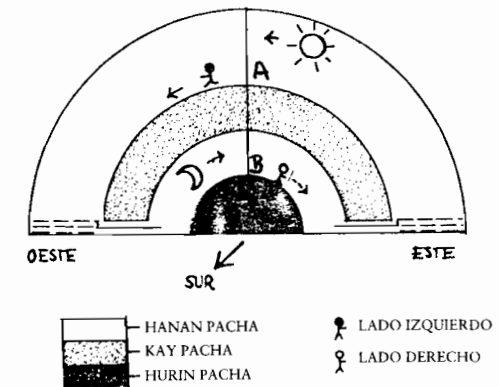
Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

Ilustración 19
EL MODELO DEL ORDEN DEL MUNDO ANDINO: LA CUATRIpartición



Fuente: Anne Marie Hocquenghem.

Ilustración 20
EL MODELO DEL ORDEN DEL MUNDO ANDINO: LA TRIPARTICIÓN



Fuente: Anne Marie Hocquenghem.